N12<520182158 021

ubTÜBINGEN

theol

D 21 472 F

# Ökumenische Rundschau

40. Jahrgang
Heft 1
Januar 1991

MARTIN KRUSE / BEATE STÖCKIGT / JOHANNA LINZ
**Zur 7. Vollversammlung des ÖRK**

THOMAS F. STRANSKY
**Zur Zusammenarbeit zwischen Genf und Rom – Gemeinsame Arbeitsgruppe**

ROGER WILLIAMSON
**Den Krieg ins Museum stellen**

HERMANN GOLTZ
**Ökumene nach der Wende in Osteuropa**

ANSGAR AHLBRECHT
**20 Jahre „ökumene am ort“**

VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.

# INHALT

## ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU 40. Jahrgang 1/91


| | Seite |
|---|---|
| *Martin Kruse,* Erwartungen an die 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra aus der Sicht der EKD | 1 |
| *Beate Stöckigt,* Impressionen im Vorfeld der Vollversammlung von Canberra | 9 |
| *Johanna Linz,* Erwartungen an die 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra aus der Sicht der Gruppen und Netzwerke | 15 |
| *Thomas F. Stransky,* Fortschritte, Stillstände und Rückschläge. 6. Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen Rom und Genf | 22 |
| *Roger Williamson,* Den Krieg ins Museum stellen: Überlegungen zur Überwindung der Institution des Krieges | 41 |
| *Hermann Goltz,* Zwischen Pharao und gelobtem Land | 55 |
| Ökumene gewinnt Profil (XIII): Nach dem Ende von „ökumene am ort". Rückblick auf 2 Jahrzehnte eines Dienstes für die Basis *(Ansgar Ahlbrecht)* | 64 |
| *Dokumente und Berichte* | |
| „Dresden" geht uns alle an – zum Fortgang des konziliaren Prozesses in den neuen Bundesländern. Ein Brief an die ACK (Ost) *(Hans Vorster)* | 72 |
| Evangelisationskongreß in Stuttgart im Oktober 1990 *(Hans Vorster)* Anhang: Abschlußerklärung | 75 |
| Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung – Kurzbericht über ein neues Gesprächsforum *(Dietrich Werner)* | 79 |
| *Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher* | 81 |
| *Nachwort der Schriftleitung* | 106 |


Dieser Ausgabe liegen das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1990 und ein Nachtrag zum Heft 4/90 bei.


## 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; Günter Krusche / Berlin; Christian Oeyen / Bonn; Otto Hermann Pesch / Hamburg; Theodor Schneider / Mainz; Eduard Schütz / Hamburg; Reinhard Slenczka / Erlangen; Reinhild Traitler / Zürich; Lothar Ullrich / Erfurt.

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

*Anschrift der Schriftleitung:* Neue Schlesingergasse 24, Postfach 101762, 6000 Frankfurt 1, Ruf (069) 20336, Fax (069) 289347. 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: 1.1.1991)

ISSN—0029—8654

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

theol.

# Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1991 40. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN



## Hauptartikel


| Verfasser | Titel | Seite |
|---|---|---|
| *Alberigo,* Giuseppe | Ekklesiologie im Werden. Bemerkungen zum „Pastoralkonzil" und zu den Beobachtern des II. Vatikanums | 109 |
| *Basarab,* Mircea | Der Uniatismus und der Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche | 475 |
| *Basdekis,* Athanasios | Canberra und die Orthodoxen. Anfragen und Forderungen an den ÖRK | 356 |
| *Becker,* Ulrich | Das Besucherprogramm in Canberra – die Versammlung des Volkes Gottes? | 395 |
| *Coenen,* Lothar | Abwägungen: Canberra und die eigene ökumenische Erfahrung | 337 |
| *Göbel,* Christa | Spiritualität im ökumenischen Kontext. Zu den Sektionen | 318 |
| *Goltz,* Hermann | Zwischen Pharao und gelobtem Land | 55 |
| *Held,* Heinz Joachim | Gruß an Günther Gaßmann zum 60. Geburtstag | 421 |
| *Hoedemaker,* Bert | Einige Erwägungen zu Konrad Raisers These vom Paradigmenwechsel | 436 |
| *Klaiber,* Walter | Geist und Welt. Zur Pneumatologie der 7. Vollversammlung | 246 |
| *Klein,* Aloys | Canberra – Krise zur Heilung? | 347 |
| *Koenig,* Irene | Auf dem Weg zu größerer Gemeinschaft. Persönliche Erwägungen | 327 |
| *Kühn,* Ulrich | Grußwort zum 60. Geburtstag von Otto Hermann Pesch | 423 |
| *Kruse,* Martin | Erwartungen an die 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra aus der Sicht der EKD | 1 |
| *Linz,* Johanna | Erwartungen an die 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra aus der Sicht der Gruppen und Netzwerke | 15 |
| *Niles,* D. Preman | Fürsorge für die Erde. Heilung der gebrochenen Gemeinschaften | 446 |
| *Raiser,* Elisabeth | Spiritualität und Partizipation. Eindrücke aus Frauensicht zu Canberra | 380 |
| *Raiser,* Konrad | Der Ablauf der Vollversammlung. Ein Kurztagebuch | 262 |
| *Raiser,* Konrad | Der Geist der Wahrheit und die Erneuerung der Weltordnung. Sektion II | 288 |
| *Raiser,* Konrad | Ein Gruß an Philip Potter zum 70. Geburtstag | 245 |
| *Raiser,* Konrad | Jenseits von Tradition und Kontext. Überlegungen zum Problem einer ökumenischen Hermeneutik | 425 |






ZA 4521

| Verfasser | Titel | Seite |
|---|---|---|
| *Robinson,* Gnana | Christusrezeption im Hinduismus | 129 |
| *Röder,* Thomas | Canberra 91 – Eindrücke eines freikirchlichen Teilnehmers | 375 |
| *Rössler,* Andreas | „Ehrfurcht vor dem Leben" bei Albert Schweitzer und „Gottes Liebe zur ganzen Schöpfung" im konziliaren Prozeß | 143 |
| *Rothe,* Rosa Marga | Fürchte dich nicht! – eine brasilianische Stimme zur Ökumenischen Frauendekade | 155 |
| *Ruoff,* Kerstin | Canberra in der Perspektive der Jugend | 388 |
| *Schulz,* Günther | Die sieben Sagorsker Gespräche 1974 – 1990 | 457 |
| *Sens,* Matthias | In der Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Canberra und die Einheit der Kirche. Sektion III | 303 |
| *Stöckigt,* Beate | Impressionen im Vorfeld der Vollversammlung von Canberra | 9 |
| *Stransky,* Thomas F. | Fortschritte, Stillstände und Rückschläge. 6. Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen Rom und Genf | 22 |
| *Werner,* Dietrich | Die Bundesordnung des einen Haushalts des Lebens als ökologisches Programm der Ökumene. Sektion I | 270 |
| *Williamson,* Roger | Den Krieg ins Museum stellen: Überlegungen zur Überwindung der Institution des Krieges | 41 |


## Zur Praxis


Ökumene gewinnt Profil (XIII): Nach dem Ende von „ökumene am ort". Rückblick auf zwei Jahrzehnte eines Dienstes für die Basis *(Ansgar Ahlbrecht)* 64


## Europäische Vorgänge


| Verfasser | Titel | Seite |
|---|---|---|
| *Dantine,* Johannes | Der Sozialhirtenbrief der kath. Bischöfe Österreichs im gegenwärtigen europäischen Kontext | 485 |
| *Grohs,* Gerhard | Fragen aus der Dritten Welt an Europa | 176 |
| *Krusche,* Günter | Die evangelische Kirche nach der „Wende" | 165 |
| *Sattler,* Dorothea/ *Schneider,* Theodor | Gedanken zum katholischen Engagement bei der (Neu-)Evangelisierung Europas | 168 |


## Dokumente und Berichte


„Dresden" geht uns alle an – zum Fortgang des konziliaren Prozesses in den neuen Bundesländern. Ein Brief an die ACK (Ost) *(Hans Vorster)* 72

Evangelisationskongreß in Stuttgart im Oktober 1990 *(Hans Vorster)* 75

Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung – Kurzbericht über ein neues Gesprächsforum *(Dietrich Werner)* 79

Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung – Erklärung der Vollversammlung von Canberra 1991 – Einführende Bemerkung *(Günther Gaßmann)* 179

Von der Zusammenarbeit zur Verpflichtung. Eine neue Phase im Modell der zwischenkirchlichen Beziehungen auf den britischen Inseln *(Martin Conway)* 184

Bericht über einen ökumenischen Studienaufenthalt in Indien *(S. Hagen / B. Jeßberger / B. Roggl / H.P. Neumann / M. Busch)* 194

Anno Guibilare *(Reinhild Traitler)*, Anhang: Botschaft zum Halljahr (Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz) 207

Ökumenisch-konziliarer Prozeß – ein Bistum zieht Bilanz *(Siegfried Schmitt / Hans-Gerd Wirtz)* 210

Neue ökumenische Perspektiven zur Laienfrage. Aide-Memoire eines Seminars von „Erneuerung und Gemeindeleben" des ÖRK auf Kreta 401

Ökumenische Versammlung Erfurt zwischen Resignation und Neuorientierung *(Ulf Schlüter)* 408

Dialog über das Heilige Land in Tantur. Israel als säkularer Staat und „Heiliges Land" *(Thomas F. Stransky, CSP)* 492

Zwischen Hoffnung und Resignation. Der Südafrikanische Kirchenrat (SACC) in der Zeit des „Übergangs" *(Lothar Engel)* 495

Methodistische Weltkonferenz *(Hermann Sticher)* 505

Das Gedenken am 50. Jahrestag des deutschen Überfalls auf die Sowjetunion *(Reinhard Henkys)* 509

Zur Grundlegung der Friedensethik *(Götz Planer-Friedrich)* 512

## Neue Bücher


| Verfasser | Titel | Seite |
|---|---|---|
| *Abromeit,* Heidrun/ Wewer, Göttrik (Hg.) | Die Kirchen und die Politik. Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis | 104 |
| *Albertz,* Rainer | Der Mensch als Hüter seiner Welt. Alttestamentliche Bibelarbeiten zu den Themen des konziliaren Prozesses | 98 |
| *Ash,* Timothy Garton | Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980–1990 | 238 |
| *Beck,* S. u.a. (Hg.) | Vorlesebuch Ökumene. Geschichten vom Glauben und Leben der Christen in aller Welt | 543 |
| *Beinert,* Wolfgang (Hg.) | Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge | 529 |
| *Bernhardt,* Reinhold | Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie | 535 |

| Verfasser | Titel | Seite |
|---|---|---|
| *Bertsch SJ,* Ludwig (Hg.) | Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976 bis 1986 | 89 |
| *Bertsch SJ,* Ludwig | Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikanisches Modell | 530 |
| *Best,* Thomas F. (Hg.) | Von Vancouver nach Canberra 1983–1990. Offizieller Bericht des Zentralausschusses an die Siebte Vollversammlung des ÖRK | 86 |
| *Betz,* U. u.a. (Hg.) | Zwischenbilanz. Evangelikale unterwegs zum Jahr 2000 | 234 |
| *Brecht,* Martin (Hg.) | Martin Luther und das Bischofsamt | 227 |
| *Casaldáliga,* Pedro | Kampf und Prophetie. Aufzeichnungen einer Reise durch Nicaragua | 100 |
| *Chikane,* Frank | Mein Leben gehört nicht mir. Autobiographische Skizzen | 538 |
| *Coenen,* Lothar (Hg.) | Der Wind weht aus dem Süden. Zeugnisse aus Seoul | 98 |
| *Cracknell,* Kenneth | Mission und Dialog. Für eine neue Beziehung zu Menschen anderen Glaubens | 232 |
| *Editions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique* | „L'Icone dans la théologie et l'art". Les études théologiques de Chambésy 9 | 229 |
| *Erharter,* H./ *Schwarzenberger,* R. (Hg.) | Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung | 98 |
| *Franz,* Egon | Das Opfersein Christi und das Opfersein der Kirche. Der Opferbegriff Augustins als Beitrag zum Verständnis der Eucharistie in den Konvergenzerklärungen von Lima 1982 | 221 |
| *Fuchs,* Ottmar | Kirche – Kabel – Kapital. Standpunkte einer christlichen Medienpolitik | 91 |
| — | Für jeden Tag. Mit dem Neuen Testament durch das Jahr | 92 |
| *Gäbler,* Ulrich | Auferstehungszeit. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts | 534 |
| *Garstecki,* Joachim | Zeitansage Umkehr. Dokumentation eines Aufbruchs | 102 |
| *Gasper,* H. u.a. (Hg.) | Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen | 542 |
| *Gnoth,* Klaus | Antwort vom Athos. Mönchtum und Gesellschaft | 541 |
| *Goudzwaard,* Bob/ *de Lange,* Harry M. | Weder Armut noch Überfluß. Plädoyer für eine neue Ökonomie | 100 |
| *Grohs,* Gerhard/ *Czell,* Gernot (Hg.) | Kirche in der Welt – Kirche der Laien? | 414 |
| *de Halleux,* André | Patrologie et Oecuménisme, Recueil d'études | 228 |

| Verfasser | Titel | Seite |
|---|---|---|
| *Hauptmann,* Peter (Hg.) | Gerettete Kirche. Studien zum Anliegen des Breslauer Lutheraners Johann Gottfried Scheibel (1783–1843) | 537 |
| *Hauptmann,* Peter | Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde | 417 |
| *Heinz,* Hans | Leben aus der Zukunft. Wende der Zeit – Wandlung der Welt | 96 |
| *Herms,* Eilert | Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie | 525 |
| *Herzog,* Frederick/ *Groscurth,* Reinhard (Hg.) | Kirchengemeinschaft im Schmelztiegel – Anfang einer neuen Ökumene? | 527 |
| *Hildebrandt,* Jörg/ *Thomas,* Gerhard | Unser Glaube mischt sich ein. Evangelische Kirche in der DDR 1989 | 102 |
| *Hintzen,* Georg | Zum Thema: Eucharistie und Kirchengemeinschaft. Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge | 94 |
| *Hönig,* Elisabeth | Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen | 532 |
| *Hollenweger,* Walter J. | Geist und Materie. Interkulturelle Theologie 3 | 233 |
| *Johannsen,* F./ *Noormann,* H. (Hg.) | Lernen für eine bewohnbare Erde. Bildung und Erneuerung im ökumenischen Horizont | 415 |
| *Kessler,* Hans | Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsethik | 98 |
| *Klaiber,* Walter | Ruf und Antwort. Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation | 533 |
| *Lehmann,* Karl (Hg.) | Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Band 2. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung | 224 |
| *Lønning,* Per | Creation – An Ecumenical Challenge | 540 |
| *Lutherisches Kirchenamt der VELKD/Kirchenamt der EKD* (Hg.) | Was jeder vom Islam wissen muß | 543 |
| *Lutz,* Jürgen | Unio und communio. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther | 525 |
| *Meßner,* Reinhard | Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft | 220 |
| *Metropolie von Leros und Kalymnos* (Hg.) | Hē Panhagia tou Kastrou | 97 |
| *Meyer zu Uptrup,* Klaus/ *Jungo OSB,* Michael (Hg.) | Lima-Liturgie. Vertont von Maxime Kovalevsky | 223 |
| *Müller,* Gerhard u.v.a. (Hg.) | Theologische Realenzyklopädie, Bd. 19 und 20 | 416 |

| Verfasser | Titel | Seite |
|---|---|---|
| *Niederstein,* Peter | Christen am runden Tisch – Ermutigungen zur ökumenischen Bewegung | 535 |
| *Ökumenischer Rat der Kirchen* (Hg.) | Höret, was der Geist den Gemeinden sagt. Einführung in das Vollversammlungsthema und die Problembereiche | 86 |
| *Ökumenischer Rat der Kirchen* (Hg.) | Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung. Sechs Bibelarbeiten zum Thema der 7. Vollversammlung des ÖRK | 86 |
| *Pannenberg,* Wolfhart (Hg.) | Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Band 3. Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt | 224 |
| *Papandreou,* Damaskinos u.a. | Oecumenica et Patristica, Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag | 93 |
| *Porter,* Muriel | Land of the Spirit? The Australian Religious Experience | 86 |
| *Rauch,* A./*Imhof SJ,* P. (Hg.) | Tausend Jahre Marienverehrung in Rußland und Bayern | 542 |
| *Rehbein,* Franziska C. | Heil in Christentum und afro-brasilianischen Kulten. Ein Vergleich am Beispiel des Candomblé | 90 |
| *Ricoeur,* Paul | Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice | 98 |
| *Rittner,* Reinhard (Hg.) | Rechtfertigung in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? | 225 |
| *Schibilsky,* Michael u.a. (Hg.) | Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung. Ein Werkbuch für die Gemeinde | 100 |
| *Schmidt SJ,* Stjepan | Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit | 411 |
| *Schütte,* Heinz (Hg.) | Einig in der Lehre von der Rechtfertigung. Mit einer Antwort an Jörg Baur | 226 |
| *Schulz,* Rudolf (Hg.) | Nach der Wende. Wandlungen in Kirche und Gesellschaft. Texte aus der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR | 101 |
| *Sieben,* Hermann Josef | Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee | 530 |
| *Siegmund-Schultze,* Friedrich | Friedenskirche, Kaffeeklappe und die ökumenische Vision. Texte 1910–1969 | 241 |
| *Sölle,* Dorothee | Gott denken. Einführung in die Theologie | 237 |
| *Sölle,* Dorothee | Welches Christentum hat Zukunft? D. Sölle und B. Metz im Gespräch mit K.-J. Kuschel | 237 |
| *Stendahl,* Krister | ... und lebenspendend wirkt der Geist. Gedanken zum Vollversammlungsthema | 86 |
| *Strübind,* Andrea | Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich" | 539 |

| Verfasser | Titel | Seite |
|---|---|---|
| *Swidler,* Leonard/ *Connor,* Patrick (Hg.) | „Alle Katholiken haben das Recht ...“ Freiheitsrechte in der Kirche | 236 |
| *Swoboda,* Jörg (Hg.) | Die Revolution der Kerzen – Christen in den Umwälzungen der DDR | 240 |
| *Thils,* Gustave und *Schneider,* Theodor | Glaubensbekenntnis und Treueid. Klarstellungen zu den „neuen“ römischen Formeln für kirchliche Amtsträger | 235 |
| *Thomas,* M.M. | Christus im neuen Indien. Reformhinduismus und Christentum | 89 |
| *Wagner,* H. u.a. (Hg.) | Papua Neuguinea – Gesellschaft und Kirche. Ein ökumenisches Handbuch | 230 |
| *Wagner,* Herwig (Hg.) | Kairos? Perspektiven für eine evangelische Ethik in politischen Spannungs- und Umbruchsituationen – konkret: Südafrika | 105 |
| *Waldenfels,* Hans | Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I | 233 |
| *Wentorf,* Rudolf | Der Fall des Pfarrers Paul Schneider. Eine biographische Dokumentation | 243 |
| *Wietzke,* Joachim (Hg.) | Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 | 87 |
| *Wirsching,* Johannes | Kirche und Pseudokirche. Konturen der Häresie | 528 |

ZS 47,60

# Erwartungen an die 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra aus der Sicht der EKD

VON MARTIN KRUSE

## *1. Die Vollversammlung - unsere Aufgabe!*

Welche Bedeutung hat eigentlich eine Vollversammlung im Leben des Ökumenischen Rates der Kirchen? Und ich möchte gleich daran anschließend fragen: Welche Bedeutung hat eine Vollversammlung des ÖRK für das Leben unserer Landeskirchen und Gemeinden?

Ganz bewußt nenne ich diese beiden Perspektiven in einem Atemzug. Eine Vollversammlung ist kein Selbstzweck und kein ökumenischer Weltkirchentag. Sicherlich wird die nächste Vollversammlung ein Stück weit auch eine internationale christliche Begegnungstagung sein, ein buntes Fest des Glaubens, bei dem ca. 1000 Delegierte, Frauen und Männer, zusammen mit vielen Gästen für sich persönlich die Vielfalt des Gastlandes – in diesem Fall Australien – und der weltweiten christlichen Familie entdecken und erleben können. Ökumene wird sichtbar und erfahrbar. Doch vor allen Dingen kommen die Delegierten der Mitgliedskirchen zusammen, um die Arbeit seit der letzten Vollversammlung zu bilanzieren und die Ausrichtung sowie die Richtlinien für die zukünftige Arbeit zu bestimmen. Immerhin ist gemäß der Verfassung des ÖRK die Überprüfung der bisherigen Arbeit eine der wichtigsten Aufgaben der Vollversammlung. So haben die Mitgliedskirchen durch ihre Delegierten in Canberra die Möglichkeit, Kritik zu äußern und Vorschläge einzubringen. Eine praktische Schwierigkeit besteht freilich darin, daß die Mehrzahl der Delegierten zum erstenmal eine solche Versammlung erlebt und sich weder in den Prozeduren noch in der Vielfalt der Arbeitsvorhaben auskennt.

Die Berichte, Beschlüsse und Empfehlungen, die auf einer Vollversammlung entstehen, werden nicht nur für den „Augenblick", für die Beratung in der Vollversammlung produziert. Vielmehr sollen die Mitgliedskirchen und Gemeinden die Empfänger der Ergebnisse und Fragen sein, die die Delegierten als Botschafter der Vollversammlung mit nach Hause nehmen. Eine Diskussion dieser Berichte, Beschlüsse und Empfehlungen sowie ihre Aufnahme sind ausdrücklich erwünscht. Aber welche Kirche kann die Überfülle der Papiere wirklich rezipieren? Es bedarf der Konzentration und überlegter Umsetzung.

Im Bericht der Fachgruppe 2 „Schritte auf dem Weg zur Einheit" der 6. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver ist die Rolle des ÖRK innerhalb der einen ökumenischen Bewegung beschrieben: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist zwar ein Ausdruck der ökumenischen Bewegung, doch die wahren Triebfedern dieser Bewegung sind die christlichen Kirchen selbst."[1]

So darf von der Vollversammlung ein kräftiger Impuls für die besondere Wahrnehmung der ökumenischen Dimension unserer Arbeit in Synoden, Gemeinden, Werken und Gruppen ausgehen. Das bedeutet für uns selbst in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), daß ökumenisches Lernen ständig, nicht nur kurz vor oder nach Vollversammlungen geschehen soll.

Wenn wir glauben, daß Jesus Christus das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde ist (Kol 1,18-20), und jede Ortskirche seinen Leib ungeteilt repräsentiert, dann erinnert uns jedes gemeinsam gesprochene *Vaterunser* und jedes gemeinsam gesprochene *Glaubensbekenntnis* daran, daß wir selbst ein Teil der Ökumene sind.

### *2. „Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung"*

Das Thema der Vollversammlung in Canberra „Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung" weist uns mit seiner Gebetsform darauf hin, daß Erneuerung der ganzen Schöpfung, also auch unseres eigenen Herzens und Geistes, ohne die Bitte um das Kommen des Heiligen Geistes, der befreit, versöhnt und verwandelt, nicht zu gewinnen ist. Indem wir dieses Gebet sprechen, gestehen wir uns ein, daß wir mit „unserer Weisheit" angesichts des Unfriedens, der Ungerechtigkeit und der Zerstörung der Natur schnell am Ende sind, daß wir des Beistandes des Heiligen Geistes bedürfen, um uns erneuern zu lassen, um „unserer Weisheit" aufhelfen zu lassen. Wir beten jedoch auch um das Kommen des Heiligen Geistes, weil wir an die Verheißungen des Gottes der Liebe und Gerechtigkeit glauben und im Horizont dieser Hoffnung leben und wirken, „solange es Tag ist".

So sind die vier Unterthemen „Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung!", „Geist der Wahrheit – mach' uns frei!", „Geist der Einheit – versöhne dein Volk!" und „Heiliger Geist – verwandle und heilige uns!" einerseits als Bekenntnisse zum Heiligen Geist und andererseits als Bitten an ihn formuliert.

Ein Gedanke des peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez scheint mir mit wenigen Worten zu beschreiben, warum wir des Beistandes des Heiligen Geistes bedürfen: „Wenn wir Gott von seinem Vorhaben trennen, glauben wir nicht wirklich an ihn, dann heißt dies nämlich, daß wir seine Königs-

herrschaft, seinen Willen zum Leben, zur Liebe und zur Gerechtigkeit in der Geschichte zurückweisen."[2] Anders ausgedrückt: Wenn wir nicht ernst nehmen, daß wir im *Vaterunser* beten „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden", dann wollen wir nur das, was „wir" wollen, und nicht das, was Gott will. Die Trennung Gottes von seinem Vorhaben, dem Kommen seines Reiches, ist unsere Sünde.

Es wird daher in Canberra darauf ankommen, daß wir es wagen, gemeinsam nach Gottes Willen zu fragen und uns durch den Geist der Wahrheit und der Einheit zur Umkehr rufen zu lassen. Die Verwirklichung der Einheit der Kirchen und die Fragen nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung stehen weiterhin auf der ökumenischen Tagesordnung.

Was wir angesichts der Gefährdung der Gabe des Lebens von dem Heiligen Geist auf der Vollversammlung und in unserem täglichen Leben erbitten wollen und erhoffen dürfen, ist für mich in der dritten Strophe des Pfingstliedes „Komm, Gott Schöpfer, Heiliger Geist" ausgesprochen: „Zünd uns ein Licht an im Verstand / gib uns ins Herz der Liebe Brunst / das schwache Fleisch in uns, dir bekannt / erhalt fest dein Kraft und Gunst."

### *3. Wo stehen wir?*

Auf der letzten Vollversammlung 1983 in Vancouver standen die atomare Bedrohung und die Forderung nach Abrüstung im Vordergrund der Gottesdienste und Diskussionen. Die wichtige „Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit"[3] von Vancouver ist dafür ein beredtes Zeugnis. Die Bedrohung des Weltfriedens durch den Ost-West-Konflikt scheint heute nahezu verschwunden zu sein.

Für uns Deutsche hat der Wandel im Verhältnis der beiden Supermächte USA und UdSSR zueinander die deutsche Einigung möglich gemacht und in Mittel- und Osteuropa vollzieht sich ein Wandel hin zu mehr Demokratie, wovon wir in Vancouver noch nicht zu träumen wagten.

Mit den Veränderungen im Ost-West-Verhältnis ergeben sich auch neue Chancen für eine Zusammenarbeit von Industrieländern und Ländern der „Dritten Welt". So ist es heute leichter möglich, jenseits von einer undifferenzierten Kapitalismus-Sozialismus-Debatte gemeinsam an Modellen tragfähiger Entwicklung zu arbeiten. Auch der sich abzeichnende Wandel in Südafrika läßt hoffen: Durch die jüngst von der Regierung verfügte Aufhebung des Ausnahmezustands und einiger rassistischer Gesetze scheint ein Ende der jahrhundertelangen Diskriminierung in Südafrika in den Blick zu kommen. Ebenfalls ist die Tatsache, daß Anfang November 1990 eine

Nationale Kirchenkonferenz unter der Beteiligung fast aller Kirchen in Südafrika stattfinden konnte, an sich schon ein hoffnungsvolles Zeichen im Rahmen der Bemühungen um ein gemeinsames Zeugnis im Apartheidstaat.

Angesichts dieser positiven Tendenzen möchten wir als Kirchen und Christen gern aufatmen. Doch die regionalen Konflikte in vielen Teilen der Welt, insbesondere der unheilvolle Golfkonflikt, zeigen uns, wie labil die Weltsituation ist. Nationale und soziale Konfliktfelder bedrohen weiterhin und in neuer Weise den inneren Frieden in Europa. Unser Gebet um das Kommen des Heiligen Geistes und unser Handeln im Gehorsam des Glaubens im Kontext der Zeit bleiben wichtig.

### *a. Kommt der Friede auf Kosten der Gerechtigkeit?*

Die Kirchen in Deutschland, aber auch in ganz Europa müssen nach den politischen Umwälzungen nun in einem veränderten Kontext ihre gesellschaftliche Verantwortung wahrnehmen. Dabei werden die Kirchen in Europa lernen, daß sie nur gemeinsam, quasi mit und in einem ökumenischen Takt, hilfreich sein können. Das gilt im Blick auf das Wirtschaftsgefälle zwischen den westlichen und östlichen Staaten, die Schaffung des EG-Binnenmarktes und ihre Auswirkungen auf das Nord-Süd-Verhältnis, aber auch im Blick auf Tendenzen zur Nationalisierung und Konfessionalisierung in Mittel- und Osteuropa.

Nicht nur die Katastrophen, die im Süden zunehmen, werden unser Augenmerk auf die Problematik einer gerecht zu gestaltenden Weltgesellschaft lenken, sondern auch deren Auswirkungen hier bei uns: Asylanten und Einwanderer aus den Ländern der Armut und Gewalt, aber auch die Einwanderer aus Mittel- und Osteuropa lehren uns, daß es in puncto Teilen auch um die Schaffung gerechter Lebensverhältnisse in den Herkunftsländern dieser Menschen geht. Die Kirchen Europas sollten gemeinsam darüber wachen, daß der Blick Europas sich nicht verengt.

Kirchen und Christen werden sich einmal mehr als Gemeinschaft des Heilens und Teilens erweisen müssen. Der unter der Leitung von Bischof Johannes Hempel (Dresden) in Vancouver erarbeitete Bericht der Fachgruppe 4 „Das Leben in Gemeinschaft teilen und heil machen" gibt nach meiner Einsicht die Richtung für unser ökumenisches Handeln in den kommenden Jahren an. Da heißt es unter anderem: „Es ist äußerst wichtig, daß das Teilen und Heilen in der Gemeinschaft ganzheitlich angegangen wird. Da das Teilen und Heilen das ganze menschliche Sein und Leben, das ganze Leben der Gemeinschaft in all seinen – psychischen, materiellen, geisti-

gen, geistlichen usw. – Dimensionen umfaßt, ist es nicht ein Vorgang von bloßem Geben und Nehmen, sondern bedeutet engagiertes Teilnehmen und bewußte Selbsthingabe. Es ist wesentlich ein gemeinschaftsbildender Prozeß."[4]

Ich erhoffe mir daher von Canberra auch, daß die Einheit der europäischen Kirchen deutlich in dieser Umbruchsituation gestärkt wird und die ökumenische Zusammenarbeit Vorrang vor der Betonung der je eigenen Konfession und Nationalität behält.

### *b. Wird Europa zu seiner neuen Rolle finden?*

Im „Europäischen Haus" sollte man sich aber auch die Zeit nehmen, um das Erbe der ideologischen Konflikte in einem jeweils nationalen, aber auch europäischen Prozeß langsam aufzuarbeiten. In diesem Prozeß werden die großen Unterschiede im Lebensgefühl der westlichen und der östlichen Gesellschaften deutlicher als bisher zutage treten. Das Säkularisierungsphänomen betrifft jedoch den Westen wie den Osten. Die Suche nach einem tragfähigen Wertesystem finden wir auf beiden Seiten. Der ehemalige Vorsitzende des Zentralausschusses, Erzbischof Edward W. Scott, hat 1983 in seinem Bericht vor der Vollversammlung in Vancouver seiner Überzeugung Ausdruck gegeben, daß keine der heutigen Ideologien – gemeint waren der Kapitalismus und der Kommunismus – in der Lage sei, wirklich den Herausforderungen unserer Zeit gerecht zu werden. Sein Hinweis darauf, daß der Mensch „nicht eine bloße Produktions- und Konsumeinheit ist, sondern ein soziales Wesen"[5] gilt damals wie heute. Wenn die politischen Umwälzungen in Europa als ein Sieg „der Marktwirtschaft" über „den Sozialismus" gedeutet werden, ist das im Erfahrungshorizont der „Dritten Welt" ein vordergründiges Urteil. Die soziale Herausforderung der freien Marktwirtschaft, deren unsoziale Auswirkungen in den Ländern der „Dritten Welt" beklagt werden, ist mit dem Zusammbruch des real existierenden Sozialismus in den osteuropäischen Staaten nicht erledigt, sondern erheblich gewachsen. Die Delegierten aus den Kirchen der westlichen Industrienationen werden die Vehemenz der Fragen und Erfahrungen in Canberra zu spüren bekommen. Und der pazifische Raum wird sich mit seinen bitteren Erfahrungen dabei nicht stumm verhalten.

### *c. Wie kann Versöhnung geschehen?*

Diese Frage gewinnt in vielen Kirchen an Gewicht. Ihr wird sich die ökumenische Bewegung verstärkt zuwenden müssen. In Umbruchsituationen

kommt geschehenes Unrecht ans Tageslicht. Schuldverflochtenheit wird sichtbar. Eine Wiedergutmachung ist nur zeichenhaft, jedenfalls nur ganz unvollkommen möglich. Wir Deutschen wissen das.

Versöhnung kann nicht darin bestehen, daß Unrecht, Verrat und Verschwindenlassen, Folter und Mord mit Schweigen oder Vergessen überdeckt werden. Wenn die Kirchen zur Versöhnung rufen, dann bekräftigen wir den Zusammenhang von Buße, Umkehr, Vergebung und geschenktem Neuanfang im Horizont der Verheißung, daß „Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein" (Offb 21,4).

Das Schicksal der Ureinwohner Australiens, die Folgen der Eroberung („Entdeckung" haben wir es bisher genannt) Amerikas vor 500 Jahren, die Versöhnung der Apartheidgesellschaft in Südafrika, der blutige Nachlaß von Militärdiktaturen in Süd- und Mittelamerika, die Aufarbeitung der stalinistischen Vergangenheit in Osteuropa, der Stasi-Komplex in der ehemaligen DDR – die Liste könnte leicht verlängert werden, die ein versöhnendes Handeln der Christenheit erfordert.

Christen wissen, daß aller guter Wille nicht ausreicht, die Wurzeln und Folgen der Sünde zu tilgen. Das Kreuz wäre sonst überflüssig. „Denn Gott versöhnte in Christus die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung" (2 Kor 5,9). Weil die Kirche von der Barmherzigkeit Gottes weiß und lebt, wird sie nüchtern, wahrhaftig und barmherzig für Verständigung und Versöhnung eintreten.

Auf die konkreten sozialen und politischen Verhältnisse in zahlreichen Ländern bezogen heißt das, daß die Vergangenheit aufgearbeitet werden muß, daß die einstigen Gegner getanes und erlittenes Unrecht zusammen aufarbeiten. Angesichts der fließenden Grenze zwischen Tätern und Opfern sollten Christen behutsam und zugleich entschieden in den eigenen Reihen damit anfangen.

### *4. Erwartungen im einzelnen*

a) Die ökumenische Bewegung ist in den letzten Jahren vielfältiger und komplexer geworden. Der Ökumenische Rat muß sich bewußt machen, daß er nicht die ganze Weite und Vielgestaltigkeit repräsentiert. Er muß also offen sein und seine Kommunikation etwa zur römisch-katholischen Kirche, zu den konfessionellen Weltbünden und deren ökumenischer Dynamik, zu den Nichtmitgliedskirchen, zur Lausanner Bewegung u.a.m. verstärken. Die

Bemühungen, zu einer Straffung seiner eigenen Arbeitsstruktur zu kommen, werden im Horizont der Zukunftsfrage stehen: wie kann im Übergang zum dritten Jahrtausend n.Chr. die ökumenische Bewegung in ihrer Weite eine angemessene strukturelle Gestalt finden? Der Ökumenische Rat sollte hier konzentrierter, kreativer und umfassender agieren. Er hat die nötige Weite und Kompetenz, über sich hinauszudenken.

b) Es hat sich am Beispiel des Lima-Dokumentes und seiner Rezeption und auch auf dem bisherigen Weg des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung erwiesen, wie sinnvoll und fruchtbar es ist, wenn Arbeitsvorhaben langfristig und partizipatorisch angesetzt werden. Die Fülle der Programme überschätzt das Aufnahmevermögen der Mitgliedskirchen, engagiert eher die Engagierten als die Kirchen in ihrer Gesamtheit. Die ökumenische Bewegung braucht einen langen Atem. Ökumenisches Lernen geschieht nicht über Nacht. Wachsen braucht seine Zeit. So sollte der ökumenische Eifer nicht darauf gerichtet sein, in Canberra möglichst viel Noch-nicht-Dagewesenes zu produzieren, sondern das Erreichte zu vertiefen, zu konkretisieren, in die Lebenswirklichkeit der Ökumene vor Ort einzubringen.

c) Der konziliare Prozeß ist seit seinen Anfängen in Vancouver ein gutes Stück vorangekommen. Dresden, Stuttgart, Basel, Seoul, das sind wichtige Stationen auf dem Wege gewesen. Basel hat der Ökumene in Europa eine neue Dimension der Zusammenarbeit erschlossen, die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) war zusammen mit dem Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) Träger der Versammlung. Es ist offensichtlich leichter, in einem begrenzten Kontext gemeinsamer Erfahrungen und Herausforderungen zu Verständigung und Klärungen zu kommen als in weltumspannenden Versammlungen wie in Seoul. Canberra wird eine wichtige Zwischenstation erster Bilanzierung und neuer Impulsgebung sein. Die zehn Affirmationen von Seoul bedürfen einer Rezeption durch die Mitgliedskirchen in ihrem jeweiligen regionalen und kontinentalen Kontext.

In seiner Stellungnahme vom Juli 1990 hat der Rat der EKD unter dem Titel „Die Kirche im konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" versucht, das bisher Erreichte zu erfassen und einen Rahmen für die Weiterarbeit zu setzen. Ungeklärt ist die Bundesschlußtheologie, die der lutherischen und orthodoxen Tradition fremder ist als der reformierten und der methodistischen. Die vielen, ganz unterschiedlichen Bundesschlüsse in Seoul haben m.E. eher zur Verwirrung als zur Klärung verholfen.

d) Canberra wird das Spannungsfeld, das sich im Fragenkreis „Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" gebildet hat, nicht auflösen können und dürfen. Es ist ja nicht ein „fremdes", sondern zutiefst ein ekklesiologisches Thema. Die emanzipatorische Bewegung hat wichtige biblische Tatbestände ins Bewußtsein gehoben. Wie kann das notwendige Gespräch davor bewahrt werden, daß es zu ökumenischen Verwerfungen kommt, gerade im Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen? Nicht nur Geduld und wechselseitige Hörbereitschaft sind vonnöten, sondern auch eine besondere Aufmerksamkeit gegenüber der Sprache, die jeweils benutzt wird. Hier liegt ein fruchtbares, sensibles Feld ökumenischen Lernens. In Canberra wird auch erkennbar werden, in welcher Weise die ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" von den Mitgliedskirchen aufgenommen worden ist.

e) Es ist an der Zeit, die Fragen nach Mission und Evangelisation neu zu bedenken. Unter uns hat sich ein unguter Gegensatz aufgebaut: hier die leidenschaftliche „evangelikale" Betonung von Evangelisation und Mission als vorrangig und alleinentscheidend; dort das eindringliche „ökumenische" Plädoyer für die Verpflichtung zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als unverzichtbarem Ausdruck des Glaubensgehorsams und Teil des kirchlichen Auftrags. Diese Aufteilung ist künstlich und unfruchtbar. Die „missio Dei", um derentwillen die Kirche lebt, darf nicht verengt werden. Canberra kann neue Anstöße geben.

Und schließlich wird sich in Canberra auf dem Hintergrund der Erfahrungen im asiatischen Raum die Frage verschärfen: auf welcher Basis kann es zu gemeinsamer Verantwortung von Christen und Angehörigen anderer Religionen kommen? Was sind wir einander schuldig, um in einer eng gewordenen Welt Zukunft zu gewinnen?

ANMERKUNGEN

1 Bericht aus Vancouver 83, Offizieller Bericht der sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. von Walter Müller-Römheld, Frankfurt 1983, S. 78, Ziffer 31.

2 Gustavo Gutiérrez, Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden?, in: Concilium, Sonderheft 1/1990, 26. Jg., S. 68-74, S. 70.

3 Bericht aus Vancouver 83, a.a.O., S. 160-168.

4 Bericht aus Vancouver 83, a.a.O., S. 90.

5 Bericht aus Vancouver 83, a.a.0., S. 212.

# Impressionen im Vorfeld der Vollversammlung von Canberra

VON BEATE STÖCKIGT

## I.

Als ich im Sommer gebeten wurde, einen kleinen Beitrag im Vorfeld der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen zu schreiben, habe ich spontan zugesagt. Jetzt merke ich, daß es gar nicht so einfach ist. Der tiefgreifende gesellschaftliche Umbruch in meinem Land mit seinen Auswirkungen auf alle Bereiche des Lebens hält mich in Atem. Die Veränderungen vollziehen sich mit einer Geschwindigkeit, die ein gründliches Nachdenken und Aufarbeiten erschwert. Mittendrin in diesem Prozeß des Wandels liegt die Vorbereitung auf die Vollversammlung.

„Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung" ist ein Thema, das auf der Tagesordnung der ökumenischen Bewegung wohl keinen besseren Platz finden könnte als gerade zu diesem Zeitpunkt. Schon hinter der Entscheidung für dieses Thema läßt sich das prophetische Wirken des Geistes erkennen.

Nach der friedlichen Revolution in der ehemaligen DDR und dem Prozeß der deutschen Vereinigung, nach der Beseitigung der sozialistischen Planwirtschaft und dem Übergang zur sozialen Marktwirtschaft in den Ländern Osteuropas und nach der Beendigung des Kalten Krieges zwischen den Supermächten stellt sich die Frage nach einer Erneuerung im persönlichen, kirchlichen und gesellschaftlich-politischen Denken und Leben dringender denn je zuvor.

In diesem Prozeß umwälzender Veränderungen müssen wir deutlich machen, daß wir eine – vielleicht einmalige – historische Chance zur Verwirklichung von mehr Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung haben. Aber wir können diese Chance nur gemeinsam wahrnehmen. Aus diesem Grund ist es wichtig, daß wir uns weltweit darüber austauschen und gemeinsam nach neuen Wegen zu einer „gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft" suchen. Wir vertrauen dabei auf den Heiligen Geist, auf dessen schaffende, befreiende, versöhnende und erneuernde Kraft, auf die wir immer wieder angewiesen bleiben und die uns im eigenen Handeln ermutigt und bestärkt.

## II.

Aus dem Kontext meiner persönlichen, kirchlichen und gesellschaftlichen Erfahrungen heraus will ich versuchen, ein paar Gedanken zu den vier Unterthemen ins Gespräch zu bringen:

### *1. Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung*

Ich sehe die qualmenden Schornsteine des Industriegebietes um Halle und Bitterfeld. Es gehört zu den am stärksten verschmutzten Bereichen Europas. Ich rieche die überdüngten Felder und höre das Brüllen der Rinder in den Großviehanlagen. Im Fernsehen sehe ich Bilder, wie der Regenwald abgeholzt wird und die Menschen in Afrika zunehmend an Dürre und Hunger leiden.

So denke ich bei der Schöpfung mehr und mehr an das, was der Mensch daraus gemacht hat. Deshalb scheint mir eine Theologie der Schöpfung, die vom Leiden der Schöpfung ausgeht, heute angemessener zu sein im Blick auf die zunehmende Gewalt des Menschen gegenüber der Schöpfung. „Das Seufzen der Kreatur" ist unüberhörbar geworden und die Schmerzgrenze ist erreicht.

Nach dem Zusammenbruch des real-existierenden Sozialismus in den Ländern Osteuropas hat sich nun endgültig herausgestellt, daß weder Sozialismus noch Kapitalismus in der Lage sind, die Probleme dieser Welt zu lösen. Ein sogenannter „Dritter Weg", nach dem besonders auch viele Christen in den Ländern Osteuropas gesucht haben, ist bisher nicht gefunden worden. Die Menschen in der ehemaligen DDR haben sich mit der Übernahme der sozialen Marktwirtschaft für westliche Wirtschaftsmodelle entschieden, weil es leider bisher keine ernstzunehmende Alternative dafür gibt. Wir wissen, daß wir mit der Einbindung in dieses Wirtschaftsgefüge auch wieder schuldig werden an den Menschen in der Zweidrittelwelt. Es stellt sich dringend die Frage nach einer gerechten Weltwirtschaftsordnung, die das Überleben der Menschheit sichern kann.

Canberra gibt uns eine Chance, gemeinsam darüber nachzudenken und nach gangbaren Lösungen zu suchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen sollte ein Gremium von Wirtschaftsexperten aus verschiedenen Ländern und Kirchen der Welt schaffen und es beauftragen, Konzeptionen für eine neue Weltwirtschaftsordnung zu erarbeiten und praktische Schritte für ihre Verwirklichung vorzuschlagen.

In der Neubesinnung auf den Spender des Lebens entdecken wir unsere Grenzen als endliche Geschöpfe und bitten um den immerwährenden Lebensatem Gottes, der uns als seine Mitarbeiter würdigt, die Schöpfung

von der Gewalt zu befreien und zu erhalten. In Canberra wollen wir gemeinsam darum bitten, daß uns dieser Lebensatem Gottes erfüllt und uns befähigt, an der Befreiung und Erhaltung der Schöpfung mitzuarbeiten.

### *2. Geist der Wahrheit – mach uns frei*

Ich denke an ein Gespräch in meinem Arbeitszimmer mit einem ehemaligen Mitarbeiter der Staatssicherheit nach der Wende, dem es so schwerfiel, über Schuld zu reden.

Ich erlebe, wie Menschen in der ehemaligen DDR ihre Vergangenheit verdrängen und doch unter ihr leiden.

Ich höre, wie der Drogenkonsum auch bei uns einen Markt bekommt.

Im Herbst 1989 hat die Sehnsucht nach Freiheit ein Volk auf die Straße getrieben und eine Diktatur und eine unmenschliche Mauer zum Einsturz gebracht. Die Menschen haben das als eine Befreiung erlebt. Inzwischen leben wir im geeinten Deutschland in einer freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung. Wir erleben aber auch, daß neue Mauern in den Herzen und Köpfen der Menschen entstehen. Andererseits werden oftmals die Grenzen der Freiheit nicht erkannt. So haben sich z. B. durch überhöhte Geschwindigkeit und Alkoholkonsum die Verkehrsunfälle auf unseren Straßen verdoppelt gegenüber dem gleichen Zeitraum im Vorjahr.

Viele Menschen – in der Vergangenheit vom Staat gelenkt und bevormundet – können mit der neugewonnenen Freiheit noch nicht richtig umgehen. Dadurch werden neue Abhängigkeiten begünstigt (Drogen, Jugendsekten, skrupellose Geschäftsleute). Im Schutz der sich herausbildenden pluralistischen Gesellschaft werden eine Vielzahl konkurrierender Weltanschauungen, Religionen und Sekten an Boden gewinnen. Oft haben ihre Angebote eine sehr attraktive Aufmachung, die Menschen, die sich in einer Sinnkrise befinden, in besonderer Weise anzieht. Daneben haben 40 Jahre propagierter und gelebter Atheismus tiefe Spuren in den Menschen und in der Gesellschaft hinterlassen.

Der säkulare Mensch hat verlernt, nach Gott zu fragen, wenn er sich nach Freiheit sehnt. Der durch den dreieinigen Gott befreite Mensch dagegen kennt seine Grenzen und sieht sich zum Dienst an die Welt und den Mitmenschen gewiesen. Freiheit und Gerechtigkeit stehen in einem engen Zusammenhang.

Wir leben aus der göttlichen Wahrheit der Offenbarung, die uns der Heilige Geist eröffnet und beleuchtet. Er läßt uns unsere Gebundenheit erkennen und erinnert uns an die Befreiungstat Gottes in Christus. In der Gemeinschaft des Heiligen Geistes sind Menschen von der Unterdrückung,

die sie von anderen Menschen trennt, zum freien Umgang miteinander befreit. Der so befreite Mensch ist der verantwortliche Mensch, der gegen Unterdrückungsstrukturen kämpft und sich für eine neue Gemeinschaft einsetzt.

In Canberra wollen wir gemeinsam darum bitten, daß wir das tiefe Verständnis der Freiheit wiederfinden, das sich in der Begegnung mit Christus durch den Heiligen Geist ausdrückt und zu einem echten menschlichen Miteinander führt.

### *3. Geist der Einheit – versöhne dein Volk*

Ich erinnere mich an die Friedensgebete im Herbst 1989. Die Kirchen waren überfüllt. Christen verschiedener Konfessionen und Nichtchristen saßen einträchtig beieinander, hörten auf die Botschaft der Bibel und beteiligten sich an den Gebeten. Manch einer hat zum ersten Mal in seinem Leben gebetet – stockend oder stammelnd, aber aus tiefem Herzen. Danach gingen sie miteinander – oft an den Händen gefaßt oder eine Kerze tragend – auf die Straße und riefen: „Wir sind das Volk!" Man konnte „das Wehen des Geistes", der so unterschiedliche Menschen verbindet, über dieser gewaltlosen, aber entschlossenen Menge spüren. Und ich denke zurück an die Gespräche an den „Runden Tischen", die oftmals von dem evangelischen oder römisch-katholischen Geistlichen des Ortes geleitet wurden. Christen und Nichtchristen haben gemeinsam um das Wohl der Menschen in diesem Land gerungen.

Inzwischen sind unsere Kirchen wieder leerer geworden und die „runden Tische" haben ihre Arbeit eingestellt zugunsten der Politiker, die frei und demokratisch gewählt worden sind. Aber die Erfahrung der Gemeinsamkeit aus jenen Herbsttagen ist geblieben. Ökumenische Verbundenheit auf lokaler Ebene ist gewachsen. Gemeinsame Friedensdekaden, Bibelwochen und Gottesdienste sind sichtbare Zeichen dafür. Auch der Dialog mit Nichtchristen geht – wenn auch nicht mehr so sehr in den Kirchen, so doch im alltäglichen Leben – weiter. Die gemeinsame Sorge um Arbeitslose, Ausländer und die Rechte der Frau läßt uns im Gespräch bleiben.

Ich wünsche mir, daß wir auch in der Zukunft die Türen der Kirche für alle offenhalten und den Vertrauensvorschuß, den wir als Christen oft genießen, nicht verspielen.

Die verschiedenen Kirchen sind aufgerufen, auf dem Weg der Einheit weiterzugehen. Die Kirchen leben heute bereits in einer „epikletischen Gemeinschaft", d.h. sie werden trotz aller Trennungen durch den Heiligen Geist zusammengehalten; aber diese Gemeinschaft muß mehr und mehr sichtbar werden, sowohl im Leben der Kirche als auch in der Klärung theologischer Lehrfragen. Letzteres – denke ich – hat seinen vorläufigen

Höhepunkt in der Konvergenzerklärung über „Taufe, Eucharistie und Amt" (Lima 1982) gefunden und damit einen Punkt erreicht, über den hinaus sich im Moment nicht viel zu bewegen scheint. Aber vielleicht brauchen wir diese „Verschnaufpause" für den Rezeptionsprozeß in den Kirchen, der oftmals nur sehr langsam vorangeht. Nach wie vor bleibt es eine schmerzliche Wunde in der ökumenischen Bewegung, daß noch nicht alle Kirchen die Eucharistie miteinander feiern können, obwohl es ein sehr großes Maß an theologischer Konvergenz gibt.

In Canberra wollen wir gemeinsam darum bitten, daß wir füreinander offenbleiben, aufeinander hören und voneinander lernen.

### *4. Heiliger Geist – verwandle und heilige uns*

Ich denke an den Bauhof, der fast 10 Jahre lang zu unserer Kirchgemeinde gehörte. Ein Bauingenieur und einige Handwerker reparierten die oft stark beschädigten Kirchen und kirchlichen Gebäude des Kirchenkreises. Das Beeindruckende an diesem Bauhof war, daß die Handwerker jeden Montagmorgen gemeinsam die Woche mit einer Andacht oder einer Abendmahlsfeier begannen.

Oft haben wir zusammen die Eucharistie gefeiert. Die Männer in ihren Arbeitsanzügen falteten die Hände zum Gebet und empfingen Brot und Wein. Das stärkte sie für ihre schwere Arbeit auf den Baustellen.

Wir brauchen Vertiefung im Glauben, in der Spiritualität, um den christlichen Dienst in der Welt auszuführen.

Zeichen einer neuen Spiritualität haben wir im Herbst '89 bei den Friedensgebeten erlebt. Die Liturgie der Friedensgebete mit biblischer Auslegung, Zeugnissen der Betroffenheit, Fürbitten und gemeinsamem Singen gab Raum für alle Beteiligten. Tradition und Situation, Glauben und Leben waren eng miteinander verbunden, und es ging eine große Kraft zur Erneuerung davon aus. Ohne die Mahnung und die Bitte der Kirchen zur Gewaltlosigkeit hätte die Revolution wahrscheinlich ihren friedlichen Charakter verloren.

Das Gleichgewicht zwischen Kontemplation und Aktion, zwischen Gebet und Handeln, zwischen Empfangen und Tun ist bei den meisten modernen Menschen gestört. Wir brauchen Ganzheitlichkeit! Das gilt ebenso auch für unsere Gottesdienste, die mit ihrer starken Konzentration auf das gesprochene Wort den Menschen oft nur sehr einseitig ansprechen. Wir deutschen Protestanten können da viel von anderen kirchlichen Traditionen lernen. Gottes Geist befreit zu einem lebendigen Gottesdienst. Auch Gefühle und Emotionen müssen darin einen Platz haben. Es geht um den *ganzen* Menschen! Dazu gehört auch die Wiedergewinnung einer eucharistischen Fröm-

migkeit. Ebenso helfen Zeichen, Gesten, Gewänder und Akklamationen unseren Gottesdiensten zu mehr Ganzheitlichkeit. Das angekündigte Erscheinen einer „Erneuerten Agende" und eines neuen Gesangbuches für die evangelischen Kirchen im deutschsprachigen Raum wird für eine liturgische Erneuerung sehr hilfreich sein.

In der Gesellschaft besteht heute die Gefahr, daß die Entwicklung von Wirtschaft und Technik eine Eigendynamik bekommt. Nicht-materielle Werte wie Liebe, Dienst am Nächsten, Mitmenschlichkeit, gegenseitiges Vertrauen und Beschützen geraten schnell in den Hintergrund. Christen sollten in der Gesellschaft diejenigen Kräfte sein, die sich für solche Werte einsetzen.

In Canberra wollen wir gemeinsam darum bitten, daß wir Impulse zur Erneuerung der Kirche, der Gesellschaft und des persönlichen Lebens bekommen, die wir in unsere Lebensbereiche mitnehmen können.

## III.

Die VI. Synode der Evangelischen Kirchen hat auf ihrer 2. Tagung im September 1990 in Leipzig folgendes beschlossen: „Die Delegierten des Bundes für die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra werden beauftragt, den Beitrag der Kirchen in der DDR zum konziliaren Prozeß dort einzubringen und sich dafür einzusetzen, daß der konziliare Prozeß die Arbeit des ÖRK in seiner Arbeitsperiode wesentlich mitbestimmt."

Der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung wird voraussichtlich ein Schwerpunkt, wenn nicht sogar der Hauptschwerpunkt der Vollversammlung werden.

In der Vergangenheit hat es in der ökumenischen Bewegung und im ÖRK immer wieder eine unterschiedliche Betonung der theologischen und sozialethischen Aspekte gegeben. Die Akzente wurden oft zugunsten des einen oder des anderen gesetzt. Mit der Aufgabenstellung konziliarer Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung kann es uns gelingen, theologische und sozialethische Fragen und Überlegungen auf das engste miteinander zu verbinden. Die Fragen nach der Einheit der Kirche und nach ihrer Weltverantwortung gehören unmittelbar zusammen und lassen sich nur in der Korrelation beantworten. Wenn sich die Kirchen um eine Lösung der Weltprobleme, die mit den Stichworten Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung umschrieben werden, gemeinsam bemühen, dann wachsen sie selbst in diesem Prozeß zusammen. Und wenn die Kirchen

sich um ihre Einheit bemühen, dann kommen sie an den Problemen der Welt nicht vorbei. Die Gemeinschaft am Tisch des Herrn verpflichtet zum Dienst in der Welt, und der Dienst in der Welt wird gestärkt in der Gemeinschaft am Tisch des Herrn. Dieser Gedanke der Korrelation sollte in Canberra noch deutlicher herausgearbeitet werden.

Ebenso muß darüber nachgedacht und beschlossen werden, *wie* die Arbeit am konziliaren Prozeß nach der Vollversammlung weitergehen soll. *Daß* sie weitergehen muß, darüber besteht, denke ich, Einigkeit. Ich könnte mir die Einrichtung eines Koordinierungsbüros im ÖRK vorstellen, das die Programmeinheiten übergreifend, aber auch einander verbindend in enger Zusammenarbeit mit den Mitgliedskirchen und den kirchlichen Zusammenschlüssen arbeitet.

Mit der 7. Vollversammlung des ÖRK unter dem Thema „Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung" verbinden sich in der Zeit der Umbrüche viele Hoffnungen. Alles wird davon abhängen, inwieweit es uns gelingt, auf die „Stimme des Geistes" zu hören und uns von IHM in Bewegung setzen zu lassen.

## Erwartungen an die 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra aus der Sicht der Gruppen und Netzwerke

VON JOHANNA LINZ

Zur Vorbereitung dieses Beitrages habe ich ökumenische Gruppen und Netzwerke, unter ihnen Bundesschlußgruppen, die „Ökumenische Initiative EINE WELT", das „Plädoyer für eine ökumenische Zukunft", „Pro Ökumene", FreundInnen und MitstreiterInnen der Foren von Stuttgart und Basel (an denen ich als Delegierte teilgenommen habe) und GefährtInnen der Pilgerwege nach ihren Erwartungen im Blick auf die Vollversammlung des ÖRK gefragt. Die Antworten waren unterschiedlich. In einem aber stimmten sie alle überein: *Der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung* muß weitergehen! Seoul ist nicht das Ende, sondern in bestimmter Hinsicht erst der Beginn des konziliaren Prozesses. Es geht jetzt darum, die Affirmationen und Verpflichtungen zu konkretisieren und zu Verbindlichkeiten in den Kirchen und untereinander zu kommen. Da ist die Vollversammlung gefragt, wie sie den bisherigen Weg und die Ergebnisse aufnimmt und bewertet. In Canberra muß sich bewei-

sen, ob es einen wirklich tragfähigen Konsens innerhalb der Ökumene für den konziliaren Prozeß gibt.

Um die Erwartungen der ökumenischen Basis- und Initiativgruppen genauer darzustellen, ist es notwendig, das Selbstverständnis der Gruppen zu beleuchten und über ihre Einsichten, ihre Spiritualität und Praxiserfahrungen im konziliaren Prozeß zu berichten. Ich möchte deshalb mit einem Rückblick beginnen.

*Mainzer Erklärung*

Im September 1982, knapp ein Jahr vor der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver, hatte das Plädoyer für eine ökumenische Zukunft alle bundesdeutschen Delegierten zu ökumenischen Tagen nach Mainz eingeladen. In der Begegnung mit Christen aus Ländern verschiedener Kulturen, unterschiedlicher politischer und religiöser Situationen konnten Erfahrungen ausgetauscht und ökumenische Impulse aufgenommen werden. Die gemeinsame Arbeit mit VertreterInnen aus Gemeinden und Aktionsgruppen am Thema der Vollversammlung „Jesus Christus – das Leben der Welt" ermöglichte, ganz konkret drängende Fragen und Probleme zu benennen. Am Ende dieser Tage stand die *Mainzer Erklärung*, die den Delegierten für ihre ökumenische Reise nebst einem Wanderstab mit ins Gepäck gegeben wurde.

Zum ersten Mal wurde die kirchliche Basis auf so breiter Ebene an der Vorbereitung auf eine Vollversammlung beteiligt, mit dem erklärten Ziel, Gemeinden und einzelne in die ökumenische Gemeinschaft und in die aus der Gemeinschaft resultierenden Verpflichtungen einzubinden. Im Vorwort zur Dokumentation der Mainzer Tage heißt es: „Bei früheren ökumenischen Versammlungen entstand nicht selten der Eindruck, daß der deutsche Beitrag dazu mehr im Zuhören, in der Kritik und in finanzieller Unterstützung, weniger aber in eigenen Erkenntnissen und Verpflichtungen bestand, die man vor der ökumenischen Christenheit aussprach. Darum versuchten die Mainzer Tage zusammenzutragen und auszusprechen, was Christen in Deutschland der Ökumene verdanken und vor welchen Aufgaben sie sich hier als Glieder der universalen Kirche sehen."[1] Darüber hinaus sollten die Tage beitragen zu einem „besseren Miteinander zwischen Kirchen, Gruppen und Bewegungen, das gerade in Deutschland durch zahlreiche Konflikte belastet ist."[2]

In der Entfaltung des Themas von Vancouver unter den vier Aspekten „Leben als Schöpfung", „Leben statt Töten", „Leben in Fülle", „Leben in Einheit" hat die Mainzer Erklärung Perspektiven aufgezeigt und die Themen benannt, die dann den Weg des konziliaren Prozesses nach 1983 bestimmt haben. Um welche gemeinsam zu leistende Arbeit es geht, ist im Schlußsatz der Erklärung klar und deutlich gesagt: „Wir alle haben unsere

ökumenische Bewährung noch vor uns; denn es bahnt sich eine Spaltung des Leibes Christi an, die zerstörerischer ist als frühere Zertrennungen in Konfessionen und Frömmigkeitstypen: die Spaltung in arme und reiche Kirchen, in solche, die mit ihren Völkern unter Entbehrung und Ungerechtigkeit leiden, und solche, die dieses Leiden widerspruchslos hinnehmen und daraus ihren Nutzen haben. Hier sehen wir uns und unsere Kirchen zu einer Bekenntnisentscheidung gerufen."[3]

*Kein Friede ohne Gerechtigkeit*

In Vancouver kamen vor allem die zu Wort, die in Armut leben, unter Rassismus und Gewalt, Militarismus und ausbeuterischen ökonomischen Strukturen leiden. „Wir hören die Schreie von Millionen, die dem täglichen Kampf um das Überleben ausgesetzt sind, die durch militärische Macht oder die Propaganda der Mächtigen mit Füßen getreten werden ... Es herrscht eine tiefe Kluft zwischen Nord und Süd, zwischen Ost und West. Unsere Welt – Gottes Welt – muß wählen zwischen ‚Leben und Tod, Segen und Fluch'."[4]

Die aus dieser Situation erwachsene Erklärung zu „Frieden und Gerechtigkeit"[5] war *das* Dokument, mit dem sich die ökumenischen Gruppen am stärksten identifizierten. Es war Bestätigung und Ermutigung zur Weiterarbeit an den Themen der Friedens- und Solidaritätsarbeit. Mit dem Nachdruck, den die Erklärung auf die unabdingbare innere Verknüpfung von Frieden *und* Gerechtigkeit legte, war sie zugleich eine starke Herausforderung, über die eigene Position und Arbeit nachzudenken, sie kritisch zu befragen und – wo notwendig – aus der Begrenztheit einer „nur Friedens- oder nur Dritte-Welt-Arbeit" zu „befreien" und in den größeren Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden zu stellen, global und vor Ort.

Anders war das bei den Kirchen im Bereich der EKD und der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik. Die allermeisten von ihnen haben die Inhalte der Erklärung nicht zu ihrem Anliegen gemacht, sie nicht auf die Tagesordnung ihrer Synoden und kirchenleitenden Gremien gebracht. Der einzige Punkt, der heftige Reaktionen hervorrief, war der Absatz 20 der Erklärung, in dem festgehalten ist, daß „die Herstellung und Stationierung von Kernwaffen ebenso wie deren Einsatz ein Verbrechen gegen die Menschheit sind"[6]. Diese Aussage der Ökumene traf in der Bundesrepublik mitten hinein in die politisch höchst kontrovers geführte Debatte um die Stationierung der Mittelstreckenraketen im Herbst 1983.

Es ist das Verdienst der „Ökumene von unten" sowie engagierter Delegierter, daß der Ertrag dieser Vollversammlung zuhause bekannt wurde. In der Kooperation von Akademien, Evangelischer Erwachsenenbildung,

Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt, Frauenarbeit und Basisgruppen fanden wichtige Tagungen zur Auswertung von Vancouver statt. Aus dieser inhaltlichen Nacharbeit entstanden erste regionale Zusammenschlüsse von Friedens- und Dritte-Welt-Gruppen, Geschwisterschaften und anderen Basisgruppen. Sie waren sozusagen die Vorläufer der Ökumenischen Netze.

Es waren auch die Initiativgruppen, die als erste den Bundesschluß-Gedanken aufnahmen. Zwischen schwarzen Gemeinschaften in Südafrika, die von der Zwangsumsiedlung bedroht waren, und hiesigen Basisgruppen entstanden Partnerschaften im Sinne von Bundesschlüssen.

Aber auch bei vielen Gemeinden wuchs das Interesse, sich mit den Herausforderungen von Vancouver zu befassen. Damit stellte sich vor allem die Frage nach dem Ort der eigenen Gemeinde/Kirche innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft, denn: Ökumene sind nicht die anderen, die „da unten" – Ökumene ist eine Gemeinschaft, und wir sind ein Teil von ihr.

*Die Amtskirche und die Gruppen – eine spannungsreiche Beziehung*

Das Engagement der Initiativen und Netzwerke im lokalen Bereich, die großen Basistreffen in Siegen und Barmen, zeigten deutlich, daß mit den ökumenischen Gruppen eine „neue Laienbewegung" entstanden war, die sich in Sachfragen (z. B. Banken, Rüstung, Sicherheitspartnerschaft) sowie in ihren Handlungsformen (Boykott, Demonstration, gewaltfreier Widerstand) große Kompetenz erworben hatte. Zunehmend lernten die Gruppen auch, sich nicht nur als Christen an den Rändern der Kirche, sondern bewußt als Teil der Kirche zu verstehen. Der volkskirchlichen Tendenz, für alle dazusein, es mit Ja - Aber allen recht zu machen, setzen sie Entschiedenheit entgegen. „Nachfolge" (Nachfolge einüben) wurde für viele Gruppen zu einem zentralen Begriff. Diese Haltung führte zu konfliktreichen Auseinandersetzungen mit kirchenleitenden Gremien. Mitte der 80er Jahre fanden in Arnoldshain zwei Begegnungen statt, die der besseren Verständigung zwischen den Gruppen und den Leitungsgremien der Kirche dienen sollten. Die Teilnehmer seitens der Gruppen hatten in diese Begegnung große Hoffnung gesetzt, mußten aber nach einem erfreulichen Beginn feststellen, daß sich die Vertreter der Kirchenleitungen bis auf wenige Ausnahmen den Gesprächen entzogen.

Dennoch können die Kirchen die Gruppen nicht mehr übersehen, sondern müssen sie als „gleichwertige Sozialgestalt" der Kirche akzeptieren (auch wenn das noch auf lange Zeit ein schwieriges Lernfeld bleiben wird). Sie können es um so weniger, als die Vollversammlung in Vancouver in ihrem Aufruf zum konziliaren Prozeß die Kirchen in ihren verschiedenen Sozial-

gestalten angesprochen hat. In den Empfehlungen der Arbeitsgruppe 6 „Für Gerechtigkeit und Menschenwürde kämpfen" heißt es: „die Kirchen soll(t)en auf allen Ebenen – Gemeinden, Diözesen und Synoden, Netzwerken christlicher Gruppen und Basisgemeinschaften – zusammen mit dem Ökumenischen Rat in einem konziliaren Prozeß zu einem Bund zusammenfinden"[7]. Damit sind die Gruppen sozusagen „legitime Träger" des konziliaren Prozesses. Daß sie im konkreten Fall dann doch mehr geduldet als gleichberechtigt und partnerschaftlich akzeptiert werden, gehört mit zu den Enttäuschungen.

### *Zwischenbilanz*

Der Weg des konziliaren Prozesses, der in Vancouver seinen Ausgang nahm, in der Bundesrepublik erst zwei Jahre später durch den Düsseldorfer Kirchentag und den Aufruf von Carl F. von Weizsäcker zu einem „Friedenskonzil" Gestalt annahm, ist ohne die langjährige Vorarbeit der Gruppen und Netze, ihr inhaltliches Engagement, ihre Kreativität und Phantasie nicht zu denken. Die regionalen Versammlungen wurden weitgehend von den Gruppen vor Ort vorbereitet und getragen. Die Foren in Königstein und Stuttgart und die Europäische Versammlung in Basel wären ohne die Begleitprogramme, Hoffnungswanderungen und Pilgerwege farbloser, ärmer und noch weniger partizipatorisch gewesen. Partizipation, Teilen von Verantwortung und Macht, das ist bislang im konziliaren Prozeß nicht gelernt worden (vermutlich auch nicht gewollt). Das können die Gruppen – die Frauen und Jugendlichen in besonderer Weise – bezeugen. (In Königstein bedurfte es eines Antrags, um Frauen an den Leitungs- und Tagungsaufgaben überhaupt zu beteiligen.)

### *Schritte zu größerer Verbindlichkeit*

Trotz schwieriger Wegstrecken, Fehlern, die gemacht wurden, der Frage, ob Einsatz und Kräfte überhaupt in einem angemessenen Verhältnis zu den Ergebnissen stehen, sprechen sich die Gruppen dafür aus, den konziliaren Prozeß weiterzuführen. Von der Vollversammlung in Canberra erwarten sie die Aufnahme und Bekräftigung dieses Anliegens. Nun, da ein gutes Stück des Weges zurückgelegt ist, können aus dem Rückblick und der Erfahrung die Erwartungen präzisiert werden. Unsere Erwartungen richten sich dabei an den Ökumenischen Rat, unsere Kirchen und uns selbst.

Die Weiterführung des konziliaren Prozesses braucht seitens des ÖRK eine stärkere Unterstützung als in den zurückliegenden Jahren. Sicherlich

war es gerade für Gruppen in der Bundesrepublik wichtig, sich auf die eigenen Kräfte zu besinnen, statt immer in Richtung Genf zu blicken, wie wir es viele Jahre getan haben. Im Sinne von „self-reliance" war das eine gute Übung für das eigene Nachdenken. Dennoch, will die ökumenische Bewegung den konziliaren Prozeß zu einem Schwerpunkt ihrer Arbeit machen, dann muß der ÖRK seine Zurückhaltung und einen – vielleicht zu Unrecht vermuteten, aber doch latent spürbaren inneren – Vorbehalt aufgeben. Er kann sich nicht nur als Moderator und bestenfalls Organisator des konziliaren Prozesses verstehen. Es bedarf neuer Impulse in der Sache, die ja weiterhin Überlebensfrage der Menschen bleibt. Wollen die Kirchen die Fortführung und Intensivierung des konziliaren Prozesses, müssen dafür im ÖRK geeignete Strukturen geschaffen werden. Notwendig ist ein Umschlagplatz für Informationen und Vernetzung, m.a.W. ein Büro. Die Themen Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung in die verschiedenen Untereinheiten einfließen zu lassen, ohne sie an einer Stelle zu bündeln und zu verarbeiten, ist kein geeignetes Verfahren. (Die Absicht von Vancouver, die drei Themen in alle Programme hineinzubringen und zu einem Anliegen des Rates zu machen, meinte etwas ganz anderes.)

Erwartet wird von der Vollversammlung auch, daß Themen, die im Verlauf des konziliaren Prozesses nicht nur regional, sondern auch global von besonderer Bedeutung waren, mit Nachdruck auf die Tagesordnung des ÖRK und der Mitgliedskirchen kommen. Dazu gehören u.a. die Schuldenkrise und die Klimakatastrophe.

Eine dringende Frage der Gruppen gilt dem Selbstverständnis des Ökumenischen Rates. Nach der Basisformel ist er ein Rat der Kirchen. Doch was heißt das angesichts der verschiedenen Sozialgestalten der Kirche? (Woher läßt sich überhaupt eine Rangfolge dieser Sozialgestalten ableiten und legitimieren?) Wessen Instrument will/soll der Rat in Zukunft sein – ein „Rat der Kirchen" oder ein „Rat der ökumenischen Bewegung"? Der Eindruck der letzten sieben Jahre ist, daß er sich stärker als Sachwalter der Amtskirchen denn als Anwalt der ökumenischen Bewegung verstanden hat. Nach fünfzig Jahren ist es durchaus angebracht, sich kritisch betrachten zu lassen und neu zu überlegen, wie man sich selbst verstehen und wer man sein will. Die Vollversammlung sollte hier Richtung weisen.

Was die Gruppen vor allem erwarten, ist eine weitere Präzisierung der Affirmationen von Seoul, und zwar im Blick auf Verbindlichkeit innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft. Nach vielen Jahren der „Dokumenten-Ökumene" (die durchaus ihren Platz und ihren Sinn hatte) hat Seoul gezeigt, daß vorab erarbeitete Papiere und auf Konsens ausgerichtete Stel-

lungnahmen ihre Grenzen haben. Offenbar ist jetzt dran, daß wir bescheidener werden (keine großen, globalen Worte mehr) – zugleich aber auch mutiger. Mutig darin, die Konflikte aufzunehmen, die aus unterschiedlichen und widersprüchlichen Erfahrungen resultieren, und uns gegenseitig „in Pflicht zu nehmen". Verpflichtungen sind ja nicht nur eine persönliche Angelegenheit, sondern stellen Beziehungen zu anderen her.

Daran schließt sich die Frage: Welche Visionen leiten die ökumenischen Bewegungen und die Arbeit des Ökumenischen Rates? Brauchen wir nicht mehr Zeit, Ruhe und Konzentration, um theologisch und politisch darüber nachzudenken?

Wenn wir uns als Teil der Ökumene verstehen, dann richten sich unsere Erwartungen nicht nur an die Vollversammlung in Canberra, sondern auch an uns und unsere Kirchen. Aus Gesprächen mit Gruppen möchte ich zwei Aspekte nennen, die sich auf die gegenwärtige deutsche und die europäische Situation beziehen.

Selbstverständnis und Strukturen sind nicht nur im Blick auf den ÖRK zu überdenken. Auch bei uns müssen wir über ökumenische Strukturen nachdenken. Die Zusammenführung der Kirchen aus Ost und West wird bisher fast ohne ökumenische Perspektiven verhandelt. Wer wollen wir sein als Kirchen in einem zusammenwachsenden Europa, das multikulturell und multireligiös sein wird? Werden wir National- und Konfessionskirchen bleiben?

Die Ost-West-Entspannung, die deutsche Einigung und das Europa von 1992 sind für viele Völker in der Dritten Welt ein beängstigender Faktor. Dem müssen wir uns stellen. Wir erwarten, daß wir die Diskussion darüber unter uns auf breiter Ebene in Gang setzen.

Auf das Wort der Kirchen, das die Welt nicht überhören kann, sollten wir nicht warten, schrieb mir neulich eine Freundin. Es ist längst laut geworden. Es ist der Aufschrei der Armen. Wir haben es tausendfach gehört.

ANMERKUNGEN

1 „Ökumenische Tage/Mainz – Eine Dokumentation", hrsg. von R. Heinzel, Mainz 1983, S. 7.
2 Ebd. S. 8.
3 Ebd. S. 61.
4 Botschaft der 6. Vollversammlung in: Bericht aus Vancouver 83, hrsg. von Walter Müller-Römheld, Frankfurt 1983, S. 9.
5 Ebd. S. 157-168.
6 Ebd. S. 165.
7 Ebd. S. 116.

# Fortschritte, Stillstände und Rückschläge

## Sechster Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen

VON THOMAS F. STRANSKY

### *Einleitung*

Auf ihrer letzten Sitzung vor Canberra (Rom, Januar 1990) hat die Gemeinsame Arbeitsgruppe (GA) zwischen der römisch-katholischen Kirche (RKK) und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) eine Pause eingelegt, um ihr 25jähriges Bestehen zu feiern. Nachdem das Vatikanische Konzil sein *Dekret über den Ökumenismus* (24. November 1964) verkündet hatte, billigten im Januar 1965 der Zentralausschuß des ÖRK und im Februar darauf der Heilige Stuhl das Mandat des beratenden Gremiums, „Möglichkeiten für den Dialog und die Zusammenarbeit zu erkunden; gemeinsam bestimmte Probleme zu untersuchen, um dann den jeweils zuständigen Stellen auf beiden Seiten Bericht zu erstatten". Im Mai 1965 fand die erste Sitzung der GA im Ökumenischen Institut in Bossey statt.

Während dieser 25 Jahre habe ich an fast allen Sitzungen der GA teilgenommen, zunächst als Mitarbeiter des Stabes (1965–1970) oder als Berater (1970–1975) und dann als Mitglied (1975–91). Während ich 1965 noch die „Jugend" oder die „tatkräftige Phantasie" vertreten konnte, wurde ich im Januar 1990 gebeten, einer der beiden älteren „Erinnerungsträger der GA" für die Feier zu sein; der andere war der ehemalige Vorsitzende des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen (PREC), Kardinal Johannes Willebrands (1968–1990), von uns engen Mitstreitern liebevoll „das pensionierte Kriegspferd mit heiligen Wundmalen" genannt.

Im Januar 1990 schloß die GA ihren offiziellen Bericht für die Trägerorganisationen ab, die ihrerseits dazu Stellung nehmen werden: der Heilige Stuhl durch den neuen Vorsitzenden des PREC, Erzbischof Edward Cassidy, und der ÖRK durch die Vollversammlung von Canberra. Der 6. Bericht schließt an die vorangehenden Berichte von 1966, 1967, 1971, 1976 und 1982 an.[1] In dem Bericht wird nicht nur in Einzelheiten die Zusammenarbeit zwischen dem ÖRK und der RKK seit der Vollversammlung von Vancouver (1983) dargelegt, sondern auch die Bestätigung der für die nächste Arbeitsperiode (1991–1998) empfohlenen Prioritäten erbeten. Ich möchte unter Punkt I eine Zusammenfassung des Berichtes mit einer

Bestandsaufnahme und Interpretation der Arbeit der GA im Kontext ihrer 25jährigen Erfahrung und unter Punkt II Überlegungen zu den zukünftigen Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen im Lichte der einen ökumenischen Bewegung vorlegen.

### *I. Der Sechste Bericht*

Seit der Vollversammlung von Vancouver hat sich die GA auf fünf Gebiete konzentriert: 1) Die Einheit der Kirche, Ziel und Weg; Gemeinsames Zeugnis; 2) Ökumenisches Lernen; 3) Soziales Denken und Handeln; 4) fortlaufende weitere Zusammenarbeit; und 5) die Rolle der GA.

#### *1. Die Einheit der Kirche*

Vancouver hat den Anstoß zu dem breitgefächerten Diskussionsprozeß über das Lima-Dokument *Taufe, Eucharistie und Amt* von 1982 gegeben. Diese Studie und der darauffolgende Prozeß sind meines Erachtens das *bedeutsamste Geschehen in der Zusammenarbeit zwischen dem ÖRK und der RKK zwischen Vancouver und Canberra.*

Erstens: die RKK war zwischen 1983 und 1990 auf internationaler, nationaler und örtlicher Ebene aktiv mitbeteiligt: an ökumenischen Gruppen, Seminaren, Kommissionen, theologischen Fakultäten, Publikationen. Der erstaunliche Enthusiasmus über dieses Dokument in den 80er Jahren sprengte die Grenzen der akademischen Theologen. Zahlreiche Geistliche und Laien der meisten Kirchen diskutierten das Dokument und seine Konsequenzen für das persönliche und kirchliche Leben. Die meisten der daran beteiligten römischen Katholiken *erlebten* zum ersten Mal ein ÖRK-Projekt als *gleichberechtigte Partner,* und *zum ersten Mal* stellten römische Katholiken Fragen über den ÖRK im allgemeinen.

Zweitens: Das Dokument wurde an die römisch-katholischen Bischofskonferenzen, theologischen Fakultäten und andere Gremien gesandt, und ihre Berichte wurden an den PREC weitergeleitet, der die endgültige Fassung in Zusammenarbeit mit der Kongregation für die Glaubenslehre nach Genf schickte. „Die RKK hat hiermit *zum ersten Mal* auf ein ökumenisches Dokument eine *offizielle* Antwort gegeben" (B. 1).[2] Leider ist diese Antwort, die sehr detailliert und im Vokabular oft sehr „technisch" ist, weitgehend unbekannt geblieben. Sie bedarf einer volkstümlicheren Version, um mit dem Lima-Text zu harmonieren – eine Empfehlung der Bischofskonferenz der USA.

Drittens: Der Inhalt der beiden Dokumente und die Stellungnahmen dazu zeigten, daß die gesamten offiziellen bilateralen Dialoge zwischen der RKK und anderen wie Anglikanern, Orthodoxen, Lutheranern, Reformierten, Methodisten und Baptisten sowie die anderen Dialoge z. B. zwischen Lutheranern/Reformierten und Anglikanern/Orthodoxen sich entsprechen und ergänzen. „So hat die Arbeit von ‚Glauben und Kirchenverfassung' von den Einsichten und Ergebnissen der bilateralen Gespräche profitiert; diese wiederum sind auf Entwicklungen und Erfolge im multilateralen Bereich aufmerksam gemacht worden" (B. 2).[3]

Viertens: Der Studienprozeß hat einem breiten Publikum deutlich gemacht, daß es *möglich* ist, in Sachen des Glaubens eine Redeweise, ja ein Vokabular zu entwickeln, das die traditionelle Konfessions- und Katechismussprache (die oft in der Auseinandersetzung und in Abhebung von anderen geprägt wurde) transzendiert und in der dennoch jede Tradition einen besseren Ausdruck „des Glaubens der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch" sehen kann, ohne den Eindruck zu haben, daß die Tradition „verraten" oder „kompromittiert" worden ist.

Die GA hat die Tradition entwickelt, ihre Studienarbeit in jedem Zeitabschnitt selbst zu gestalten, um ihre eigenen ökumenischen Überlegungen zu fördern und diese auch den betreffenden Kirchen weiterzugeben. Zwei Studiendokumente sind dem 6. Bericht als Anhang beigefügt: a) *„Die Kirche: lokal und universal":* die Basis einer Ekklesiologie der Gemeinschaft (communio); die orthodoxen, römisch-katholischen und protestantischen Gesichtspunkte; die kirchlichen Grundlagen völliger Gemeinschaft in einer sichtbar vereinten Kirche; wie die verschiedenen Weltweiten Christlichen Gemeinschaften ihre kirchenrechtlichen Strukturen verstehen und einsetzen, um innerhalb ihrer Kirchen Gemeinschaft darzustellen und aufrechtzuerhalten (A. 1. a). b) *„Die Hierarchie der Wahrheiten",* eine Interpretation des Begriffes, den Oscar Cullmann als „den revolutionärsten" betrachtet, „der in irgendeinem der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils zu finden ist"[4], und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog und für das Ziel der vollen Gemeinschaft wie auch für Mission, gemeinsames Zeugnis und theologische Methode. „Festzuhalten wäre noch, daß diese Studie der *erste* ökumenische Text zum Thema ist" (A. 1. b – Una Sancta 2/1990. 154).

Diese beiden Studien schließen sich in der Tat an den Lima-Text und andere bilaterale und multilaterale Dialoge an, die auf ein zentrales Thema im kommenden Jahrzehnt hinweisen: das Wesen, die Stellung und der Auftrag der Kirche im heilenden und verwandelnden Wirken Gottes. Im Zu-

sammenhang damit steht das Verhältnis von Kirche und Menschheit und die Autorität *der* Kirche und *in* der Kirche. Wenn, wie es im Bericht heißt, die Ekklesiologie der Gemeinschaft „eine Reihe von grundsätzlichen Fragen des Kirchenverständnisses in einer zusammenhängenden Sicht" vereint (IV. 2. A), dann sollte man sich die Frage stellen, wie die „communio" zu einem integrierenden Thema bei der Weiterarbeit an den Studien von Glauben und Kirchenverfassung *„Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute"* und *„Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft"* werden kann.

An der neuen ekklesiologischen Debatte sollte sich die GA „aktiv beteiligen" und „mag (sie) wiederum einen spezifischen Aspekt des Kirchenverständnisses für ihren Beitrag aussuchen" (IV. 2. A). Ich bin der Meinung, die GA sollte ein so *neues* Thema auf das Nebengleis schieben und sich auf die Weiterführung ihrer 1988/89 eingeleiteten Studie *„Ethische Fragen als neue potentielle Ursachen von Spaltungen. Warum?"* konzentrieren.

In den letzten 25 Jahren gab es vermehrt gute multilaterale und bilaterale Dialoge über die *lehrmäßigen* Unterschiede, die dazu beigetragen haben, daß Spaltungen unter den Kirchen entstanden sind und aufrechterhalten wurden. Es zeichnen sich Konvergenzen und Ansätze zu gemeinsamen Formulierungen ab für klassische Punkte von Lehrunterschieden. Andererseits sind in diesen Jahren Fragen der Individual- und Sozialethik aufgetaucht, die zu Meinungsverschiedenheiten geführt haben, insbesondere in der Öffentlichkeit, wo sie verbreitet worden sind und sogar drohen, in und zwischen den Kirchen weitere Spaltungen zu verursachen: nukleare Waffen und Abschreckung; Schwangerschaftsabbruch, Euthanasie und Todesstrafe; aktive Homosexualität und vorehelicher Geschlechtsverkehr; dauerhafte eheliche Liebe und Fortpflanzung; das Recht der Frauen in der Gesellschaft und in den Kirchen; Gentechnologie und künstliche Befruchtung – diese Themen stellen nur eine verkürzte Liste dar.

Diese ethischen Themen werden wie Fahnen hochgehalten, und es kommt zu transdenominationellen Koalitionen, die ihre eigene Flagge hissen. Sie nehmen oft entgegengesetzte Standpunkte ein, und jede erhebt den Anspruch der Evangeliumstreue. Manchmal gibt es keinen Dialog zwischen Brüdern und Schwestern in Christus, sondern nur Schmähreden zwischen Feinden, die das Zeugnis verzerren und die Gemeinschaft verletzen.

Obwohl alle christlichen Traditionen sich darin einig sind, daß die Ethik nicht ganz von der geoffenbarten Lehre getrennt werden kann, glauben die meisten, daß solche ethischen Fragen sehr viel wichtiger sind als das, was unsere gegenwärtigen Dialoge über die biblische Lehre und die Lehre der

Kirche zu anderen Dingen vermitteln. Doch warum provozieren einige ethische Probleme so starke emotionale und intellektuelle Abwehrhaltungen, daß sie kein vernünftiges Gespräch zur Sache mehr zulassen? (Warum stand die Sexualität als solche *nie* auf der Tagesordnung irgendeiner größeren ÖRK-Tagung?) Und wann wird eine ethische Frage, die von Christen verschieden beantwortet wird, ein Hindernis für volle kirchliche Gemeinschaft? Gibt es eine „Hierarchie *ethischer* Wahrheiten"?

Die GA schlägt vor, dieses Thema in der Zeit nach Canberra vorrangig zu behandeln. „Dabei geht es ihr nicht darum, jede dieser möglicherweise oder tatsächlich strittigen Fragen als solche zu erörtern, sondern herauszufinden, wie der Dialog über diese heiklen Punkte am besten angegangen werden kann" (III. A. 1. c). Wenn eine solche Studie in einem Stil und einer Form geschrieben würde, die einem weiten Kreis von Teilnehmern zugänglich wäre (wie es beim Lima-Text der Fall war), dann könnte sie einen wesentlichen Beitrag zum ökumenischen Gespräch leisten.

### *2. Ökumenisches Lernen*

In den frühen 80er Jahren bekam die GA von vielen Seiten zu hören: „Die ökumenische Dimension ist ein unerläßlicher Bestandteil aller Prozesse christlicher Bildung und Zurüstung, seien es Laienausbildung, Jugendarbeit, Programme für Katechese und religiöse Unterweisung oder theologische Ausbildung... In der gegenwärtigen Phase der Geschichte der ökumenischen Bewegung sowie auch der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK und seinen Mitgliedskirchen sollte man sich erneut darum bemühen, die Möglichkeiten, die eine so grundlegende Aufgabe wie das ökumenische Lernen bietet, zu sichten und besser zu nutzen (5. Bericht IV, 4 – ÖR 1983/3, S. 357/58). Sowohl die Vollversammlung von Vancouver als auch Kardinal Willebrands (im Namen des Heiligen Stuhles) unterstützten nachdrücklich die im 5. Bericht betonte „dringende Notwendigkeit ökumenischen Lernens" (ebd., 356). Dies sollte „die *erste Priorität*" für die Periode nach Vancouver sein, und zwar so weitgehend, daß dieser „neue Akzent . . . Auswirkungen für die Organisation, die Zusammensetzung und den Stil der neuen GA hat". Ein unzweideutiger Auftrag. Und so wurde diesem Thema in den nachfolgenden Sitzungen der GA Vorrang eingeräumt.

Sieben Jahre lang lag die GA durch eine Reihe von Überarbeitungen des Dokumentes in Wehen und kreißte dabei nicht einmal eine Maus. Der Hauptgrund für die Nicht-Geburt lag in der Unfähigkeit, die Leute, die

kompetent dafür waren und miteinander auskommen konnten, zu einer engeren Zusammenarbeit zu gewinnen und sich über Inhalt, Länge, Stil und Personenkreis dieses Dokumentes zu einigen. Die Folge davon war die *größte verpaßte Gelegenheit* zwischen Vancouver und Canberra für das, was meines Erachtens ein weitverbreitetes und gut genutztes Werkzeug hätte sein können, um einem auf allen Ebenen des ökumenischen kirchlichen Lebens empfundenem Bedürfnis zu begegnen. Es wäre nicht unter den anderen in Canberra angebotenen Materialien untergegangen. Dieses Bedürfnis ist noch stärker geworden; und als *nächstes* wird die GA „diesem Thema Priorität auf ihrer Tagesordnung" (III. A. 2) einräumen.

### *3. Soziales Denken und Handeln*

Im Kontext der fünfundzwanzigjährigen Beziehungen zwischen der RKK und dem ÖRK schüttele ich mit der späten Einsicht von 1990 den Kopf angesichts der Ironie der Ironien: Bei der Lektüre des Protokolls der drei ersten Tagungen der GA und ihres Ersten Berichtes hätte man – ohne viel Einwände seitens der „Realisten" – voraussagen können, daß der *erste* Bereich einer ständig wachsenden Zusammenarbeit zwischen der RKK und dem ÖRK der Platz der Kirche in der Gesellschaft sein würde, „ein Problem, das allen Christen in allen Kirchen gemeinsam ist" (1. Bericht, 1966, Dokumente wachsender Übereinstimmung, a. a. O. 590); und daß der *letzte* Bereich gemeinsamer Anliegen, der vorsichtige, behutsame, fast zimperliche Schritte erfordern würde, bevor es, wenn überhaupt, zu einer echten Zusammenarbeit käme, auf dem Gebiet von Glauben und Kirchenverfassung läge. Doch das Umgekehrte geschah.

Es ist weitgehend der Initiative von Paul VI. zu verdanken, daß es Anfang 1968 zum ersten Mal zu einer vollen, gleichberechtigten Partnerschaft kam, als römisch-katholische Theologen Mitglieder in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wurden. (Und ich bekomme selbst in der Römischen Kurie noch zu hören, daß dies ein Fehler war, der behutsam korrigiert werden sollte oder daß die RKK eine stärkere Kontrolle über die römisch-katholischen Mitglieder haben sollte!)

Doch was geschah mit dem „Sozialen Denken und Handeln"? Später im Jahre 1968, nach der Vollversammlung von Uppsala, wurde der Ausschuß für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) gegründet, die einzige gemeinsame Verbindungsstelle zwischen dem Heiligen Stuhl und dem ÖRK. Im Laufe eines Jahrzehnts wurde SODEPAX zu einem starken sichtbaren Symbol gemeinsamen Bemühens, ja zu einem verstärkten Ausdruck

gemeinsamen Zeugnisses. Doch er wurde auch ein Opfer seiner eigenen nachhaltigen Erfolge, vor allem aufgrund seiner engen Kontakte zum Netzwerk ähnlich strukturierter nationaler und regionaler Organisationen. Das Ende von SODEPAX (31. Dezember 1980) wurde als eine Schwächung oder gar als ein Rückzug von der gemeinsamen Verpflichtung der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen zu aktiver Zusammenarbeit empfunden. Die sichtbaren gemeinsamen Strukturen nach der SODEPAX-Ära konnten die ursprünglichen Ziele, Aktivitäten und Studien von SODEPAX nicht ersetzen. Selbst die Gemeinsame Beratungsgruppe für soziales Denken und Handeln, mit der sozusagen das Gesicht gewahrt werden sollte und die ausschließlich aus Mitarbeitern entsprechender Dienststellen in Genf und im Vatikan bestand, konnte sehr wenig tun, und sie verdiente die von der GA 1988 gefällte Entscheidung, sie zu beerdigen (im Einvernehmen mit ihren Trägerorganisationen). Dieses Kapitel ist meiner Meinung nach das traurigste in der 25jährigen Geschichte der GA.[5]

### *4. Weitere fortlaufende Zusammenarbeit*

Zwischen Vancouver und Canberra war eine zunehmende Beteiligung von römischen Katholiken an verschiedenen Ereignissen und Projekten des ÖRK zu beobachten, z. B. die Teilnahme vieler großer römisch-katholischer Missionsgemeinschaften und -organisationen vor, während und nach der Missionskonferenz des ÖRK in San Antonio (1989); die Zusammenarbeit in der Auseinandersetzung mit dem religiösen Fundamentalismus und der Frage nach dem Stellenwert des Dialogs in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft; eine Zusammenarbeit in Fragen von Glaube und Wissenschaft, Technologie und Umwelt und Theologie der Schöpfung; von Gesundheitsdienst, Heilen und Medizin; von zwischenkirchlicher Flüchtlings- und Katastrophenhilfe, von „Straßenkindern" usw. (der Bericht enthält eine sehr viel längere Liste). Manchmal sind es die Dienststellen in Genf und Rom, die unmittelbar an den Studien- und Hilfsprojekten beteiligt sind, doch meistens geschieht die Zusammenarbeit oder gemeinsame Trägerschaft unter lokalen römisch-katholischen Kirchen und ÖRK-Mitgliedskirchen, unter römisch-katholischen und anderen christlichen Organisationen oder im Rahmen von Kirchenräten, bei denen die RKK Vollmitglied ist (35 nationale und 3 regionale).[6]

### *5. Die Rolle der GA für die künftige Arbeit*

Die GA war von Anfang an darauf bedacht, im Blick auf den Stil der Zusammenarbeit flexibel zu sein. Sie beschränkt neue Strukturen auf ein Minimum und konzentriert sich auf *Ad-hoc*-Initiativen, indem sie neue Schritte und Programme vorschlägt und so versucht, die unmittelbare Zusammenarbeit zwischen den entsprechenden Partnern innerhalb der Strukturen ihrer Trägergemeinschaften anzuregen, zu begleiten und zu koordinieren. Von allen sechs Berichten der GA hat der sechste die längste Liste von Vorschlägen für die Arbeit zwischen 1991 und 1998. Doch die Erfahrung hat gezeigt, daß eine Hauptschwäche in der vergangenen Arbeit der GA in einer *überfrachteten* Tagesordnung für die Sitzungen selbst und in der Zwischenzeit für den Stab von Genf und Rom bestand. Im gleichen Bericht heißt es, die überfüllte Tagesordnung, die Brisanz der behandelten Themen, die kurzen jährlichen Sitzungen, die beschränkten finanziellen Mittel und der begrenzte Mitarbeiterstab machten es unmöglich, das ganze Spektrum der Beziehungen zwischen der RKK und dem ÖRK abzudecken (IV,1 – Una Sancta 2/1990, 168).

Darüber hinaus sollte die GA als ein notwendiges Verbindungsorgan zwischen zwei weltweiten Verwaltungs- und Programmstrukturen (Genf/Rom) *zuallererst* ein unmittelbarer Partner im Hören und Antworten auf die örtlichen Einsichten und Interessen sein und einen Rahmen für den Austausch von Erfahrungen zwischen unterschiedlichen lokalen, nationalen oder regionalen Kontexten bieten. Die GA soll bei der Beurteilung der ökumenischen Lage und bei den Bemühungen um sichtbare Einheit und gemeinsames Zeugnis Hilfe leisten... So soll sie insbesondere all das beachten, fördern und ermutigen, was breiteren ökumenischen Fortschritt bringt, und sie soll Differenzen erkennen, die die Beziehungen zwischen dem ÖRK und der römisch-katholischen Kirche erschweren" (II – ebd. 152). Sonst ist die GA kein Symbol gemeinsamer Verpflichtung für die eine ökumenische Bewegung, sondern ein bloßes Instrument administrativer Effizienz zwischen Genf und Rom.

Trotz dieses Mandates verwendet die GA zu viel Zeit an die technischen und administrativen Aspekte der Zusammenarbeit, an die detaillierten Programme, die der Stab auf beiden Seiten unter sich bearbeiten könnte. Doch es gibt keinen hauptamtlichen Mitarbeiter in Genf oder Rom für die notwendige tägliche Arbeit, die sich dort konzentriert (es ist bewundernswert zu sehen, wieviel von den derzeitigen höchst kompetenten Mitarbeitern geleistet wird). Ohne hauptamtliche Mitarbeiter mit angemessener Finan-

zierung wird es unmöglich sein, der Empfehlung zu entsprechen: „Besserer Austausch von Informationen durch Publikationen, spezielle Besuche und Treffen könnten dazu beitragen, die Arbeit der Gruppe innerhalb der Trägerorganisationen besser bekanntzumachen" (IV. 1. – ebd., 169).

Wenn auch dieser Empfehlung nicht entsprochen werden kann, so erfordern doch manche Vorschläge hinsichtlich der Prioritäten für 1991–1998 sehr viel mehr Zeit seitens der Mitarbeiter der RKK und des ÖRK sowie kompetenter Fachleute, um effektiv durchgeführt zu werden. Nachdem das Mandat der SODEPAX und der Gemeinsamen Beratungsgruppe für soziales Denken und Handeln zu Ende gegangen ist, wird nun die Arbeit dieser Gruppe „von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe selbst wahrgenommen, und zwar mit Hilfe von kleinen Ad-hoc-Studiengruppen zu folgenden grundlegenden Themen: Entwicklung und Schuldenkrise; Rassismus und Apartheid; Aufrüstung und Waffenhandel; Menschenrechte und Religionsfreiheit" (III. A. 4 – ebd., 160/61). Es ist keine leichte Aufgabe, solche Studiengruppen zu organisieren und zu koordinieren, die angemessene pädagogische Methode zu finden und die Ergebnisse auf bestem Wege zu verbreiten.

### *II. Zukünftige Beziehungen zwischen der RKK und dem ÖRK*

1. Im allgemeinen sollten die ökumenischen Beziehungen zwischen der RKK und allen anderen christlichen Gemeinschaften, zwischen der RKK und den Mitgliedskirchen des ÖRK und zwischen der RKK und dem ÖRK als solchem im Lichte der gegenwärtigen ökumenischen Bewegung gesehen werden, die sehr viel weiter und tiefer ist als irgendeine ihrer strukturgewordenen Ausdrucksformen oder deren Summe. Die Voraussetzung für eine klarere Identität und ein deutlicheres Profil des ÖRK und seiner Zukunft und damit der Zukunft der Beziehungen zwischen dem ÖRK und der römisch-katholischen Kirche und der zukünftigen Rolle der GA ist eine klarere Identität der ökumenischen Bewegung *in ihrer Entwicklung.* Es wird zwischen der *Realität* der Bewegung und dem *Reden* über sie (manchmal utopisch, manchmal apokalyptisch) unterschieden. Jeder engagierte Beobachter äußert seine Beurteilung der Realität.

Welche Visionen oder Bilder sind in den Kirchen (bei denen, die sie leiten, Geistlichen und Laien) lebendig, wenn man von „Ökumenismus" spricht? Sind es die gleichen in allen Mitgliedskirchen des ÖRK und die gleichen in den Nicht-Mitgliedskirchen, die RKK inbegriffen? Worin sehen die Glieder unserer Kirchen oder worin sehen sie nicht die Zukunft der ökumenischen

Bewegung? Wo und welcherart sind die Ängste, und wo und welcherart ist das Syndrom des „Identitätsverlustes"? Und wo und welcherart sind die Hoffnungen? Wo und bei wem sind die neuen Energien zu finden?

Sehe ich recht darin, daß der entscheidende Bruch in der Realität der ökumenischen Bewegung darin besteht, daß so viele unterschiedliche, oft begrenzte, oft widersprüchliche Vorstellungen von dem, was Ökumenismus ist, *nebeneinander* bestehen? Die Folge davon ist ein Potpourri von Kriterien, anhand derer jeder einzelne eine lange Liste von ökumenischen Fortschritten und Durchbrüchen, Stillständen und Rückschlägen aufstellt.

Sehe ich recht darin, daß authentisches ökumenisches Verhalten, Denken und Handeln nur bei einer Minderheit in den christlichen Gemeinschaften Eingang in den Blutstrom gefunden hat, selbst in den Kirchen, die die Pioniere der ökumenischen Bewegung waren? Ist die ökumenische Bewegung immer noch eine *Minderheits*bewegung, die in allen Kirchen aus einigen Laien, Geistlichen, Bischöfen oder Vorsitzenden von Gerichtshöfen und einigen Mitarbeitern von denominationellen oder auch „ökumenischen" Dienststellen besteht? Wie hoch ist in jeder einzelnen Kirche in allen sechs Kontinenten der Prozentsatz derer, die sich wirklich einer „gemeinsamen Berufung" verpflichtet wissen, der Berufung zu einer authentischen Vision, zu praktischen Schritten, um dieses Ziel zu erreichen und zu einer Spiritualität, die uns auf der langen Reise geduldiger Hoffnung trägt?

Ich für mein Teil sehe in der ökumenischen Bewegung nicht eine zu früh gealterte Person mit dünn gewordenem Blut und arthritischen Gliedern, sondern ein Kind, das noch lernt, die ersten Schritte zu tun, das oft stolpert, aber immer noch vorankommt, das oft quengelt und oft lächelt; oder einen linkischen Jugendlichen, der seine Identität sucht, den manchmal nach Gespräch und gegenseitigem Verstehen und authentischer Gemeinschaft verlangt und der sich dann wieder in narzistische Ichbezogenheit zurückzieht. Überraschend ist es, *wie stark und unwiderruflich die neue Minderheitstradition schon geworden ist,* selbst wenn sie in allen Kirchen oft so schwach ist und sich so ungleichmäßig und inkonsequent in den Einstellungen und Aktivitäten auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens äußert.

Um der gemeinsamen ökumenischen und missionarischen Erfahrung über mehr als 40 Jahre gerecht zu werden, schließe ich mich den anderen Kollegen an, die nach einer umfassenden, realistischen Analyse der Entwicklung, der Stillstände und der Rückschläge der ökumenischen Bewegung verlangen. Uns geht es um eine klare Synthese, die sich an dem Thema orientiert: Die ökumenische Bewegung, die Kirche und die Kirchen und der ÖRK (in Beziehung zu den Mitgliedskirchen, den Nicht-Mitgliedern und

umgekehrt). Die RKK und andere Nicht-Mitgliedskirchen sollten bei einer solchen Beurteilung und Synthese gleichberechtigte Partner sein. Eine solche Studie sollte nicht zögern, nicht nur Übereinstimmungen und Konvergenzen, sondern auch die Punkte aufzulisten, wo es keine Übereinstimmung und keine Konvergenz gibt (und warum).

Die GA „soll bei der Beurteilung der ökumenischen Lage ... Hilfe leisten" (II – ebd., 152). Was nach meiner Erfahrung eine solche Beurteilung in der GA schwierig macht, ist das Fehlen eines Konsensus im Blick auf die Gesamtschau selbst und auf die Kriterien der Beurteilung (das gleiche erfahre ich in Diskussionen anderenorts, selbst unter „professionellen" Ökumenikern).

Im Jahre 1989 begann der Zentralausschuß, die „programmatische Reorganisation" des ÖRK in Angriff zu nehmen. Meines Erachtens hat man sich in den letzten 25 Jahren zu sehr mit „Reorganisation" in den Kirchen und in der ökumenischen Bewegung befaßt (in der Regel nach dem „business management-Modell"). Anfangs war das vernünftig und angemessen, doch im Laufe der Jahre ist es – um mit Max Warren zu sprechen – „gefährlich neurotisch" geworden. Eine Erneuerung der Identität und der Rolle des ÖRK in der ökumenischen Bewegung kann nicht durch eine bloße Umgestaltung der Programme und der Genfer Büros zustande gebracht werden, ebensowenig wie die ökumenische Erneuerung der Identität und der Rolle der Römischen Kurie im Lichte der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums durch die Reorganisation der Kurie im Jahre 1989 zustande gekommen ist.

Nichtsdestoweniger hat gerade der Erfolg des ÖRK bei der Durchführung seiner verschiedenen Vorhaben über mehr als vier Jahrzehnte die Versäumnisse und Schwächen sowohl im ÖRK als auch in den Mitgliedskirchen deutlicher gemacht. Der ÖRK hat zur Dezentralisierung und breiteren Streuung der ökumenischen Bewegung beigetragen. Doch heute gibt es Rufe an die Adresse des ÖRK, „schöpferische Beziehungen" zu der breiteren Skala ökumenischer Partner „zu fördern": Nicht-Mitgliedskirchen, bestimmte überkonfessionelle Bewegungen (z. B. die charismatische Bewegung) und Aktionsgruppen sowie lokale, nationale und regionale Kirchenräte, christliche Weltgemeinschaften usw. Was sich auch immer an Positivem innerhalb des ÖRK durch Strukturen, Programme und Mitarbeiter entwickeln mag, dient den Beziehungen zwischen dem ÖRK und der RKK, vornehmlich auf der lokalen, nationalen und regionalen Ebene.

2. Wenn in jüngster Zeit ein gewisses Unbehagen in den Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK herrscht, so mag es daran liegen, daß man in den Gemeinden zu wenig Bescheid weiß über die

„unauffälligeren" Entwicklungen, wie der 6. Bericht sie beschreibt, und daß ein unstillbares Bedürfnis nach spektakulären Ereignissen besteht. Doch das Unbehagen rührt auch daher, daß die *negativen* Folgen der *Nicht*-Mitgliedschaft der RKK, auf die schon 1972 hingewiesen wurde, inzwischen noch deutlicher geworden sind.

Im Jahre 1969 vertrat Papst Paul VI. die Ansicht, daß die Frage der Mitgliedschaft der RKK „eine Hypothese bleibt ... Sie hat ernsthafte theologische und pastorale Implikationen. Sie erfordert somit eine eingehende Untersuchung . . .".[7] Die GA gab sofort eine solche Untersuchung in Auftrag und veröffentlichte sie 1972.[8] Darin wurden die Vor- und Nachteile einer Mitgliedschaft oder Nicht-Mitgliedschaft aufgeführt. Die Entscheidung für oder gegen eine Mitgliedschaft bleibt Sache der RKK. In dem unterzeichneten Vorwort erklärten Kardinal Willebrands und Dr. Eugene Carson Blake, daß der Heilige Stuhl den klugen Entschluß gefaßt habe, sich „in naher Zukunft" nicht um die Mitgliedschaft zu bewerben. Nichtsdestoweniger, so hieß es, muß „die Zusammenarbeit zwischen diesen Körperschaften nicht nur fortgesetzt, sondern noch intensiviert" werden.[9] Der Vierte Bericht der GA (1975) machte deutlich, daß die RKK ohne Zweifel „die Basis des ÖRK annehmen könnte, aber verschiedene Faktoren – u. a. theologischer Art – sprechen gegen eine Mitgliedschaft ... In einem viel größeren Ausmaß als andere Kirchen betrachtet sich die Römisch-katholische Kirche als eine Einrichtung, in der eine universale Gemeinschaft mit einer universalen Mission und Struktur ein wesentliches Element ihrer Identität darstellt ... Dann ist auch zu beachten die Art, in der Autorität in der Römisch-katholischen Kirche verstanden wird, und die mit ihr verbundene Verfahrensweise. Außerdem spielen noch praktische Differenzen in dem modus operandi, einschließlich des Stils und des Einflusses öffentlicher Verlautbarungen, eine Rolle" (Dok. wachsender Übereinstimmung, a.a.O., 667).

Kurzum, die *praktischen Konsequenzen* einer spezifischen und einzigartigen römisch-katholischen Ekklesiologie (nicht die Ekklesiologie selbst) würden radikale Veränderungen in den Strukturen und den Arbeitsmethoden (modi operandi) entweder in der RKK oder im ÖRK oder in beiden erforderlich machen. Ein solches Begehren ist zur Zeit unrealistisch. W. A. Visser' t Hooft faßt das gegenwärtige „unlösbare Strukturproblem" in den Worten zusammen: „Müssen wir nicht einfach die Tatsache hinnehmen, daß die katholische Kirche – wegen ihres Wesens als sehr große Kirche, die als Körperschaft mit einer weltweiten Sendung wirkt, auf der Grundlage universaler Jurisdiktion und Lehrautorität organisiert und auf einen einzigen Ort hin zentraliert ist – strukturell gesehen sich von den anderen Kirchen so unterscheidet, daß sie zu einer anderen Kategorie gehört?"[10]

Die Frage der Mitgliedschaft ist nie „wiedereröffnet" worden. Im Fünften Bericht (1983) werden die früheren Gründe für die Nicht-Mitgliedschaft wiederholt. Der Sechste Bericht schweigt darüber. In der Studie von 1972 heißt es: „Wachsende Zusammenarbeit scheint auf die Dauer keine Alternative zur Mitgliedschaft zu sein, sondern vielmehr ein weiterer Faktor auf dem Weg zu dieser Mitgliedschaft" (ÖR 4/1972, 560). 1973 äußerte die GA die Auffassung, daß die Mitgliedschaftsfrage „zu einem späteren Zeitpunkt wieder aufgenommen werden könnte". Das „in naher Zukunft" von 1972 ist zu einem sehr relativen, fast eschatologischen Begriff geworden. Inzwischen sollte sich die ganze Aufmerksamkeit und Energie jetzt ausschließlich auf die Frage konzentrieren, – so formuliert es der Vierte Bericht (1975) –: „Wie können die Römisch-katholische Kirche und der ÖRK – ohne eine strukturierte Gemeinschaft zu bilden – ihre gemeinsamen Aktivitäten intensivieren und so die Einheit, das gemeinsame Zeugnis und die Erneuerung der Kirchen stärken?" (Dok. wachsender Übereinstimmung, a.a.O., 668).

In der Zwischenzeit sind viele der vorhergesehenen und einige der unvorhergesehenen negativen Konsequenzen der „Nicht-Mitgliedschaft – aber zunehmenden Zusammenarbeit" deutlicher geworden, und die meisten Frustrationen innerhalb der GA, die ich erlebe, sind auf diese Nachteile zurückzuführen.

1) *Es wird immer schwieriger, römischen Katholiken die Zielsetzung, die Arbeitsweisen und die ökumenischen Chancen des ÖRK zu erklären und ihnen, obwohl die RKK nicht Mitglied ist, die weitreichenden Möglichkeiten der Zusammenarbeit auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens und der Mission deutlich zu machen.*

Im nachhinein muß man sagen, daß der größte Fehler in den Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK in den letzten 25 Jahren der *Prozeß* war, der die RKK zu ihrer bedachtsamen Entscheidung geführt hat. Die GA hatte gehofft, daß die Studie „in immer weiteren Kreisen der römisch-katholischen Kirche Eingang findet" (Lukas Vischer vor dem Zentralausschuß, Utrecht 1972, ÖR 4/1972, 523 ). Das Einheitssekretariat hatte beabsichtigt, die Studie und den römisch-katholischen Kommentar dazu mit den regionalen und nationalen Bischofskonferenzen (und denen, die sie dann ihrerseits konsultieren würden, z. B. örtliche Mitgliedskirchen des ÖRK), römisch-katholischen internationalen Organisationen, ökumenischen theologischen Gruppen, der gesamten Römischen Kurie und schließlich der Bischofssynode usw. auszutauschen.

Nach einer solchen Konsultation hätte die endgültige Entscheidung immer noch lauten können: „keine Mitgliedschaft in naher Zukunft"; doch

die betroffenen Kirchen weltweit wären einbezogen worden in das Nachdenken über die ekklesiologische Basis oder gemeinsame Grundlage; das wiederum *erfordert* eine Zusammenarbeit mit dem ÖRK und ein Wissen um das, was der ÖRK ist und tut und wie er arbeitet. Der Kreis der führenden römisch-katholischen Kirchenmänner, die sich daran beteiligen, wäre erweitert worden; und sie hätten in ihrem kirchlichen Führungsbereich zu einer „Intensivierung" der Zusammenarbeit beitragen können. Die örtlichen Mitgliedskirchen hätten, nach dem Beispiel der „Ernsthaftigkeit", die die römisch-katholische Kirche selbst als Nicht-Mitglied an den Tag legte, ihre eigenen Verpflichtungen gegenüber dem ÖRK intensivieren und ernster nehmen können. Oder . . . das abschließende bedachtsame Urteil wäre nach einer solchen weltweiten Konsultation vielleicht anders ausgefallen.

Man wird es nie wissen, weil der Heilige Stuhl den beabsichtigten Plan einer solchen Konsultation blockiert und sich die Entscheidung vorbehalten hat. Und die gemeinsame Studie wurde in keiner offiziellen römisch-katholischen Publikation veröffentlicht, nicht einmal in Form einer Zusammenfassung im *Informationsdienst* des Einheitssekretariats. Nicht einmal die Bischöfe wurden unmittelbar über die Entscheidung und die dahinterliegenden Gründe des Heiligen Stuhles informiert.

Aufgrund des Kurzschlusses dieses Prozesses hat sich keine neue Tradition entwickelt im Blick auf realistische Weisen, die Gliedkirchen auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene über die Möglichkeiten der Zusammenarbeit zu informieren. Im Laufe dieser 15 Jahre sind neue Leute, Geistliche und Laien, in Positionen gekommen, in denen eine solche Zusammenarbeit möglich ist. Man sollte nicht die Tatsache schmälern oder bagatellisieren, daß eine wachsende Anzahl von römischen Katholiken an den verschiedensten Ereignissen oder Projekten des ÖRK, wie oben beschrieben, beteiligt war. Es gibt mehr internationale römisch-katholische Organisationen, Laienbewegungen, religiöse Orden, Werke und Studienzentren, die häufige Beziehungen zu den entsprechenden Partnern innerhalb der Mitgliedskirchen des ÖRK unterhalten und begonnen haben, eine gewisse Form der Zusammenarbeit mit entsprechenden Abteilungen in Genf zu entwickeln. Dennoch würde ich sagen, daß es heute *weniger* führende Katholiken als in der Zeit zwischen 1965 und 1975 gibt, die ausreichend über den ÖRK informiert sind und sich seinen ausdrücklichen Funktionen und Aktivitäten verpflichtet wissen. Dieser Mangel oder diese Lücke ist für die GA zu einem wesentlichen Hindernis geworden im Blick auf die Vermittlung von Vorschlägen für die Zusammenarbeit und die Weitergabe ihrer eigenen gemeinsamen Studien, die „den Kirchen zur Kenntnisnahme" empfohlen werden.

Am besten dazu angetan, die leitenden römischen Katholiken auf Ortsebene zu informieren und anzuregen, sind die örtlichen Kirchenleitungen der Mitgliedskirchen. Diese Kirchen haben sehr unterschiedliche Strukturen und personelle Möglichkeiten für die Dienste des ÖRK. Und die Kirchen, die ernsthaft dem ÖRK verpflichtet sind, sind auch ökumenisch engagiert in örtlichen oder regionalen Aktivitäten oder organisierten Gemeinschaften und bilateralen bzw. multilateralen Dialogen. Sie finden oft mehr auf ihren ökumenischen Tellern, als sie verdauen können. Die Anforderungen des ÖRK und der RKK durch die Gemeinsame Arbeitsgruppe sind noch eine zusätzliche Last zu den ÖRK-Programmen im Dienst an den Kirchen und tragen somit noch zu den Kopfschmerzen der „Rezeption" bei, d.h. dem Prozeß der geordneten Verarbeitung und Aneignung auf allen Ebenen des Lebens, des Denkens und des Handelns der Kirchen.

*2) Es greift eine gefährliche Vorstellung oder allgemein spürbare Botschaft um sich, möge sie nun zutreffen oder nicht: Der ÖRK hat seine eigene protestantisch/anglikanisch/orthodoxe Ausgabe von Ökumenismus, wo die Zusammenarbeit der Mitgliedskirchen im ÖRK und durch den ÖRK geschieht; und diese Ausgabe von Ökumenismus funktioniert reibungsloser und wirksamer, wenn die RKK als solche auf Distanz bleibt. Die RKK hat ihre eigene Ausgabe von Ökumenismus, die besser mit einer gewissen Distanz vom ÖRK als solchem funktioniert.*

Diese Vorstellung ist natürlich ein Skandal, und sie ist nicht beabsichtigt. Alle sind sich darin einig: es gibt nur eine *einzige* ökumenische Bewegung, und jede Gemeinschaft ist von Gott dazu aufgerufen, sich dieser einen Bewegung anzuschließen und ihrem Gewissen gemäß alles beizutragen, was die volle unsichtbare und sichtbare Einheit herbeiführen kann, die Christus für seine eine und alleinige Kirche, den „Bau Gottes", die koinonia der Gläubigen mit dem Dreieinigen Gott (1 Joh 1, 3.7) will. Im Vierten Bericht wird „die gemeinsame Grundlage" für die Beziehungen zwischen der RKK, den Mitgliedskirchen und dem ÖRK selbst beschrieben. Dadurch, daß die RKK nicht Mitglied ist, ist sie nicht *ipso facto* anti-ökumenisch oder weniger ökumenisch als eine Mitgliedskirche. Ebensowenig macht die Mitgliedschaft eine Kirche de facto „ökumenisch" oder beweist, daß diese Kirche nunmehr alle ausgesprochenen oder unausgesprochenen ökumenischen Überzeugungen und Zielsetzungen des ÖRK teilt. Ob Mitglied oder nicht, die Frage, die einer ständigen Gewissensprüfung bedarf, ist doch die: Wie können alle Kirchen gemeinsam bekunden, daß es trotz ihrer Unterschiede eine reale, wenn auch unvollkommene „koinonia" unter ihnen gibt und daß sie ein gemeinsames Zeugnis für ihren gemeinsamen Herrn ablegen *wollen?*

Doch in Wirklichkeit ist es so, daß säkulare Institutionen, die Medien, die allgemeine Öffentlichkeit (kirchliche oder nicht-kirchliche) den ÖRK mehr und mehr als ein Instrument der *nicht-römisch-katholischen Kirchen* auf Weltebene betrachten mit der RKK als einem „außenstehenden Mitarbeiter" oder „vollkommen anderen, aber willigen Partner" in *einigen* Programmen. Der ÖRK *will* alle Kirchen einschließen, beschränkt aber *de facto* die Gemeinschaft auf nicht-römische Kirchen. Die RKK als solche scheint dieses De facto-Bild zu akzeptieren, wie es die meisten Gläubigen in den Mitgliedskirchen tun, und hat vor, eine bequeme Distanz zu halten.

Zugleich entwickelt sich eine zweite Vorstellung, die mit der ersten in Konflikt gerät: Auf allen anderen Ebenen arbeitet die RKK leichter mit den anderen Kirchen zusammen, seien es Mitgliedskirchen des ÖRK oder nicht, seien es lokale, nationale, regionale, weltweite, bilaterale oder multilaterale Beziehungen und sei es durch lokale, nationale oder regionale Kirchenräte. Es ist also die Vorstellung: Die „gemeinsame Grundlage" oder Basis, die die RKK und der ÖRK durch die Gemeinsame Arbeitsgruppe erarbeitet haben, um die gegenwärtige Zusammenarbeit innerhalb der einen ökumenischen Bewegung zu untermauern, läßt sich *natürlicher* und *reibungsloser* in die Praxis umsetzen, wenn die RKK als solche und der ÖRK als solcher *nicht* unmittelbar beteiligt sind.

Das deutlichste Beispiel aus jüngster Zeit ist die ökumenische Reflexion über „Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung" und ihr praktischer Niederschlag im gemeinsamen Zeugnis.

Im Mai 1989 fand das einzigartige Ereignis der Europäischen Ökumenischen Versammlung für Frieden in Gerechtigkeit (Basel), die von den 120 Mitgliedskirchen der Konferenz Europäischer Kirchen und den römisch-katholischen Bischofskonferenzen in West- und Osteuropa organisiert worden war, in den Medien weltweit wohlverdiente Beachtung. Sowohl von säkularer als auch von religiöser Seite war man der Meinung, daß die Baseler Versammlung alle christlichen Kirchen als gleichberechtigte Partner in dem gemeinsamen Bemühen zusammenführen könnte, das Gewissen Europas und seine Zukunft zu artikulieren und zu gestalten (und dies *vor* der Revolution des Mauerfalls 1989/90 in Mittel- und Osteuropa!). Es war ein außergewöhnliches Beispiel gemeinsamen Zeugnisses.

Man könnte annehmen, daß das gleiche Thema in einer ähnlich strukturierten Ad-hoc-Versammlung auf Weltebene hätte behandelt werden können. Die Sechste Vollversammlung (Vancouver 1983) setzte die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung (JPIC) in Gang. Natürlich würde die RKK mitarbeiten. Wie es im Sechsten

Bericht heißt, hatte man zunächst gehofft, daß die RKK ein „Mit-Gastgeber" sein würde. Als diese Möglichkeit dann ausgeschlossen wurde, hoffte man, daß die RKK 50 Delegierte entsenden würde. Als dann die Weltversammlung in Seoul (März 1990) herankam, waren es 20 von der RKK delegierte „Experten als Berater", die entsandt wurden.

Gewiß, die RKK ernannte einen vollamtlichen Mitarbeiter für den Stab des JPIC-Referats in Genf und entsandte fünf offizielle Vertreter in die aus dreißig Mitgliedern bestehende Vorbereitungsgruppe. Die RKK beteiligte sich an den Kosten der Versammlung. Des weiteren haben sich römisch-katholische Gemeinden mit anderen Christen zusammengeschlossen, um nationale oder regionale JPIC-Programme auszuarbeiten, und ihre Vertreter nahmen in Seoul teil als Mitglieder nationaler Kirchenräte oder regionaler ökumenischer Organisationen, in denen die RKK Mitglied ist.

Doch der Heilige Stuhl konnte nicht zusammen mit den Mitgliedskirchen, andern Nicht-Mitgliedskirchen und den weltweiten christlichen Gemeinschaften „Mit-Gastgeber" sein. Die ungelöste Schwierigkeit bestand in der „unterschiedlichen Natur der beiden Körperschaften" (Brief von Kardinal Willebrands an Dr. E. Castro). In diesem Zeitabschnitt von 25 Jahren ist die Erfahrung von Seoul das beste Beispiel für die der Nicht-Mitgliedschaft innewohnende Schwäche.

Die Versammlung würde Erklärungen abgeben, Pläne für die zukünftige Arbeit entwerfen, die jedoch für keine der Mitgliedskirchen verbindlichen Charakter haben. Ihre Autorität liegt allein in dem Gewicht, welches sie durch die ihnen innewohnende Wahrheit und Weisheit selber haben. Jede Mitgliedskirche behält das verfassungsmäßige Recht, Erklärungen oder Maßnahmen des ÖRK zu ratifizieren oder abzulehnen. Somit ist der ÖRK *einen Schritt entfernt* von den Entscheidungsgremien der Mitgliedskirchen. Dadurch, daß die RKK kein Mitglied ist, ist sie *unmittelbar* verantwortlich für die mit dem ÖRK gemeinsam getragenen Erklärungen oder/und Handlungsgrundsätze und muß sie darum „ernster" nehmen als irgendeine der Mitgliedskirchen oder andere weltweite Gemeinschaften. Die theologische und juridische Verbindlichkeit einer Entscheidung der RKK als solcher, eine Erklärung zu ratifizieren oder abzulehnen, ist für jede örtliche römisch-katholische Kirche und die RKK als solche sehr viel stärker, als sie es für irgendeine Mitgliedskirche in ihrem eigenen Selbstverständnis ist. Was wäre in Seoul geschehen, wenn es innerhalb der großen römisch-katholischen Gruppe von 50 Delegierten öffentlich zu Meinungsverschiedenheiten zwischen den Vertretern des Episkopats, des Klerus und der Laien und zwischen einigen von ihnen und den Vertretern des Heiligen Stuhls, insbeson-

dere in kritischen sozial-ethischen Fragen und politischen Beurteilungen usw. gekommen wäre? Hier liegt ein spezifisch römisch-katholisches Problem, das in der RKK nach dem Zweiten Vatikanum zu unerquicklichen Spannungen, ja Konfrontationen geführt hat, nämlich das Verhältnis der Ortskirche zur universalen Kirche, insbesondere die Rolle des Bischofs von Rom in seinem Verhältnis zu einer zunehmend *polyzentrischen* Kirche.

Diese „unterschiedliche Natur der beiden Körperschaften" ist meines Erachtens *der* wesentliche Grund für „Zusammenarbeit, aber auf Distanz", für die Beschränkungen des gemeinsamen Zeugnisses zwischen der RKK als solcher und dem ÖRK als solchem. Sie ist der Grund hinter K. Raisers zutreffender Bemerkung, daß die fortlaufende Zusammenarbeit vor allem im Studienbereich klarere Gestalt angenommen hat, aber „die Erfahrungen im Blick auf soziale Zusammenarbeit zeigen, daß es schwieriger war, Formen der Kooperation in den Bereichen herzustellen oder aufrechtzuerhalten, wo die Tätigkeiten des ÖRK auf Aktion, Erneuerung oder Bildung ausgerichtet sind, d.h. wo der Ökumenische Rat sich in seiner Arbeit direkt auf lokale Verhältnisse bezieht und auf die ausdrücklichen Bedürfnisse seiner Mitgliedskirchen eingeht. Die besondere Rolle der Dikasterien der römischen Kurie in ihren Beziehungen zu der Situation in den Ortskirchen, die sich herausbildende Stellung der Bischofskonferenzen und die Strukturen von Autorität innerhalb der römisch-katholischen Kirche haben es zusätzlich schwer gemacht, Formen der Zusammenarbeit zu entwickeln, die über Kontakte auf Stabsebene hinausgehen"[11].

Der Prozeß der „direkten Verantwortung" (die RKK als solche) und der „indirekten Verantwortung" (die Mitgliedskirchen des ÖRK als solche) mag auch der Grund dafür sein, daß es keine offizielle, öffentliche Zusammenarbeit zwischen dem ÖRK und dem Vatikanischen Staatssekretariat (für „Öffentliche Angelegenheiten"), der Kongregation für die Glaubenslehre und selbst der Internationalen Theologischen Kommission gegeben hat, sondern nur Kontakte auf Stabsebene.

Wenn dies auch „in naher Zukunft" noch der Fall ist, dann besteht um so mehr Grund für die zukünftige GA, ihre Zeit und ihre begrenzten Energien und personellen Möglichkeiten gewissenhaft darauf zu beschränken, „Auge und Ohr" der ökumenischen Lage der RKK und der Mitgliedskirchen auf lokaler, nationaler und regionaler Ebene zu sein; diesen ihre Studien zur Verfügung zu stellen und dabei Hilfe zu leisten, Gruppen und Organisationen zusammenzubringen, die nicht die RKK als solche vertreten und die nicht die höchsten Autoritäten der RKK zu „zwingen" brauchen, unmittelbar über ihre Aktivitäten zu entscheiden. Auf diese Weise würde die

GA zu einem sichtbareren und effektiveren Instrument bei dem Aufbau einer noch stärker verpflichteten Gemeinschaft werden.

*Aus dem Englischen übersetzt von Helga Voigt*

ANMERKUNGEN

1 Die ersten vier Berichte der Gemeinsamen Arbeitsgruppe sind veröffentlicht in: H. Meyer/H. J. Urban/L. Vischer (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn/Frankfurt a. M. 1983, 586–674; die beiden ersten und der 6. Bericht in: Una Sancta 1/1968, 15–30 bzw. 2/1990, 149–172; ein Zwischenbericht für die Jahre 1976–78 und der 5. Bericht in ÖR 2/1979 bzw. 3/1983; vgl. K. Raiser, „Mehr als Zusammenarbeit? Aspekte der Arbeit der GA, 1972–82", in ÖR 3/1983, 269–291; T. F. Stransky, „A Basis beyond the Basis: RCC/WCC Collaboration", ER 2/1985, 213–222.

2 Die römische Stellungnahme zu den Lima-Erklärungen, in: HerKorr 1/1988, 27–43.

3 Vgl. Report on the Fourth Forum on Bilateral Conversations, F/O Paper 125, Genf 1985.

4 O. Cullmann, „Comments on the Decree on Ecumenism", ER 2/1965, 94f. Die GA-Studie wurde veranlaßt durch die dringende Empfehlung von W.A, Visser't Hooft an Johannes Paul II. während des Besuches des Papstes beim ÖRK in Genf am 12. Juni 1984.

5 Vgl. K. Raiser, „Mehr als Zusammenarbeit?". a.a.O. 276f. T. Stransky, „Sodepax", Ecumenical Dictionary, WCC 1991. Information Service of the Secretariat for Promoting Christian Unity, 44 (1980) 135–137. Philip Land, „Sodepax: An Ecumenical Dialogue", ER 2/1985, 40–46.

6 Zu einer solchen Beteiligung vgl. „Instruments of Unity: National Council of Churches within the one Ecumenical Movement", Thomas F. Best (Hg.), Genf, ÖRK 1988.

7 Anläßlich des Papstbesuches beim ÖRK in Genf, 10. Juni, SPCU Information Service 8 (1969), 20–23.

8 „Strukturen der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK", ÖR 4/1972, 528–561. Die GA hatte im Mai 1967 begonnen, die Frage der römisch-katholischen Mitgliedschaft im ÖRK zu diskutieren, als ich beauftragt wurde, eine Einführung in das Thema zu geben. Nach verschiedenen Revisionen wurde der Text in der Ausgabe der Ecumenical Review veröffentlicht, die auf der Vollversammlung in Uppsala 1968 verteilt wurde: „Römisch-katholische Mitgliedschaft im ÖRK?", ÖR 3/1968, 218–239.

9 Die GA läßt klar erkennen, daß sie der vollen Mitgliedschaft den Vorzug geben würde und keine unüberwindlichen Hindernisse für einen solchen Schritt sieht. Der im Vorwort zu dem Studienbericht versprochene Aufsatz mit genaueren Erklärungen für die reservierte Haltung ist nie veröffentlicht worden. Es ist bekannt, daß die Quelle der negativen Entscheidung nicht das Einheitssekretariat war, sondern „höhere Autoritäten".

10 W.A. Visser't Hooft, „Der ÖRK und die römisch-katholische Kirche. Einige persönliche Überlegungen", ÖR 1/1986, 13–14.

11 „Mehr als Zusammenarbeit?", 284. Visser't Hooft mindert nicht diese Studien der GA herab, die „ein wirklich klares Bild der einen ökumenischen Bewegung vermittelten", z.B.. das Dokument aus dem Jahre 1981 „Gemeinsames Zeugnis". Er meint, es wäre „äußerst nützlich, eine spezielle Untereinheit der GA zu schaffen, die sich auf gemeinsame Studien konzentriert" (ÖR 1/1986, 16).

# Den Krieg ins Museum stellen: Überlegungen zur Überwindung der Institution des Krieges

VON ROGER WILLIAMSON

## *1. Einleitung: Eine aktuelle Diskussion*

Ist es möglich, die Institution des Krieges zu überwinden? Man wird an die Bemerkung von Marx (Groucho, nicht Karl) erinnert: „Heirat ist eine hervorragende Institution, aber wer will schon den Rest seines Lebens in einer Institution verbringen?" Dies könnte man frei so umschreiben: Krieg ist eine menschliche Institution mit einer langen und bedeutenden Geschichte, wir aber wollen damit leben, „bis daß der Tod uns scheidet" – wahrscheinlich der Tod im Krieg. Professor Saul Mendlovitz teilte mir in einem Gespräch mit, daß er eine Anzahl von gesellschaftlichen Institutionen als Beispiele benutzt, die die Menschheit in den Ruhestand geschickt hat, bevor sie weiteren Schaden anrichten konnten, z. B. das göttliche Recht von Königen, die Sklaverei und den Kolonialismus[1]. Jeder, der erst noch von der Unsinnigkeit des Krieges überzeugt werden muß, sollte Barbara Tuchmans epischen historischen Überblick lesen, der sich über die weite Zeitspanne von Troja bis Vietnam erstreckt[2].

Die Vorbereitungsphase für die Vollversammlung des ÖRK 1991, an die man sich vermutlich vor allem als an die Zeit der Vorbereitung für den Golfkrieg erinnern wird, ist eine gute Zeit, diese Frage aufzuwerfen. Die Notwendigkeit, „die Institution des Krieges zu überwinden", ist als Konsens in den ökumenischen Wortschatz des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung eingegangen.

Es gibt derzeit zwingende Hinweise darauf, daß das Zeitalter der zwei Supermächte vom Zeitalter der einen Supermacht, nämlich der USA, verdrängt wurde. Dennoch besteht weiterhin die Möglichkeit einer bedeutenden Abrüstung. Es gibt für die USA keinen Grund, das Wettrüsten gegen den Osten fortzusetzen.

Auf dem Schreibtisch steht eine gerahmte Kopie des Titelblattes des Magazins *Newsweek* mit der Überschrift „Amerikas Verteidigungsdilemma: Wie kann man mit $ 300 Billionen pro Jahr überleben?"[3] (Dies ist kein Problem, dem sich diejenigen von uns, die in der Friedensforschung engagiert sind, gegenübersahen.) Es handelte sich hier um einen Leitartikel in der Zeit nach Perestroika und vor den Geschehnissen am Golf. Er wurde

zu einer Zeit abgedruckt, als man das Konzept einer „Friedensdividende" noch immer ernsthaft diskutierte. Er gründete auf der Behauptung, daß wenn dein ärgster Feind das Wettrüsten beendet, es keinen Grund für dich gibt, dies fortzusetzen. Es gibt jedoch eine weniger versprechende Möglichkeit – nämlich das Auftauchen oder das Finden eines anderen Feindes.

Die Golfkrise zeigt, zumindest latent, was durch die Vereinten Nationen möglich ist. Innerhalb der Weltgemeinschaft herrscht im wesentlichen Einstimmigkeit in der Verurteilung Iraks. UN-Mittel und die Möglichkeiten der Charta wurden angewendet. Sanktionen werden auferlegt. Truppen wurden einer internationalen Sonderkampfgruppe zur Durchsetzung der Sanktionen zur Verfügung gestellt. Dies in Einklang mit einer optimistischen Interpretation ist so, wie es sein sollte. Internationale Schritte zur Überwachung werden unternommen, statt auf nationaler Ebene übereilt Zuflucht im Krieg zu suchen.

Es besteht jedoch ernsthaft Gefahr, daß die gegenwärtige internationale Kampagne in einen von den Vereinigten Staaten geführten Krieg degeneriert, statt eine Kontroll- und Überwachungsaktion der Vereinten Nationen zu sein, die eine diplomatische Schlichtung auf der Basis internationalen Rechts erreicht.

### *2. Was ist Krieg? Warum Krieg?*

Zu den Ursachen von Krieg liegen umfangreiche Forschungen vor[4]. Die Tradition nach Clausewitz weist darauf hin, daß Krieg ein Mittel rationaler Politik sein kann. Gorbatschow hat deutlich darauf verwiesen, daß das Zeitalter von Clausewitz vorbei ist, wenn es um Atomwaffen geht. Er und Reagan stimmten überein, daß ein Atomkrieg nicht gewonnen werden kann und niemals geführt werden darf – mit anderen Worten: er kann keine „Weiterführung von Politik mit anderen Mitteln" sein; dies würde keinem praktischen politischen Ziel dienen. Um es mit Gorbatschows Worten zu sagen: „Wir sind alle Passagiere auf einem Schiff, der Erde, und wir dürfen es nicht zulassen, daß es zerstört wird"[5]. Wenn Atomkrieg als praktische politische Strategie unmöglich ist, müssen andere Mittel zur Konfliktlösung gefunden werden.

Aber was ist mit einem Krieg mit konventionellen Waffen? Auch hier werden politisch rational Handelnde es unterlassen, auf Krieg zurückzugreifen, wenn sie ihre Bestrebungen mit geringeren Kosten für sich erreichen können. Kosten kann hier verschiedene Bedeutungen haben – besonders aber Verlust an Menschenleben, Verlust an internationalem Ansehen oder

Anerkennung und im besonderen Schaden im wirtschaftlichen Bereich[6]. Die Abteilung für Friedens- und Konfliktforschung an der Universität von Uppsala veröffentlicht regelmäßig Daten zu militärischen Konflikten, die vom Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI) jährlich bekannt gemacht werden. Die Forscher dort definieren Krieg als einen Konflikt größeren Ausmaßes, der den Tod von mehr als 1000 Menschen verursacht, in den zwei oder mehr Regierungen in einen Kampf verwickelt sind, oder als Kämpfe zwischen einer Regierung und einer bewaffneten und organisierten Opposition[7]. Statt die gesamte Literatur zu besprechen, die die Ursachen von Krieg behandelt, sind vielmehr drei kurze Beobachtungen von Bedeutung:

a) Die Periode seit 1945 kann nicht als Nachkriegszeit bezeichnet werden. In der Zeit von 1945-85 wurden 30 Kriege geführt, von denen jeder 100 000 Todesopfer forderte[8]. Der 3. Weltkrieg wurde zwar verhindert, aber die letzten 45 Jahre waren eine Periode des Krieges in der Dritten Welt.

b) Von den 34 im SIPRI-Jahrbuch von 1989 erwähnten größeren Konflikten waren nur fünf interstaatliche Konflikte bzw. solche, die normalerweise als „Krieg" bezeichnet werden. Die übrigen 29 waren interne Konflikte wie z. B. Bürgerkriege oder Sezessionskriege.

c) Nur einer davon fand in den Ländern des Nordens statt, nämlich der Konflikt in Nordirland. Die Kriege im Süden werden mit Waffen aus dem Norden geführt.

Während wir offensichtlich die Gefahr eines größeren Konfliktes am oberen Ende der Stufenleiter nicht vergessen sollten – den Megakrieg mit Atomwaffen zwischen den am schwersten bewaffneten Nationen –, sollte uns deshalb Krieg weiter unten auf der Rüstungsskala ebenso beunruhigen, dort wo sich die meisten Kriege abspielen. Ein umfassender Ansatz sollte daher auch auf Kriege außerhalb des Nordens schauen, Kriege zwischen Staaten und Kriege mit konventionellen Waffen, da dies das gegenwärtig vorherrschende Muster ist.

### *2.1. Weitere Bedingungen für eine angemessene Theorie*

Eine adäquate Betrachtungsweise dieses Themas müßte auch die relevanten Erkenntnisse u. a. im Werk von Anthropologen[9], Psychoanalytikern und Therapeuten[10], Ökologen[11], der Brundtland-Kommission[12] und von Historikern[13] in Betracht ziehen. Offenbar ist die Formulierung einer umfassenden Theorie ein größeres Unterfangen.

### *3. Ein kurzer Führer zum entstehenden ökumenischen Konsens*

Bereits 1948 erklärte der ÖRK auf seiner ersten Vollversammlung, daß „Krieg gegen den Willen Gottes verstößt“[14]. Eine solche Erklärung, obwohl sie theologisch korrekt war, verhinderte und beendete keine Kriege.

#### *3.1. Von Weizsäckers Popularisierung des Konzepts*

In der jüngeren Diskussion wurde die Formel „Überwindung der Institution des Krieges“ im konziliaren Prozeß auf nationaler Ebene in der BRD aufgegriffen. Niemand hat mehr dazu beigetragen, den Aufruf, die Institution des Krieges zu überwinden, populär zu machen als der Friedensforscher, Philosoph und Physiker Carl-Friedrich von Weizsäcker. Von Weizsäcker kam bereits 1939 zu seiner Erkenntnis, daß nicht nur bestimmte Waffen, sondern die Institution des Krieges selbst überwunden werden müssen[15]. Es wäre das Thema einer getrennten, höchst erleuchtenden Studie, die Entwicklung in von Weizsäckers Denken zu diesem Thema nachzuzeichnen. Seit seinem Aufruf für ein Friedenskonzil hat er sich im konziliaren Prozeß stark engagiert und ist sehr einflußreich. Seine ausgereiften Überlegungen zu diesem Thema verdienen es, zitiert zu werden:

„Der Ton liegt hier zunächst auf dem Wort *Institution*. Eine Institution ist eine gesellschaftliche Struktur, die von Menschen bewußt instituiert, d.h. eingesetzt und anerkannt ist. Sie ist von Menschen gemacht und kann im Prinzip von Menschen abgeschafft werden. Der Krieg ist eine völkerrechtlich anerkannte Institution. Formal sollte es möglich sein, ihr durch internationale Übereinkunft Legitimation zu entziehen.“[16]

#### *3.2. Stuttgart*

Für eine Beurteilung der Erklärung von Stuttgart möchte ich die Bemerkungen eines Offiziers anführen, der die Dokumente des konziliaren Prozesses analysiert hat, Oberstleutnant Frank Rödiger: „Bemerkenswert ist, daß bei den Stellungnahmen zur Erscheinungsform des Krieges die Stuttgarter Erklärung eine weitgehende Konkretisierung ... zeigt ... Im Schlußdokument von Basel wird nur festgestellt: ‚Wir betrachten es als lebenswichtig für die Menschheit, den Krieg als Institution abzuschaffen ...‘ beziehungsweise lediglich ‚Der Krieg als solcher muß abgeschafft werden‘.“[17] Es ist ein ermutigendes Zeichen, daß jemand, der an einer Militärakademie unterrichtet, diese Dokumente für wert erachtet, ihnen seine sorgfältige Beachtung zu schenken.

### *3.3. Basel*

Rödigers Bemerkung hinsichtlich des geringeren Grades an Spezifizierung des Basler Schlußdokumentes ist richtig und vielleicht nicht überraschend, wenn man bedenkt, daß die Europäische Ökumenische Versammlung (Mai 1989) eine derart große Zahl an Kirchen aus allen europäischen Ländern (mit Ausnahme Albaniens) zusammenbrachte. Relevant sind aus dem Schlußdokument die folgenden Passagen:

„Das Bewußtsein wächst, daß man sich zur Sicherung des Friedens nicht auf eine Abschreckung verlassen kann, die sich auf Massenvernichtungswaffen stützt ... Das Konzept nationaler militärischer Verteidigung kann in der heutigen Welt keine Sicherheit mehr garantieren. Der Krieg als Institution muß abgeschafft werden.[18]

In unseren Ländern oder auf unserem Kontinent gibt es keine Situation, die einen Einsatz von Gewalt verlangen oder rechtfertigen würde.[19]

Da die europäischen Kirchen davon überzeugt sind, daß der Krieg nach dem Willen Gottes nicht sein darf, sollten sie alles tun, um die internationalen Mechanismen zur friedlichen Konfliktlösung zwischen den Völkern auszubauen, z. B. durch internationale Abkommen, durch die Anerkennung internationaler Gerichtshöfe etc. Diese Bemühungen sollten darauf ausgerichtet sein, *die Institution des Krieges abzuschaffen. Friedensförderung muß Vorrang vor Kriegsverhütung haben.*"[20]

### *3.4. Seoul*

Da die genauen Empfehlungen, als Konkretionen des Bundesschlusses ausführlich beschrieben, nicht diskutiert werden konnten, war das Endergebnis in Seoul viel weniger genau, als man vorhergesehen und gewünscht hatte. Deshalb wurde der ausdrückliche Verweis auf „die Überwindung der Institution des Krieges als Mittel zur Lösung von Konflikten"[21] nicht erörtert. Dennoch wurden die Hauptpunkte dieses Gedankens in der zweiten Konkretion des Bundesschlusses angenommen: „Für wirkliche Sicherheit aller Staaten und Völker; für die Entmilitarisierung der internationalen Beziehungen; gegen Militarisierung und Doktrinen und Systeme der nationalen Sicherheit ..."[22]

In der VI. Grundüberzeugung wird erklärt: „Wir *verpflichten* uns, unsere persönlichen Beziehungen gewaltfrei zu gestalten. Wir werden darauf hinarbeiten, auf den Krieg als legales Mittel zur Lösung von Konflikten zu verzichten. Wir verlangen von den Regierungen, daß sie eine internationale Rechtsordnung schaffen, die der Verwirklichung des Friedens dient."[23]

Unglücklicherweise handelt es sich hier um eine schwache Übersetzung, die die Dringlichkeit des ursprünglichen englischen Textes verliert, in der es heißt: „... darauf hinarbeiten, den Krieg als legales Mittel zur Lösung von Konflikten zu *bannen*"; hier liegt die Betonung nicht auf Krieg, sondern vielmehr darauf, ihn zu verbieten und illegal zu machen.[24]

### *3.5. Bleibende Aufgaben für die Versammlung*

In Seoul war die fehlende Diskussion und Abstimmung über die vorgeschlagenen ausführlichen Richtlinien für die Verwirklichung ein ernstzunehmender Mangel. Das unterstreicht die Notwendigkeit, den konziliaren Prozeß zu sichern und zu stärken, so daß er nicht zu einem bloßen Zwischenspiel zwischen zwei ÖRK-Vollversammlungen wird. Die zehn Grundüberzeugungen liefern eine gemeinsame Basis für eine ökumenische Sozialethik. Die ÖRK-Versammlung muß die Arbeit, die in Seoul unvollendet blieb, vollenden und den Prozeß von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung fortführen. Alles andere hieße, diese ökumenische Vision mit Kurzsichtigkeit oder gar Blindheit zu schlagen. In der Tat wäre das Thema von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung eine ideale Struktur, um die herum der ÖRK neu organisiert werden könnte. Auf diese Weise wäre die Möglichkeit gegeben, die Kernfragen menschlichen Überlebens direkt aus einer christlichen Perspektive anzugehen. Solch ein mutiger und phantasievoller Schritt würde neues Leben in die ökumenische Bewegung bringen.

## *4. Fünfzehn Schritte in Richtung auf eine Überwindung der Institution des Krieges*

Auf dem Hearing über Militarisierung in Seoul[25] schlug ich eine Reihe von Schritten vor, die zur Überwindung der Institution des Krieges beitragen würden. Um die Institution des Krieges zu überwinden, müssen wir ihn a) unpopulär, b) unrentabel, c) illegal, d) wirkungslos und e) unnötig machen. Hier kann man eine deutliche Parallele zur Abschaffung der Sklaverei ziehen[26]. Es ist offensichtlich nicht einfach, eine so mächtige und gewinnbringende Gesellschaftsstruktur zu untergraben. Aber wenn diese Bedingungen erfüllt sind, werden Staaten, nationale Minderheiten, die Befreiung suchen, unterdrückte Bevölkerungsgruppen und andere sehen, daß sie ihre Ziele wirkungsvoller und mit weniger Kosten an menschlichem Leben mit Hilfe des internationalen Rechtssystems erreichen können.

1. *Verteidigung muß Verteidigung bedeuten.* Wir müssen auf Verteidigungssysteme, Technologien und Doktrinen zuschreiten, die ausschließlich zur nationalen Verteidigung genutzt werden können. Dies könnte in Europa versucht werden.

2. *Sicherheit der Umwelt*[27] und

3. *Allgemeine Sicherheit* sind Einsichten, die der weiteren Entwicklung bedürfen. Es gibt keine Sicherheit, ohne die Sicherheitsbedürfnisse anderer zu berücksichtigen. Sicherheit, die die Natur verletzt, ist keine Sicherheit.

4. *Wirkungsvolle Schritte, um das quantitative und qualitative Wettrüsten zu stoppen.* Es nützt nur wenig, wenn es uns gelingt, die *Quantität* von Waffen zu verringern, es uns aber nicht gelingt, das *qualitative* Wettrüsten zu zerschlagen, d.h. die dynamischen, machtvollen Interessen, durch die laufend genauere, tödlichere Waffen auf den Markt kommen[28].

5. *Abbau strategischer Waffen.* Bis jetzt gibt es lediglich das Abkommen zur Abschaffung von atomaren Mittelstreckenraketen – weniger als 5% des atomaren Waffenarsenals. Einem 50%igen Abbau von strategischen Waffen wurde im Prinzip zugestimmt. Er sollte so schnell wie möglich durchgeführt werden. Äußerst einschneidende Kürzungen könnten zu einem Minimum an Abschreckung führen. Die politische Situation würde sich dann so verbessern, daß totale atomare Abrüstung und internationale Überwachung ins Auge gefaßt werden könnten.

6. *Stopp der Atomtests und Stärkung des Atomsperrvertrages*[29]. Solange Staaten mit Atomwaffen nicht wesentlich abrüsten und so ihrer Verpflichtung aus dem Atomsperrvertrag nachkommen, kann es keinerlei moralische Druckmittel gegen Grenz- (oder „grenzüberschreitende") Staaten, einschließlich dem Irak, geben, die sehr wohl im Besitz von Atomwaffen sein mögen.

7. *Vernichtung von chemischen Waffen und Aufrechterhaltung des Banns von biologischen Waffen.*

8. *Schutz von Gemeinregionen und Schaffung von atomwaffenfreien und Friedenszonen.* Gebiete wie z.B. Ozeane, der Weltraum und die Polarzonen sollten soweit als möglich waffenfrei gehalten werden[30]. Solche Initiativen, wie z.B. die Kampagne der Pazifischen Kirchenkonferenz, den Pazifik atomfrei zu machen, sollten unterstützt werden.

9. *Abzug von Atomwaffen in der Kriegsmarine.* Wir sollten auf atomwaffenfreie Kriegsflotten drängen und uns solange weigern, Schiffe in unsere Häfen zu lassen, bis sie glaubwürdig versichern können, daß sie keine Atomwaffen an Bord haben. Das Modell von Neuseeland sollte weltweit angewandt werden.

10. *Kein Wettrüsten im All.* Wir müssen uns allen weiteren Schritten widersetzen, die auf ein Wettrüsten im All hinauslaufen. Die Weihnachtsbotschaft wird mit den Worten „Friede auf Erden" verkündet und nicht mit denen des Sternenkrieges oder des Kriegs in den Himmeln. Der ABM-Vertrag muß aufrechterhalten und gestärkt werden. Er ist bis heute eine der besten Errungenschaften innerhalb der Rüstungskontrolle[31].

11. *Wirkungsvolle Schritte zur Unterbindung des Waffenhandels.* Der Handel mit Waffen sollte ebensowenig annehmbar sein wie der Handel mit Menschen – z. B. der Sklavenhandel[32]. Wir sollten keine Waffen an Regierungen mit erwiesenen Menschenrechtsverletzungen[33] oder in Spannungsgebiete exportieren. Ohne Waffen von außen hätten viele der sich bekämpfenden Gruppen in der Dritten Welt nicht annähernd so viel Schaden anrichten können – der Krieg zwischen dem Iran und Irak ist ein Beispiel dafür. Würden diese Bedingungen erfüllt, dann kämen die meisten Länder, die Waffen wollen, für eine Lieferung nicht in Frage. Zumindest sollte es ein obligatorisches UN-Verzeichnis für alle Waffengeschäfte geben.

12. *Die Produktion von Waffen über Verteidigungsbedürfnisse hinaus muß dann ebenfalls in Frage gestellt werden.* Wie können wir auf eine zivile Produktion umstellen? Wir benötigen detaillierte Pläne wie den schwedischen – der jedoch nicht in Kraft gesetzt worden ist[34].

13. *Stärkung der UN und Lösung regionaler Konflikte.* Die Stärkung der Vereinten Nationen sollte sich darauf konzentrieren, die Mechanismen zur Prognose aufkommender Konflikte zu verbessern und die Funktionen der UN zur Friedenswahrung weiterzuentwickeln[35]. Dies verlangt auch nach einer Ablehnung militärischer Intervention in örtlichen Konflikten. Interventionen von außen sollten nur im Auftrage der UN stattfinden.

14. *Wirkungsvolle Gewaltlosigkeit und Gewalt von unten.* Ich bin kein absoluter Pazifist. Ich glaube, daß es extreme Situationen gibt, in denen das Recht, sich Unterdrückung zu widersetzen, den Gebrauch von Waffengewalt einschließt. Ich glaube, daß Namibia ohne die SWAPO keine Unabhängigkeit errungen hätte. Ich glaube, daß ein Punkt erreicht worden war, an dem gewaltsamer Widerstand gegen Hitler geleistet werden mußte, sowohl von Armeen als auch von Widerstandsbewegungen in den besetzten Ländern. *Wir, die wir Gewalt unnötig machen wollen, müssen Gewaltlosigkeit wirkungsvoll machen.*[36] Das bedeutet, solche Methoden wie gewaltlose Massenaktionen, Streiks, Sanktionen und Boykotte, bürgerlichen Ungehorsam und Kriegsdienstverweigerung weiterzuentwickeln und zu unterstützen.

15. *Die moralische Ablehnung von Massenvernichtungswaffen*[37]. Die Überzeugung wächst, daß atomare Abschreckung (oder gar Abschreckung auf der Basis anderer Massenvernichtungswaffen) mit der christlichen Botschaft unvereinbar ist[38]. Die ökumenische Bewegung sollte sich nicht hinter der Formel von Vancouver verstecken, die selbst den Besitz von Atomwaffen „als Verbrechen gegen die Menschheit" definiert. Wenn es falsch ist, Atomwaffen zu *benutzen,* dann ist es auch falsch, mit ihrer Anwendung zu drohen[39].

*5. Das Militär als Partner bei der Überwindung der Institution des Krieges?*

Das Militär könnte bei der Überwindung der Institution des Krieges ein Partner sein. Es war ein Motto der Friedensbewegung in den achtziger Jahren, daß „Block-Denken das Denken blockiert". Die Fixierung auf eine zweipolige Welt, in der die NATO und der Warschauer Pakt als auf ewig in Stein gehauen gedacht wurden, verhinderte die Berücksichtigung von Alternativen.

Wenn ein Krieg im Golf verhindert werden kann, könnten wir uns in einer Position befinden, das gegenwärtige militärische Potential auf zweifache Weise zu nutzen – uns erstens des größten Teils der Rüstung zu entledigen und uns so auf eine im wesentlichen entwaffnete Welt zuzubewegen, und zweitens den Vereinten Nationen die notwendigen Streitkräfte für Überwachungsaktionen zu übertragen.

Falls wir eine Situation „nach der Golfkrise" erreichen, aus der die Vereinten Nationen gestärkt hervorgehen und die nicht den Kalten Krieg wieder zum Leben erweckt, ist die Möglichkeit gegeben, daß das Militär weltweit zu einer „Institution im Übergang" wird. Ich erörterte dies privat mit Oberstleutnant Rödiger in Verbindung mit einer Rede, in der ich Gorbatschow seine Idee von den „Grünen Helmen" der UN oder einem „Grünen Kreuz", die beide auf ökologische Probleme reagieren, umreißen hörte[40]. Es war mir nicht bewußt, daß Rödiger selbst einen solchen Vorschlag gemacht hatte, nämlich Militär und Rüstung für solche gesellschaftlich nützlichen Zwecke zu nutzen, die Arbeitskräfte erfordern, wie z. B. die Säuberung der Umwelt. Dieser Vorschlag war dann in voller Länge in der sowjetischen Presse abgedruckt worden. Daß solche Ansichten sowohl in Ländern der NATO als auch des Warschauer Paktes an die Öffentlichkeit gebracht werden, ist in sich ermutigend.

Es scheint mir, daß hier drei mögliche und vergleichbare Funktionen für das Militär als eine „Institution im Übergang" vorliegen:

a) *Die Vereinten Nationen zu stärken.* Militärdienst könnte in Zukunft für die meisten Soldaten bedeuten, in der Friedenstruppe der UN zu dienen. Wenn keine internationale Krise eintritt, könnten sie für solche Dienste, wie z. B. als Küstenwachen, zur Verbesserung der Umwelt, der sozialen Infrastruktur, ja selbst zur Verteilung von Nahrungsmitteln bei Hungersnöten eingesetzt werden. Die Arbeit an durchführbaren Plänen zur Stärkung der Vereinten Nationen ist äußerst wichtig. Es ist bezeichnend, daß von Weizsäcker auf ein drei Jahrzehnte altes Buch zurückgreifen muß, um ein umfassendes Programm für einen internationalen Abrüstungsprozeß zu finden, der zu einem Waffenmonopol der Vereinten Nationen führt – nämlich Clarks und Sohns Studie *World Peace Through World Law*[41]. Es besteht die dringende Notwendigkeit, das Gegenstück eines solchen Planes für die neunziger Jahre zu entwickeln, vorzugsweise durch hochprofilierte Gelehrte und/oder Politiker aus dem Osten, Westen und Süden erarbeitet, eine Studie also zur „Neubelebung der Vereinten Nationen" in Fortsetzung der Brandt-, Palme-, Brundtland-Kommission.

b) *Nationale ausdrücklich defensive Verteidigungsstrukturen mit Personal zu besetzen* und an der Umwandlung eines unnötigen Waffenarsenals für den zivilen Gebrauch teilzunehmen oder es einfach zu demontieren.

c) *Für viele, einfach Zivilbürger zu werden.* Für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg sind die USA das beste Beispiel dafür, wie ehemalige Soldaten in eine zivile Wirtschaft eingegliedert werden können.

Meine Hoffnungen für die Überwindung der Institution des Krieges ruhen auf der Umwandlung des Militärs und in der Arbeit der Friedensbewegung. Dies mag ein seltsamer Mittelweg scheinen, aber ich kann nicht sehen, wie das Ziel ohne einen der beiden Teile erreicht werden kann. Ich glaube an die Transzendenz des Nationalstaates durch eine Weltordnung, internationales Recht und Waffengewalt als letztes Mittel unter internationaler Kontrolle, nicht an die völlige Abschaffung militärischer Gewalt, die Auflösung des Nationalstaates und an eine Welt absoluter Gewaltlosigkeit. Die nächste Phase, die dem staatlichen Machtmonopol folgt[42], scheint eine fortschreitende Abrüstung bis auf eine minimale, noch operierbare Stufe zu sein. Dies würde den Staaten eine rein defensive nationale Verteidigungspolitik erlauben und einen erhöhten Beitrag zu stärkeren internationalen Streitkräften gewährleisten. Der gegenwärtig überbewaffnete Nationalstaat sollte seine militärische Macht in drei Richtungen verteilen – Beibehaltung eines Minimums, Abtreten eines Teils „nach oben" an die UN und Vernichtung des restlichen Teils durch Abrüstungsmaßnahmen. Dabei könnte das Militär unser Partner und nicht unser Gegner sein. Die Friedens-

truppen der UN sind die Vorläufer des Modells, das ich vorziehen würde. Die Zivilverteidigung und einige der Modelle gesellschaftlicher Organisation auf nationaler Ebene, wie sie sowohl von Befreiungsbewegungen als auch von Widerstandsgruppen entwickelt wurden, sowie die völlig gewaltlosen Methoden der Friedensbewegung scheinen mir große Bedeutung für die Stärkung konventioneller, militärischer Modelle zu haben. Ob man Gandhis Versuch in Indien, die UDF und den ANC in Südafrika oder die weitgehend gewaltlose Bewegung, die das Ende der kommunistischen Herrschaft in Osteuropa herbeiführte, betrachtet, man sieht, daß ein Fehlen an Kooperation, Disziplin und die Organisation von Menschen die Kosten für die Durchsetzung eines unpopulären Regimes langfristig gesehen unerträglich hoch machen[43].

### *6. Wie kann es geschafft werden?*

Statt Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung herunterzuspielen, sollten die Kirchen den Prozeß mit neuer Energie aufladen. Die Herausforderung der Überwindung der Institution des Krieges wird für uns im kommenden Jahrhundert das sein, was die Abschaffung der Sklaverei im letzten Jahrhundert war. So könnten sich z. B. Kirchenvertreter verpflichten, ihre Kirchen anläßlich des 100. Jahrestages des Endes des Ersten Weltkrieges im Jahre 2018 zu „gerechten Friedens"- Kirchen zu machen. Dies gäbe einen Zeitraum von fast 30 Jahren zur intensiven Hinführung auf und Erarbeitung aller Konsequenzen in bezug auf Liturgie, Ausbildung des Klerus, Erwachsenenbildung und Arbeit in Sonntagsschulen.

Es scheint mir, daß der Prozeß der Überwindung der Institution des Krieges gesellschaftliche Umwandlung erfordert, denn es handelt sich hier um den umgekehrten Prozeß des Wettrüstens. Osgoods Ansatz der abgestuften Wechselwirkung bei Spannungsabbau („Graduated Reciprocation in Tension-Reduction" – GRIT) liefert uns den Schlüssel[44]. Dies erfordert unilaterale Schritte der Abrüstung, auf die die Gegner positiv reagieren. Was sollten solche Schritte beinhalten? Galtung schlägt vier Dimensionen vor: „Konfliktlösung, Gleichgewicht der Macht, Abrüstung und alternative Sicherheitspolitik"[45].

Einen solchen Prozeß der „Ent-Rüstungs"-Spirale und einen Wettbewerb in Offenheit statt in Verschlossenheit zu unterstützen und zu ermutigen, stellt eine würdige Tagesordnung für die Kirchen in den nächsten drei Jahrzehnten dar. Gleichzeitig müßte der internationale Mechanismus gestärkt werden – und das auch militärisch. Ich glaube, daß wir dem Zeitalter des

Krieges zwischen Nationalstaaten ein Ende bereiten können, aber ich sehe keinen Weg zurück in den Garten Eden. Vielleicht könnte in einem späteren Stadium auch die internationale Kontrollfunktion der Vereinten Nationen mit der Verbesserung der Beziehungen zwischen den Nationen stufenweise verringert werden. Mein Vorschlag ist deshalb ein gemäßigter – kein Sprung in eine Utopie. Er deutet auf einen langwierigen Prozeß, der Jahrzehnte dauern wird. Die Institution des Krieges hat eine jahrtausendelange Geschichte, wohingegen die Systeme der Vereinten Nationen ihr Leben in Jahrzehnten messen. Der Vorschlag sieht die Drohung mit militärischer Gewalt zur Durchsetzung von internationalen Sanktionen vor, aber er versucht auch, die Verantwortung dafür auf eine internationale Ebene zu heben, und er beläßt eine nur minimale, defensive Verteidigungskapazität auf nationaler Ebene.

*Aus dem Englischen übersetzt von Margret Preisler-Weller*

ANMERKUNGEN

1 Im persönlichen Gespräch.

2 B. Tuchman, Die Torheit der Regierenden. Von Troja bis Vietnam, S. Fischer, Frankfurt 1989.

3 Newsweek, 23.01.1989.

4 Siehe z. B.: S. Brown, The Causes and Prevention of War, St. Martin's Press, New York 1987; A. Giddens, The Nation-State and Violence, Polity Press, Cambridge in association with B. Blackwell, Oxford 1985; M. Howard, The Causes of Wars, Unwin, London 1984; E. Luard, War in International Society, I. B. Taurus, London 1986; M. Small/J. David Singer, International War: An Anthology and Study Guide, Dorsey Press, Homewood, Ill. 1985.

5 M. Gorbachev, Perestroika: New Thinking for Our Country and the World, Fontana/Collins, London 1988 (neue ergänzte Auflage), S. 12.

6 P. Kennedy, The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000, Fontana, London 1988, S. 693-4.

7 Zu den Angaben siehe: K.-A. Nordquist, „Religion and Armed Conflict: A Reflection on Statistical Material", in: Life & Peace Review, Vol. 4 (1990) No. 1, S. 14-16.

8 Zur vollständigen Liste siehe: „Wars with Deaths of 100,000 or More", in: R. L. Sivard, World Military and Social Expenditures, World Priorities, Washington 1986, S. 26.

9 Siehe M. Harris, Kannibalen und Könige. Aufstieg und Niedergang der Menschheitskulturen, Umschau Verlag, Frankfurt 1978, Kap. 4: „Der Ursprung des Krieges".

10 Siehe z. B. E. Fromm, Anatomie der menschlichen Destruktion, DVA, Stuttgart 1974; R. J. Lifton, „Imagining the Real: Beyond the Nuclear ‚End'", in: L. Grinspoon (Hrsg.), The Long Darkness: Psychological and Moral Perspectives on Nuclear Winter, Yale University Press, New Haven and London 1986, S. 79-99; H.-E. Richter, Alle redeten vom Frieden: Versuch einer paradoxen Intervention, Rowohlt, Reinbek 1984; H.-E. Richter, Zur Psychologie des Friedens, Rowohlt, Reinbek 1984; D. Rowe, Living With the Bomb: Can We Live Without Enemies?, Routledge, London 1985.

[11] G. Bateson, Steps to an Ecology of Mind, Ballantine Books, New York, bes. S. 492-3.

[12] Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, Our Common Future, Oxford University Press, Oxford & New York 1987, bes. S. 290-300.

[13] M. Howard, War and the Liberal Conscience, Oxford University Press, Oxford, Toronto, Melbourne 1981, siehe bes. S. 130-33.

[14] Der Abschnitt mit diesem Titel wird zitiert in: Ökumenischer Rat der Kirchen u. Iustitia et Pax, Peace and Disarmament, ÖRK, Genf, Iustitia et Pax, Vatikan 1982, S. 15-6.

[15] C.-F. von Weizsäcker, Bewußtseinswandel, Carl Hanser Verlag, München 1988, S. 398.

[16] Ebd. S. 467.

[17] F. S. Rödiger, Wege zum Frieden: Die Positionen der christlichen Kirchen zur Sicherheitspolitik, Studiengesellschaft der Zeitprobleme (in der Reihe Demokratische Verantwortung, Band 12), Hohwacht, Bonn 1990, S. 38.

[18] „Schlußdokument" in: KEK/CCEE, Frieden in Gerechtigkeit: Die offiziellen Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel, Friedrich Reinhardt Verlag, Basel/Benziger Verlag, Zürich 1989, S. 43-84, Zit. von S. 49-50 (Para 11).

[19] Ebd. S. 66 (Para 61).

[20] Ebd. S. 77 (Para 86a).

[21] „2.3.2.2. Zweite Konkretion des Bundesschlusses, Teil 2: Für ein umfassendes Sicherheitskonzept", in: ÖRK, Die Zeit ist da: Schlußdokument und andere Texte: Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung: Seoul 1990, ÖRK, Genf 1990, S. 33.

[22] Ebd. S. 32-5, Zit. S. 33.

[23] „Grundüberzeugung VI", in: ebd. S. 22.

[24] „Affirmation VI", in: WCC, Now is the Time: Final Document & Other Texts: World Convocation on Justice, Peace and the Integrity of Creation: Seoul 1990, WCC, Geneva 1990, S. 17.

[25] Der folgende Abschnitt ist eine leichte Umarbeitung meines Vortrags in Seoul am 7. März 1990.

[26] Die amerikanische christliche Friedensbewegung hat dies in bezug auf Atomwaffen gemacht. Vgl. „The New Abolitionist Covenant", in: J. Wallis (Hrsg.), Waging Peace: A Handbook for the Struggle to Abolish Nuclear Weapons, Harper & Row, San Francisco, Sidney 1982, S. 17-21.

[27] UNEP, Environmental Security: A Report Contributing to the Concept of Comprehensive International Security, PRIO, Oslo/UNEP, Nairobi 1989. Siehe auch die zahlreichen relevanten Veröffentlichungen von Arthur Westing für PRIO.

[28] Siehe dazu die wichtige Aufsatzsammlung von PRIO: N. P. Gleditsch & O. Njölstad, Arms Races: Technological and Political Dynamics, PRIO, Oslo/Sage, London 1990. Siehe bes. M. Thee, „Science-Based Military Technology as a Driving Force Behind the Arms Race", in: ebd. S. 105-20.

[29] Palme-Kommission, A World at Peace, Stockholm 1989, S. 24.

[30] „Managing the Commons" (Kap. 10), in: Our Common Future, a. a. O. S. 261-89.

[31] Es gibt keine „technologische Vorrichtung" für eine zuverlässige Abschirmung am Himmel, um uns vor den Folgen eines Atomkrieges zu schützen, sollten wir so dumm sein, einen zu beginnen. Die US-amerikanischen römisch-katholischen Bischöfe haben gezeigt, daß das SDI-Programm moralisch unakzeptabel ist, da es enorme Mengen an Ressourcen verschwenden würde, es nicht funktionieren wird und – selbst wenn dies der Fall wäre – es gefährlich und destabilisierend wäre.
Siehe K. Skjelsbaek (Hrsg.), Christian Responses to the Militarization of Space, Life & Peace Institute, Uppsala 1989. Mein Aufsatz behandelt besonders den Widerstand der amerikanischen römisch-katholischen Bischöfe gegen ein fertiges SDI-System. Er weist auch auf den Widerstand der russisch-orthodoxen Kirche gegen ein Wettrüsten im All hin.

Siehe R. Williamson, „The American Catholic Bishops and US Policy on Strategic Defence", in: ebd. S. 77-123.

32 Zu einem lesbaren, jedoch ziemlich veralteten Bericht siehe S. Sampson, The Arms Bazaar, Coronet/Hodder & Stoughton 1978.

33 Romeros Brief an Präsident Carter, in dem er um ein Ende der US-amerikanischen Militärhilfe bittet, kurz bevor er getötet wurde, ist ein klassischer Text von bleibender Bedeutung für die Politik der USA in Zentralamerika. „Archbishop Romero's Letter to President Carter", in: J. Pearce, Under the Eagle: US Intervention in Central America and the Caribbean, Latin American Bureau, London 1981, S. 230-1. Siehe auch: M. Klare & C. Arnson, Supplying Repression: U.S. Support for Authoritarian Regimes Abroad, Institute for Policy Studies, Washington, verbesserte Aufl. 1981.

34 I. Thorsson, In Pursuit of Disarmament: Conversion from Military to Civil Production in Sweden, Liber, Stockholm 1984.

35 Palme-Kommission, A World at Peace: Common Security in the Twenty-first Century, Stockholm 1989, S. 11-2.

36 Siehe das klassische Werk von Gene Sharp, The Politics of Nonviolent Action (3 Bde.), Porter Sargent, Boston 1973.

37 Siehe die ausführliche Argumentation gegen Abschreckung durch „Nuclear Dogmatics I: Deterrence" und „Nuclear Dogmatics II: Counterforce", in: Alan Geyer, The Idea of Disarmament: Rethinking the Unthinkable, Brethren Press, Elgin Ill. Churches' Centre for Theology and Public Policy, Washington 1985 (verbesserte Auflage), S. 27-88.
Siehe auch M. Dando/P. Rogers, The Death of Deterrance, CND, London 1984.

38 Ich habe das Anwachsen dieser Übereinstimmung in den großen europäischen Kirchen dokumentiert in: R. J. Williamson, „Diversity, Convergence and Limitations in Recent Statements on Peace and Justice by Member Churches of the Conference of European Churches", in: CEC/CCEE, Study Documents: European Ecumenical Assembly Peace with Justice, Geneva, St. Gallen, S. 7-105, bes. S. 20-30.

39 „Report of the Public Hearing", in: P. Abrecht/N. Koshy (Hrsg.), Before It's Too Late, a. a. O. S. 3-34, siehe S. 29.

40 Siehe R. Williamson, „Global Forum on Environment and Development for Survival", in: Life & Peace Review, Bd. 4 (1990) No. 1, S. 21-3. Ich fasse den Inhalt von Gorbatschows Rede in diesem Artikel zusammen.

41 G. Clark/L. B. Sohn, Frieden durch ein neues Weltrecht. Notwendige Umgestaltung der Vereinten Nationen, Metzner, Frankfurt – Berlin 1961; vgl. C.-F. von Weizsäcker, a. a. O. S. 498.

42 „Das staatliche Gewaltmonopol ist ein kostbarer zivilisatorischer Fortschritt, den wir sorgsam hüten müssen". H. Gollwitzer, „Zum Problem der Gewalt in der christlichen Ethik", in: H. Gollwitzer, Forderungen der Umkehr: Beiträge zur Theologie der Gesellschaft, Chr. Kaiser, München 1976, S. 126-46, Zit. S. 139.

43 Timothy Garton Ash, Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980-1990. Hanser Verlag, München 1990.

44 C. Osgood, „Calculated De-escalation as a Strategy", in: M. Small/J. D. Singer (Hrsg.), International War: An Anthology and Study Guide, Dorsey Press, Homewood, Ill. 1985, S. 315-321

45 J. Galtung, There Are Alternatives: Four Roads to Peace and Security, Spokesman, Nottingham 1984, S. 32-39, Zit. S. 32. dtsch: Es gibt Alternativen: 4 Wege zu Frieden und Sicherheit, Westdeutscher Verlag, Opladen 1984.

# Zwischen Pharao und gelobtem Land

## Europäische Perspektiven

VON HERMANN GOLTZ

### *Urerlebnis der Befreiung*

Einige Tage, bevor Samuel Beckett am 22. Dezember 1989 in Paris starb, fand man in der Metro-Unterführung am Prager Wenzelsplatz unter den vielen tschechischen Aufschriften an den Wänden auch diese englische in recht großem Format: *Welcome in Prague, Godot.*

Diese hintergründige Zeile hätte gut von dem Dramatiker stammen können, dessen Name in derselben Zeit in Abertausenden von Aufschriften an Prager Wänden erschien: *Havel na hrad* (Havel auf die Burg!). Und daß dann dieser Dichter und Dissident, der kurz vorher noch im Gewahrsam der „sozialistischen Rechtspflege" seines Landes war, der keine Ausreise zum Empfang des literarischen Friedenspreises nach Frankfurt am Main erhielt, schon am Ende desselben Jahres als Präsident in der *Burg* auf dem Prager Hradschin residierte und zum Jahreswechsel offiziell als Staatsoberhaupt seinen Kollegen Richard von Weizsäcker in Deutschland traf, dies ist nur eines der vielen Symbole, die das ganze europäische Geschehen der jüngsten Zeit in der Wahrnehmung von vielen von uns aus dem „Ostblock" zum Urerlebnis, Wunder der Befreiung werden lassen: *Er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen.*

Dieses Urerlebnis der Befreiung, der Rettung aus Gefangenschaft und Tod, hat in der jüdisch-christlichen Tradition seinen unausweichlichen Prototyp im Exodus Israels aus der ägyptischen Gefangenschaft, im Entrinnen aus dem Machtbereich des Todes des ganzen Volkes, des Pharao. Im orthodoxen Osterkanon ist dieser Zusammenhang von Befreiung, Exodus und österlicher Auferstehung *das* theologische Grundmuster. Diese Typologie ist auch heute in weiten Teilen Osteuropas, besonders in der Sowjetunion, wichtiger Bestandteil der eigenen Lebenserfahrung, quer durch Judentum und Christentum. Nicht zufällig ist dort eine der geläufigen Chiffren für Stalin und dessen Herrschaftssystem „Pharao" und „pharaonisch". Die typischen stalinistischen Hochhäuser, die Moskau und andere Hauptstädte des ehemaligen Ostblocks „zieren", bezeichnet man dort immer noch gern als die „Pyramiden des Pharao".

Bis zur Stunde sind viele Bilder, die Züge des Exodus trugen, unvergeßlich, so die geradezu beseligten Gesichter der vielen jungen Menschen aus der damaligen DDR, die im September/Oktober 1989 die Grenze zwischen Ungarn und Österreich überqueren konnten. Nach ihrem Gesichtsausdruck zu urteilen, bedeutete ihnen der Schritt über die Grenze Eintritt in die ersehnte Freiheit und mehr: Eintritt ins Gelobte Land, das man wie Mose nur von ferne hatte sehen können, jetzt aber doch noch – entgegen allen Voraussagen – zu Lebzeiten betreten durfte.

Blickt man zurück auf all die Einschränkungen, denen sie entronnen waren, ist eine solche innere Einstellung verständlich. Blickt man dann aber auch vorwärts auf die Geschichte Israels nach dem Exodus und auf die Zukunftsmöglichkeiten heute, wandelt sich das ganze Bild beträchtlich. Das Wunder der Befreiung öffnete neue Räume der Freiheit, neue Wege auf unserem Weg hin zum Gelobten Land, ohne Zweifel. Diese Wege können solche der vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste mit allen Nöten, Sehnsüchten und Segnungen sein. Nicht nur die 40 Jahre, die nun *hinter* uns liegen, für manche aus dem „Ostblock" sogar siebzig Jahre, erscheinen vielen als lange Wüstenwanderung: Auch nach der „Landnahme" (wie viele Westeuropäer mögen heute, wenn auch spät, die Kanaaniter ein wenig mehr verstehen...) erlebte Israel Jahre des Aufbaus *und* der Zerstörung, Jahre des Friedens *und* des Krieges, schließlich Jahrhunderte des Exils und der Diaspora, neue schlimmere Pharaonen, die Hölle auf Erden und eine mühsame Wiedergeburt, die den Keim des Todes in sich trägt.

Diese Perspektiven Israels nach seiner Befreiung, nach dem Wunder des Exodus, sind auch mögliche Perspektiven unserer Befreiung und unserer Zukunft. Auch die uns heute von Gott geschenkte Freiheit, die uns weit eröffnete Zukunft trägt *alle* Möglichkeiten, auch die der Vergangenheit und der Hölle auf Erden, in sich. Wenn wir uns *diesen* möglichen Perspektiven der Befreiung verschließen, wenn wir sie in alter Naivität oder gemeinsamer ost-westlicher Angst verdrängen, kann die Zukunft noch schlimmer werden als die Vergangenheit.

### *Von der Monotonie zurück zur Polyphonie*

Die Möglichkeiten der Vergangenheit in der europäischen Zukunft sind vielerorts bereits Wirklichkeit geworden. Dies hier sind keine neuerlichen Kassandrarufe von Suttnerscher und Wolfscher Art, dies sind vielmehr bereits unvoreingenommene Beschreibungen von Ausschnitten aus der europäischen Szenerie heute, Beobachtungen der nach dem stählernen

Würgegriff des Pharaos Dshugaschwili langsam wieder in Bewegung geratenden Geschichte seiner Opfer.

Die Wahrnehmung drängt sich geradezu auf: Vielerorts setzt Geschichte recht exakt zu dem historischen Entwicklungspunkt wieder ein, an welchem sie durch die totalitäre Tyrannis betäubt und vergewaltigt worden war. Vieles, was heute dem westlichen Beobachter an östlichen Entwicklungen, gelinde gesagt, absurd erscheint (eingeschlossen die zaristischen Uniformen auf Leningrads Straßen und die Prinzessin Sophia von Rumänien auf Besuch im altrumänischen Fürstentum Moldawien), ist politisch nicht unlogisch. Die Friedhofsruhe des Stalinismus ist vorüber. Das millionenfache Morden hat kein einziges der Probleme der Vergangenheit sterben lassen. Sie feiern *alle* – wenn auch zumeist nicht fröhlich – Auferstehung. Wer hier und heute überhaupt nichts von der Geschichte Osteuropas *vor* dem leninistisch-trotzkistisch-stalinistischen Terror kennt, kann sich nur noch schulterzuckend und ratlos vom Geschehen abwenden – oder in einer so ignoranten Weise eingreifen (Gorbatschow eingeschlossen), die noch mehr Unheil schafft.

Das zutiefst Paradoxe an der heutigen europäischen Geschichte ist der Umstand, daß auch die wiederaufbrechenden alten, ungelösten Probleme und blutigen Konflikte Ausdruck der wiedererrungenen Freiheit sind.

Hier läßt sich auch erahnen, was *glasnost* eigentlich meint: nicht das, was man fälschlicherweise durch die Übersetzung wie *Transparenz* darin zu entdecken meint (und was möglicherweise sogar durch eine unglaublich ignorante Verwechslung von slawisch-russisch *glas* und englisch *glass*/deutsch *Glas* zustande gekommen sein könnte), sondern vielmehr den Zustand, daß *alle,* auch die Unterdrückten und zum Schweigen Gebrachten, ihre *Stimme* wiederfinden (slawisch-russisch *glas* = Stimme, Ton usw. griechisch *echos*). In dieser *Stimmfähigkeit* aller Gruppen, einschließlich der Opfer, ist das Wesen von *glasnost* zu erblicken, im Recht, die eigene Stimme in der *Öffentlichkeit* in die politische Entscheidung einzubringen, einer Öffentlichkeit aber, die wegen der ungeheuer vielen, wieder zu Stimme kommenden Gruppen nun alles andere als transparent, sondern viel eher in ihrer Vielstimmigkeit chaotisch wirkt.

Mit dem Schritt zu mehr Demokratie und Freiheit ist die Geschichte nicht im Gelobten Lande angekommen. Man muß dies eigentlich nicht der wenig öffentlichkeitswirksamen Theologen und Kirchen wegen betonen, sondern mehr wegen der stark öffentlichkeitswirksamen politischen und wirtschaftlichen Werbung, die jetzt pseudo-epiphanisch in *eikon* und *logos* die Gemüter beeinflußt. Die Geschichte ist vielmehr bei uns im „Osten" aus dem

Archipel Gulag ausgezogen und in manchen wenigen und glücklichen Fällen nach Hause, in die „Normalität", zurückgekehrt, in alle großen und kleinen Freuden und in alle kleinen, aber auch in die blutigen und gelegentlich tödlichen Konflikte üblicher Geschichte.

Diese simple Erkenntnis sollte für Theologie und Kirchen heute zentral sein, auch deshalb, weil sie zu oft in Statements von Kirchenleitungen – in Analogie zu Äußerungen von Spitzenpolitikern – verdrängt wird, verdrängt zugunsten einer Art von außerordentlicher Parusie Gottes, der angeblich gerade heute durch die brechenden Mauern der Weltgeschichte erscheint, als ob er sich nicht schon längst zu den Niedrigen und Verachteten, den Mühseligen und Beladenen hüben wie drüben gesellt hätte und ganz leicht erreichbar wäre, wenn wir nicht die Tür verstellten.

Der *Weg* zu mehr Demokratie und Freiheit, den wir jetzt mit Freude und Zittern zu beschreiten versuchen, seit manche Mauer gefallen ist, wird von manchem Politiker (in säkularer Entsprechung zu den neuen „geschichtstheologischen" Visionen) zum realexistierenden *Land* der Freiheit transfiguriert. Hier sind Theologie und Kirchen in der Ökumene gerufen, gemeinsam in der Botschaft vom Reiche Gottes *ihren* wesentlichen Akzent zu setzen und die Differenz zwischen unseren Systemen und dem Gottesreich nun nicht so schnell nach dem Sturz der modernen orientalischen Herrschergötter wieder zu verwischen. Diesem zentralen Anliegen war auch einer der letzten Aufsätze des im September 1990 bestialisch mit der Axt erschlagenen russisch-orthodoxen Priesters Aleksandr Men' gewidmet (publiziert in dem Sammelband Na puti k svobode sovesti – Auf dem Wege zur Gewissensfreiheit, Moskau 1989). Vater Aleksandr hatte als orthodoxer Theologe jüdischer Herkunft ein ganz besonders feines Gespür für Pseudo-Ikonen in Gesellschaft und Kirche. Eine entsprechende Sensibilisierung unsererseits (was auch Gespür für echte Ikonen meint, welches uns oft ebensosehr abgeht) wäre die beste *commemoratio* dieses Priesters.

Auf eine abstraktere Formel gebracht: Kampf der Pseudo-Eschatologie auch heute, ob sie nun in partikularischer oder globaler Gestalt auftritt! Das ist die einzige stimmige Reaktion auf die mutige Zerstörung der Götzen in Budapest, Prag, Tbilissi und anderswo.

### *Asynchrones Europa*

Zu einer auch ökumenisch notwendigen Analyse der europäischen Situation gehört nun auch aus der Erkenntnis die Konsequenz zu ziehen, daß nach der Befreiung von den spätstalinistischen Systemen die unterschied-

lichsten Nationen, Kirchen und auch Religionen in ihrer Geschichte dort „wiedereinsetzen", wo sie von der totalitären Gewaltherrschaft in Fesseln gelegt worden waren. Diese Situationen des „Wiedereinsatzes" sind nämlich so unterschiedlich, d. h. zeitlich und inhaltlich so weit voneinander entfernt, daß ernsthafte Zweifel an der Möglichkeit eines einheitlichen Europa in absehbarer Zeit auftauchen müssen. Einige wenige Problemhinweise:

In Prag etwa versucht man, an die Republik eines T. G. Masaryk anzuknüpfen. Nicht zufällig reichten sich auf einem Plakat im Herbst 1989 während der „sanften Revolution" über der Darstellung des Hradschin T. G. Masaryk und V. Havel die Hand. In einer Nische des St. Wenzel-Denkmals auf dem gleichnamigen Prager Platz hatte – für alle sichtbar – eine Büste Masaryks ihren Platz gefunden.

In der Sowjetunion ist es nicht die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen, sondern die Zeit zwischen der Februar- und der Oktoberrevolution von 1917, an welche man jetzt politisch anzuknüpfen versucht. Viele Parteien und Gruppierungen, die jetzt wieder auftauchen, sowohl demokratische als auch monarchistische, nationale wie die armenische *Daschnakzutjun* oder religiöse wie eine Islamische Partei, erinnern sehr an das breite Spektrum jener Zeit, das eigentlich seinen Ausgangspunkt bereits im Toleranzjahr 1905 hatte.

Im sich aus der Sowjetunion herauslösenden Baltikum knüpft die Entwicklung an die Zeit vor dem Stalin-Hitler-Pakt an, wobei durch die traumatischen Erlebnisse der baltischen Völker Toleranz und Ökumene heute dort weitaus labiler sind als in der Zeit der ersten Unabhängigkeit der baltischen Republiken. Als etwa am 1. September 1990 in Riga wieder eine Theologische Fakultät an der staatlichen Universität der Lettischen Republik eingerichtet wurde, erhielt diese nicht mehr wie in der Zeit der ersten Unabhängigkeit eine lutherische und eine orthodoxe Sektion. Sie ist vielmehr rein lutherisch. Politisch-national ist eine solche Entwicklung auf dem Hintergrund der starken Russifizierungspolitik besonders Breschnews verständlich. Nichtsdestoweniger ist sie ökumenisch und politisch ein Rückschritt, da systematisch *„sowjetisch"* gleich *„russisch"* gesetzt wird, obwohl die Russen und die russische Orthodoxie noch stärker unter dem sowjetischen System gelitten haben. Außerdem sollte Ökumene gerade ein Brückenschlag über wegloses politisches Gelände sein, was gelegentlich, so während des Kalten Krieges, durchaus *in praxi* gelang und heute nicht *a priori* zurückgewiesen werden sollte. Wo das Nationale die Ökumene auslöscht, fallen wir in Europa hinter unsere geschichtlichen Ausgangspunkte zurück!

Einer der gefährlichsten und tragischsten Prozesse, der Europa stark betrifft, ist durch die Befreiung von der stalinistischen Knebelung wieder aufgebrochen und führt eine ganze Region bis ins vorige Jahrhundert zurück. Das ist die heutige Vernichtung der armenischen Bevölkerung auf dem Gebiet der Aserbaidschanischen Republik durch Massaker und deportationsartige Evakuierung. Ein entsprechendes Damokles-Schwert hängt über der gesamten armenischen Bevölkerung des Transkaukasus, die in dieser Zeit zunehmender nationaler Unabhängigkeit in der Region gegenüber der aserbaidschanisch-iranisch-türkischen Majorität auf verlorenem Posten steht. Exempel für die Zukunft dürfte das Schicksal der Karabagh-Armenier sein, deren demokratische Regungen die aserbaidschanischen Nationalisten (nicht das ganze Volk!) zum willkommenen Anlaß nahmen, die Massaker und den Genozid an den Armeniern fortzuführen, die Ende des 19. Jahrhunderts begonnen hatten, im Ersten Weltkrieg ihren Höhepunkt im Armenier-Genozid fanden und auch nach dem Krieg in der Zeit der transkaukasischen Republiken und der Sowjetisierung eigentlich nie völlig aufgehört hatten, sondern hinter den Eisernen Vorhängen stalinistischer Nationalitätenpolitik bis heute immer wieder aufflackerten, um heute in erschreckendem Ausmaße wieder auszubrechen. Die Armenier haben bestürzt wahrnehmen müssen, wohin bei ihnen „Perestrojka" führt. Zur Zeit werden große Zahlen von Karabagh-Armeniern von aserbaidschanischen und „zentralen" (also von Moskau befehligten) Truppen praktisch deportiert. Der Volksdeputierte für die Karabagh-Armenier, Zori Balajan, steht in Stepanakert wegen eindeutiger Verletzung der Gesetze unter Hausarrest. Der Friedensnobelpreis für Michail Gorbatschow war für die armenische Bevölkerung von Karabagh, die unter Belagerung und Blockade durch Baku und Moskau zu leiden hat, ein Schlag ins Gesicht seitens der internationalen Völkergemeinschaft, die sie seit Monaten und länger zu mobilisieren versucht.

Von der „asynchronen" Situation Europas her befindet sich das armenische Volk in einer besonders prekären Situation: Selbst auf demokratische Prozeduren des 20. Jahrhunderts vertrauend, erfährt es dabei als Reaktion mittelalterliche Behandlung in Form von Massenvernichtung und Deportation. Wie im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert die osmanische Zentralmacht, so praktisch heute die sowjetische Regierung mit anderen Großmächten, ohne daß diese ersichtlich Einfluß auf Moskau zu nehmen versuchen, um etwas an der Lage der Armenier zu verbessern. Die Aufgabe, die Deutschland und – trotz einzelner Ausnahmen – die Kirchen in Deutschland während des Genozids an den Armeniern in diesem Jahrhun-

dert bereits einmal verfehlten, sollte heute eigentlich als Verantwortung für den letzten kompakten Rest dieses Volkes verstanden und wahrgenommen werden. Dabei ist es hohe Zeit, daß die internationale Völkergemeinschaft jenseits aller nicht greifenden Mandate Hilfsmaßnahmen für die ansteigenden Zahlen von Flüchtlingen innerhalb der Sowjetunion ergreift, die dort zum größten Teil ohne Hilfsmaßnahmen und ohne rechtlichen Status dahinvegetieren müssen. Die Zahl der armenischen, russischen, assyrischen und griechischen Flüchtlinge aus Aserbaidschan beträgt bereits ca. ½ Million!

Auf eine ganz andere Ebene, aber auch in den Komplex der „asynchronen" Situationen in Europa gehört das schwer zu entwirrende Problembündel der wieder erstarkenden sogenannten „Uniaten", also der „Griechisch-katholischen Kirche" bzw. der Katholiken orientalischen Ritus, das heute besondere Unruhe in der Westukraine, in Rumänien und der Slowakei hervorruft, aber ökumenisch und politisch viel weitere Wellen schlägt (vgl. etwa den den Mitgliedskirchen der KEK zugestellten Auszug aus der Sitzung des KEK-Präsidiums in Moskau vom 2. November 1990).

Zunächst ist deutlich – im Sinne der europäischen „Ungleichzeitigkeit" –, daß die neue Entwicklung der Uniaten wiedereinsetzt vor dem geschichtlichen Zeitpunkt der grausamen stalinistischen Unterdrückung derselben seit der Synode von Lwów 1946. Politisch und menschlich ist eine solche Entwicklung auch als eine eigene Form von „Entstalinisierung" zu verstehen. Gemessen aber an den gemeinsamen ökumenischen Einsichten in der Zwischenzeit im panorthodox/römisch-katholischen Dialog und an dem auch dort intendierten ökumenischen Modell kirchlicher Einheit führt diese Entwicklung um Jahrzehnte, wenn nicht sogar um Jahrhunderte zurück.

Wenn unter den heutigen ökumenischen Voraussetzungen seitens des Vatikans und der ukrainischen Griechisch-katholischen Gemeinschaft nicht einmal im Ansatz eine lokale Koexistenz zwischen orthodoxer und unierter Hierarchie am Ort, so z. B. in Lwów und Ivano-Frankovsk, eingeräumt wird, kann man nichts von der gemeinsam geäußerten Absicht erkennen, die Konflikte in friedfertiger christlicher Weise zu regeln.

### *Von der Entkolonisierung Osteuropas zur neuen Kolonisierung?*

In all diesen und noch einer Reihe weiterer Probleme zeichnet sich eine prinzipielle Ungleichzeitigkeit in Europa und in seinen Einflußsphären ab: Im ehemaligen Ostblock suchen die Nationen, Konfessionen und Religionen in einem Prozeß der Entkolonisierung nach ihrer Identität, wobei Dis-

soziation bisheriger größerer Machtstrukturen und Unierung über bisherige Systemgrenzen hinweg oft zwei Seiten ein und derselben Medaille sind.

Jahrhundertealte nationale, konfessionelle und religiöse Symbiosen zerbrechen. Das ist etwa in der europäischen Einflußsphäre Sowjetisch-Zentralasiens der Fall, von wo Millionen russischer Menschen in näherer Zukunft fliehen und das russische Gleichgewicht, damit das gesamteuropäische, erheblich belasten werden. Das ist auch, uns etwas geläufiger, der Fall in Rumänien, weswegen sich soeben am 5. und 6. November in der Vojvodina-Hauptstadt Novi Sad (Jugoslawien) leitende Repräsentanten der Mitgliedskirchen der KEK aus Ungarn und Rumänien auf einem Versöhnungstreffen begegnet sind, das von der KEK vorbereitet wurde und den Willen der Kirchenleitungen deutlich machte, zum Frieden zwischen den Nationen und Kirchen in den beiden Ländern beizutragen.

Ohne hier noch weiter auf Spannungsfelder zu verweisen, etwa zwischen den Nationen, Kirchen und Religionen in Jugoslawien oder auch zwischen Armeniern und Georgiern, ist andererseits von Westeuropa – im großen und ganzen – zu sagen, daß hier der Prozeß mehrheitlich nicht mehr auf nationale Identitätsfindung hinausläuft, sondern auf eine Struktur, in welcher Nationen, Konfessionen und Religionen bei allen Spannungen ihren Platz unter einem gemeinsamen Dach finden. Bei dieser summarischen Betrachtung sind solche Spannungsgebiete wie Nordirland oder das Baskenland natürlich nicht vergessen, ebenso nicht Migranten und asylsuchende Minderheiten und die Islam-Probleme.

Die prinzipielle asynchrone Situation in Ost- und Westeuropa, die auch auf der wirtschaftlichen Ebene überdeutlich ist, wird eine tatsächlich gesamteuropäische Vereinigung um Jahrzehnte verzögern, und dies wäre der positive Fall. Im negativen Falle wird diese Ungleichheit, die ein Resultat der absolutistischen Gewaltherrschaft in Osteuropa durch 40 bzw. 70 Jahre hindurch und länger ist (gelegentlich nolens volens noch gefördert durch die westliche Welt), zu einer Abkapselung Westeuropas führen, was zunächst die gesamte europäische Einigung um Menschenalter hinausschieben und letztlich auch die westeuropäische Einheit im Sinne des Gemeinsamen Marktes viel stärker destabilisieren würde als eine Öffnung nach Osten.

Die gefährlichste (und möglicherweise auch realste?) unter allen drei Varianten dürfte allerdings eine rücksichtslose Vereinnahmung und westliche „Kolonialisierung" des Ostens sein, eine Variante, die traurige geschichtlich-reale Vorläufer durch Jahrhunderte bis in das unsrige hat.

Hier ist die eigentliche *umfassende Konzeption* des *westeuropäischen Uniatismus* zu sehen, in welcher das konfessionell-kirchliche Uniatentum nur eine Ebene des perpetuierten „Dranges nach Osten" im Machtkampf des Westens um die europäische Vorherrschaft darstellt. Die Gefahr für die europäische Zukunft dürfte wahrlich nicht eine „Gefahr aus dem Osten" sein, sondern eine Unterwerfung des Ostens, die heute nicht mehr auf der militärischen, sondern der Ebene der Absatzmärkte vonstatten gehen würde. Das Gegenteil dazu wäre eine kooperative Entwicklungspolitik, welcher auf der spirituellen Ebene eine unbedingte Achtung vor der kulturellen und kirchlichen Selbständigkeit des europäischen Ostens entspricht. Das einzige Ziel oder besser Fernziel auf dieser Ebene kann die *Kircheneinheit in versöhnter Verschiedenheit und gegenseitiger Anerkennung im universellen Maßstab sein,* wie dies auch vor kurzem von Metropolit Daniel von Moldawien und der Bukowina gegenüber der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (8.10.1990) geäußert worden ist.

Hier ist der eigentliche Ort, an welchem Kirchen und möglicherweise auch Religionen ihr Ferment in die Entwicklung einzubringen haben: Wider das eigene Gefühl der Superiorität, im Bewußtsein des Dienstes Gottes an uns allen geht uns der Blick auf für die Bedeutung der anderen, die Gott uns zur Gemeinschaft und nicht zur Vereinnahmung und Assimilierung geschenkt hat. Aus der eigenen Verabsolutierung heraus bringt uns der Geist Gottes, der Geist der Wahrheit und der Liebe, in Symbiose mit uns fremden Kulturen, Traditionen, Glaubensausformungen. Unsere eigene Existenz wird relativiert, bereichert und in der wachsenden Gemeinschaft erneuert und bestätigt.

Es ist ein bestimmter Vorgang, welcher einer wirklichen *Umstrukturierung* („Perestrojka") und Fähigkeit zu gemeinschaftlicher *Polyphonie* („Glasnost") zugrunde liegen muß: *Pokajánie,* zu deutsch „Buße", „Umkehr", im Neuen Testament *metanoia.* Einer der frühen wirksamen geistigen Impulse für die Perestrojka in der Sowjetunion kam von dem Film des georgischen Regisseurs Abuladze mit dem kirchenslawisch-russischen Titel „Pokajánie". Das Wort wurde nicht nur ein Leitwort in dem ganzen gesellschaftlichen Prozeß in der Sowjetunion, sondern für viele dort auch Leitmotiv und Prinzip des eigenen Verhaltens.

„Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!" Das neue russische geflügelte Wort, das sich offensichtlich im Anschluß an das Leitmotiv „Buße/Umkehr" in der Sowjetunion herausgebildet hat, daß nämlich Johannes, der Vorläufer und Täufer Christi, der *Anfänger der Perestrojka* sei, dürfte in dieser Verbindung das Richtige treffen.

# Ökumene gewinnt Profil (XIII)
# Nach dem Ende von „ökumene am ort“:

Rückblick auf rund zwei Jahrzehnte eines Dienstes für die Basis und von der Basis her*

VON ANSGAR AHLBRECHT

*2.-6. Juni 1971:* In Augsburg haben sich Tausende evangelischer und katholischer Christen aus der gesamten Bundesrepublik Deutschland zum „Ökumenischen Pfingsttreffen“ versammelt. Erstmals können sich hier die ökumenisch engagiertesten und drängendsten Christen aus dem „Kirchenvolk“ mit ihren Erfahrungen, Enttäuschungen und Hoffnungen wie bisher noch nie in aller Öffentlichkeit zu Wort melden. Diese Versammlung gibt ihnen ein bisher nicht gekanntes Kraftgefühl, ermöglicht ein hohes Maß an freier Rede, gibt Mut zu bisher kaum gewagten Experimenten wie Eucharistie- und Abendmahlsfeiern mit dem Angebot eucharistischer Gastfreundschaft für Christen in konfessionsverbindender Ehe. Vor allem das Thema Abendmahlsgemeinschaft wird sogleich zum Gegenstand heftiger öffentlicher Debatten mit dem katholischen Ortsbischof. Es ist schon zu ahnen, daß diese Vorgänge die katholische Bischofskonferenz noch beschäftigen werden und zur Abblockung weiterer Treffen dieser Art führen könnten.

Auch wenn man von diesem besonderen Streitpunkt absieht, drängt sich dem aufmerksamen Beobachter schon die Frage auf: Wie soll es nach diesem Treffen weitergehen? Wie können positive Impulse aufgenommen und wie kann verhindert werden, daß die nach den Tagen der Begeisterung Heimgekehrten im ernüchternden Alltag wieder erlahmen?

Einen Beitrag zur Beantwortung dieser Frage liefert noch in Augsburg die „action 365“, eine Gemeinschaft ökumenischer Basisgruppen, die beim Pfingsttreffen intensiv mitgewirkt hatte. Bei einem öffentlichen Gottesdienst kündigt sie an, daß sie in Kürze in Frankfurt eine „Kontaktstelle für ökumenische Gemeindearbeit“ errichten werde, und zwar unter der Leitung des seit Jahren ökumenisch tätigen katholischen Theologen Dr. Ansgar Ahlbrecht, dem aber noch eine evangelische Fachkraft beigeordnet werden solle. 1974/1975 wird diese Kraft in der Person von Pfarrerin Gudrun Hahn

gefunden werden. Damit wird das Unternehmen eindeutig als paritätisch-ökumenisch ausgewiesen sein.

Die Absprache mit mir war knappe zwei Wochen vorher erfolgt. Ich hatte diese Anfrage um so lieber positiv beantwortet, als dieses Projekt auf der Linie eines Unternehmens lag, das ich selbst schon vor Jahren vorbereitet und in Gang gebracht hatte: Für das Ökumenische Institut Niederaltaich hatte ich mit der Ökumenischen Centrale in Frankfurt für *Juni 1969* zu einer ersten Versammlung aller ökumenischen Arbeitskreise eingeladen. Dort konnten wir die „Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Kreise in der Bundesrepublik Deutschland" gründen. Diese Arbeitsgemeinschaft erwies sich dann aber leider als wenig effektiv. Mit dem Projekt „Kontaktstelle" bot sich nun eine neue Chance zur Aktivierung der struktur- und stimmschwachen ökumenischen Basis.

*1. September 1971:* Ich trete meinen Dienst in Frankfurt an. Die Planung für die Kontaktstelle beginnt. Unsere Zielsetzung: Die ökumenischen Kräfte an der Basis in Kontakt miteinander bringen; ihnen Hilfe leisten durch Beratung, Erstellung schriftlicher Arbeitshilfen, Vermittlung von Erfahrungsaustausch, Besuche vor Ort. Mitten in diesen Planungen erfahren wir, daß ein Mitarbeiter der action 365, Erwin Kleine, der ein monatliches Informationsblatt („Ökumenische Akzente") redigierte, diese Arbeit aufgeben möchte. Frage an mich, ob ich den Abonnentenstamm dieser Publikation übernehmen und die Blätter unter neuem Namen im Rahmen der Kontaktstelle weiterführen könne. Ich sage zu.

*Januar 1972:* Die erste Nummer der neuen Blätter erscheint unter dem Namen „ökumene am ort". Das neue Redaktionskonzept macht aus diesen Blättern praktisch eine Neugründung. Das Konzept ist ganz und gar vom Leitbild „Kontaktstelle" geprägt: Zielsetzung ist, die ca. 1500 Abonnenten (und noch mehr Leser) und darüber hinaus möglichst alle erreichbaren ökumenischen Kräfte an der Basis in Kontakt miteinander zu bringen. Statt uns mit Einzelberatung zu begnügen, können wir die Antworten auf Anfragen zur ökumenischen Praxis und Theologie nun gleich allen Lesern mitteilen. Und schließlich sollen die Blätter allen Lesern als Forum für eigene Erfahrungsberichte, Anregungen und Diskussionsbeiträge zur Verfügung stehen. Nachdem die katholische Kirche auf ihrem II. Vatikankonzil die Bedeutung des „Glaubenssinnes" und des „Konsensus der Gläubigen" wiederentdeckt hat, soll hier den ökumenisch engagierten Christen an der Basis die Möglichkeit geboten werden, ihre Stimme zu erheben und Konsens herzustellen, und zwar von einer Plattform aus, die frei ist vom Zwang, vielfältige Rücksichten zu nehmen.

Das hochgesteckte Ziel wird in kürzester Zeit, fast wie aus dem Stand, erreicht. Vor allem in den beiden ersten Jahren leben die Blätter von einer fast unüberschaubaren Menge von Zuschriften und Rückmeldungen auf unsere Umfragen. Aus den uns zugesandten Dokumentationen können wir Heft für Heft ein immer dichter werdendes Netz ökumenischer Initiativen sichtbar machen: Modelle gemeinsamer Sozialarbeit, ökumenische Zusammenarbeit in der „Mischehenseelsorge", in der Jugend- und Altenarbeit, in der Campingseelsorge und in der Schule, bei Besuchsdiensten und beim Bau „Ökumenischer Gemeindezentren" sowie – oft daran anschließend – Entwürfe für völlig integrierte „ökumenische Gemeinden". Als die Kirchenkanzlei der EKD und das Sekretariat der katholischen Bischofskonferenz 1974 ein Buch über „Ökumenische Kontakte in der Bundesrepublik Deutschland" herausbringen, stammen viele der aktuellsten Angaben über Bürgerinitiativen bereits aus „ökumene am ort". Schon durch die bloße Dokumentation ökumenischer Praxis können wir damals viele Christen an der Basis zu eigenen Initiativen ermutigen und so zur Schaffung einer neuen ökumenischen Wirklichkeit in unserem Land beitragen.

*13. September 1972:* Ich fahre nach Paderborn, wo damals die ökumenische Politik der katholischen Kirche in der BRD koordiniert wird. Bei aller Freiheit, die ich in der Gestaltung meiner Arbeit zu wahren gedenke, möchte ich dort mein Konzept verdeutlichen. Gespräche mit Kardinal Jaeger und Paul-Werner Scheele, dem Leiter des Möhler-Instituts. Ich erfahre, daß man in Paderborn „ökumene am ort" aufmerksam liest und schon etwas Ähnliches geplant hatte, wie ich es jetzt mache. „Aber wir haben doch nicht die dazu nötigen Verbindungen zur Basis." Im übrigen sei man froh, daß sich jetzt mit mir ein verantwortlich denkender Theologe in das Geschehen an der (damals sehr unruhigen) Basis eingeschaltet habe. Und dann die Frage: Ob ich mir vorstellen könne, die in absehbarer Zeit zu besetzende Stelle des katholischen Referenten in der Ökumenischen Centrale, der Arbeitsstelle der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, zu übernehmen und „die katholische Position" dort zu vertreten? Ich verneine dies nicht grundsätzlich, verweise aber auf meine Bindung an die gerade begonnene Arbeit und bin froh, daß es bei dieser wenig konkreten Frage bleibt. Ich wüßte auch nicht, wie ich „die" katholische Position vertreten sollte, unter der „Paderborn" sicherlich seine eigene, vorsichtig-restriktive Linie versteht, während ich doch – wie andere katholische Ökumeniker – eine offenere Linie für möglich und geboten halte. Fast verwunderlich, daß die Paderborner noch meinen, mich auf ihre Linie bringen zu können. Denn in den ersten Heften von „ökumene am ort" hatte sich meine Distanz zur

herrschenden Linie schon deutlich gezeigt: in der Kommentierung der amtskirchlichen Reaktionen auf „Augsburg" und in zwei Beiträgen zu der dort zum Streitfall gewordenen Problematik der Abendmahlsgemeinschaft. In diesen Beiträgen wurden Argumente für mögliche Wege zur Herstellung eucharistischer Gastfreundschaft vorgetragen.

Das Pfingsttreffen in Augsburg hatte die an der ökumenischen Basis tätigen Christen erleben lassen, was sie vermögen, wenn sie gemeinsam auftreten und handeln, aber es hatte ihnen auch bewußt gemacht, wo die Grenzen einer kirchlichen Basisbewegung liegen, solange einseitig hierarchische Strukturen das Bild einer Kirche bestimmen. Eine wichtige Aufgabe für „ökumene am ort" mußte es daher werden, den Christen an der Basis zu einem theologisch vertieften Selbstbewußtsein zu verhelfen. Schon im ersten Jahrgang wurde diese Aufgabe mit zwei großen Grundsatzartikeln in Angriff genommen: „Spitze oder Basis: Wer ist maßgebend im ökumenischen Prozeß?" Und: „Ökumene am Ort: Kern oder Randzone christlicher Einheit?" Hier wurde aufgezeigt, daß sich auf Ortsebene die wesentlichsten Lebensvollzüge der Kirche und auch die Bewährung ihres Weltbezugs abspielen und daß darum auch alle ökumenischen Bemühungen hier ihre letzte Bewährung erfahren.

*Januar 1973:* Mit einem Paukenschlag wenden wir uns der Diskussion eines Themas zu, das eng mit der Frage der Abendmahlsgemeinschaft verzahnt ist: dem Thema „Ämteranerkennung". Hans Küng hat mir noch vor der Veröffentlichung die Kernthesen aus einem Memorandum der ökumenischen Universitätsinstitute über „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter" zum Vorabdruck in „ökumene am ort" zugeschickt. Hier wird u. a. der Standpunkt vertreten: „Da einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter theologisch nichts mehr im Wege steht, ist ein hauptsächliches Hindernis für die Abendmahlsgemeinschaft überwunden." Die Thesen erscheinen in unserem Januar-Heft – zusammen mit einem Formular für eine an Küngs Tübinger Institut zu richtende Rückantwort mit einer Zustimmungserklärung zu den Thesen. Vor allem dieser Umstand erregt in Kreisen der katholischen Bischofskonferenz Unwillen. Kardinal Jaeger dazu: Man habe „die Straße mobilisiert"! Die Zeiten, in denen bei den ersten Ökumenischen Konzilien das Volk sich als willkommener Abstimmungshelfer mit Demonstrationen und Sprechchören in die theologischen Debatten der Konzilsväter einschaltete, sind offenbar vergessen!

Im selben Januar-Heft beginnen wir mit dem Abdruck der ersten Leserstimmen unserer Umfrage-Aktion „Basiswünsche an Synode". Hier und in mehreren folgenden Heften äußern unsere Leser sich zum ersten Entwurf

des Ökumene-Dokuments der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD". Nochmals Mobilisierung, zwar nicht der Straße, aber der ökumenisch Engagierten an der Basis als Beitrag zur „Erdung" der Synode in der Lebenswirklichkeit der Betroffenen.

*Mai und Juni 1973:* Meine Argumente für eucharistische Gastfreundschaft erhalten gewichtige Verstärkung: Im Mai-Heft dokumentieren wir eine Stellungnahme des lutherischen Instituts für ökumenische Forschung in Straßburg über „Eucharistische Gastbereitschaft". Einen Monat später können wir Auszüge aus den Direktiven veröffentlichen, mit denen Bischof Elchinger von Straßburg den konfessionsverbindenden Ehepartnern seines Bistums Wege zur verantwortbaren eucharistischen Gastfreundschaft weist. Ein Jahr später werden wir unseren Lesern Karl Rahners Buch „Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis" vorstellen, in dem er sich den Weg zu einer Anerkennung der Ämter der reformatorischen Kirchen bahnt, um sich dann 1977 auf dem – in „ökumene am ort" ausführlich dokumentierten – Ökumene-Kongreß der Jesuiten in Frankfurt noch deutlicher zu dieser Anerkennung zu bekennen.

*Dezember 1973:* Mit dem Erfahrungsbericht eines in konfessionsverbindender Ehe lebenden Vaters anläßlich der Taufe seines Sohnes beginnt eine sich über Monate hinziehende Debatte unter Leserinnen und Lesern sowie bekannten ökumenischen Theologen über mögliche neue Wege zu einer ökumenischen Taufpraxis. Unsere Leserinnen und Leser wagen sich jetzt auch an brisante theologische Themen.

So weit die Chronik der bemerkenswertesten Ereignisse und Publikationen in den beiden ersten Jahren von „ökumene am ort". Wenn ich dabei ausführlicher geschrieben habe, als ich es auf den verbleibenden Seiten für die folgenden 17 Jahre tun kann, so deshalb, weil ich zeigen wollte, wie sich die Grundrichtung und die ersten Schwerpunkte unserer Arbeit fast wie von selbst aus einem Kairós, aus der Dramatik des damaligen ökumenischen Zeitgeschehens, ergaben und wie unsere Leserinnen und Leser dabei entdeckten, daß die zwischen den Kirchen diskutierten Streitfragen sie ganz persönlich und existentiell betrafen und daß sie lernen mußten und konnten, dazu Stellung zu beziehen. Mit den von mir in „ökumene am ort" und in vielen „Ökumenischen Seminaren" entwickelten Elementen einer Theologie der Basis versuchte ich, ihnen bewußt zu machen, daß sie für diese Fragen kompetent sind. Kirchliche Lehre und Theologie sind ja nicht unmittelbar Kunde oder Wissenschaft von göttlicher Offenbarung, sondern zunächst Niederschlag von Glaubenserfahrung mit dieser Offenbarung. Darum ist jeder Christ nicht nur Empfänger kirchlicher oder theologischer

Belehrung, sondern er kann im Maße seiner Teilhabe am Leben der Glaubensgemeinschaft auch erwarten, daß seine Glaubenserfahrung von Kirche und Theologie ernst genommen wird.

Das hat auch Konsequenzen für die Wertung von Ökumene am Ort. 1973 hatte auch der damalige Professor Joseph Ratzinger das noch gelten lassen, wenn er schrieb: „Ortsökumene ist nicht bloß ausführendes Organ von Spitzenökumene, sondern originäre Form des Ökumenischen und ein selbständiger Ausgangspunkt theologischer Erkenntnis." Besonders in Karl Rahners Theologie mit ihrem transzendentaltheologischen Ansatz spielt das Ernstnehmen der noch unartikulierten Glaubenserkenntnis der „einfachen Christen" eine große Rolle, was sich u. a. in seinem Plädoyer für eine radikale Einfachheit letzter Glaubensaussagen äußert. Die Bedeutung dieses theologischen Ansatzes mit seiner inneren Nähe zum theologischen Laien habe ich in einem Aufsatz über „Karl Rahners Theologie und die ökumenische Basis" herausgearbeitet (öao 13, 1984/3, 3-12).

*Januar 1980:* Nachdem unsere Leserinnen und Leser in einer ersten Phase durch ihre eigenen Entdeckungen, Fragen und Konflikte in theologisches Denken und Argumentieren hineingeführt worden waren, beginnen wir nun, ihnen in einer zweiten Phase systematischer die Ergebnisse der Dialoge ökumenischer Experten vorzustellen: Die erste Nummer der Reihe „ökumene kurzgefaßt" mit einem achtseitigen Extrakt aus dem „Malta-Bericht" der lutherisch-katholischen offiziellen Kommission erscheint. Weitere fünfzehn Nummern dieser Beilagenreihe folgen bis Herbst 1983: Kurzfassungen von Dokumenten bilateraler (luth.-kath., ref.-kath., anglik.-kath.) und multilateraler Dialoge bis hin zu den „Lima-Texten" und der „Lima-Liturgie". Und diese Kurztexte erreichen nicht nur unsere Leserinnen und Leser, sondern gehen (später auch in einer Sammelmappe gebündelt) zu Tausenden an andere ökumenisch Interessierte hinaus. Auch landeskirchliche und diözesane Arbeitsstellen belieferten ihre Klientel mit diesen Blättern. Kirchliche Stellen selbst waren nicht auf den Gedanken gekommen, derartige Hilfen für weite Kreise der Basis herzustellen. Abt Laurentius Klein hat mir einmal gesagt, als er zu Beginn seiner Tätigkeit als Leiter der Ökumenischen Centrale überall im Land auf Kontakt- und Vortragsreisen unterwegs gewesen sei, habe er immer wieder Leute getroffen, die bestens über die Ergebnisse der ökumenischen Dialoge informiert gewesen seien. Und immer wieder hätten sie unsere gelben Bögen „ökumene kurzgefaßt" als Quelle ihrer Information vorgewiesen. Vor allem viele Teams der action 365 haben in dieser Phase monate- und jahrelang mit den Texten gearbeitet und sie weitervermittelt, besonders als schließlich die Lima-Texte erschienen waren. Für

die Arbeit mit den Lima-Texten hatten wir eine weitere Mappe unter dem Titel „Ökumenische Wohnzimmer-Gespräche" erstellt. Auch diese Mappe fand zu Tausenden Exemplaren ihren Weg in breiteste Kreise.

Über den Fragen der Lehre vergessen wir aber nicht die Vermittlung von Anregungen für die ökumenische Praxis. Mehr und mehr melden sich konfessionsverbindende Ehepaare zu Wort. Außerdem versuchen wir, durch die Veröffentlichung der Ergebnisse gezielter Umfragen unter Landeskirchen und Diözesen ein verstärktes Engagement der Kirchen in diesem Bereich herauszufordern. Mit weiteren Umfragen und Diskussionsforen mischen wir uns in mancherorts ausbrechende Konflikte um Predigeraustausch oder ökumenische Sonntagsgottesdienste ein, wobei ich mich gegen die vordergründige Argumentation der katholischen Bischöfe auf die Sakramentstheologie des Augustinus und des Thomas von Aquin berufen kann. Den in „Ökumenischen Gemeindezentren" lebenden Christen suchen wir zu einer vertieften eigenen Spiritualität zu verhelfen, die sich am Leitbild einer Kirche orientiert, die nicht so sehr als geschlossene Institution und fertiger Bau, sondern als Baustelle wachsender Gemeinschaft verstanden wird.

Als „Zeit-Schrift" haben wir selbstverständlich auf ökumenisch relevante Zeitereignisse und Tendenzen zu reagieren: auf die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates; auf die Feier des Augustana-Jubiläums und des 500. Geburtstages Martin Luthers; auf Probleme um den Papstbesuch in der Bundesrepublik; auf neue fundamentalistische und antiökumenische Strömungen in protestantischen und katholischen Kreisen; auf den neuen Zentralismus Roms, das durch Lehrzuchtverfahren und Ernennung ultrakonservativer Theologen zu Bischöfen die vom Konzil ausgelöste Bewegung zu disziplinieren sucht; auf neue Herausforderungen durch die „Tagesordnung der Welt": Mehr und mehr kommen die Themen weltweite Gerechtigkeit und Frieden in den Blick.

*September 1981:* Wir eröffnen eine Reihe von Themaheften unter dem Titel „Mobilmachung für den Frieden". Schon zwei Jahre, bevor „Friede" in Vancouver zu einem Hauptthema der Ökumene wird, beziehen wir hier eindeutig Stellung und versuchen, unsere Leserinnen und Leser an die christliche Friedensbewegung heranzuführen. Ein „Ökumenisches Seminar" nach der Vollversammlung in Vancouver 1983 unterstreicht diesen neuen Schwerpunkt. Einige Leserinnen und Leser nehmen uns diese neue Akzentsetzung übel, die übergroße Mehrheit begrüßt sie.

*Februar 1986:* Mit einem Themaheft über „Konzil des Friedens oder Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung?" beginnen wir unsere Mitarbeit am „konziliaren Prozeß", der in den nächsten drei Jahren das beherrschende Thema unserer Blätter wird.

*November 1988:* Mit der ersten Lieferung der „Erklärung von Stuttgart" beginnt die zweite Folge der Reihe „ökumene kurzgefaßt" mit „Aktuellen Texten zum Konziliaren Prozeß". Auch diese insgesamt acht Dokumentationen werden wieder zu Tausenden ihren Weg in weiteste Kreise der ökumenischen Basis finden.

*März 1990:* Mit der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul hat der konziliare Prozeß den Schlußpunkt seiner ersten Phase erreicht. Wir berichten noch über die Versammlung und dokumentieren ihre wichtigsten Ergebnisse. Und im Mai-Heft kündigen wir dann an: „‚ökumene am ort' geht zu Ende, Ökumene am Ort geht weiter." Das folgende Juni-Juli-Heft wird das letzte sein.

Die Gründe für die Einstellung der Blätter: Der verantwortliche Redakteur nähert sich langsam dem Pensionsalter. Aber nicht nur in seinem Leben ist bald eine Wegmarke erreicht, sondern auch in der Entwicklung der ökumenischen Situation im allgemeinen und im Blick auf unsere unterschiedlichen Aufgabenstellungen. Sie alle sind mittlerweile an einen – zumindest vorläufigen – Abschlußpunkt gekommen, über den hinaus wir derzeit kaum noch weiterführende Beiträge leisten können: Ökumenische Praxis ist für viele Christen so selbstverständlich geworden, daß sie keiner weiteren Ermutigung und keiner Stärkung ihres Selbstbewußtseins mehr bedürfen. Die ökumenisch-theologischen Dialoge sind so weit gediehen, daß die Anbahnung von Kirchengemeinschaft an sich längst möglich wäre. Die Kirchen sind jedoch nicht fähig und willens, sich die Dialogergebnisse verbindlich anzueignen und Konsequenzen daraus zu ziehen. In dieser Phase der Unentschlossenheit das Glasperlenspiel und Perpetuum mobile immer subtiler werdender Theologendispute über die ewig gleichen Themen den Christen an der Basis noch verständlich zu machen, sehe ich mich außerstande. Und was den konziliaren Prozeß betrifft, so muß auch er nun in eine neue Phase treten, in der einerseits die offiziellen Instanzen der Kirchen und andererseits völlig spezialisierte Gruppen gefordert sind. So schien mir – im Einverständnis mit dem Herausgeber – die Weltversammlung von Seoul der richtige Zeitpunkt, diesen Dienst zu beenden.

Wenn nun durch das Verschwinden von „ökumene am ort" eine Lücke entstanden ist, so hoffe ich, daß Christen einer neuen Generation zu einem gegebenen Zeitpunkt neue Initiativen ergreifen werden, um mit neuen Visionen, mit neuer Geduld oder auch neuer heiliger Ungeduld die Stimme der ökumenischen Basis in den Kirchen angesichts der Herausforderungen der Tagesordnung der Welt neu zu Gehör zu bringen.

# „Dresden" geht uns alle an -

zum Fortgang des konziliaren Prozesses in den neuen Bundesländern

Brief an den Geschäftsführer der ACK (Ost)

Lieber Martin Lange,

die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (Ost) hatte die Freundlichkeit, 15 Vertreter der Kirchen, die über die ACK (West) das Forum in Königstein und Stuttgart getragen hatten, zu einer Ökumenischen Arbeitskonferenz zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung für den 9./10. November ins Gemeindezentrum Bethel der Baptisten nach Berlin-Friedrichshain einzuladen. Die Beanspruchung der letzten Monate hatte zur Folge, daß nur acht Personen die Einladung annehmen konnten, vertreten waren aber immerhin die EKD, die Baptisten, die Methodisten, die Mennoniten und die Deutsche Bischofskonferenz.

Ich spreche sicher auch im Namen der anderen Gäste, wenn ich mich für die warmherzige, geschwisterliche Aufnahme, die wir fanden, herzlich bedanke. Die Probleme, Spannungen und Enttäuschungen, die in diesen Wochen die Atmosphäre zwischen den alten und neuen Bundesländern belasten, ließen auch unsere Konferenz nicht unberührt. Wie könnte das auch sein, ging es doch darum, der „neuen Dringlichkeit" zu entsprechen, in die der konziliare Prozeß durch die deutsche Einheit geraten ist, und in einer „neuen Phase" dieses Prozesses die Herausforderungen zu erkennen, zu konkretisieren und aufzugreifen, die „im Sinn der Ergebnisse von Dresden, Basel und Seoul jetzt in unseren Kirchen und Gemeinden umgesetzt werden" sollten (Einladungsschreiben). Es muß aber betont werden, daß die Unterschiede, Ratlosigkeiten und Ärgernisse, die neben Entschlossenheit, Hoffnung und Mut quer durch die Versammlung sichtbar wurden, in keinem Augenblick die Gemeinschaft untereinander und mit uns aus dem Westen belasteten. Ich hatte den Eindruck, wir sind auch dazu freigeworden, einander weniger ängstlich, weniger selektiv, dafür unverstellter und abgerundeter, also tiefer zu begegnen.

Daß ich über die Konferenz in Form eines Briefes berichte, hat mehrere Gründe. Einmal war sie so facettenreich und vielstimmig, daß ich fürchte, ihr mit bloßer Information oder gar mit Systematisierung nicht gerecht zu werden. Sodann wurden wir alle von den Sachthemen und dem dazu Vorgetragenen innerlich so beansprucht, daß mir ein Gesprächspartner wichtig erscheint, an den ich die Resonanz adressieren kann, die in mir geweckt wurde. Und schließlich eröffnet ein Brief die Möglichkeit zu antworten. Ich denke zu hoch von der Freiheit, um jemand dazu zu nötigen, aber ich werde den Eindruck nicht los, es gibt zwischen uns derzeit viel zu viele einseitige Statements und Presseerklärungen und viel zu wenig echten Dialog. Aber nur über ihn können wir der Oberfläche der bisher gebrauchten Formeln und dem Festhalten an alten Ansprüchen oder problematisch gewordenen Identitäten entgehen und herausfinden, wer wir in den 40 Jahren der Trennung geworden sind und was wir gegenseitig in die neue Gemeinschaft einzubringen haben.

Lassen Sie mich zunächst auf das zu sprechen kommen, wofür ich uneingeschränkt dankbar bin.

Erst ist da der Entschluß Ihrer Seite zu nennen, den konziliaren Prozeß in den fünf neuen Bundesländern auf die ACK in der bisherigen Bundesrepublik und in Westberlin hin zu öffnen und ihn im bisherigen Bereich gleichzeitig zu regionalisieren. Daß Sie die ACK (West) dabei bei dem Wort nehmen, in dem diese den verschiedenen Ebenen gegenübersteht, die zusammen das Forum repräsentierten, ist besonders wichtig; denn natürlich mußten die Forumsergebnisse den Mitgliedskirchen übergeben und dort aufgenommen werden. Ich hätte mir aber doch gewünscht, daß diese Rezeption in ökumenischer Gemeinschaft vorgenommen wird. Einige Diözesen, Landes- und Freikirchen sind dabei auch vorbildlich. Leider hat sich aber der Grundsatz, ökumenisch zu tun, was immer ökumenisch getan werden kann, noch nicht überall durchgesetzt, und das hat dann dazu geführt und führt noch immer dazu, daß Kirchen den konziliaren Prozeß in den eigenen Reihen, also gerade nicht konziliar betreiben, was wiederum andere, die ihn konfessionsübergreifend und -einigend voranbringen wollen, veranlaßt, sich in einiger Distanz zu den offiziellen Kirchen als Netzwerke zu organisieren.

Von Vorteil ist auch, daß die Ökumenische Versammlung eine Konsultativgruppe geschaffen hat, die innerhalb der ACK (Ost) für die Fortführung des konziliaren Prozesses Verantwortung wahrnimmt. In der ACK (West) war das zwar vorgesehen, kam aber nicht zustande, u. a. wohl deshalb, weil einige den Zusammenhang der Themen des konziliaren Prozesses mit den Schwerpunkten von „Glauben und Kirchenverfassung" und „Mission und Evangelisation" nicht erkennen konnten und die letzteren durch jene beeinträchtigt sahen. Daß solche Befürchtungen gegenstandslos sind, vermag allerdings der Dresdner (Grundlagen-)Text 1 („Umkehr zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung") besser aufzuzeigen als die Erklärung von Stuttgart, obwohl der Bezug auch dort keineswegs fehlt und vielleicht auch bei Ihnen stärker wahrgenommen werden sollte. Daß die Konsultativgruppe mit der ACK (Ost) verbunden, nicht aber deren Organ ist, halte ich für eine gute Lösung. Das sollte in der vereinigten ACK so bleiben und würde sowohl dem jetzigen Konferenzergebnis gerecht als dem im Kommuniqué festgehaltenen Wunsch der Teilnehmer an der ersten Zusammenkunft von ACK (West) und ACK (Ost) am 9. Mai 1990. Daß zur Realisierung eine Planstelle erforderlich wird, ist einsichtig.

Daß wir im Westen die Regionalisierung des konziliaren Prozesses begrüßen, versteht sich von selbst, nachdem wir mit den Ökumenischen Versammlungen in den einzelnen Ländern bzw. Teilbereichen der alten Bundesrepublik die besten Erfahrungen gemacht haben. Ich brauche hier nur an Lebach, Dortmund, Nürnberg, Westberlin oder die zweite ökumenische Versammlung in Niedersachsen zu denken. Diese Regionalisierung und dann durchaus auch die gegenseitige Verständigung darüber in den fünf neuen Bundesländern könnte m.E. das positiv aufnehmen, was in Arbeitsgruppe 2 nicht sehr glücklich „vorläufige Beschränkung auf das Territorium der ehemaligen DDR" genannt wurde.

Angesichts dessen, was alles über Sie hereingebrochen ist, verstehe ich gewisse Berührungsängste durchaus und meine, wir Westler könnten uns in der nächsten Zeit nicht oft genug prüfen, ob wir für das, was wir aus dem konziliaren Prozeß in der ehemaligen DDR lernen können, schon sensibel genug sind. Gerade, wenn man

sich, wie ich, darüber freut, wie entschieden die europa- und weltweiten Perspektiven des Prozesses in Berlin angesprochen worden sind und dem Rückzug auf deutsch-deutsch entgegengewirkt wurde, sollte das, was Ihnen in Dresden geschenkt wurde, nicht auf den bisherigen Bereich beschränkt bleiben. Schon deshalb nicht, weil nun nicht mehr besondere Anwälte spezifischer DDR-Herausforderungen im Westen gefragt sind, sondern Ihre Herausforderungen auch die unsrigen werden müssen. Daß dies durch die augenblickliche, unglückselige Teilung: hie Produktionsbereich – dort Markt, derzeit verstellt ist, verstärkt nur die Dringlichkeit, diese Herausforderungen als gemeinsame zu erkennen und sich ihrer anzunehmen.

Es sollen im folgenden nun nicht die weiteren Konkretionen durchgesprochen werden, die die Konferenz aufgegriffen hat: daß die Nato im Zuge der Golfkrise eine neue Rolle übernimmt und im Interesse des Westens in Konflikte der Zweidrittel-Welt eingreift; daß dagegen die Optionen der Dresdner Versammlung für die Gewaltlosigkeit und für die Armen zum Tragen kommen müssen; daß dies sich auch auf die Frage des Zivildienstes und etwa neu zu schaffende ökumenische Friedensdienste erstrecken sollte und daß zur Frage des § 218 Selbstbestimmung der Frau und Schutz des werdenden Lebens zur Deckung zu bringen sind und nicht – wie leider häufig im bisherigen Einigungsprozeß – gegeneinander ausgespielt werden dürfen, ist gemeinsame Sorge, gemeinsames Anliegen. Dies ebenso wie die Frage des Lebensstils jetzt nur zu erwähnen, scheint mir um so gebotener, als die Konferenz ja der Standortbestimmung und der Fortschreibung von Dresden in Ihrem Bereich dienen und nichts endgültig entscheiden sollte.

Ansprechen dagegen möchte ich Assoziationen, die sich bei mir zu zwei Stichworten einstellten, die mehrfach wiederkehrten. Es gelte, so wurde gesagt, möglichst viel aus den Ökumenischen Versammlungen „hinüberzuretten" in neue Verhältnisse, darunter mir so sympathische Lebenshaltungen, wie in der Wahrheit gegen das System zu leben, zwischen erfüllten und zerbrochenen Wünschen den Horizont der Erwartung festzuhalten und in einer gewissen Freiheit (gemeint war wohl auch die Unbekümmertheit von Mt 6) zu leben; und immer wieder wurde von „Verweigerung und Widerstand" gesprochen.

Ich erlaubte mir in diesem Zusammenhang an 4 Mose 12-14 und die Enak-Söhne zu erinnern, die zehn der zwölf aus der Oase Kadesch ins verheißene Land abgesandte Kundschafter so sehr erschreckten, daß ernstliche Gefahr der Rückkehr nach Ägypten bestand und Mose die Steinigung drohte; und ich muß gestehen „hinüberretten" – so verständlich dieses Gefühl ist, es wäre doch entschieden zu wenig. Ich denke doch: *neu* bewähren. Dazu gehört wohl auch, sich in einer Gesellschaft, die sich nach Öffnung der Grenzen zunehmend individualisiert, um (neue) Träger zu bemühen, die bereit und fähig sind, Dresden weiterzutransportieren und die drei Optionen für die Armen, für Gewaltlosigkeit und für den Schutz des Lebens auf die neuen Verhältnisse zu konkretisieren. Daß – übrigens auch hier – viele nicht mehr mitmachen, hat wohl auch damit zu tun, daß die „Absagen" (abrenuntiationes) nach den Veränderungen in Europa präzisiert werden müssen, auch die gegen den westlichen Lebensstil gerichteten. Ich war dankbar für all diejenigen, die sich auch angesichts katastrophaler Armut nicht von der Suche nach einem neuen lebens- und gemeinschaftsfreundlichen Wohlstand abhalten ließen, der übrigens biblisch „Segen" heißt.

Und ansprechen möchte ich den Widerspruch, der sich zwischen der erklärten Absicht auftat, bei der Konferenz nicht an Texten zu arbeiten, und dem, was dann doch geschehen ist. Offenbar bleiben wir als Kirchen des Wortes sehr leicht an der Redaktion von Texten hängen. Deren Inhalt war allerdings so hochaktuell, daß ich die beste Hoffnung habe, diese Arbeitskonferenz markiert eine Zwischenstation im konziliaren Prozeß Ihres Bereichs, und wir können uns sehr bald auf einer Reihe von Handlungsfeldern den gemeinsamen Herausforderungen stellen. Die Ökumenische Versammlung vom 20. und 21. April 1991 in Erfurt wird dazu, obwohl in anderer Trägerschaft, einen entscheidenden Anstoß geben.

Dankbar für die erfahrene Gemeinschaft und mit herzlichen Grüßen

*Ihr Hans Vorster*

## Evangelisationskongreß in Stuttgart

Vom 9. bis 12. Oktober 1990 fand auf dem Killesberg in Stuttgart der Deutsche Evangelisationskongreß „weitersagen" statt. Veranstalter war die Lausanner Bewegung, Deutscher Zweig in Verbindung mit der Evangelischen Allianz und der Arbeitsgemeinschaft missionarische Dienste (AMD) der EKD.

Der Kongreß wurde von 4725 Dauerteilnehmern (Stand bei Beginn) und einer Vielzahl von Tagesgästen besucht. Die Dauerteilnehmer kamen zu 75 % aus den Landeskirchen, zu 20 % aus den Freikirchen; 1,4 % waren römisch-katholisch, 3,6 % machten keine Angaben über ihre Konfessionszugehörigkeit, 57 % waren männlich, 55 % ehrenamtlich, 22 % hauptamtlich in ihren Kirchen tätig. Die neuen Bundesländer waren mit 155, die Schweiz mit 160, Österreich mit 23 Personen vertreten. Dazu kamen Teilnehmer aus fast allen Ländern Europas, u. a. ein isländischer Bischof und ein estnischer Superintendent. Weit mehr als die Hälfte der Teilnehmer war zwischen 20 und 35 Jahre alt, über 60 Jahre nur 2 %.

Der Tagesverlauf sah als morgendlichen Einstieg Bibelarbeiten zu Römer 1,18-3,20; 3,21-4,25 und Römer 8 vor. Sie wurden von Pfarrer Siegfried Kettling, Dozent an der Missionsschule der Bahnauer Bruderschaft in Unterweissach/Württ., Landessuperintendent Dr. Ako Haarbeck/Detmold, dem Vorsitzenden der Deutschen Bibelgesellschaft, und von Pfarrer Klaus Teschner/Düsseldorf, Leiter des Volksmissionarischen Amtes der rheinischen Kirche, gehalten. Grundsatzreferate wurden gehalten von Dr. John Stott, dem Leiter des Londoner Instituts für zeitgenössisches Christentum und einem der Verfasser der Lausanner Verpflichtung und des Manifests von Manila („Jesus Christus – wirklich der einzige Weg zum Heil?"), von Prälat Rolf Scheffbuch/Ulm, Vorsitzender des Europäischen Zweigs der Lausanner Bewegung („Gottes Macht ist auf Bekehrung aus"), und von Pastor Peter Strauch, Bundessekretär des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland („Evangelisierende Gemeinde – ein schöner Traum?"). Der Nachmittag war der Kleingruppenarbeit zum Kongreßkurs „weitersagen", in seiner zweiten Hälfte den 57 anderthalbstündigen Seminaren mit täglich wechselnden Themen und Referenten gewidmet. Der Kongreßkurs sah Aussprache und praktische Übungen in

Evangelisation vor. Zu den einzelnen Seminaren hatten sich zwischen 400 und 10 Teilnehmer gemeldet. Die Schwerpunkte des Interesses lagen bei evangelistischer Predigt und persönlicher Seelsorge. Das Abendprogramm umfaßte vier Plenumsveranstaltungen mit einer Vielzahl von Darbietungen vom Podiumsgespräch mit Bischof Dr. Klaiber/EmK, Präsident Neukamm/Diakonisches Werk, Pastor Horst Marquardt/Lausanner Bewegung Deutscher Zweig und dem EKD-Ratsvorsitzenden Bischof Kruse bis zum Ideen-Abend mit Tom Houston, dem internationalen Direktor der Lausanner Bewegung, szenischer Gestaltung der Speisung der Fünftausend und einer Sendungsfeier. An der Eröffnung nahm auch der Vorsitzende der ACK-West, Unitätsdirektor Hans-Beat Motel, teil.

Dem Teilnehmer aus der Bundes-ACK/ÖC fiel auf, daß die Veranstalter mit dem Kongreß unterschiedliche Erwartungen verbanden. Während Pastor Horst Marquardt im Kongreß vor allem eine Vorstufe sieht, die Dimension der Großevangelisationen zurückzugewinnen und die nachwachsende Generation im Sinne der Lausanner Bewegung auch kirchen- und sozialpolitisch zu aktivieren, hatte Prälat Scheffbuch besonders die Stärkung des evangelistischen Potentials und seine Öffnung auf die Kirchen und Freikirchen hin im Auge und sprach im Blick auf Veranstalter und Zielsetzung von der derzeit größtmöglichen Koalition im Protestantismus, was die Aufgabe von Mission und Evangelisation anlangt. Während ein Teil der Verantwortlichen dem herkömmlichen Evangelisationsverständnis entsprechend vor allem Wert auf die Animation und Erweckung der Teilnehmer legte und dabei neben sinnvollen Impulsen in bedenkliche Showmaster-Allüren abglitt, betonten Scheffbuch und Adomeit (für die AMD), daß Evangelisation nicht mehr von der Intensivierung des Glaubenswissens bei den Evangelisierenden selbst und deren Sprachschulung getrennt werden könne. In der evangelistischen Verkündigung sei eine „Wende" dringend erforderlich. Von ihr sei zu hoffen, daß sie die Streikwelle gegen Evangelisation abbauen helfe, in der sich viele Pfarrer, Gemeinden und Kirchenleitungen als „Evangelisationsgeschädigte" befinden. Der Kongreß endete mit einer Abschlußerklärung, die als Anlage beigegeben ist und sieben „Erwartungen" an alle Ebenen der Kirche richtet. Auffällig ist, daß dabei lediglich die protestantische Kirchenstruktur im Blick ist und das Verhältnis zur römisch-katholischen und orthodoxen Kirche, die immerhin fast die Hälfte der Christen in Deutschland umfaßt, ausgeklammert blieb.

In der Bundes-ACK sollte neben diesem Signal zur Kooperation mit den Kirchen vor allem zweierlei beachtet werden: (1) die Bereitschaft der jungen Generation, sich im öffentlichen Zeugnis für das Evangelium einzusetzen und dafür die geistige Anstrengung intensiver Schulung auf sich zu nehmen. Es wird Substanz, nicht nur Motivation erwartet; (2) das Bedürfnis, durch ein Miteinander in der Evangelisation größere Glaubwürdigkeit zu gewinnen. Das Stichwort „Ökumene" klingt in manchen Ohren aufreizend, die ökumenische Sehnsucht, die denominationelle und emotionale Isolierung zu überwinden, ist groß. Einzubringen hätte die ökumenische Bewegung dabei die größere und tiefere spirituelle Bandbreite (die in Erscheinung getretenen Aktions- und Liturgieformen orientierten sich stark am Konsumverhalten), aber auch einen theologischen Ansatz, der einen autoritären Christomonismus ablegen hilft.

*Hans Vorster*

# Abschlußerklärung des Deutschen Evangelisationskongresses

Vom 9. bis zum 12. Oktober 1990 fand in Stuttgart der Deutsche Evangelisationskongreß unter dem Thema „weitersagen" statt. An ihm nahmen fast 5000 ehren- und hauptamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter teil.

Als Verantwortliche für diesen Kongreß danken wir der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihren Gliedkirchen, den Freikirchen, den Gemeinschaften und den freien Werken für alle Unterstützung dieser Mitarbeitertagung, die sich als Beitrag verstand zum Gesamtthema „Christ werden – Christ bleiben".

### *1. Missionarischer Dienst am Menschen*

Deutschland ist Missionsgebiet. Die Zahl der sonntäglichen Gottesdienstbesucher hat bei uns stark abgenommen. Um so wichtiger ist es, Menschen mit der Einladung zum Glauben zu erreichen, die der Einladung zum Gottesdienst nicht mehr folgen. Große Bedeutung haben Hausbesuche durch Pfarrer, Prediger, Mitarbeiter und Besuchsdienstgruppen, die den Menschen von heute „hinter der Glastür" erreichen und ihm so deutlich machen, daß er der Gemeinde wichtig ist, weil er Jesus wichtig ist. Aktive Gemeindeglieder sollen lernen, ihren Glauben bei Nachbarn und Arbeitskollegen, bei Freunden und Miturlaubern zu bekennen. Eine neue „Sprachlehre" des Glaubens muß geübt werden. Von Bedeutung sind auch Freiluftgottesdienste und die Bezeugung des christlichen Glaubens bei den unterschiedlichsten kirchlichen Anlässen. Christsein und bezeugender Glaube gehören nach der Bibel zusammen.

### *2. Der „missionarische" Auftrag in der Ausbildung*

Daß wir Religions- und Konfirmandenunterricht, Jugendarbeit und evangelische Erwachsenenbildung, kirchliche Freizeit- und Urlaubsangebote auf seelsorgerliche Verkündigung hin ausrichten, die zur Weckung von persönlichem Glauben helfen will, erweist sich heute mehr denn je als notwendig. Unsere Kirchen- und Gemeindeleitungen werden deshalb dringend gebeten, die Ausbildung und die Fortbildung ihrer Mitarbeiter stärker als bisher darauf einzustellen. Wir können es nicht „machen", daß Menschen glauben. Aber wir können es „wollen" und darum beten, daß Menschen durch den Dienst der ehren- und hauptamtlichen Mitarbeiter zum Glauben kommen.

Wir fordern die Kirchenleitungen nachdrücklich auf, darauf hinzuwirken, daß in den evangelischen Fakultäten Lehrstühle für „evangelistische Verkündigung und missionarischen Gemeindeaufbau" geschaffen und daß Lehrbeauftragte für diese Lehrstühle gewonnen werden.

### *3. Die Evangelisationsveranstaltung*

Wir haben neu erkannt, daß der besonderen evangelistischen Veranstaltung, einschließlich der Groß-Evangelisation, besondere Bedeutung zukommt. Wir bitten unsere Kirchen und Gemeinden, solche Veranstaltungen zu planen und mitzutragen.

Dabei müssen wir auch neue ungewöhnliche Wege der Verkündigung gehen. Phantasie und Kreativität helfen, das Zeugnis von Jesus verstehbar zu machen.

### *4. Kirche und freie Werke*

Der Kongreß wurde durch eine große Zahl von missionarischen Initiativgruppen, Gemeinschaften und Werken mitgestaltet, die sich einer Verkündigung und Seelsorge verpflichtet wissen, die zum Glauben an Jesus einlädt. Die Kirchenleitungen und Gemeinden werden gebeten, stärker als bisher die Zusammenarbeit mit diesen Gruppen zu suchen.

### *5. Die Freude an der Evangelisierung*

Wir kennen Jesus Christus als unseren Retter und Herrn. Das nötigt uns zum „Weitersagen" um Gottes und der Menschen willen. „Wir können's ja nicht lassen, von dem zu reden, was wir gesehen und gehört haben" (Apostelgeschichte 4,20). Die Freude an Jesus, die Freude an seinem unvergänglichen Wort, die Freude über ein neues Leben und die Freude auf die ewige Welt Gottes motivieren uns, auch anderen Menschen zu solcher Freude zu helfen.

Wir laden die Christen und die Mitarbeiter der Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften dazu ein, diese Freude des Glaubens neu zu entdecken und deshalb auch solchen Menschen daran Anteil zu geben, die bisher von solcher Freude noch nichts wissen.

Daß wir darin so oft versagt haben, tut uns leid. Manchen Menschen haben wir durch drängerische und gesetzliche Verkündigung den Weg zur Freude und Befreiung des Glaubens versperrt. Auch haben wir manchmal Evangelisation und barmherzigen Dienst am Nächsten voneinander getrennt. Aber unser Versagen ändert nichts an der Größe, Dringlichkeit und Eindeutigkeit des evangelistischen Auftrages.

### *6. Sieben Erwartungen*

1. Wir erwarten, daß die evangelischen Kirchen und Freikirchen intensiv evangelisieren, d. h. die frohe Botschaft von Jesus besonders solchen Menschen zu vermitteln, die dem Evangelium fernstehen.
2. Wir erwarten, daß auf Pfarrkonventen, auf Tagungen kirchlicher Mitarbeiter, in evangelischen Akademien und in christlicher Jugenderziehung der Evangelisation endlich mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird.
3. Wir erwarten, daß das Thema „Evangelisation" in allen kirchlichen Gremien als ständiger Auftrag behandelt und bejaht wird.
4. Wir erwarten, daß die Leitungen der Landeskirchen ergänzend zu den flächendeckenden Parochialstrukturen neue, dem evangelistischen Auftrag dienliche Strukturen ermöglichen, z. B. Missionsstationen in städtischen Bereichen.
5. Wir erwarten, daß in der theologischen Ausbildung mehr Wert darauf gelegt wird, künftige Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter für den evangelistischen Auftrag vorzubereiten und zu gewinnen.
6. Wir erwarten, daß die Kirchen sich für mehr evangelistische Verkündigung in den Medien einsetzen. Das gilt sowohl für die kircheneigenen als auch für die säkularen Medien.

7. Wir erwarten, daß Kirchenleitungen regelmäßig Konsultationen durchführen mit solchen kirchlichen Organisationen oder der Kirche nahestehenden Verbänden, die sich auf dem Gebiet der Evangelisation bewährt haben.

Stuttgart, 12. Oktober 1990 Der Leitungskreis

# Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung – Kurzbericht über ein neues Gesprächsforum

Vom 19. bis 21. Oktober 1990 traf sich auf Einladung des Ökumenischen Institutes in Bochum und des Evangelischen Studienwerks in Haus Villigst zum zweiten Mal die Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF). Der Impuls zur Gründung dieses neuen Forums jüngerer ökumenischer Nachwuchswissenschaftler geht zurück auf eine Konferenz Ökumenischer Institute und Forschungseinrichtungen im Jahre 1988 in Iserlohn. Damals richtete sich das Hauptinteresse auf die Idee, neben der zu verstärkenden Kooperation zwischen den verschiedenen im Bereich ökumenischer Theologie und Forschung tätigen Lehrstühlen und Instituten müsse ein intensiverer Austausch auch in der jüngeren Generation derjenigen zustande kommen, die an verschiedenen Stellen Zugang zu ökumenisch relevanten Fragestellungen gefunden haben bzw. Forschungsprojekte verfolgen. Eine erste Tagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung fand statt im Juli 1989. Bereits bei diesem ersten Austauschforum kamen ca. 15 Promovenden, Pastoren/Innen, Studierende und Stipendiaten von Kirchen aus Übersee zusammen, um sich gegenseitig mit Fragestellungen ihrer Forschungsarbeiten vertraut zu machen, gemeinsame Methodenprobleme zu diskutieren und Desiderate ökumenischer Forschung zu benennen. Thesen zur „Orts- und Aufgabenbestimmung ökumenischer Forschung in unserem Kontext" (H. Bedford-Strohm, H. Schäfer, D. Werner) wurden vorgestellt und intensiv diskutiert. Für Rahmen und Zielsetzung der AÖF schälten sich bereits hier wichtige gemeinsame Vorstellungen heraus:
– der *Austausch* über laufende oder geplante Forschungsvorhaben im Bereich ökumenischer Theologie ist ein notwendiges und äußerst fruchtbares Unternehmen in der zu Individualisierung und wenig institutioneller Kooperation neigenden bundesdeutschen Forschungslandschaft;
– der *Forumscharakter* sollte deutlich gewahrt bleiben. Weder geht es um Etablierung einer bestimmten theologischen „Schule" noch um die Ausgrenzung bestimmter forschungsmethodischer oder thematischer Ansätze. Fragestellungen sowohl ökumenisch-geschichtlicher als auch interkonfessioneller und interkultureller Perspektive sollten hier eingebracht werden können. Die (selbst)kritische Frage nach dem Bezug eigener Forschung zu unserem gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext sollte zentral bleiben;
– der *einladende Charakter* für jüngere Studierende, insbesondere aus den Reihen der Stipendiaten des Evangelischen Studienwerkes, die mit diesem Gesprächsforum

gerne in eine präzisere Forschungsfragestellung hineinwachsen wollen, wurde ebenso hervorgehoben wie die Offenheit auch für Nicht-Theologen. So haben auch in diesem Jahr in Villigst Wirtschafts- und Literaturwissenschaftler an der Tagung teilgenommen;

– die *lockere Anbindung* der AÖF an das vom Evangelischen Studienwerk in Villigst seit ca. 2 Jahren initiierte Programm einer Schwerpunktbildung der Promotionsförderung (u. a.) im Bereich ökumenischer Theologie sollte gewahrt werden. So werden die Tagungen auch in Zukunft in inhaltlicher und organisatorischer Kooperation mit dem ES durchgeführt, obgleich die Zielgruppe nicht identisch ist mit dem Kreis Villigster Stipendiaten;

– schließlich die *Verknüpfung* des Forschungsaustausches mit aktuellen Informationen und Diskussionen über Gegenwartsentwicklungen in der ökumenischen Bewegung.

Gerade bei der diesjährigen Tagung spielte dieser thematische Akzent unter dem Stichwort „Stagnation oder Innovation in der ökumenischen Bewegung", das den Vortrag des eingeladenen Gastes Prof. Konrad Raiser bestimmte, eine wichtige Rolle. Die ca. 20 TeilnehmerInnen der diesjährigen Tagung, die sich auf ein dichtgedrängtes und intensives Gesprächs- und Vortragsprogramm eingelassen hatten, beschlossen die Planung einer weiteren Folgetagung im gleichen Rahmen, die im Oktober 1991 stattfinden wird. Informationen und Anfragen dazu bitte an P. Hinrich Witzel, Evangelisches Studienwerk, Haus Villigst, 5840 Schwerte 5.

*Dietrich Werner*

# Chronik

In den Kirchen Südafrikas sind seit Anfang Oktober weitere bemerkenswerte Entwicklungen vor sich gegangen: die beiden niederländisch-reformierten Kirchen für Farbige und Schwarze votierten am 1. und 4.10. für ihren Zusammenschluß. Sodann wählte die (weiße) Niederländisch-reformierte Kirche (NGK) am 16.10. den Theologieprofessor Pieter Potgieter zum neuen Moderator, beschloß die Zulassung von Frauen zum Pfarramt und diskutierte leidenschaftlich eine Fortschreibung der Denkschrift „Kirche und Gesellschaft", mit der sich die Kirche stärker als 1986 von der Apartheid absetzen wollte. Schließlich traten am 5.11. in Rustenburg Vertreter von mehr als 90 schwarzen, farbigen und weißen Kirchen zu einer Konferenz zusammen, um über ein „gemeinsames christliches Zeugnis zu den gegenwärtigen Reformen in Südafrika" zu beraten. Nur zwei besonders konservative Kirchen hatten die Einladung dazu abgelehnt. Bei dieser Konferenz legte zunächst der führende weiße Theologe Willie Jonker/NGK für sich, dann der Moderator der NGK, Pieter Potgieter, für die Kirchenleitung ein Schuldbekenntnis wegen der bisherigen Unterstützung der Apartheid durch ihre Kirche ab. Das hat die NGK stark polarisiert. Umworben von der Afrikanischen Protestantischen Kirche, die sich u.a. 1986 wegen der Denkschrift „Kirche und Gesellschaft" abspaltete, die ihr bereits zu weit ging, veranstalteten rebellierende konservative Buren am 1.12. ein Treffen in Pretoria, um die Entwicklung in ihrer Kirche aufzuhalten oder zurückzudrehen.

Baptistischer und Lutherischer Weltbund veröffentlichten am 8. Oktober in Genf den Bericht über ihren seit 1986 laufenden Dialog („Baptisten und Lutheraner im Gespräch – eine Botschaft an unsere Kirchen und Gemeinden"). Die ÖR wird berichten.

„Kirche als Gemeinschaft" ist der Titel eines Dokuments, das im Frühherbst in Dublin bei der 8. Tagung der 2. Anglikanisch/römisch-katholischen Dialog-Kommission verabschiedet wurde.

Am 25.9. wurde in Rom die Apostolische Konstitution „Ex corde ecclesiae" veröffentlicht. Sie trat mit Jahresbeginn 1991 in Kraft und gilt weltweit für 936 akademische Einrichtungen der katholischen Kirche, darunter 191 Universitäten.

Vom 4. bis 9.11. fand in Forth Worth/Texas die Sitzung des Bischofsrates der United Methodist Church statt. Verabschiedet wurde ein Pastoralbrief, beraten der Bericht eines Sonderausschusses zur „Globalen Natur" dieser Kirche.

Mit einem offenen Brief haben sich die Mitglieder der Konferenz Europäischer Kirchen, des Nationalen Rates der Kirchen Christi in den USA und des Kanadischen Rates der Kirchen an die Regierungen der Signatar-Staaten der Schlußakte von Helsinki vor deren Treffen vom 19. bis 21.11. in Paris gewandt. Sie fordern darin die Regierungen auf, die „menschliche Dimension" des KSZE-Prozesses zu stärken.

Eine Verstärkung der Ökumene in dem sich vereinigenden Europa forderten am 12.11. beim 25. „Brüdermahl" in Duisburg Bischof Sterzinsky/Berlin und Bischof Demke/Magdeburg. Vor allem in der Sozialethik ist nach Ansicht der Bischöfe mehr Einmütigkeit zu erreichen. Dafür haben nach

Ansicht von Bischof Sterzinsky die Ökumenischen Versammlungen der ehemaligen DDR Vorbildcharakter.

Eine Ökumenische Versammlung für Europa, die den konziliaren Prozeß fortführt, hat Prof. Jürgen Moltmann am 6.11. auf dem Kongreß „Kulturelle Vielfalt Europas" in Berlin gefordert. Die ökumenische Loyalität müsse dabei höher stehen als die nationale. In ähnlichem Sinn äußerten sich die mehr als 100 Teilnehmer einer gemeinsamen Tagung der evangelischen und katholischen Akademien in Mülheim in einer Petition an die KEK und an das CCEE.

Ein europäischer Kirchentagskongreß, der als europäische Plattform die bestehenden Kirchentage ergänzen soll, ist vom 30.4. bis 3.5.1992 in Straßburg geplant. Als Thema ist vorgesehen „Mitverantwortung für ein christliches Europa – Christen diskutieren Erbe und Zukunft".

Auf einem europäischen Stadtkirchentag Anfang Oktober in Bremen bedauerte der Metropolit der Syrisch-Orthodoxen Kirche Indiens und einer der Präsidenten des ÖRK, Paulos Mar Gregorios, daß sich die europäischen Mitgliedskirchen des ÖRK zu wenig für fundamentale soziale Veränderungen in den Entwicklungsländern einsetzen.

Anläßlich der Vereinigung der beiden deutschen Staaten fanden am 2./3. Oktober eine Vielzahl ökumenischer Gottesdienste statt. In dem von den ACKs in beiden Teilen Deutschlands veranstalteten ökumenischen Gottesdienst in der Berliner Marienkirche am 3.10. predigten Bischof Karl Lehmann/Mainz und Bischof Johannes Hempel/Dresden. Der Generalsekretär des ÖRK, Emilio Castro, beglückwünschte die deutschen Kirchen zur Überwindung der Teilung und würdigte „das treue Glaubenszeugnis" der Kirchen in der DDR in einer „langen Periode voller Schwierigkeiten und Streitigkeiten". Glückwünsche übermittelten auch die KEK und der Lutherische Weltbund.

Die Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, die vom 21. bis 25.9. in Leipzig zusammentrat, verabschiedete zwei bedeutsame Beschlüsse: „Ökumene und konziliarer Prozeß" und „Ökumene Dekade ‚Solidarität der Kirchen mit den Frauen'" (epd-Dok. 43/90).

In den Niederlanden haben die Hervormde Kerk und die Gereformeerde Kerken sowie die Evangelisch-lutherische Kirche beschlossen, eine gemeinsame Übergangssynode zu bilden, die die Vereinigung der drei Kirchen vorbereiten soll. Die Synode ist befugt, verbindliche Beschlüsse zu fassen.

In Novi Sad/Jugoslawien kamen auf Einladung der KEK am 5./6.11. Vertreter der reformierten und lutherischen Kirchen sowie der Baptistenunion Ungarns und der orthodoxen, der beiden lutherischen und der reformierten Kirchen Rumäniens zusammen, um eine Lösung für die nationalen, ethnischen und zwischenkirchlichen Spannungen zu suchen.

Die römisch-katholische, reformierte und lutherische Kirche Ungarns sowie die Landesvertretung des Judentums gründeten eine ökumenische Stiftung „Ichthys", die der sich auf alle Menschen erstreckenden jüdisch-christlichen Tradition der Liebe und Fürsorge Ausdruck verschaffen soll.

In der Kathedrale von Coventry fand am 14.11. zum 50. Jahrestag der Zerstörung der Stadt durch deutsche Luftangriffe ein Gottesdienst statt, bei dem u.a. Bundespräsident von Weizsäcker und der anglikanische Bischof

der Stadt sprachen. Als Gäste nahmen die Königinmutter von England, der orthodoxe Erzbischof des früheren Stalingrad und Delegationen der Partnerstädte Dresden und Kiel sowie Vertreter der Aktion Sühnezeichen teil, die 1961 mit dem Bau des Internationalen Begegnungszentrums in der Kathedrale begonnen hatte. Direktor des Zentrums ist der bekannte Ökumeniker Paul Oestreicher.

„Gefolterte, Folterer, christliche Hoffnung" war das Leitwort einer Tagung der Internationalen Föderation der Christen für die Abschaffung der Folter vom 26. bis 28.10. in Basel. Hauptredner waren Jürgen Moltmann, Heino Falcke und Lukas Vischer.

Vom 9. bis 13.9. kamen auf Einladung der Stiftung Concilium mehr als 500 meist katholische Theologen in Löwen zu einem „Kongreß an der Schwelle zum 3. Jahrtausend" zusammen. Anlaß war das 25jährige Bestehen der in mehreren Sprachen erscheinenden Zeitschrift Concilium, die sich besonders dem Vermächtnis des Zweiten Vatikanums verpflichtet weiß.

Die „Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Dogmatiker und Fundamentaltheologen" gab Ende September auf einer Tagung in Vierzehnheiligen eine Stellungnahme zur Instruktion der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung der Theologen heraus. Darin heißt es, diese Instruktion werde „wesentlichen Aspekten der Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie, ihres Verhältnisses zum Lehramt, der Verkündigung des christlichen Glaubens in unserer Zeit und den wohlverstandenen Interessen der kirchlichen Gemeinschaft nicht gerecht".

Ein Gutachten zur Bewertung der feministischen Theologie hat die Evangelisch-theologische Fakultät der Universität Tübingen auf Wunsch der württembergischen Landeskirche erstellt, das der Landessynode am 26.11. vorgelegt wurde.

## Von Personen

Zur Generalsekretärin des 32 Kirchen vertretenden Nationalen Kirchenrats der USA wurde die presbyterianische Pastorin Joan Brown-Campell gewählt.

Superintendent Werner Horn, Wien, von der Evangelischen Kirche AB ist neuer Vorsitzender des Ökumenischen Rates in Österreich.

Als Nachfolger von Dr. Jan Michalko wählte die Synode der Slowakischen Evangelischen Kirche AB Pfarrer Pavel Uhorskai aus Tomasovce zum Generalbischof dieser Kirche.

Zum leitenden Bischof der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands (VELKD) wurde von deren Generalsynode der braunschweigische Landesbischof D. Gerhard Müller gewählt.

Neue Bischöfe wurden in folgenden Gliedkirchen des Bundes bzw. der EKD gewählt: Superintendent Eduard Berger, Meißen, zum Bischof der Pommerschen Evangelischen Kirche (29.9.); Propst Hans-Christian Knuth, Eckernförde, zum Sprengelbischof in der Nordelbischen Kirche (21.11.); Dekan Heinrich Herrmanns, Memmingen, zum Bischof der Landeskirche Schaumburg-Lippe (1.12.).

Neuer Ökumenereferent des Bistums Münster wird als Nachfolger von Dr. Ilona Riedel-Spangenberger, die einen Lehrstuhl für Kirchenrecht in Trier übernommen hat, Dr. Michael Kappes, bisher neutestamentlicher Assistent in Osnabrück.

Domkapitular Hubert Bour, Rottenburg, ist neuer Präsident der deutschen Sektion von „Glaube in der 2. Welt".

Anstelle von Hansjörg N. Schultz, der in die Kirchenredaktion des Südwestfunks nach Baden-Baden überwechselte, wird der epd in Genf künftig von Annette Bürschel vertreten. Sie war bisher Nachrichtenredakteurin in Frankfurt.

Der Leiter des Sekretariats des Bundes der Evangelischen Kirchen, Oberkirchenrat Martin Ziegler, ist für seine Verdienste als Moderator des zentralen Runden Tisches in der DDR von der österreichischen Regierung mit dem Bruno-Kreisky-Preis ausgezeichnet worden. Ziegler ist der erste Preisträger.

Verstorben ist Valdo Vinay, em. Professor der Waldenser Fakultät, 84jährig in Rom.

# Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 7. Dezember 1990)

I. *Bilanz für Canberra*

WCC '83 – '91 (Eine Übersicht über die Entwicklungen zwischen Vancouver und Canberra), One World Nr. 158, Aug./Sept. 1990, ganzes Heft; „Holy Spirit – Renew the Whole Creation". Beiträge zu Thema und Unterthemen der Vollversammlung des ÖRK in Canberra, EcRew No. 2 + 3-4/1990, insbes.: *Arnold Bittlinger*, A „Charismatic" Approach to the Theme, No. 2, 107-113; *Martien E. Brinkman*, A Creation Theology for Canberra, ebd. 150-156; *Aram Keshishian*, More Orthodox Perspectives, No. 3-4, 288-297; *J.-M. Tillard OP*, Spirit, Reconciliation, Church, ebd. 348-353; *Henry E. Lederle*, The Spirit of Unity: a Discomforting Comforter. Some Reflections on the Holy Spirit, Ecumenism and the Pentecostal-Charismatic Movements, ebd. 279-287; *Todor Sabev*, Protestant-Catholic Engagement. The Joint Working Group. 25 Years in Service of Unity, ebd. No. 1, 17-23.

II. *Zwischenkirchlicher Dialog*

1. *Russische Orthodoxe Kirche – EKD* (12. Dialog in Minsk) *Heinz Joachim Held*, Dienst in Gottes Auftrag. Heiligkeit und Gerechtigkeit fördern die Versöhnung unter den Menschen, Stimme der Orthodoxie 9/1990, 13-20; *Christof Gestrich*, Die Heiligkeit der Kirche zwischen Säkularisation und Profanität, ebd. 10/1990, 28-35.

2. Papers and Reports of the *Disciples of Christ – Roman Catholic International Commission* for Dialogue 1988-1989, mid-stream, No. 3/1990, 199-336.

III. *Verbindliches Lehren*

1. *Aus der römisch-katholischen Kirche*

*Wolfgang Beinert*, Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der

Kirche, Catholica 2/1990, 91-118; *Werner Löser*, Verbindliches Lehren in der katholischen Kirche, ebd. 3/1990, 187-202; *Aloys Klein*, Verbindliches Lehren – Gegenwärtige Bemühungen in den reformatorischen Kirchen, ebd. 2/1990, 119-130; *Ulrich Ruh*, Das Gottesvolk als Subjekt der Überlieferung. Dogmatikertagung über Tradition und Erneuerung, HerKorr 11/1990, 536-539; *Josef Neuner*, Der Weltkatechismus. Erwartungen der Dritten Welt, StimdZ 11/1990, 723-732; *Ulrich Ruh*, Priesterbildung: Die Generaldebatte der Bischofssynode, HerKorr 11/1990, 505ff.

2. *Aus der Russischen Orthodoxen Kirche*

Das Landeskonzil zur religiösen Unterweisung; Stimme der Orthodoxie 10/1990, 2-4; Verfügungen des Konzils, u. a. zum konziliaren Prozeß, zur Exilkirche, ebd. 5-8 und 11/1990, 2-4.

3. *Aus der lutherischen Kirche*

*Marc Chapman*, The Spirit and the Magisterium: Authority in the Community of Freedom, EcRev No. 3 und 4/1990, 268–278.

## IV. *Mission und Dialog*

*Dietrich Mendt*, Das Dilemma der Kirche in Ost und West. Missionarische Kirche oder religiöse Belanglosigkeit?, Übergänge 4/1990, 161-165; *Johannes Berthold/Jürgen Ziemer*, Die Kirche der Zukunft entwerfen, LuthMon 12, 555–559; *John S. Pobee*, Mission in the '90s, One World No. 159, Oct. 1990, 15-17; *Thomas F. Best*, Unity and Renewal: the Basis for Mission, IntRevMis No. 3126, 453-459; *Martin Forward*, The Reconciling Spirit and Mission in the Context of Religious Pluralism, ebd. 461-469; *Joachim Wietzke*, Renewed Communities in Mission and International Mission Structures, ebd. 471-477; *Theo Sundermeier*, Begegnung mit dem Fremden. Plädoyer für eine verstehende Missionswissenschaft, EvTheol 5/1990, 390-400; *Paul F. Knitter*, Wohin der Dialog führt. Grundfragen zu einer Theologie der Religionen, EvKom 11/1990, 606-610.

## V. *Konziliarer Prozeß*

„Rechte künftiger Generationen – Rechte der Natur". Vorwort (*Lukas Vischer*) – Resolution – Beiträge von *Jürgen Moltmann/Elisabeth Gresser*, (Menschenrechte, Rechte der Menschheit und Rechte der Natur), *Peter Saladin* (Rechte künftiger Generationen), *Jörg Leimbacher* (Rechte der Natur), *Christian Link* (Rechte der Schöpfung – Theologische Perspektiven), *Lukas Vischer* (Rolle und Beitrag der Kirchen). Anhang: Weltcharta für die Natur (Vereinte Nationen), EvTheol 5/1990, 433-477.

*Hans-Jürgen Hermisson*, Jakob und Zion. Schöpfung und Heil, ZeichdZ 11/1990, 262-268; *Synode des Bundes*, Beschluß Ökumene und konziliarer Prozeß, ebd. 281f; *Horst Albrecht*, Ausländer in der Gemeinde, PastTh 9/1990, 418-428; *Sigurd Daecke*, Überlegungen zu einer ökologischen Theologie, EvKom 11/1990, 653-656; *Hugo Assmann*, JPIC and the „Warm God" of the Global Market, EcRev No. 1/1990, 48-60; *Gérard Siegwalt*, Die ökologische Krise, eine Herausforderung für Denken, Glauben und Handeln, Quatember 3/1990, 147-155.

## VI. *Europäische Vorgänge*

*Walter Kreck*, Quo Vadis, EKD? Fragen zur Rolle der Kirche im Zuge der deutschen Einigung, Junge Kirche 11/1990, 612-619; *Axel von Campenhausen*, Rechtzeitig das Bewährte sichern.

Zum Staat-Kirche-Verhältnis im künftigen Europa, LuthMon 12/1990, 536-538; *Walter Grab*, Warum die Judenemanzipation in Deutschland scheiterte, EvKom 11/1990, 674-676; *Dieter Bingen*, Schwierigkeiten mit der pluralistischen Gesellschaft. Will Polens Kirche den katholischen Staat? HerKorr 11/1990, 515-519; *Paul Roth*, Ein gewaltiger Fortschritt, aber auch ungelöste Probleme. Das neue sowjetische Religionsgesetz, ebd. 511-515; *Archbishop Kiril*, The Church in Relation to Society under „Perestroika", St. Vladimir's Theol.Quarterly, No.2-3/1990, 141-160.

# Neue Bücher

BLICKPUNKT CANBERRA

*Ökumenischer Rat der Kirchen* (Hg.), Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung. Sechs Bibelarbeiten zum Thema der 7. Vollversammlung des ÖRK. Calwer Verlag, Stuttgart/Ev. Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin und Altenburg 1990. 96 Seiten. Kt. DM 5,80.

*Krister Stendahl*, ... und lebenspendend wirkt der Geist. Gedanken zum Vollversammlungsthema. WCC Publications, Genf, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1990. 59 Seiten. Kt. DM 9,80.

*Muriel Porter*, Land of the Spirit? The Australian Religious Experience. Risk Book Series 44. WCC Publications, Genf 1990. 102 Seiten. Kt. Sfr. 11,90.

*ÖRK* (Hg.), Höret, was der Geist den Gemeinden sagt. Einführung in das Vollversammlungsthema und die Problembereiche. ÖRK, Genf 1990. 34 Seiten. Sfr. 4,50.

*Thomas F. Best* (Hg.), Von Vancouver nach Canberra 1983-1990. Offizieller Bericht des Zentralausschusses an die Siebte Vollversammlung des ÖRK. ÖRK, Genf 1990. 392 Seiten. Kt. Sfr. 27,50.

Die fünf hier angezeigten Publikationen dienen in unterschiedlicher Weise der Vorbereitung der 7. Vollversammlung des ÖRK. Es ist eine gute Übung, daß die Teilnahme der Christenheit an diesem Ereignis vor allem im Hören auf die selben Texte der Hl. Schrift ermöglicht wird, denen sich auch die Delegierten und Gäste dort zu stellen haben. So wird eine tiefere Verbundenheit hergestellt, als sie durch die Berichterstattung der Medien möglich ist, die immer nur einbahnig sein kann. Eine Gruppe aus deutschen, österreichischen und schweizerischen Theologen und Theologinnen hat den vom ÖRK erstellten sechs Bibelarbeiten Anstöße zum Nachdenken und zur Diskussion beigefügt.

Der Begeisterung, daß der ÖRK für Canberra ein pneumatologisches Thema gewählt hat, verdankt die Broschüre von Krister Stendahl ihre Entstehung. Diese Begeisterung hat ein Nachdenken ausgelöst, aus der fünf Meditationen hervorgegangen sind (Das Thema ist ein Gebet – Das Thema ist richtig – Der Geist des Herrn ist auf mir ... – In Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist – Der Heilige Geist und die ganze Ökumene). Sie schließen mit einer eschatologischen Fuge Allegro con spirito, in der vier jeweils miteinander verfloch-

tene Erneuerungen thematisiert sind – des Glaubens der Kirche *und* des Strebens der Vernunft, der Liebe der Kirche und der Solidarität der Menschheit, der Gerechtigkeit der Kirche und der moralischen Kraft der Menschheit, der Hoffnung der Kirche und des Sehnens der Menschen.

Beide Broschüren sind sowohl für das biblische Gespräch in Gemeinde und Hauskreis als auch für persönliche Lektüre für Theologen und Laien geeignet.

Das an dritter Stelle genannte Taschenbuch liegt bisher nur in Englisch vor. Eine australische Journalistin gibt Rechenschaft über die Rolle, die die Religion im Leben der Ureinwohner und der Eingewanderten spielt.

„Höret, was der Geist den Gemeinden sagt" ist der als Broschüre herausgegebene Wegweiser, der die Delegierten in die Problembereiche einführen soll, mit denen sie sich zu beschäftigen haben. Statt Probleme und Aufgaben präzis zu benennen, werden sie unter schwammigen bzw. nichtssagenden Formulierungen versteckt.

Als Beobachter von außen gewinnt man den Eindruck, hier sollen Gespräche eher vor Tiefenlotung bewahrt und soll Rechenschaft abgeblockt statt gefördert werden.

Besser steht es mit dem Offiziellen Bericht, den jeder Zentralausschuß an die Vollversammlung zu erstatten hat, die ihm sein Mandat erteilt und der er Rechenschaft schuldet. Wer Einblick haben möchte in die weitgefächerten Anstrengungen der Einheiten und Untereinheiten, in denen die Arbeit des Genfer Stabes erfolgt, aber auch in die Kommissionen, mit denen die Mitgliedskirchen diese Arbeit begleiten, liegt hier richtig. Niemand sollte über die „Genfer Ökumene" urteilen und schreiben, ohne von diesem gewissenhaft und übersichtlich zusammengestellten Band Kenntnis zu haben. Vo.

## MISSION UND EVANGELISATION

*Joachim Wietzke* (Hrsg.), Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1989. 302 Seiten. Pb. DM 28,–.

Vielen Dokumentationen geht es wie einem Telefonbuch: Sie werden oft benutzt, es wird viel in ihnen geblättert und gesucht, aber sie werden nicht gelesen. Wir wünschen dem vorliegenden Buch über die Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 ein anderes Schicksal! Die von Joachim Wietzke, Studienreferent des Evangelischen Missionswerkes in Hamburg, in bewährter Weise zusammengestellte Dokumentation dieser Weltmissionskonferenz ist nämlich alles andere als trockene Lektüre. Es ist dem EMW zu danken, daß bereits wenige Monate nach Beendigung der Konferenz dieser Sammelband vorgelegt werden konnte, den ich am liebsten als „Bildband in Textform" bezeichnen möchte.

In einem ersten Durchgang der „Darstellung" wird der Hintergrund der Konferenz gemalt: Eindrücke von der Konferenz, historische und theologische Einordnung, Erfahrungsberichte aus den Sektionen. Wer sich nicht bereits in diesem ersten Teil in das Gesamtgeschehen der Konferenz hineinnehmen läßt, wird gründlich versäumen, was Konferenzteilnehmer „Die Schönheit dieser Konferenz" genannt haben. Wer z. B. an den eindrücklichen Schilderungen der Gottesdienste und Bibelarbeiten vorbei direkt zu den nachfolgenden Konferenzdokumenten springt, wird möglicher-

weise dem Irrtum erliegen zu meinen, ökumenische Theologie sei sozialpolit-theologisches Stabsmanöver der Strategen des Weltkirchenrates in Genf. Welch fataler Irrtum! Vielmehr müssen die eindrücklichen und ergreifenden Berichte über die Gottesdienste (S. 24ff) und die Bibelarbeiten (S. 32ff) als Pflicht- und Einstiegslektüre für die Konferenzpapiere gelten.

Der zweite Durchgang des Buches dokumentiert: die Botschaft der Konferenz, die Sektionsberichte und „Akte des Gehorsams", die Referate, die Verfassung der Konferenz, der Bericht der Jugendvorkonferenz, Brief und Grußwort von Konferenzteilnehmern an den Internationalen Kongreß für Weltevangelisation in Manila und schließlich das Verzeichnis der TeilnehmerInnen. Die Konferenzdokumente beanspruchen etwa zwei Drittel des gesamten Buches, und es ist gänzlich unmöglich, in einigen Zeilen auch nur die Schwerpunkte und das Gewicht ihres Anliegens zu benennen. Wer darum einen Gesamteindruck haben möchte, sei auf das hervorragende Spontanreferat des künftigen Direktors der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) des Ökumenischen Rates der Kirchen, Christoffer Duraisingh, verwiesen (S. 251ff).

Demgegenüber stellt das Eröffnungsreferat des Konferenzvorsitzenden, Bischof Anastasios von Androussa, einen Höhepunkt anderer Art dar: Hier wurde die Tonart der Konferenz angegeben, die geistlich-besinnliche Abhängigkeitserklärung von dem Herrn, an den das Gebet „Dein Wille geschehe" ja gerichtet ist. Bereits in den einleitenden Sätzen wird dies deutlich: „Auf unseren ökumenischen Tagungen kommen alle diese Dinge zur Sprache, wobei mal Krisenstimmung, mal Hoffnung überwiegt. Unsere Probleme wachsen uns über den Kopf. Wir beschreiben sie und versuchen sie zu lösen. Aber wenn wir glauben, daß wir einiges bewältigt haben, tun sich drei neue auf. So schwanken wir zwischen Hoffnung und Verzweiflung. In diese Welt nun beten die Gläubigen auch weiterhin: ‚Dein Wille geschehe wie im Himmel so auch auf Erden.' Sie verkündigen dadurch ruhig aber bestimmt, daß über allem menschlichen Wollen ein Wille steht, der erlöst und Leben spendet, der voller Weisheit und Macht ist und der am Ende aller Zeiten siegen wird. Die Wahl des Themas für unsere Tagung verstehe ich in erster Linie als einen Protest und als eine Abrechnung all dessen, was gegen Gottes Heilsplan der Liebe verstößt; gleichzeitig aber auch als einen Ausdruck der Hoffnung und des Optimismus für die Zukunft unserer Welt."

Auf vieles wäre noch aufmerksam zu machen: Die Konferenzbotschaft z. B., die durchaus im liturgischen Teil eines Gottesdienstes ihren Platz finden könnte (S. 129ff), die einleuchtenden Ausführungen von Eugene L. Stockwell zur Frage der Einzigartigkeit Jesu Christi als Weg zum Heil (S. 212ff), und nicht zuletzt der (bisher erfolglose) Versuch einiger Konferenzteilnehmer, „die evangelikale Anliegen vertreten", durch einen Brief und ein Grußwort an den Internationalen Kongreß für Weltevangelisation in Manila (Lausanne II) mit der Lausanne-Bewegung ins Gespräch zu kommen (S. 276ff).

Wer die vorliegende Sammlung von Eindrücken und Texten gelesen hat, wird sie ermutigt und mit einer neuen Perspektive aus der Hand legen. Nicht zuletzt deswegen, weil diese Konferenz in San Antonio von Stille, Gottesdienst und Gebet getragen wurde. (Ein Ortskomitee hatte organisiert, „daß Christen

aus allen diesen Kirchen während der ganzen Konferenz in einer kleinen Kirche am Rande des Universitätsgeländes für deren Gelingen beteten", S. 24.) Es deutet vieles darauf hin, daß das Gebet „Dein Wille geschehe" in San Antonio zu einem Markstein der Weltmission geworden ist.

Dietmar Lütz

*Herausgefordert durch die Armen.* Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976 bis 1986. Hrsg. vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio unter der Leitung von Ludwig Bertsch SJ. Theologie der Dritten Welt, Band 13. Verlag Herder, Freiburg 1990. 232 Seiten. Pb. 38,– DM.

Mit diesem Band werden Schlußerklärungen aller Konferenzen der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) vollständig dokumentiert. Einführungen von führenden Theologen dieser Vereinigung zu den jeweiligen Dokumenten stellen die Zusammenhänge dar und erläutern die Schwerpunkte. Außerdem enthält der Band eine grundlegende Einführung über EATWOT und einen Beitrag zur Rezeption der EATWOT-Theologie in Europa.

Dieser Band ist eine unverzichtbare Quelle für die Beschäftigung mit Theologien aus der sog. Dritten Welt, mit deren Voraussetzungen, Analysen, Perspektiven, mit Gemeinsamkeiten, aber auch unterschiedlichen Ausgangspunkten und Positionen.

Deutlich ist, „daß zu unserer theologischen Praxis die Analyse des Kontexts unseres Lebensraumes gehört. Die Dritte-Welt-Theologie stellt die Existenz ‚einer' universalen Theologie in Frage. Eine Theologie kann nicht zugleich universal und kontextuell oder relevant für alle Menschen aller Zonen sein. Was der Dritten Welt als universale Theologie auferlegt wurde, war in Wirklichkeit eine europäische Theologie" (aus der Einführung über EATWOT von Sergio Torres).

Wer begriffen hat, daß unsere westlichen Theologien nur partikulare Theologien sind, wird dankbar annehmen, was uns in den Äußerungen von EAT WOT Horizont erweiternd zugemutet wird. Auch das, was für unsere Sicht anstößig erscheint, kann uns motivieren, unsere Art Theologie zu treiben, zu überprüfen und von theologischen Einsichten in Asien, Afrika und Lateinamerika zu lernen.

Gerhard Fritz

*M. M. Thomas,* Christus im neuen Indien. Reformhinduismus und Christentum, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. 204 Seiten. Kt. DM 39,80.

Wer, angeregt durch den Titel, in diesem Buch den systematischen Entwurf einer Christologie im indischen Kontext erwartet oder eine umfassende Darstellung verschiedener christologischer Denkansätze in den indischen Kirchen der Gegenwart, der wird enttäuscht werden. Wer aber allererst die Voraussetzungen heutigen theologischen Denkens (nicht nur) in Indien kennenlernen möchte, der hat damit erhellende Lektüre zu Hand.

M. M. Thomas, Inder, von Hause aus Soziologe, im besten Sinne Laientheologe und versierter Kenner der Religionsgeschichte und -gegenwart Indiens, referiert am Beispiel hervorragender Hindu-Denker das spannungsvolle Gespräch zwischen hinduistischer Theosophie und christlicher Theologie. Die Grundfrage ist: Wie haben Hindus auf die missionarische Verkündigung der

Christen, wie haben sie auf den Anspruch Christi geantwortet?

Mit dieser Frage geht Thomas an das Leben und Werk der bedeutendsten Hindu-Theologen der Neuzeit heran. Befragt werden: Raja Rammohan Roy, der rationalistische Ethiker des 19. Jahrhunderts (13–29), Keshab Chandra Sen (30–55), P.C. Mazoomdar (56–73), Swami Vivekananda, der Gründer der einflußreichen Ramakrishna-Mission (74–103), S. Radhakrishnan, der philosophische Mystiker (104–134), und selbstverständlich Mahatma Gandhi (135–165), dessen Leben und Denken entscheidend von der Bergpredigt Jesu geprägt war.

Auch wenn die eher unbekannten Namen dieser Aufreihung den Anschein geben: dieses Buch handelt nicht von indischen Privatangelegenheiten (eventuellen Problemen mit Namen und Begriffen hilft ein Glossar auf den letzten Seiten). In der Auseinandersetzung mit den ganz anderen Zugangsweisen zum Christus der Bibel, oft in bewußter Ablehnung des „Christus der weißen Missionare", werden wieder und wieder grundlegende Fragen einer Christologie aufgeworfen, die die Universalität Christi im Kontext einer anderen Kultur ernstzunehmen suchen. Über eine Mission, die sich als Zeugnis und Dialog zugleich versteht, über eine Theologie der Religionen ist in der Reflexion über dieses Buch viel zu lernen, denn immer kommt auch der hinduistische Gesprächspartner mit seiner Kritik und seiner Theologie zu Wort (dankenswerterweise in vielen Zitaten). Thomas stellt ferner die zwischen harscher Ablehnung und offener Lernbereitschaft pendelnden Reaktionen der christlichen Missionare und Führer der indischen Kirchen dar (passim und 166–199), was die Leser zur eigenen Stellungnahme herausfordert. Wie antworten – nun umgekehrt – Christen, wenn ihnen Christus im Gewand der Sprache und des Denkens von Menschen anderen Glaubens entgegentritt? Wie kann eine Theologie verantwortet werden, die die Christuserfahrung von Nichtchristen wahrnimmt?

Diese Fragen geben dem schon 1969 im englischen Original erschienenen Buch seine bleibende, keinesfalls auf den indischen Kontext beschränkte Aktualität. Den Hindu-Theologen in ihren Konsequenzen zu folgen wird nicht möglich sein. Aber mit ihnen ins Gespräch zu treten ist allemal hilfreich, um die eigene Rede von Christus zu präzisieren, besonders im Zusammenhang des wachsenden, religiösen Pluralismus im eigenen Land, wie der christologischen Beliebigkeit im Zeichen des Wassermannes.

Thomas Weiß

*Franziska C. Rehbein SSpS,* Heil in Christentum und afro-brasilianischen Kulten. Ein Vergleich am Beispiel des Candomblé. Verlag N. M. Borengässer, Bonn 1989. XXIII/214 Seiten. Kt. DM 28,–.

Die Autorin, eine aus der Erzdiözese Paderborn stammende Schwester der Steyler Heiliggeistschwesternschaft, arbeitet seit 1963 in Brasilien und ist seit 1986 Oberin der brasilianischen Nordprovinz ihrer Ordensgemeinschaft. Bei dem Buch handelt es sich um ihre in São Paulo erschienene Dissertation „Candomblé e Salvação", die von A. Tepe OFM übersetzt wurde.

Der im Untertitel erwähnte synkretistische Candomblé-Kult leitet seinen Namen von einer rituell verwendeten Trommel („candom") her; er stellt die ausgeprägteste Form afrikanischer Religiosität in Brasilien dar und geht vor

allem auf westafrikanisch-sudanesische Traditionen zurück. In Brasilien wurde die Sklavensprache der aus dem Sudan stammenden Afrikaner (Yoruba) und ihr Kult unter dem Begriff „Nagô" zusammengefaßt.

In einem ersten Teil werden zunächst die Kosmovision und das Heilsverständnis des afrikanischen Menschen und dann die durch die gewaltsame Verpflanzung nach Brasilien entstandenen Charakteristika der Nagô-Religion beschrieben. Die Autorin bringt die Eigenart dieses Kultes, den die Bedingungen der Sklaverei geprägt haben (Entwurzelung, „Mission" und Modifikation der afrikanischen Traditionen), auf die eindrückliche Formel „Der Wiederaufbau einer verlorenen Welt" (40ff). Die beiden zentralen Teile („Heil in der Nagô-Religion: Begriff und Praxis" und „Das Heil in Christus") werden im Schlußkapitel aufeinander bezogen, das das Nagô- und das christliche Verständnis von Heil gegenüberstellt und deren Verhältnis als „Das Vorspiel und die Fülle" bestimmt. Ein Anhang mit einem Glossar afro-brasilianischer Begriffe und eine Liste der Entsprechungen zwischen Orixá-Gottheiten und christlichen Heiligen schließt die Arbeit ab.

Nach diesem Überblick noch einige Anmerkungen:

1. Die Konzentration auf die Geschichte und Erscheinungsformen der Nagô-Religion macht das Buch zu einer religionswissenschaftlichen Fundgrube. Allerdings fehlen jegliche Hinweise auf Nachbarphänomene wie Umbanda, Makumba oder Spiritismus.
2. Als christliche Position gilt ganz selbstverständlich die römisch-katholische. Differenzierungen werden höchstens inner-katholisch vorgenommen (z. B.: aus pastoralen Gründen darf christliche Liturgie in Brasilien nicht „wesentlich ‚römisch'" bleiben (195)). Ökumene bleibt außerhalb des Blickfeldes.
3. Die Herausarbeitung der Unterschiede in der Heilsauffassung (und der Ethik) verdient – gerade gegenüber Tendenzen ihrer Vergleichsgültigkeit – Respekt. Fr. Rehbein betont vor allem den Unterschied zwischen ritueller und existentieller (historischer) Heilsauffassung und -praxis. Freilich ergeben sich bei der Durchführung neue Fragen: einerseits sieht die Autorin weitreichende Entsprechungen zwischen dem Alten Testament und der Nagô-Religion (vgl. z. B. 68ff: „Heilbringende Stätten"); andererseits wird das Neue Testament als „klarer Bruch" mit allen außerchristlichen Religionen interpretiert, die jedoch „auf dem Gebiet der allgemeinen Heilsgeschichte ... Heilswege sind" (161). Trägt das klassische Modell „Vorspiel und Fülle" sowohl im Blick auf die Beziehung zwischen Juden und Christen, wie auch bei der Würdigung der Nagô-Religion, die ja zumindest *auch* ein *nach*christliches Phänomen darstellt? Müßte also im Sinne der Autorin nicht noch ein Kapitel „Fülle und Nachspiel" angefügt werden?

Hermann Brandt

*Ottmar Fuchs,* Kirche – Kabel – Kapital. Standpunkte einer christlichen Medienpolitik. edition liberación. Münster 1989. 280 Seiten. DM 34,80.

Öffentlichkeit gehört zum Wesen der Kirche. Dort, wo sich heute Verkündigungsauftrag und Öffentlichkeitsfunktionen der Kirche berühren, passiert Revolutionäres. In der Beurteilung der neuen privaten Funk- und Fernsehsender reagierten die beiden Großkirchen überstürzt; der intellektuelle Hochmut

feierte anderswo seine besonderen Triumphe. Kirchliche Medienarbeit, ja verantwortliches christliches Handeln ist radikal herausgefordert. Während kircheneigene Redaktionen nun die privaten Sendeanstalten beliefern, stehen die Kirchen z. T. besorgt außerhalb des sich ständig revolutionierenden Medienprozesses. Zwar fehlten oft gut durchdachte theologische, journalistische und medienpolitische Konzepte in den Sendeanstalten, aber darum ging es meist gar nicht, Hauptsache: der Marktanteil war gesichert. Gegen dieses vorschnelle Medienengagement wendet sich der Pastoraltheologe Ottmar Fuchs. Er entwickelt einige begründete „Standpunkte einer christlichen Medienpolitik", indem er Richtungsanzeigen für eine kommende kirchliche Medienpolitik aufzeigt, die sich an der Rezeption der Texte des II. Vatikanums orientiert: Sendung der Kirche, Evangelisierung in Wort und Tat, Identität mit der Kirche, Offenbarungsverständnis, Kirche und Welt, soziales Engagement etc. Die vielen theologischen, philosophischen und soziologischen Beziehungen, die Ottmar Fuchs analysiert und herauskristallisiert, gehen bisweilen in der „Impermeabilität" unter. Sprache wird selbst zu einem Dickicht, undurchdringbar, nach dreimaligem Lesen langsam verständlich und mitteilbar. Gerade die soziale Kommunikation, wie sie sich in der frohmachenden Botschaft Jesu und seinen missionarischen Aktivitäten ausdrückt, ist ja nicht primär die Frage des Medienapparates, der Publizistik u. ä., sondern zuallererst eine Frage des aussagbaren und verstehbaren Inhalts. Im Übergang der Kirchen in eine neue Kommunikationswelt kommt der Frohbotschaft Jesu eine neue Bedeutung und Aussagekraft zu. Die unheiligen Allianzen von Kirche und Kabel, von Kirche und Kapital, von Kirche und Medienarbeit verweisen vielfach auf die Empfindlichkeiten der Kirchen und ihren zögernden Einsatz und ihr Engagement in der Medienarbeit; denn angesichts immer weniger „funktionierender Dorfgemeinden" kommen dem Einzelmenschen zu Hause immer mehr Nachrichten zu, wie auch immer sie in ihrer Aussagekraft geprägt sein mögen. Noch begnügen sich die Kirchen z. T. mit „drittklassigen Sendungen", die vielleicht eine gesellschaftliche „Ghettoisierung der Kirche" eher beschleunigen, aber noch kaum in der Lage sind, den Menschen zum Menschen, zu Gott und zur Gemeinschaft untereinander zu führen. Die personale Ortsgemeinde kommt bisweilen zum Erliegen, das Evangelium aber, das Menschen frei machen soll von Einsamkeit, Gesetz und Zwang, verliert seine Öffentlichkeitsfunktion. Wenn es bei dieser Thematik, die sicher zu heißen Diskussionen Anlaß gibt, dem Autor gelingt, aufzuzeigen, daß es bei der Glaubensverkündigung, bei der Kirche, bei der Sakramentenspendung u. a. immer um so etwas wie zwischenmenschliche vertrauensvolle Kommunikation geht, dann hat dieses Buch trotz seiner verschlüsselten Sprache einen sehr hohen Kommunikationswert.

Georg Schütz

*Für jeden Tag.* Mit dem Neuen Testament durch das Jahr. Brockhaus Verlag, Wuppertal und Zürich/Brunnen Verlag, Gießen/Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1990. 358 Seiten. Pb. DM 14,80.

Am 26. Januar 1992 beginnt das „Jahr mit der Bibel", ein von der Deutschen Bischofskonferenz, der EKD, den Frei- und anderen Kirchen der ACK und sechs freien Werken getragenes Unternehmen, das alle Förderung verdient.

Rechtzeitig zum Evangelisationskongreß in Stuttgart (9. bis 12. Oktober 1990) erschien diese erste, auch für das „Jahr mit der Bibel" bestimmte Veröffentlichung. Sie entspricht der weitgefächerten Trägerschaft und ist, was Textaufgliederung, Überschriften, Einführung und dergleichen betrifft, akzeptabel. Das gilt nicht für die meisten der 100 beigegebenen Illustrationen. Sie sind allermeist nur Blickfang, beschwören eine Stimmung, die mit dem umgebenden Inhalt nichts oder nur assoziativ zu tun hat, ja sie führen in die Irre. Rezensent hat mehrere Personen unterschiedlicher Herkunft, Bildung und Kirchenzugehörigkeit gebeten, eine Beziehung zwischen Text und Bild herzustellen. Es ging ihnen wie ihm selbst: Fehlanzeige. Ein Bezug war nicht herstellbar. Deshalb für künftige Publikationen dazu den Wunsch: nicht weiter so!

Vo.

## VIELFÄLTIGE ERBSCHAFTEN

*Oecumenica et Patristica,* Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag. Hg. Damaskinos Papandreou / Wolfgang A. Bienert / Knut Schäferdiek. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1989. 405 Seiten. Geb. DM 59,–.

Die Festschrift zum 75. Geburtstag von Wilhelm Schneemelcher ist gleichzeitig im Kohlhammer Verlag und als Publikation der Metropolie der Schweiz erschienen. Der Titel, die Herausgeber und die vorangestellten Grußworte des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Dimitrios I. und des Vorsitzenden des Rates der EKD, Bischof Dr. Martin Kruse, sind nicht nur als Kriterium für die Auswahl der beteiligten 23 Autoren und ihrer Beiträge in deutscher, französischer und neugriechischer Sprache zu werten, sondern auch als Charakterisierung des Schneemelcherschen Lebenswerkes. Neben einer Reihe von Schülern und Fachkollegen kommen auch eine Reihe von Partnern im ökumenischen Dialog zwischen Orthodoxie und reformatorischer Tradition zu Wort. Schneemelcher selbst hat nicht nur wesentlichen Anteil an dem 1969 aufgenommenen bilateralen theologischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland; er hat auch große Meriten erworben in der Zusammenarbeit mit dem patriarchalischen Institut für patristische Studien / Thessaloniki und dem Orthodoxen Zentrum in Chambésy / Schweiz.

Aus der Fülle der Beiträge können hier leider willkürlich nur einige wenige hervorgehoben und genannt werden. Bevorzugt soll auf Aufsätze von Partnern im evangelisch-orthodoxen Dialog eingegangen werden, weil sich in diesen Arbeiten zeigt, wie wichtig gerade bei diesem Dialog die gründliche Kenntnis der altkirchlichen Quellen ist. Aus dem Quellenstudium ergeben sich immer wieder ganz überraschende Einsichten über die historischen Entwicklungen und die gemeinsamen Grundlagen beider Traditionslinien.

*Damaskinos Papandreou,* Metropolit der Schweiz, faßt seine ekklesiologischen Überlegungen zum Verhältnis von orthodoxen und nichtorthodoxen Kirchen am Beispiel der gegenseitigen Taufanerkennung in der – aus der praktischen Erfahrung ökumenischer Begegnung erwachsenen – Erkenntnis zusammen, das Überwinden der kanonischen Akribie durch das Kriterium der kirchlichen Oikonomie zeige, „daß den außerhalb der orthodoxen Kirche befindlichen kirchlichen Gemeinschaften

eine *‚Form von Kirchlichkeit'* zuerkannt werden kann. Deshalb werden auch die Sakramente aufgrund eines *‚ökonomischen'* Verständnisses nicht wiederholt" (S. 30f).

*Wolfgang Bienert* stellt die Frage nach dem patristischen Hintergrund der Theologie Martin Luthers, „Im Zweifel näher bei Augustin?", und kommt zu dem Ergebnis, daß Luther zwar Athanasius und andere östliche Quellen nur in geringem Umfang – und wenn überhaupt fast nur in lateinischer Übersetzung – vorlagen, die lutherische Rechtfertigungstheologie führe jedoch weit über Augustinus hinaus, der in den Augen Luthers die paulinische Lehre nicht tief genug erfaßt habe. Bienert deutet die Nähe der lutherischen Rechtfertigungslehre zur Inkarnations- und Kreuzestheologie bei Athanasius zwar an; offensichtlich lagen ihm jedoch die Ergebnisse der neueren Lutherforschung der finnischen Schule von Tuomo Mannermaa („Rechtfertigung und Vergottung") zum Zeitpunkt der Abfassung seines Aufsatzes noch nicht vor.

*Hans Friedrich Geißer* arbeitet in seinem Beitrag heraus, „Luthers Soteriologie blieb keineswegs in einer christomonistischen Fixierung stecken" (S. 309). Geißer belegt dieses Ergebnis vor allem mit Luthers Auslegung zum 3. Artikel des Apostolikums im Großen Katechismus. Besonders für das Gespräch mit der Orthodoxie bildet diese Feststellung eine wichtige Grundlage, um die Pneumatologie neu in den Blick zu nehmen.

*Theodor Nikolaou* unternimmt es, aus seiner Sicht als Kommissionsmitglied über den Dialog zwischen Lutherischem Weltbund und Panorthodoxie zu berichten, der mit dem Ziel der Wiederherstellung voller Kirchengemeinschaft geführt wird. Besonders verdienstvoll ist, daß Nikolaou als Anhang zu seinem Aufsatz die bislang getroffenen Vereinbarungen veröffentlicht.

Der Beitrag von *Vlasios Fidas* (Universität Athen) über die Struktur der griechisch-christlichen Tradition liegt leider nur in griechischer Sprache ohne deutsche Zusammenfassung vor. Auf dem Hintergrund des Vorwurfs der Hellenisierung des Christentums (Harnack) ist dies bedauerlich. Fidas anerkennt zwar ausdrücklich die harmonische Synthese zwischen christlicher Theologie und griechischer Anthropologie und Kosmologie, stellt aber gleichzeitig den Dienstcharakter der griechischen Philosophie als methodologische Hilfswissenschaft gegenüber der christlichen Lehre heraus. Der Vorwurf einer Hellenisierung des Christentums habe erst in der Zeit der Aufklärung entstehen können, wo die Autonomie der „neuen Philosophie" von der Religion proklamiert worden sei.

Grundsätzlich bleibt zu fragen, ob sich in einer Festschrift eine solche Fülle von Beiträgen sinnvoll vereinigen läßt. Hier scheint es gelungen zu sein und zudem für den ökumenischen Dialog fruchtbar zu werden.

Gewünscht hätte man sich ein Schlagwort-/Begriffsregister, das den Überblick für den Leser erleichtert hätte; gewünscht hätte man sich auch neben den bibliographischen einige biographische Anmerkungen zur Person des Geehrten.

Klaus Schwarz

*Georg Hintzen*, Zum Thema: Eucharistie und Kirchengemeinschaft. Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge. Bonifatius, Paderborn 1990. 100 Seiten. Kt. DM 15,80.

Die Broschüre will Katecheten, Seelsorger und Referenten der Erwachsenen-

bildung befähigen, die amtliche katholische Position in der Frage der Eucharistiegemeinschaft, die auch von vielen Katholiken nicht mehr verstanden wird, korrekt zu vermitteln. „Verantwortete Ökumene darf nicht an der Lehre der Kirche vorbeigehen, selbst wenn die Konsequenzen schmerzlich sind." Die noch nicht behobene „Grunddifferenz" zwischen den Kirchen betreffe das sakramentale Verständnis des göttlichen Heilshandelns und trete vor allem im Kirchenverständnis in Erscheinung. Nach katholischer Auffassung „haben die reformatorischen Kirchen und Gemeinschaften [. . ] nicht die ganze Fülle des apostolischen Glaubens bewahrt. *Darum* stehen sie nicht mehr in der Sukzession des vollen apostolischen Glaubens. Der Abbruch der Amtssukzession ist nur das Zeichen für den Bruch in der Glaubenssukzession [. . . ]. Wiederaufnahme der apostolischen Sukzession bedeutet daher primär Wiederherstellung der Einheit im Bekenntnis des apostolischen Glaubens." Darum müsse der ökumenische Fortschritt „jetzt primär *in* den Kirchen selbst erfolgen" im Sinn einer „Verbesserung" des derzeitigen Lehrstandes „in Treue zur eigenen Tradition, aber im Blick auf den ökumenischen Partner und in Offenheit für das Wirken des Heiligen Geistes", wobei schnelle Lösungen nicht zu erwarten seien. Ein Eingehen auf den Wunsch nach Eucharistiegemeinschaft beim derzeitigen Stand würde bedeuten, „daß die katholische Kirche ihre Glaubensüberzeugungen aufgäbe und die evangelischen übernähme. Wer keine ‚Rückkehrökumene' will, darf auch keine ‚Hinkehrökumene' fordern".

Die Abgrenzung muß dann auch in der Praxis vertreten werden. Dem ökumenischen Partner wird eine Art Stillhalteabkommen nahegelegt, ja er wird geradezu gegen abweichende Katholiken in Pflicht genommen. Denn es sei nicht nur „problematisch", katholische Christen ausdrücklich zum evangelischen Abendmahl einzuladen; „ein wahrhaft ökumenisch gesonnener Spender" müsse sogar den Katholiken zur Beachtung der Position der katholischen Kirche „anhalten". Bei Meßfeiern, die auch von evangelischen Christen besucht sind, sei es „keineswegs ein unökumenisches Verhalten", wenn der Priester bei der Begrüßung darauf hinweise, daß „Gemeinschaft am Tisch des Herrn nach katholischem Glaubensverständnis leider noch nicht möglich ist". Der oft mißverstandene Würzburger Synodenbeschluß respektiere wohl den subjektiven Gewissensentscheid eines Katholiken zur Teilnahme am evangelischen Abendmahl, weise ihn aber zugleich auf die Pflicht zur Gewissensprüfung am Glauben der Kirche hin.

Man hätte sich natürlich einen offeneren Zugang zum Thema vorstellen können, der den Leser in die Vielfalt der z. T. auch weiterführenden theologischen Denkversuche einführt, von einem Einstieg bei den Befunden der biblischen Theologie ganz zu schweigen. Freilich hätte der angelegten Meßlatte wohl das Herrenmahl der neutestamentlichen Gemeinde kaum genügt: „Die ‚Qualität' der Eucharistiefeier entspricht [. . ] der ekklesialen ‚Qualität' der die Eucharistie feiernden Gemeinschaft." Aber das Anliegen der Handreichung ist nicht die theologische Diskussion, sondern die Vermittlung der amtskirchlichen Position in der Praxis. Und überhaupt dürfe man „das Thema ‚Kommuniongemeinschaft' nicht zum ökumenischen Thema schlechthin hochstilisieren. Das schadet der Ökumene mehr als es nützt."

Es gibt zweifellos unter evangelischen Christen ein unsensibles Drängen auf

Abendmahlsgemeinschaft, das von der katholischen Seite als verletzend empfunden werden muß, wenn sie das Gefühl hat, hier werde das Abendmahl als ökumenisches Druckmittel benutzt, zumal wenn solche Maximalforderung durch keine geistliche ökumenische Erfahrung miteinander gedeckt ist. Aber ob die konfessionsverschiedenen Paare und Familien, die Kommuniongemeinschaft verlangen und praktizieren, damit nicht doch Zentraleres verbinden als „die evangelischen Anschauungen über Abendmahl, Amt und kirchliche Einheit via facti durchzusetzen"? Im übrigen betreibt auch die Rede vom „Stachel" der Trennung am Altar, der zu vertieftem Bemühen um die Einheit ansporne, ungewollt eine Instrumentalisierung der Kommunionsgemeinschaft, sofern ihre Verweigerung Druck hinsichtlich der Übernahme des katholischen Verständnisses vom apostolischen Glauben erzeugen soll.

Walter Schöpsdau

*Hans Heinz,* Leben aus der Zukunft. Wende der Zeit – Wandlung der Welt. Saatkorn-Verlag, Hamburg 1989. 271 Seiten. Pappbd. DM 36,–.

Der Verfasser ist Leiter der Theologischen Abteilung des Seminars Marienhöhe der Siebenten-Tags-Adventisten in Darmstadt. Von daher ist das Buch für die konfessionskundlich Interessierten von höchstem Interesse. Bietet es doch eine Verbindung zwischen einer stark eschatologisch-endzeitlichen Geschichts- und Zeitdeutung (wobei „verbotene Spekulationen" ausdrücklich verworfen werden, S. 83) und der Darstellung adventistischer Grundüberzeugungen und stellt so etwas wie eine Synthese zwischen biblischer Weltschau und adventistischer Dogmatik dar.

Die Grundeinstellung des Verfassers ist die eines evangelikalen Biblizisten und unterscheidet sich darin kaum von ähnlich denkenden evangelischen landes- oder freikirchlichen Theologen. Ausgehend vom Menschen in der Krise der Gegenwart samt seinen Ängsten und Hoffnungen verweist Heinz auf das Christusgeschehen, das im persönlichen Glauben angeeignet und in der Nachfolge innerhalb der Christus-Gemeinde gelebt werden muß und das seine Erfüllung in der neuen Welt findet, die Christus durch seine Wiederkunft schaffen wird. Auffallend ist die große Belesenheit des Verfassers, nicht nur was theologische, sondern auch was säkulare Literatur angeht.

Daneben steht der Bezug zur adventistischen Lehre, genauer gesagt zu der der „Adventisten vom Siebenten Tage". Denn „adventistisch" ist – und das mag überraschen – zunächst keine Konfessionsbezeichnung, sondern bezieht sich auf alle Christen, die auf den wiederkommenden Herrn warten. Natürlich kommt es dabei zu Abgrenzungen gegenüber anderen Kirchen, besonders zu solchen von stark sakramentalem und volkskirchlichem Gepräge. Aber dies geschieht ohne verletzende Polemik; „innerkirchliche" Evangelikale sind da oft weit weniger zimperlich. Grundlegend für die adventistische Frömmigkeit sind Glauben an Christus und Gehorsam gegen Gottes Gebote (S. 242). Von daher verbietet es sich, sie vereinfachend des Legalismus zu zeihen. Die Schriften der Lehrer der Adventgemeinde – unter ihnen natürlich Allan White – spielen zwar eine wichtige Rolle, sind aber deutlich der biblischen Offenbarung nachgeordnet. Nachhaltig betont wird die Weltverantwortung der Christen (S. 84 u. a.), und auch von der „ökumenischen Aufgabe" des gemein-

samen Zeugnisses aller Christen ist die Rede (S. 245).

Insgesamt ein gut lesbares und für das Verständnis der Siebenten-Tags-Adventisten äußerst hilfreiches Buch.

Wolfgang Müller

*Hē Panhagia tou Kastrou*, hrsg. von der Metropolie von Leros und Kalymnos, Athen 1989, Großformat, 462 Seiten.

Die Insel Leros im Norden des Dodekanes diente mit ihrer tief eingeschnittenen Bucht von Lakki den Italienern im Zweiten Weltkrieg zum Marinestützpunkt. Hier standen 35 000 Mann. Militärisch nicht unwichtig war dabei das byzantinische Kastell, das Venezianer und Türken weiter ausgebaut hatten, in dessen Mitte ein Heiligtum der griechischen Orthodoxie liegt: Die Kirche der Panhagia, die eine Marienikone beherbergt, die in der Zeit des Bildersturms des frühen 8. Jhs. hierher gekommen sein soll und die man der Hand des Evangelisten Lukas zuschrieb. Als im Verlauf des Zweiten Weltkriegs der Faschismus zusammenbrach und damit die Insel Leros aus der für die deutsche Front wichtigen Funktion ausschied, bombardierte die deutsche Luftwaffe das Kastell. Die Kirche der Panhagia wurde zerstört.

Metropolit Nektarios von Leros, ein von der Spiritualität des Heiligen Amphilochios Makris inspirierter Mann, der seit 1983 die Insel geistlich leitet, setzte alles daran, die Kirche der Panhagia wieder herzustellen, die in den vergangenen Jahrhunderten Wallfahrtsziel der Gläubigen aus Kleinasien und den griechischen Inseln gewesen war. Er fand dabei ökumenische Unterstützung. Auch die EKD hat gleichsam als Sühnung des im Zweiten Weltkrieg verursachten Schadens finanziell beigesteuert. Nun ist es Archäologen und Kunsthistorikern gelungen, die Kostbarkeiten der Panhagia in einem hervorragend illuminierten Band darzubieten. Byzantinische Ikonen, die in anderen Kirchen von Leros bewahrt sind, wurden einbezogen. Der Ökumenische Patriarch Dimitrios versah das Prachtwerk mit einem Vorwort. 13 Autoren, jeweils Kenner ihres Spezialgebiets, haben sich die Aufgabe geteilt. Unter ihnen kennt man in Deutschland am besten Prof. E. Konstantinidis von der Universität Athen, der die Erhebung des traditionellen Bischofsstuhls von Leros in den Rang einer Metropolie vor rund 100 Jahren zum Thema wählte, und den Patristiker Zisis in Thessaloniki, der die Panhagia im Licht der Ikonentheologie des VII. Ökumenischen Konzils interpretiert.

Metropolit Nektarios endet den Reigen mit einem Beitrag, der „Schönheit" als theologische Kategorie dartut. Selbst wer dem griechischen Text hilflos gegenübersteht, wird durch die englischen Kurzfassungen und die über 80 meist farbigen Bildwiedergaben Verständnis für die Sache gewinnen.

Man muß kritisch anmerken, daß vieles in dies Werk hineingenommen ist, was keine unmittelbare Beziehung zur Örtlichkeit hat und was man ebenso gut schon anderswo und ohne solch aufwendige Aufmachung hat lesen können. Weder die katholischen noch die evangelischen Leser werden mit den Seitenhieben Zisis über ihr mangelndes Verhältnis zu den Bildern einverstanden sein.

Zu den Druckkosten hat die Hannoversche Landeskirche entscheidend beigetragen. Nun sollten auch deutsche Leser nach diesem Werk greifen: die wissenschaftlich Interessierten, denen die genauen Indexe helfen, und die Sommertouristen zum Dodekanes, die nichts Vergleichbares finden können.

Friedrich Heyer

*Paul Ricoeur,* Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice. Hg. von Oswald Bayer mit einer deutschen Parallelübersetzung von Matthias Raden. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990. 93 Seiten. Pb. DM 29,–.

*Rainer Albertz,* Der Mensch als Hüter seiner Welt. Alttestamentliche Bibelarbeiten zu den Themen des konziliaren Prozesses. Calwer Verlag, Stuttgart 1990. 144 Seiten. TB DM 16,80.

*Hans Kessler,* Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsethik. Patmos Verlag, Düsseldorf 1990. 140 Seiten. Br. DM 19,80.

*Helmut Erharter / Rudolf Schwarzenberger* (Hg.), Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung. Österreichische Pastoraltagung 1989. Herder Verlag, Wien 1990. 168 Seiten. Pb. DM 28,80.

*Lothar Coenen* (Hg.), Der Wind weht aus dem Süden. Zeugnisse aus Seoul. Calwer Verlag, Stuttgart 1990. TB DM 5,80.

Anzuzeigen sind fünf Veröffentlichungen, die insgesamt eine Ellipse darstellen, also eine gegenüber dem Kreis und seiner Diktatur des Zentrums auch kosmologisch lebensfreundlichere geometrische Figur. Für den Ökumeniker werden sie bedeutsam, weil Brennpunkte und Bahn dieser Ellipse sich cum grano salis mit dem decken, was am konziliaren Prozeß das Prozeßhafte ist.

Beginnen wir bei dem einen Brennpunkt, der in sich wiederum nicht starr, sondern voller Dynamik ist. Gemeint ist die spannungsvolle Bewegung, mit der der Philosoph und reformierte Theologe Paul Ricoeur den Zusammenhang und Zusammenhalt von Liebe und Gerechtigkeit entfaltet. Ricoeur wurde 1989 mit dem Dr. Leopold-Lucas-Preis ausgezeichnet, den der Sohn des Namensgebers 1971 zum Gedenken an den Vater gestiftet und die Vergabe der Universität Tübingen, vertreten durch ihre evang.-theol. Fakultät, anvertraut hatte. Der hier anzuzeigende Band enthält die Dankrede des Ausgezeichneten in französischer und deutscher Sprache, dazu die Laudatio auf ihn von Oswald Bayer. Der Rezensent kann nur dazu einladen, sich in beiden Sprachen auf die gegenseitige Widerständigkeit von Liebe und Gerechtigkeit einzulassen, statt sie vorschnell zu harmonisieren, und dann mitzuerleben, wie Ricoeur sie im Prozeß der Kommunikation als notwendige Lebenselemente zusammenbindet. Ricoeur zeigt damit, welche Tiefendimension nötig ist, damit die Aussagen zu Gerechtigkeit im konziliaren Prozeß nicht zu Rezepten und Parolen verkommen.

Den anderen Brennpunkt bilden die Bibelarbeiten zu Texten des AT von *Rainer Albertz,* Professor für Biblische Theologie in Siegen, zuvor u. a. Assistent bei Claus Westermann. Für den konziliaren Prozeß fruchtbar gemacht sind folgende Texte (in Klammern die thematischen Stichworte: 1Kön 21 (Macht und Recht – der Kampf Nabots gegen den König), Lev 25 (Der Kampf gegen die Schuldenkrise), Gen 20 (Not und Angst der Freunde), Gen 1–11 (Chancen und Gefahren der Zivilisation – Kulturarbeit und technischer Fortschritt), Jes 2,2–5 (Konfliktschlichtung durch Machtverzicht), Gen 25–33 (kleine Schritte zur Versöhnung wagen). Dazu kommt ein Essay „Auf dem Weg zu einer neuen Solidargemeinschaft – Gerechtigkeit im Alten Testament", von dem man sich allerdings gewünscht hätte, daß der Exeget die Sorgfalt, die er den biblischen Texten zuwendet, auch auf die Erklärung

von Stuttgart angewandt hätte. Nichts dagegen, daß er diese gerne präziser und entschiedener hätte. Nur liegt er mit seiner Vermutung, warum das nicht gelang, erheblich daneben. Nicht immer ist Luther schuld, und wenn Kirchen ehrlich markieren, welche Divergenzen zwischen reformatorischem Schriftprinzip und Naturrecht bestehen, sollte man das anerkennen. Diese vorschnelle Wertung schmälert indessen die biblische Fundierung nicht, die der Band dem Fortgang des konziliaren Prozesses zum zentralen seiner Themen verleihen möchte, dem der Gerechtigkeit.

Wie vielfältig die Bahnen um diese Brennpunkte sein können, zeigen die drei folgenden Veröffentlichungen: bei *Hans Kessler* ist das eine Bahn, die sich von den Zweifeln „Können wir den Kollaps des Öku-Systems noch verhindern?" und C. F. von Weizsäckers Indikativ „Die Zeit drängt" über die Analyse falscher Grundeinstellungen (neuzeitliche Ausbeutung und romantische Vergöttlichung der Natur) und die Schöpferperspektive der Bibel bis zu einer neuen Spiritualität der Schöpfung und einer daraus folgenden Schöpfungsethik erstreckt. Kessler ist Theologe (im katholischen Fachbereich der Universität Frankfurt) und Didaktiker zugleich. Seine Broschüre kann zum Gebrauch auf der gymnasialen Oberstufe, in ökumenischen Hauskreisen und in der Erwachsenenbildung der Gemeinden nicht nachdrücklich genug empfohlen werden.

Die weiteste Bahn, im Blick auf unser Sonnensystem etwa dem Planeten Jupiter vergleichbar, beschreibt der bei Herder erschienene Band „Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung". Er enthält die sechs Vorträge (von Heino Falcke, Josef Sayer, Heinrich Wohlmeyer, Gottfried Vanoni, Norbert Mette und dem armenischen Wiener Bischof Krikorian) und die acht Erfahrungsberichte, die bei der *50. Österreichischen Pastoraltagung* vom 27. bis 29. Dezember 1989 in Wien vor 600 Teilnehmern aus dem Lande selbst, aus Deutschland und der Schweiz sowie aus den Ländern gehalten wurden, die früher zur Donaumonarchie gehörten. Dazu kommen 22 Gesprächsgruppen-Ergebnisse zu Themen, die von „Für Gerechtigkeit sensibilisieren" bis „Antisemitismus und Kirche", von „Sanfter Tourismus" bis „Pfarrblätter und Kirchenzeitungen im Dienst am konziliaren Prozeß" reichen. Zeugnisse aus den Gottesdiensten schließen sich an.

Der Rezensent möchte einladen, den Stationen, auf denen der konziliare Prozeß Leben und Farbe gewinnt, gespannte Aufmerksamkeit zu schenken. Es lohnt sich, an welcher Stelle dieser weiten Bahn wir auch beginnen.

Wie Venus zwar klein ist, aber am Abend- und Morgenhimmel glänzt, stellt das bei Calwer veröffentlichte Taschenbuch mit *Zeugnissen aus Seoul* ein Licht dar, das wieder und wieder aufgehen und weiterleuchten muß, auch wenn die Turbulenzen, die es um die Weltversammlung in Seoul gab, längst vergessen sind. Was hier aus den Zeugnissen der Seouler Gottesdienste festgehalten ist, darf nicht vergessen werden. Den Zeugnissen sowie Auszügen aus dem Referat von Frank Chikane sind die zehn Grundüberzeugungen, die in Seoul angenommen wurden, sinngemäß zugeordnet. Dazu kommt eine knappe Einführung des Herausgebers Lothar Coenen. Mit einem Satz: wer den schmalen Band erwirbt, hat literarisch und spirituell, was von Seoul bleibt.

Vo.

*Michael Schibilsky, Ulf Schlüter, Heinz-Günther Stobbe* (Hg.), Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung. Ein Werkbuch für die Gemeinde. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1990. 232 Seiten. Kt. DM 29,80.

Das Buch hilft denen, die Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zum Thema des Gemeindealltags zu machen versuchen: je zu den einzelnen Hauptworten des „konziliaren Prozesses" werden Beispiele zusammengetragen, für Kinder-, Jugend- und Familiengottesdienst, für Katechese bzw. Konfirmandenunterricht, für Erwachsenenbildung wie für Diakonie. Geistliche Anregungen, von Gebeten bis zum Beichtspiegel, vermitteln Erfahrungen katholischer und evangelischer Gemeinden und ihrer Frömmigkeit. Zur theologischen und geistlichen Begründung sowie zur politischen Umsetzung sowohl des Prozesses als auch der einzelnen inhaltlichen Schwerpunkte tragen Frauen und Männer bei, die sich als (Hochschul-) Lehrer oder als Praktiker bisher am konziliaren Prozeß vor allem in Westfalen (bzw. im nördlichen Rheinland) beteiligt haben.

Als Ergänzung des Taschenbuchs „Unterwegs in Sachen Zukunft" (Hg. Lothar Coenen, Stuttgart 1990) eignet sich das Werkbuch vorzüglich, um die globalen Anfragen und die lokalen Gegebenheiten aufeinander zu beziehen.

Jürgen Schroer

*Pedro Casaldáliga*, Kampf und Prophetie. Aufzeichnungen einer Reise durch Nicaragua. Verlag St. Gabriel, Mödling 1990. 160 Seiten. Br. DM 20,80.

Der Bericht einer Nicaragua-Reise – mit Abstechern nach Kuba und El Salvador – des aufmüpfigen und von Rom mit diversen Sanktionen belegten brasilianischen Bischofs Pedro Casaldáliga. Leonardo Boff hat ihn mit einem Vorwort versehen. Das deutet an, welche Positionen Casaldáliga vertritt: Er hängt einer bedingungslosen Befreiungstheologie an und versteht sich als Anwalt der Armen, für die sein Herz schlägt und für die er eine prophetische Stimme erheben will, auch wenn ihn das in Konflikte mit der Amtskirche bringt. Seine Reiseaufzeichnungen machen eindrucksvoll die Leiden und Hoffnungen des nicaraguanischen Volkes deutlich, gewähren aber auch Einblick in eine Mentalität, die uns doch etwas fremd ist. So wirken die zahlreichen selbstverfaßten Gedichte arg schwülstig und die uneingeschränkte Begeisterung für die Revolution auch dann reichlich undifferenziert und blauäugig, wenn man – wie der Rezensent – deren Grundanliegen durchaus teilt. Die Reise lag lange vor den Wahlen und dem Regierungswechsel in Nicaragua, so daß neuere Entwicklungen nicht berücksichtigt sind.

Wolfgang Müller

*Bob Goudzwaard/Harry M. de Lange*, Weder Armut noch Überfluß. Plädoyer für eine neue Ökonomie. Kaiser Taschenbücher Nr. 72, München 1990. 128 Seiten. DM 12,80.

Dieses Buch, dessen Autoren zwei niederländische Volkswirtschaftsprofessoren sind, sollte jeder Christ, der an einer fundierten Kritik der herrschenden neoliberalen Wirtschaftstheorie interessiert ist, lesen. Sie fragen nach den Zielen der Wirtschaftspolitik und begnügen sich nicht damit, diese so vage zu lassen, wie sie die offizielle Wirtschaftstheorie läßt, die nur über die „möglichst optimale, effiziente Verwendung knapper Mittel zur Erreichung wirtschaftlicher Ziele" nachdenkt, wie Hans Diefenbacher in seiner Einleitung schreibt.

Es geht darum zu erkennen, daß wir Obergrenzen unseres Konsums akzeptieren müssen. Die Wachstumstheorien des Sozialismus und Kapitalismus sind obsolet geworden, weil sie uns in die Krise gesteuert haben. Die Autoren zeigen sehr klar, daß Ökologie, Ökonomie und Entwicklungspolitik zusammenhängen und nicht mehr einzeln und für sich gesehen werden können.

Am Schluß des Buches schlagen die Autoren 10 Schritte vor, die zu einer Veränderung unseres gegenwärtigen Wirtschaftssystems führen sollen. Dazu gehören der Einsatz der Steuer- und Finanzpolitik für die Verbesserung unserer Umwelt, die Mitfinanzierung der sozialen Sicherheit auf der Basis von Kapitalkraft und Primärenergieverbrauch, die Verringerung von Lohn- und Gehaltserhöhungen zugunsten von Fonds für die Schaffung neuer Arbeitsplätze, Wohnungen und Umweltinvestitionen und zum Nachteil der Produktion von „non-sensegoods" (Tinbergen). Für die Veränderung des gegenwärtigen Weltwirtschaftssystems schlagen sie eine stärkere Beteiligung der Entwicklungsländer an den Entscheidungen der internationalen Wirtschaftsorganisationen (Weltbank, Weltwährungsfonds etc.) vor.

Auch die Umstellung unserer Ernährung sowie die Gründung eines internationalen Netzwerks von Menschen, die über eine Wirtschaftspolitik nachdenken, die ihre soziokulturellen Voraussetzungen und Folgen ernst nimmt, gehören dazu.

Die Autoren stellen selbstkritisch immer wieder ihre eigenen Thesen und deren Realisierungschancen in Frage, aber sie haben recht, daß wir heute damit anfangen müssen, den im Westen und im Osten jetzt gleichermaßen praktizierten „Konsumismus" zu überwinden.

Gerhard Grohs

## NACH DER WENDE

*Rudolf Schulz* (Hg.), Nach der Wende. Wandlungen in Kirche und Gesellschaft. Texte aus der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Wichern Verlag, Berlin 1990. 118 Seiten. Kt. DM 16,80.

Der Bund Evangelischer Kirchen in der ehemaligen DDR, dessen spezifische Aufgaben mit dem Beitritt seiner Mitgliedskirchen zu einer hoffentlich erneuerten EKD zu Ende gehen, erfüllte eine Menge Funktionen. Er war, geliebt oder geduldet, im zentralistischen System eine eiserne Notwendigkeit, wenn das Gegenüber zum Staat in Gemeinschaft und nicht im Ein-Mann-System wahrgenommen werden sollte. Daß der Bund in den zwei Jahrzehnten zu einer ekklesialen Größe sui generis wurde, die man ökumenisch weltweit beachtete, verdankt er zu erheblichen Teilen seiner Theologischen Studienabteilung. Diese meldet sich in der vorliegenden Broschüre mit Analysen der Faktoren zu Wort, die den „Geist" der friedlichen Revolution bildeten, aber auch dessen, warum dieser Geist seine Wirkung auf das Volk alsbald verlieren mußte, als die Wende geschafft war.

Hier können die einzelnen Beiträge nur kurz charakterisiert und damit die Notwendigkeit aufgedeckt werden, sich in diesen Band gründlich einzulesen. Er ersetzt mehr als die Hälfte der über uns hereinbrechenden „Wende-Literatur" vollauf. Es schreiben Lutz Motikat „über die Bedeutung Dietrich Bonhoeffers im Bestehen des Umbruchs und der folgenden Restauration". Ehrhart Neubert arbeitet mit Hilfe von Kategorien Max Webers überzeugend heraus, warum der Protestantismus Hauptträger der Wende werden konnte, aber auch

verantwortlich ist, daß es zu einem von vielen gewünschten Dritten Weg nicht kommen konnte. Manfred Punge beschäftigt sich mit der Frage, ob nur der real existierende Sozialismus nicht reformierbar war oder ob das für den Sozialismus überhaupt gilt. Joachim Garstecki analysiert die Bedingungen, unter denen die Vereinigung der beiden Staaten zu einem Demokratie-Gewinn werden kann. Mathias Schubert fragt nach der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirchen in der neuen Situation. Roland Degen nimmt sich des Feldes an, auf dem es besonders häufig zu Zusammenstößen mit der alten Staatsmacht kam, das Feld der Gemeindepädagogik, der Erwachsenenbildung. Manfred Falkenau trägt Überlegungen zur Frage der kirchlichen Identität im aktuellen gesellschaftlichen Wandel bei, also zu der auch von den anderen Autoren aufgegriffenen Frage, wieweit die Masse zur Kirche gehört, die dann dem zum Erfolg verhalf, was sich als „Geist" des Umbruchs längst vorbereitet hatte.

In den alten Bundesländern ist die Lektüre des Bandes aus zwei Gründen dringlich: damit wir begreifen, wer die Brüder und Schwestern sind, mit denen wir uns vereinigen; und um der Diskussion über Volkskirche und Kirche im Volk endlich mehr Tiefendimension zu geben. Ein Schwanengesang? Nein, ein hoffnungsvoller Introitus, der nicht überhört werden darf.

Vo.

*Joachim Garstecki,* Zeitansage Umkehr. Dokumentation eines Aufbruchs. Radius-Verlag, Stuttgart 1990. 160 Seiten. Pb. DM 19,80.

Das meiste, was am vorstehend besprochenen Sammelband zu würdigen ist, gilt auch von der Publikation, in der der Radius-Verlag Beiträge aus den Jahren 1984 bis 1990 eines Autors zusammenfaßt, der durch seine Tätigkeit in der Studienabteilung des Bundes (seit 1974) einer der Repräsentanten des Friedenszeugnisses der DDR-Kirchen wurde. Dabei war und ist er, was nur wenige wissen, römisch-katholischer Theologe.

Die zwölf, in zeitlicher Anordnung wiedergegebenen Stücke geben einen exemplarischen Einblick in die theologischen Faktoren und die Gegenwartswahrnehmung, die dem Text der Ökumenischen Versammlung „Kirche des Friedens werden" vorausliegen, erstere besonders eindrucksvoll entfaltet im Beitrag „Die Kompetenz des Glaubens in der Friedensdiskussion" (1984) und den „Perspektiven für den ökumenischen Dialog in Europa" (1988 in Assisi vorgetragen); letztere an so verschiedenen Sachbereichen bewährt wie der Frage des Lebens und Bleibens in der DDR (1984), der Verantwortungsgemeinschaft beider deutscher Staaten für den Frieden (1988) oder dem EG-Binnenmarkt und dem Europäischen Haus (1989).

Wer so bibeltheologisch solide, so präzis kontextgetreu argumentiert wie Garstecki, der hat dann auch das Recht, im nach dem Umbruch geschriebenen Eröffnungsbeitrag „Kirche-Sein hinterm Schlüsselloch" den Christen im vereinten Deutschland einiges liebenswürdig-ernst ins Stammbuch zu schreiben.

Dem Verlag Dank, daß er diese bewegende Aufsatzsammlung publiziert, Altbischof Werner Krusche dafür, daß er im Geleitwort ihren hohen Stellenwert markiert.

Vo.

*Jörg Hildebrandt / Gerhard Thomas,* Unser Glaube mischt sich ein. Evangelische Kirche in der DDR 1989. Berichte, Fragen, Verdeutlichungen. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin

1990. 133 Seiten und zahlreiche Fotos. Brosch. DM 14,80.

Der Titel dieser wichtigen und spannenden Publikation entstammt dem Brief, den der Magdeburger Bischof Christoph Demke Ende August 1989 an die Pfarrerschaft und die kirchlichen Mitarbeiter der Kirchenprovinz Sachsen gerichtet hatte. Es ist eins der nicht eben häufigen Bischofsworte geworden, die – weil vollmächtig zur rechten Zeit geschrieben – von selbst laufen und mit enormer Geschwindigkeit große Distanzen überwinden. Er verdient es deshalb, eine Sammlung zu eröffnen, die man nicht wieder aus der Hand legt, bis sie von A bis Z gelesen ist. Glücklich, wer das in einem Zug schafft. Ihm ist die Wende in der DDR ein erhebliches Stück näher begegnet, als sie alle noch so bewegenden Szenen auf den Bildschirmen vermitteln konnten; denn zur Wirklichkeit gehören die Motive, die Ängste, die Befreiungserlebnisse und die Nachbefreiungssorgen der handelnden Personen, die nur das Wort vermitteln kann, so wertvoll es ist, daß der Broschüre 41 Fotos beigegeben sind. Ein Verzeichnis vermittelt die Biographien der Autoren, wodurch der westliche Leser den Werdegang von Leuten kennenlernt, deren Namen ihm bisher vor allem als Akteure bekannt sind.

Im einzelnen schreiben Bettina Röder über den Wahlbetrug vom 7. Mai, Hermann Beste über die Ausreise-Dramatik. Rudi Pahnke, Wolfgang Nixdorf und Martin-Michael Passauer beschreiben detailliert, welche Motive die evangelischen Kirchen veranlaßten, ein konstruktives Verhältnis zur sozialistischen Gesellschaft zu suchen, und wo die Knackpunkte lagen, die mehr und mehr zur Vereisung im Staat-Kirche-Verhältnis führten. Gerhard Thomas und Jörg Hildebrandt, die beiden Herausgeber, besprechen den sensiblen Bereich Kirche bzw. Kirchenpresse und Öffentlichkeit sowie die Auswirkungen der Pressezensur, und mit Axel Noack schildert einer der vielen „Untergeschlupften", was ihm das „Dach" der evangelischen Kirchen bedeutet hat. Unter der Überschrift „Aus langem Kirchenschlaf erwacht" stellt Clemens M. März die Rolle der katholischen Kirche dar, während der Baptist Günter Lorenz zeigt, wo die Freikirchen ihren Platz im Reformgeschehen hatten.

Was die Friedensgebete von innen her, nicht nur in TV-Perspektive waren, benennt Friedrich Magirius aus seinem Erfahrungsraum St. Nikolai / Leipzig. Auf das Verhältnis von Christen- und Bürgergemeinde hin reflektiert Christoph Ziemer die Wende in Dresden, während Wolfgang Ullmann nicht nur die Vorgeschichte und Geschichte des zentralen Runden Tisches erzählt, sondern gleichzeitig darstellt, was die Kirchen in der DDR befähigte, die Moderation dieses und vieler anderer Runden Tische zu übernehmen. Zwei Einheiten seines Beitrags seien herausgehoben: es waren Bischof Forck und der Verfasser, die dafür sorgten, daß diese Moderation unter Beteiligung der Berliner Bischofskonferenz und der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, also ökumenisch vonstatten ging. Und es darf der Verfassungsentwurf des Runden Tisches keineswegs, wie es die Bonner Koalition durchzusetzen versucht, zu einer unverbindlichen Privatarbeit herabgestuft werden. Er war vielmehr eine der Hauptaufgaben des Runden Tisches, an der sich alle politisch relevanten Kräfte beteiligten, auch die in Erneuerung befindliche Ost-CDU.

Alles in allem: ein Buch, der Heiligen Schrift nicht gleich, aber für Christen

und andere mindestens ebenso nützlich und gut zu lesen wie z. B. die Makkabäer-Bücher. Vo.

## SPANNUNGSFELD POLITIK

*Heidrun Abromeit / Göttrik Wewer* (Hg.), Die Kirchen und die Politik. Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis. Westdeutscher Verlag, Opladen 1989. 297 Seiten. Kt. DM 46,–.

Den Kirchen in der alten Bundesrepublik Deutschland ist die grundgesetzlich geregelte Trennung von Staat und Kirche außerordentlich gut bekommen. Keine Partikularkirche auf der ganzen Welt ist heute so reich und so einflußreich wie die EKD mit ihren Mitgliedskirchen und die katholischen Diözesen in der BRD. Liegt das daran, daß das Grundgesetz – zuzüglich seiner kirchenfreundlichen Interpretation durch das Bundesverfassungsgericht – die Kirchen zwar von allen Verpflichtungen gegenüber dem Staat entbindet, während gleichzeitig die Kirchen den Staat für ihre Ansprüche weiter in Pflicht nehmen dürfen (wie Ulrich K. Preuss S. 129 meint)?

Politikwissenschaftlich entziehen sich die Kirchen erfolgreich einer Einordnung. Das wird besonders anschaulich im Beitrag von H. Abromeit, indem sie die Institution Kirche als Organisationsform „Interessenverband" zu beschreiben versucht. Der Vergleich zwischen synodalen und demokratischen Strukturen scheitert daran, daß die Kirchen für sich in Anspruch nehmen, „höhere" Interessen zu vertreten, die nicht mehrheitlich abstimmbar sind. Die Kirche vertritt nicht – wie ein Interessenverband – die Interessen ihrer Mitglieder in der Öffentlichkeit, sondern dogmatische, geistliche oder wie immer zu beschreibende Anliegen gegenüber ihren Mitgliedern. Das muß unweigerlich immer wieder zu hierarchischen Strukturen führen. Interessenverbände müssen sich durch den Nachweis der Effizienz eine Sanktionsmacht aufbauen; die Kirchen dagegen verfügen über eine praktisch unkontrollierbare Sanktionsmacht gegenüber ihren Mitgliedern, die sich keiner Effizienzkontrolle unterwerfen läßt.

All das ist sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirche bekannt und unbestritten. In dieser Publikation fehlen allerdings die dazu üblicherweise vorgebrachten Beschönigungen von innerhalb der Kirche oder die Angriffe, die meist von außerhalb der Kirche dagegen gerichtet werden. Es fällt allerdings auf, das solche Angriffe (in den 70er Jahren noch von der FDP vorgetragen) immer schwächer und seltener werden. Während gerade die evangelischen Kirchen kontinuierlich an Mitgliedern verlieren, also zu einer „Volkskirche ohne Kirchenvolk" werden, hat sich die Institution Kirche als Legitimations- und Stabilisierungsinstanz im Staat fest etabliert. Inwieweit sie damit das von Robert N. Bella sogenannte Phänomen der Civil Religion verkörpert, wird leider nicht erörtert (vgl. Civil Religion in Deutschland, Studientagung von LWB und EKD, epd-Dok Nr. 18 + 35/1987).

Relativ kritisch wird in dem Band das kirchliche Finanzgebaren beurteilt, und zwar insbesondere deshalb, weil ein Mangel an ausreichenden Informationen zu beklagen ist. Besonders undurchsichtig scheinen die Finanzströme in den katholischen Diözesen zu fließen. Daß hier die Öffentlichkeit nicht kritischer nachfragt, hängt offenbar mit einem fortbestehenden Vertrauensvorschuß gegenüber den Kirchen auch in der säkularisierten Gesellschaft zusammen. Denn die bundesdeutsche Gesellschaft scheint – bei rapide abnehmendem Glaubenswissen und rückläufiger Teil-

nahme an den zentralen kirchlichen Angeboten – diese Kirchen geradezu zu benötigen, um der pluralistischen Ausdifferenzierung eine (metaphysische) Einheitsweihe zu geben. So wirkt die institutionelle Kirche als staatstragender Faktor bei gleichzeitiger Entfernung von ihrer oft prophetisch-kritischen Basis. Wewer fragt (S. 10), ob nicht inzwischen der Staat der Kirche den Bestand sichert – sogar gegen ihre eigenen Mitglieder.

Für Theologen ist diese Sammlung politologischer und (kirchen-) soziologischer Aufsätze insofern lehrreich, als sie verdeutlichen, wie wenig (insbesondere akademisch-) theologische Einsichten und Urteile auf das Erscheinungsbild der Institution Kirche Einfluß nehmen. Die verfaßte Kirche ist ein politischer Machtfaktor unter anderen, wobei theologische Argumente mit mehr oder weniger Erfolg zur Legitimation und Stabilisierung dieser Position benutzt werden. Die Glaubwürdigkeit der Kirche nimmt aber Schaden, wenn die Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit, zwischen geglaubter und erfahrener Kirche (W. Huber) zu groß wird. Es ist an der Zeit, das strukturelle und institutionelle Erscheinungsbild von Kirche *(ecclesia visibilis)* deutlicher in die theologische und ökumenische Diskussion einzubeziehen.

Götz Planer-Friedrich

*Herwig Wagner* (Hg.), Kairos? Perspektiven für eine evangelische Ethik in politischen Spannungs- und Umbruchsituationen – konkret: Südafrika. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1989. 239 Seiten. Br. DM 12,80.

„Wir fordern alle verpflichteten Christen auf, diese Sache weiter zu verfolgen, mehr nachzuforschen, die Themen ... weiter zu entwickeln oder Kritik zu üben und mit den Fragen unserer Zeit zur Bibel zurückzukehren, so wie wir es versucht haben" (Die Zeichen der Zeit 9/87, S. 233). Diese Sätze standen in der ersten Fassung des Kairos-Dokumentes (1985), mit dem südafrikanische Christen auf die aktuelle Situation der Apartheid in ihrem Land reagiert hatten. Jener Appell aus Südafrika zur weiterführenden Diskussion wurde vom Landesausschuß für Weltmission und Ökumene der Evang.-Luth. Kirche in Bayern aufgenommen. Eine Studiengruppe sollte Leitlinien für ein christlich verantwortetes Denken und Urteilen in politischen Krisensituationen, wie sie konkret in Südafrika existieren, erarbeiten. Diese Gruppe aus Synodalen, Hochschullehrern, dem Direktor des Missionswerkes und dem Ökumenereferenten der Landeskirche legt hier ihr Arbeitsergebnis vor. Darin betont man vor allem den politischen Auftrag der Kirche. Die christliche Kirche darf im Kampf für eine bessere Staatsordnung und für die Grundbedingung von Leben, Freiheit und Gerechtigkeit nicht abseits stehen. Allerdings hat sich „Kirche" als Glaubensgemeinschaft unbedingt zur Gewaltfreiheit zu bekennen. Sie kann aber gleichzeitig die individuelle Gewissensentscheidung einzelner Christen zur Gewaltanwendung achten. Sehr sorgfältig durchdacht erscheinen mir die Aussagen über die Kontextualität ethischer Direktiven. Die Bedeutung der jeweiligen Situation und die Grenzen einer kontextuellen Theologie werden einsichtig benannt. Christliche Ethik stellt sich in den Dienst und Willen Gottes, indem sie jeweils am Ort nach dem Notwendigen, dem Möglichen und dem Angemessenen fragt. Es ist den Autoren gelungen, in einer verständlichen und leicht lesbaren Sprache zu schreiben, die auf theologische Fachtermini verzichtet. Daher leistet diese Veröffentlichung m.E. eine gute Einführung in die verschiedenen Problembereiche politischer Ethik.

Udo Müller

Am 30. November fand in Frankfurt die jährliche Zusammenkunft der Herausgeber unserer Zeitschrift statt. Sie hatte zwei Schwerpunkte: Es mußten Herausgeberkreis und Schriftleitung um Ökumeniker aus den fünf neuen Bundesländern und um eine Ökumenikerin erweitert werden. Wir sind dankbar, daß Günter Krusche, Generalsuperintendent der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg (Ost), Lothar Ullrich, Professor am bisher staatsunabhängigen philosophisch-theologischen Studium in Erfurt, und Reinhild Traitler, langjährige Mitarbeiterin des ÖRK in Genf, jetzt Studienleiterin am Boldern-Haus in Zürich, in den Kreis eingetreten sind. Aufmerksamen Lesern und Leserinnen der letzten Jahrgänge sind sie keine Unbekannten. Und das Gespräch, das wir mit ihnen zum zweiten Schwerpunkt „Die Aufgabe unserer Zeitschrift in den gegenwärtigen Wandlungen Europas" hatten, läßt in Kürze wichtige Beiträge von ihnen erwarten. Dasselbe gilt von Matthias Sens, Oberkonsistorialrat der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen in Magdeburg und Vorsitzender der Ökumene-Kommission des Bundes. Er hatte es noch vor der Wende übernommen, ein Beiheft zur ökumenischen Entwicklung in der DDR während der 80er Jahre herauszugeben, und hat schon seit März 1990 informell in der Schriftleitung mitgearbeitet, was jetzt bestätigt wurde. Das Beiheft wird im Frühjahr 1991 erscheinen. Zu einem Zeitpunkt, an dem Bund und EKD sich vereinigen, werden wir damit sichtbar machen können, was der gemeinsamen deutschen Ökumene aus den Kirchen der früheren DDR zuwächst.

Das Gespräch zu den europäischen Fragen hat ergeben, daß wir, beginnend mit dem Beitrag von Hermann Goltz in diesem Heft, eine Reihe eröffnen, die unter dem Titel „Europäische Vorgänge" ökumenisch relevante Situationen und Herausforderungen in Europa aufgreift und sie auf unsere Verpflichtung gegenüber der weltweiten Ökumene durchsichtig macht. Daß wir uns dabei besonders an der Abschlußerklärung von Basel (Mai 1989) orientieren, diese theologisch weiterentwickeln und sozialethisch konkretisieren, darf unsere Leserschaft zu Recht erwarten. Vorgesehen sind 1-2 Beiträge pro Heft, in der Regel von mittlerem Umfang, der sich aber auch einmal zu einem Hauptartikel auswachsen darf.

Zu Heft 1 im besonderen ist zu sagen: Mit dem Beitrag von Ansgar Ahlbrecht schließen wir die Serie „Ökumene gewinnt Profil" ab. Das wurde zwar da und dort bedauert, wo wir diese Absicht äußerten. Die Gründe liegen aber u. E. auf der Hand. Das ist einmal unser Eindruck, in den bisherigen Aufsätzen in etwa eingefangen zu haben, was an typischen ökumenischen Profilen in der regionalen und lokalen Ökumene der alten Bundesrepublik vorhanden ist (die Kommunitäten ausgenommen; aber das ist ein Kapitel, mit dem wir uns schwertaten, weil, was hier ökumenisch bereits erreicht ist, einer größeren Öffentlichkeit offenbar nicht gerne unterbreitet wird). Sodann geht mit der Vereinigung der beiden Staaten auch eine spezifisch westdeutsche Regional- und Lokalökumene zu Ende, und weitere Beiträge zur Praxis, die wir durchaus vorgesehen haben, müssen die neue Situation unseres Landes und darüber hinaus einbeziehen.

Insgesamt fünf Beiträge des Heftes gelten der ÖRK-Vollversammlung, darunter zwei aus Gemeinde- und Gruppenperspektive in Ost und West. Wir hoffen, daß es dem Ratsvorsitzenden der EKD, der ja selbst Mitglied des Zentralausschusses ist,

und vielen anderen Delegierten gelingt, die von ihm angesprochene ökumenische Standortbestimmung und Rechenschaft über die Arbeit seit Vancouver gründlich genug auf die Tagesordnung zu bringen. Ein Weltkirchentag allein ist nicht das, was die ökumenische Bewegung derzeit braucht. Nach Personen und Gruppen müssen vielmehr auch die ökumenischen Themen endlich „vernetzt" werden. Wieviel Material dafür erarbeitet und wie dringlich das ist, zeigen je auf ihre Art auch die Beiträge von Pater Thomas F. Stransky, Rektor des Ökumenischen Instituts in Tantur bei Jerusalem, und von Roger Williamson, langjährigem Mitarbeiter des Life and Peace Institute, früher Uppsala, jetzt London. Den Beitrag des letzteren hatte die Schriftleitung erbeten, um für die Zielvorgabe „Überwindung der Institution des Krieges" konkrete Handlungsschritte in die Diskussion zu bringen.

Heft 2 wird einer Reihe anderer Themen, Heft 3 dann im wesentlichen ganz der Auswertung der Vollversammlung gewidmet sein.

Berichtigen möchten wir: in Heft 4/1990 muß es auf Seite 417 am Ende des 3. Absatzes heißen „Es steht zu hoffen, daß die auf jeweils längere Zeitdauer eingestellte Wohn- und Arbeitsgemeinschaft in Bossey einerseits und die weltweite Erneuerung theologischer Ausbildung andererseits sich gegenseitig beeinflussen . . ." Außerdem ist in dem Aufsatz „Die Benutzung des Judentums in der Befreiungstheologie" von Hermann Brandt eine Seite ganz ausgefallen. Sie liegt diesem Heft bei.

Vo.

*Anschriften der Mitarbeiter*

Dr. Ansgar Ahlbrecht, Winterbergstr. 10, 6600 Saarbrücken / OKR Dr. Hermann Brandt, Lutherisches Kirchenamt, Pf. 510409, 3000 Hannover 51 / Pfarrer Gerhard Fritz, Westbahnstr. 4, 6740 Landau / Prof. Dr. Hermann Goltz, KEK, Pf. 2100, CH 1211 Genf 2 / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42a, 6500 Mainz 43 / Prof. Dr. Friedrich Heyer, Landfriedstr. 7, 6900 Heidelberg / Bischof Dr. Martin Kruse, Bachstr. 1-2, 1000 Berlin 21 / Johanna Linz, EMW, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13 / Pastor Dr. Dietmar Lütz, Krokusweg 22, 6382 Friedrichsdorf/Ts. / Pfarrvikar Udo Müller, Neugasse 29, 6740 Landau-Godramstein / Pastor Wolfgang Müller, Ökumenische Centrale, Pf. 101762, 6000 Frankfurt/M. 1 / Dr. Götz Planer-Friedrich, LWB, Pf. 2100, CH 1211 Genf 2 / Pfarrer Dr. Walter Schöpsdau, Konfessionskundliches Institut, Pf. 12 55, 6140 Bensheim 1 / OKR i.R. Jürgen Schroer, Tiergartenstr. 45, 4000 Düsseldorf / Dr.Dr. Georg Schütz, Ökumenische Centrale, Pf. 101762, 6000 Frankfurt/M. 1 / OKR Klaus Schwarz, Kirchenamt der EKD, Pf. 210220, 3000 Hannover 21 / Pastorin Beate Stöckigt, Heynestr. 8, O 5320 Apolda / Rector Thomas F. Stransky, Ecumenical Institute Tantur, Jerusalem / Pfarrer Thomas Weiß, Feuerbacher Str. 5, 7842 Kandern / Dr. Dietrich Werner, Ökumenisches Institut der Universität, Pf. 10 21 48, 4630 Bochum / Dr. Roger Williamson, Life and Peace Institute, 136 Grosvenor Rd., London E7 8JA, England.

# Glauben und Kirchenverfassung 1985-1989

## Sitzung der Kommission in Budapest 1989
## Berichte, Reden, Dokumente

Herausgegeben von Günther Gaßmann

Beiheft 61 zur Ökumenischen Rundschau

ISBN 3-87476-269-6, 1990, 176 Seiten, DM 24,80
Für Abonnenten der Reihe und Bezieher
der Ökumenischen Rundschau DM 19,80

Der offizielle Bericht der Kommissionssitzung von Glauben und Kirchenverfassung in Budapest 1989 ist eine bedeutsame Quelle für das Verständnis des Ringens der Kirchen um größere sichtbare Einheit, um ein gemeinsames Bekenntnis ihres Glaubens und um ein lebendiges Zeugnis des Christentums. Die Kommission – vermutlich das repräsentativste theologische Forum in der Welt – kam mit 180 Mitgliedern und anderen Teilnehmern, darunter einer Gruppe von „jüngeren Theologen", erstmalig in einem (noch) sozialistischen Land zusammen, das gerade dramatische Veränderungen auf dem Weg von der Unterdrückung zur Demokratie erlebte. Sie befaßte sich in Rückblick und Ausblick mit den drei Hauptstudien: Taufe, Eucharistie und Amt; Apostolischer Glaube; Einheit und Erneuerung sowie mit den laufenden Aufgaben: Gebetswoche für die Einheit der Christen; Vereinigte/sich vereinigende Kirchen und Unionsverhandlungen; Bilaterale und multilaterale Dialoge und führte in die Themen der bevorstehenden Arbeit ein: Die zukünftige Rolle von Glauben und Kirchenverfassung; Ökumenische Perspektiven der Ekklesiologie; Die Einheit, die wir suchen; Einheit und Mission; 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung.

**Verlag Otto Lembeck, Leerbachstraße 42,**
**6000 Frankfurt am Main 1**

# Ekklesiologie im Werden

## Bemerkungen zum „Pastoralkonzil" und zu den Beobachtern des II. Vatikanums[1]

VON GIUSEPPE ALBERIGO

Zwei Aspekte des II. Vatikanums treten heute – 25 Jahre nach dem Abschluß des Konzils – mit besonderer Deutlichkeit hervor: der „pastorale" Charakter des Konzils und die Teilnahme von nicht-katholischen Beobachtern, zwei Elemente, deren Bedeutung über das Konzilsereignis an sich hinausgeht.

Die Fakten sind allgemein bekannt und lassen sich kurz zusammenfassen. Schon bei seiner ersten Ankündigung des Konzils vom 25. Januar 1959 hat Papst Johannes XXIII. das künftige Konzil in den Rahmen einer Förderung der christlichen Einheit und einer Erneuerung („Aggiornamento") der römischen Kirche gestellt.[2] Allen Widerständen zum Trotz hat Papst Johannes an diesen beiden Gedanken festgehalten, zumal sie bald weitgehend Zuspruch fanden. In dem Zeitraum von 1959 bis 1962 hat er sie immer wieder bekräftigt und präzisiert, bis er sie schließlich am 11. Oktober 1962 in der Eröffnungsrede des Konzils feierlich verkündete.[3]

Nachdem von verschiedenen Seiten (Holland, Vorderer Orient, Deutschland)[4] die Schaffung eines Gremiums, das sich mit ökumenischen Fragen befassen sollte, angeregt worden war und Kardinal Bea die Vorarbeit dazu mit großer Intelligenz und Geschick geleistet hatte, richtete Papst Johannes am 30. Mai 1960 zusammen mit den Vorbereitungskommissionen das Sekretariat für die Einheit der Christen ein.[5] So rückte eine Einladung von nicht-katholischen Kirchenvertretern zum Konzil in den Bereich der Möglichkeiten. Papst Johannes selbst hatte schon im August 1959 Andeutungen in dieser Beziehung gemacht.[6] Das Sekretariat arbeitete die Möglichkeiten und die Bedingungen für eine Teilnahme von nicht-katholischen Beobachtern und Delegierten aus, wobei die schon im internationalen Bereich (UNO) und auch auf ökumenischem Feld (Lund, Rhodos) gesammelten Erfahrungen mitberücksichtigt wurden.[7]

Es ist allgemein bekannt, daß diese Einladungen ein so positives Echo fanden, daß schon zu Beginn der Konzilsarbeiten eine beträchtliche Gruppe von Beobachterdelegierten unter den Konzilsteilnehmern war, denen noch einige geladene Gäste hinzuzuzählen sind. Da die Erfahrung sich als sehr positiv herausstellte, nahm auch im weiteren Verlauf des Konzils die Zahl

der teilnehmenden Kirchen noch zu.[8] Das Beobachterstatut, das schon in der römischen Einladung entworfen worden war, wurde in den Versammlungsregelungen selbst sanktioniert.

Im Zusammenhang damit charakterisierte Papst Johannes das Konzil als ein „Pastoralkonzil". Schon in der Ansprache vom 25. Januar 1959 findet sich ein wichtiger Hinweis darauf. Die Richtlinien des Konzils sah er demnach im Hinblick auf das „bonum animarum" und auf eine deutliche und präzise Entsprechung zwischen dem neuen Pontifikat und den „geistigen Bedürfnissen der Gegenwart". Die Ansicht vom Konzil, nicht als einer „spekulativen Versammlung" irgendwo ohne Zusammenhang mit der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern als „einem lebenden Organismus, der im Lichte und in der Liebe Christi die ganze Welt sieht und umarmt", wurde im Juni 1959 noch einmal bekräftigt und kam schließlich in der Einberufungsbulle des Konzils voll und ganz zum Ausdruck. Der Papst weist die voreingenommene Absage „der hoffnungslosen Seelen zurück, die nur dunkle Schatten auf der Erde sehen und nichts anderes". Statt dessen soll man „dem Gebot Christi folgen und lernen, die Zeichen der Zeit zu unterscheiden". Schließlich stellt er bei der Eröffnung des Konzils fest, daß „der christliche Geist, der katholische und der apostolische Geist der ganzen Welt, einen Sprung nach vorn erwartet, und zwar in Richtung auf eine Durchdringung der Lehre und auf eine Gewissensbildung hin", und unterstreicht dabei, wie notwendig „ein in erster Linie pastorales Lehramt ist". Zum Schluß heißt es: „Das punctum saliens dieses Konzils ist also nicht eine Diskussion über irgendeinen Artikel der kirchlichen Lehre ... dafür war kein Konzil nötig."

Die große Mehrheit der zum Konzil einberufenen Bischöfe machte sich diesen „pastoralen" Ansatz des Konzils zu eigen.[9] Die Kritik und die Ablehnung der vorbereiteten Entwürfe richtete sich gegen ihr abstraktes und doktrinäres Vorgehen, das im Gegensatz zur „pastoralen" Einstellung des Papstes und der Bischöfe stand. Die Instanz für ein „pastorales Konzil" wurde – fast unbemerkt – innerhalb des Konzils selbst zu einem Unterscheidungsmerkmal zwischen den Orientierungen der Erneuerer und denen der Traditionalisten. Der pastorale Charakter ist das Hauptkriterium für die Formulierung und die Darstellung der Wahrheit und nicht nur der Grund für die zu treffenden praktischen Entscheidungen geworden. „Pastoral" kennzeichnet also eine Theologie – eine Art und Weise, Theologie zu denken und den Glauben zu lehren, besser gesagt: eine Vision der Heilsökonomie.[10]

Hier kam eine neuartige Haltung der römischen Kirche zum Ausdruck, und es ergab sich die Möglichkeit, im II. Vatikanum eine neue Art von

Konzil entsprechend einer globalen und einheitlichen Sicht der Verkündigung und des Glaubenszeugnisses zu realisieren. Dazu war eine Überwindung der Formel „Fides et mores" notwendig, einer Formel, die im Mittelalter und in der Neuzeit jahrhundertelang beherrschend gewesen war, was eine Absage an den Sektorialismus, die Abstraktheit und den durch jene verstärkten Juridismus bedeutete.[11]

Hinsichtlich dieser deutlich hervortretenden Aspekte des II. Vatikanums scheint es mir recht nutzbringend, einige Fragen zu formulieren. Erstens: Handelt es sich um eine wirkliche Neuheit? Zweitens: Besitzt diese Neuheit eine dauerhafte Tragkraft? Haben wir hier eine Orientierung vor uns, die über das konziliare Ereignis hinausgeht und eine Vertiefung des christlichen Selbstverständnisses und damit auch eine Weiterentwicklung des langwierigen Prozesses der Einheit der Kirchen fördert?

## *Die Konzilstradition*

Wenn man die vielfältigen Erscheinungsformen der Konzilien im Laufe der Geschichte überblickt, kann man einige Beobachtungen anstellen. Die Konzilien des 1. Jahrtausends sind, was unser Argument betrifft, durch drei Elemente gekennzeichnet: das Hauptgewicht liegt auf der Formulierung von „Glaubensbekenntnissen" (horoi). Diese sind von dem Bedürfnis inspiriert, ein „Glaubenszeugnis abzulegen", auch wenn sie in unterschiedlichem Maße von der Auseinandersetzung mit den häretischen Strömungen bedingt sind. Den Bekenntnissen schließen sich Disziplinarbestimmungen für das innere Leben der Gemeinde an (canones). Ein weiteres wichtiges Element ist die Teilnahme an den Konzilien, die sowohl Theologen als auch Laien offenstand, obwohl die Beteiligung der Bischöfe zwar wesentlich, aber nicht allein von Bedeutung war[12] und allmählich die Mitwirkung der fünf apostolischen Patriarchate (Pentarchie) conditio sine qua non wurde.[13] Ein dritter Faktor von beträchtlicher Bedeutung stellt die Teilnahme von Vertretern des Mönchtums dar, die durch dessen wachsendes geistiges und soziales Prestige bedingt war.[14]

Nach dem Bruch der kirchlichen Kommunion verändert sich die Physiognomie der Konzilien grundsätzlich, nicht nur aufgrund ihrer Beschränkung auf die lateinische Kirche – bis auf die unfruchtbaren Ausnahmen der Konzilien von Lyon und Florenz –, sondern auch aus anderen wichtigen Gründen. Vor allem erscheint in immer stärkerem Maß eine abstrakte Bedeutung von „fides", als „doctrina" und „veritas" verstanden, begrifflich formuliert und definiert.[15] Andererseits verwandeln sich die Normen

für die Gemeindedisziplin in eine regelrechte soziale Gesetzgebung für die Christenheit (Eigentum, Gerichtsverfahren, Eheschließung usw.). Das kanonische Recht bekommt so in der Kirche eine zentrale, dem ersten Jahrtausend noch unbekannte Bedeutung. Außerdem hängt die Teilnahme an diesen Papstkonzilien vom Gutdünken des Papstes ab, er befindet darüber, welche Bischöfe einberufen werden und welche nicht. Die Kardinäle gewinnen immer mehr an Einfluß, obwohl sie normalerweise keine Bischöfe sind. Die wichtigste Rolle bleibt jedoch den Vertretern der Bettelorden vorbehalten, und zwar aufgrund ihres einerseits unerwarteten, andererseits triumphalen Erfolgs; im Laufe der Zeit nehmen die Ordensbrüder auch als Vertreter der „Universitates studiorum" an den Konzilien teil.[16]

In dieser Zeit sind die Konzilien vor allem repräsentative Versammlungen der westlichen Christenheit; infolgedessen spielen der Kaiser und die mächtigsten weltlichen Herrscher dabei eine wichtige Rolle, teils treten sie persönlich auf (wie zum Beispiel in Konstanz und in Basel), teils durch ihre Bevollmächtigten.

Als sich ein neues allgemeines Konzil in Trient versammelt, hat sich die Spaltung der lateinischen Kirche schon vollzogen, das heißt nur die Bischöfe und die Theologen, die in der Union mit Rom leben, nehmen daran teil.[17] Der Einfluß des Papstes, in der Person des Cardinal-Nepote (in der abschließenden Phase Carlo Borromeo!)[18], des Kaisers, des französischen Königs und später auch des spanischen Königs ist beträchtlich. Dazu kommt das neue Gewicht der Generaloberen der neuen Kongregationen – in erster Linie der Jesuiten –, was das Prestige der Klosteräbte und der Vertreter der Bettelorden stärkt, die mit vollem Recht, das heißt Rede- und Stimmrecht, zum Konzil zugelassen werden.[19]

In Trient formalisiert man zum ersten Mal den Wechsel zwischen „Glaubenssachen", wobei auf die von den Protestanten gestellten Fragen eingegangen wird, und Bestimmungen einer „Disziplinarreform", die die Mißbräuche beseitigen und den Verfall der Kirche aufhalten sollen, und zwar wird dieses Prinzip geradezu zum Arbeitskriterium der Konzilsverhandlungen.[20] „Fides et mores" wird das maßgebende Begriffspaar und bleibt es für die ganze Zeit der Gegenreformation[21], indem es als festes Schema einer Klassifizierung der Kirchenfragen diente.

Auch anläßlich des Ersten Vatikanischen Konzils drei Jahrhunderte später wurden die geplanten Beschlüsse dieser Zweiteilung entsprechend entworfen. Bekanntlich beschränkte sich das Konzil auf einen Teil der Argumente, die die kirchliche Lehre betrafen.[22] Durch die Unterbrechung des Konzils im Jahre 1870 wurde die Verhandlung über die „Sitten"-Fragen

verhindert. Das hatte zur Folge, daß die beiden dogmatischen Konstitutionen, die als einzige erlassen wurden, an Bedeutung gewannen. Was die Teilnahme angeht, beherrscht die päpstliche Autorität das I. Vatikanum, sie entscheidet über die Zulassung der apostolischen Vikare ohne episkopalen Charakter, denen die Missionsterritorien unterstanden. Interessant ist auch die Debatte über die Zulassung der Titularbischöfe, das heißt der Bischöfe, die zwar bischöfliche Gewalt besaßen, aber keine pastorale Verantwortung; auch sie wurden schließlich zugelassen.[23] Außerdem gehen der Einfluß und die Teilnahme der politischen Mächte und ganz allgemein der Laien zurück: das Erste Vatikanum ist vielleicht das einzige ausschließlich „klerikale" Konzil.

Aus diesem synthetischen, notgedrungen etwas schematischen Überblick über den Ablauf der ökumenischen und der allgemeinen Konzilien ergeben sich zwei Feststellungen:

Die Zusammensetzung der Konzilien war einem *ständigen Wechsel* unterworfen. Den festen Kern bildeten die Bischöfe, um die sich als Konzilsmitglieder Geistliche und Laien, kirchliche und weltliche Vertreter dem Wandel der Epochen, der kulturellen Zusammenhänge und der vorherrschenden kirchlichen Vorstellungen gemäß gruppierten. Alle Versuche, die Kriterien für die Konzilsteilnahme irgendwie in ein Schema zu bringen, müssen dementsprechend unbefriedigend erscheinen. Selbst die Unterscheidung zwischen denen, die das Rede- und Stimmrecht haben, und denen, die es nicht besitzen, ist nicht ausreichend; denn oft besaßen gerade Theologen, die kein Stimmrecht, manchmal sogar nicht einmal das Rederecht hatten, oder auch politische Kräfte maßgebenden Einfluß. Das, was die Konzilien trotz aller Unterschiede vereint, ist die Tatsache, daß wir es bei allen mit einem komplexen (bald bedeutsamen, bald wenig aussagenden) Ereignis zu tun haben, in dem verschiedene Kräfte und Strömungen zusammenwirken. Wenn man dieses Problem über einen längeren Zeitraum hin verfolgt, kommt man zu dem Schluß, daß die Bedeutung der Teilnahme nicht unmittelbar von der offiziellen Zulassung zum Konzil abhängt noch ihr entspricht. Es scheint vielmehr nur a posteriori möglich zu sein, die Qualität eines „Konzilsmitgliedes" endgültig zu bestimmen. Ja man muß zugeben, daß sich jedesmal Teilnahmen unterschiedlichster Art feststellen lassen, die jedoch alle wesentlich für den Ablauf des Konzils waren.

Die zweite Feststellung betrifft folgenden Aspekt:

Der historischen Funktion entsprechend wandelt sich im Laufe der Jahrhunderte die *Physiognomie* der Konzilien. Die ersten vier ökumenischen Konzilien – von den Kirchenvätern oft mit den vier Evangelien verglichen – haben im wesentlichen den Glauben der frühen Kirche in dialektischer Aus-

einandersetzung mit der klassischen Antike konsolidiert und bestärkt. Die allgemeinen Konzilien des Mittelalters waren dagegen damit beschäftigt, die Bestimmungen für die „societas christiana" im Westen festzulegen. Das Konzil von Trient und das I. Vatikanum schließlich sahen ihre Aufgabe darin, den römischen Katholizismus gegen die Thesen der Reformatoren und gegen die Bedrohungen von seiten der säkularisierten Kultur zu verteidigen, indem sie vorwiegend eine „Anti"-Theologie bildeten. Die historische Entwicklung der Konzilien scheint von einem zunehmenden Schwinden der Ökumenizität bestimmt zu sein – aus universalen Konzilien werden westliche, aus westlichen Konzilien römische – und auch die Weite ihres Horizontes verengt sich. Während ursprünglich der Dienst am gelebten Glauben der Gemeinde vorherrschte, scheint allmählich alles, was im Dienst der kirchlichen Institution steht, an dessen Stelle zu treten. Von Mal zu Mal ändert sich also nicht nur der Gegenstand der Konzilien, sondern auch die Art und Weise, in der sie sich dem Geheimnis der Offenbarung und den konkreten Kirchenverhältnissen nähern.[24]

### *Die Neuheiten des Zweiten Vatikanums*

Sowohl hinsichtlich der Physiognomie als auch hinsichtlich der Zusammensetzung bietet das II. Vatikanum besondere Eigenheiten und interessante Neuheiten.

Die Überwindung der Vorstellung vom Christentum als Summe aus „Lehre" und „Disziplin" verdient trotz aller Unvollkommenheiten und Widerstände unsere besondere Aufmerksamkeit. Diese Überwindung vollzieht sich unter dem Vorzeichen eines „Pastoralkonzils" auf der Grundlage einer einheitlichen Vorstellung vom Christentum, die von der Kommunion zwischen dem einzigen Hirten Christus und den Gläubigen bestimmt wird. Lange Zeit hat das Christentum – vor allem im römisch-germanischen Westen – die evangelische Botschaft mit einer Begrifflichkeit dargestellt, die eine Zersplitterung und Enthistorisierung mit sich brachte. So öffnete der Übergang von Christus als „Weg, Wahrheit und Leben" (Joh 14,6) zur unpersönlichen Lehre von der „Wahrheit" als einer Summe von abstrakten Aussagen den Weg zur Theologie als Schulprodukt und gleichzeitig als Sonderfaktor, der das kirchliche Leben beherrschte.

Daraus ergab sich auch die Vorstellung von der Kirche als einer Lehr- und Disziplinarinstitution. Das hat wiederum die Stärkung eines privilegierten Standes von „Fachleuten" (dem Klerus) begünstigt und hat die Gemeinschaft der Gläubigen zu einer passiven, wenn nicht untätigen Haltung

geführt. Daß es Trennungen zwischen den Kirchen gab, galt früher in diesem Zusammenhang als ein bedauernswertes, aber unabänderliches Faktum, wobei jede Kirche für sich das Recht auf Erhaltung und Verteidigung der „Wahrheit" beanspruchte. In jüngster Zeit hat die ökumenische Bewegung selten den Mut und den Scharfsinn besessen, die lehrmäßige Interpretation der Trennungen zu überwinden, obwohl sie sie als Zeichen der Untreue gegenüber dem einzigen Evangelium in Frage stellte.

Die „Brückenfunktion" zwischen der zum Teil noch etwas sentimentalen Pionierphase des Ökumenismus und jener im eigentlichen Sinne kirchlichen Phase mit ihren bilateralen theologischen Gesprächen scheint blockiert und erschöpft zu sein. Es ist zu befürchten, daß sie sich in einer Sackgasse befindet. Man muß sich nicht nur fragen, welchen Wert die Gespräche haben[25], sondern auch, wie plausibel eine ökumenische Strategie ist, die in erster Linie die Überwindung der Unterschiede in der Lehre anstrebt. Meiner Meinung nach muß man die Überzeugung, nach der theologische Gründe für die Spaltungen verantwortlich sind, aus dem Wege räumen. Die Behauptung, wonach „theologische Uneinigkeit die Kirchen gespalten hat und nur die theologische Einigkeit sie wieder vereinen kann", wirkt immer weniger überzeugend. Sie stützt sich nämlich vorwiegend nur auf *eine* der Ursachen für die Kirchenspaltungen.

Hängt vielleicht diese Vorrangstellung, die den theologischen Meinungsverschiedenheiten (vom Filioque bis zur Rechtfertigung und den Sakramenten) eingeräumt wird, damit zusammen, daß man die Lehrsätze für so wichtig hält, daß man daraus das „Sein" der Kirche selbst macht? Findet diese Einstellung im Neuen Testament eine ausreichende Stütze? Oder ist sie nicht vielmehr das historische Produkt einer Folge von Begegnungen und Auseinandersetzungen des Christentums mit einer bestimmten Kultur, die davon überzeugt ist, daß das Abstraktum dem Konkreten, der Begriff der Realität und das Ganze dem einzelnen überlegen ist?

Die Einheit der Kirchen durch Lehrvereinbarungen erreichen zu wollen, beruht auf einer Einstellung, die die Lehrwahrheit in den Mittelpunkt des Christentums und der Kirche stellt, das heißt auf Begriffen (fälschlicherweise als „depositum fidei" bezeichnet), die vor allem von der alten Kirche erarbeitet worden sind. Der Lehrcharakter der großen Konflikte der Spätantike hat dazu geführt, daß der Glaube vorwiegend durch theologische Aussagen ausgedrückt, erkennbar und mitteilbar gemacht wurde. So haben sich die Lehrformulierungen als gemeinsamer Nenner für die kirchliche Gemeinschaft herausgebildet. Man weiß, daß die Bezugnahme auf diese Lehrsätze in wachsendem Maße die Bedeutung der Heiligkeit als Faktor der

Kommunion an den Rand gedrängt hat. Einstimmigen theologischen Aussagen wurde – begünstigt von der Kultureinheit des christlichen Mittelmeerraumes – immer mehr der Vorzug gegeben; der Preis für die nach und nach entstandenen Risse erschien jeweils plausibel, ja notwendig!

Das gegenwärtige Christentum – nicht mehr von einer Kultur bedingt, sondern von mehreren – und das Drängen der einfachen Christen auf eine Überwindung der passiven Haltung im Leben der christlichen Kirchen haben diese Vorstellungen stark angegriffen. Das bedeutet natürlich nicht, Gewicht und Bedeutung der Lehrtheologie und ihrer Aussagen zu leugnen, sondern eine globalere und dynamischere Sicht des Christentums und der Kirche zu bezeugen. Die integrale Nachfolge Christi und des Evangeliums erhält wieder eine Bedeutung für die *Kirche* (nicht nur eine persönliche und individuelle). Man hat sogar damit begonnen, die Bedeutung der Lehraspekte – vor allem der dogmatischen Aussagen – im Verhältnis zu den anderen Aspekten des Glaubens und des christlichen Lebens einzuschränken.

Zwei sich aus dieser Entwicklung ergebende Konsequenzen möchte ich hier hervorheben. In erster Linie ist die monolythische und eindimensionale Ansicht von der christlichen Wahrheit überwunden worden, und zwar ist nicht eine innere begriffliche Kohärenz, sondern Jesus der Christus mit der ganzen Bedeutung seines Mysteriums als echtes Kriterium der Wahrheit anerkannt worden. Von diesem Standpunkt aus gesehen ist die Erkenntnis der Wahrheit „beweglich", also historisch und nicht ahistorisch; sie ergibt sich aus partiellen, sich eher gegenseitig ergänzenden als einander ausschließenden und widersprechenden Annäherungen. Außerdem beginnt man einzusehen, daß die Kirche nicht mit der Lehre identisch ist und die Lehre nicht einmal ihre wichtigste Dimension darstellt. Die Übereinstimmung mit der Lehre und vor allem mit einer „bestimmten" Lehrformulierung kann nicht mehr als das endgültige Kriterium gelten, um über die Zugehörigkeit zur Una sancta zu bestimmen.

### *Versuch einer „christlichen" Hermeneutik des Zweiten Vatikanums*

Das Zweite Vatikanum steht im Mittelpunkt dieser Suche, denn es hat einen wichtigen Beitrag zur Neubildung einer einheitlichen Sicht der christlichen Botschaft geleistet. So hat sich das Konzil die Anweisung von Papst Johannes XXIII., keine neuen Definitionen zu formulieren, zu eigen gemacht. Dabei handelte es sich nicht nur um eine Diskretion mit Rücksicht auf die anderen christlichen Kirchen – man wollte neue Dogmatisierungen vermeiden –, darüber hinaus wurde in der Tat für die Entscheidungen des

Konzils eine indikative und mahnende Form gewählt[26]: von Verurteilungen und reglementierenden Verordnungen, die zum Beispiel die Entscheidungen des Tridentinums gekennzeichnet hatten, wurde Abstand genommen.

Ungeschickte Versuche haben in dem „pastoralen Charakter" des Zweiten Vatikanums ein Motiv der Schwäche sehen und dementsprechend den Wert seiner Entscheidungen herabsetzen wollen. Aber die Einsicht in die zentrale Bedeutung dieses pastoralen Aspekts stellt heute – 25 Jahre nach dem Abschluß des Konzils – eine seiner wichtigsten Leistungen dar. Hier wurde eine Richtung eingeschlagen, die einer Vertiefung wert ist und eine fruchtbare Weiterentwicklung verspricht.[27] Auch den auf der Lehre basierenden Ökumenismus stellt der „pastorale Charakter" zur Diskussion und regt zu einem globalen Ansatz bei der Suche nach der Einheit an. Die Vorstellung von der Einheit selbst findet in der pastoralen Sicht des Christentums einen Impuls zu einer organischen und elastischen Selbstdarstellung. Die Überwindung der Vorrangstellung der „Theologie" bedeutet heute soviel wie Überwindung der Vorherrschaft des Juridismus, beide Wegbereiter von weiteren Entwicklungen.

In diesem Zusammenhang können die vom Ökumenismusdekret angegebenen Kriterien für eine Glaubensauslegung und die Anerkennung einer „Hierarchie von Wahrheiten" (UR 11) nicht nur als Anerkennung einer unterschiedlichen Nähe zu Christus von einzelnen Aspekten der Offenbarung angesehen werden, sondern vor allem als Wegweiser bei der Suche nach Ausdrucksformen des Glaubens, die sich neuen Formen des Denkens und Fühlens der heutigen Menschheit öffnen.

Ein Element der „pastoralen" Physiognomie des II. Vatikanums bildet die Teilnahme der Beobachterdelegierten und der eingeladenen Gäste aus nichtkatholischen Kirchen. Vor dem Beginn und während des Konzils haben das römische Sekretariat für die Einheit, nicht-römische kirchliche Organe und zahlreiche Beobachter Erklärungen zur „externen" Natur ihrer Teilnahme am Konzil abgegeben. Diese Erklärungen sollte man weder ignorieren noch unterbewerten. Auf beiden Seiten bemühte man sich verständlicherweise darum, eine Überbewertung der Einladung zu vermeiden: einerseits wollte man unberechtigte Aufwertungen der Einladung umgehen, als ob diese eine „Rückkehr" der „Getrennten" nach Rom bedeutete, andererseits triumphalistische Interpretationen ausschließen, als ob es um eine nicht-katholische Bestätigung des Konzils oder ganz im Gegenteil um eine unrechtmäßige Einmischung in eine Versammlung des römischen Katholizismus ginge. Diese Befürchtungen wurden in dem „Statut der Beobachterdelegierten" ausgedrückt, worin deren Rechte und Pflichten definiert wurden. Dieser

Text wurde dem von Kardinal Bea im Namen von Johannes XXIII. unterschriebenen Einladungsschreiben beigefügt.

Das „Statut" war in vier Abschnitte gegliedert. Im ersten wurde als Ziel der Anwesenheit von Beobachtern die *ostensio ecclesiae* angegeben. Im zweiten wurde der Unterschied zwischen Beobachtern und Journalisten formalisiert. Die beiden letzten Abschnitte sahen die Teilnahme von Beobachtern an Sitzungen und Kongregationen und die Verpflichtung des Sekretariats zu einer Vermittlung zwischen Beobachtern und Konzilsvätern vor. Das Statut bemühte sich darum klarzustellen, daß all dies „patet nullomodo implicare participationem veri nominis ad Concilium"[28] („keineswegs eine regelrechte Teilnahme am Konzil bedeutete"). Die Einladung ihrerseits drückte die Hoffnung aus, daß „die Teilnahme der Beobachter einen fruchtbaren Beitrag zu einer besseren gegenseitigen Kenntnis und Schätzung all derer, die in Jesus Christus getauft sind, leisten möge"[29]. In jenem Moment schien all dies schon ein sehr bemerkenswertes Resultat zu sein, wenn man die jahrhundertelange Verschanzung des römischen Katholizismus und das dadurch hervorgerufene Mißtrauen bedenkt.

Andererseits besaß gemäß dem „Ordo concilii" nur eine Kategorie von Konzilsteilnehmern volle Rechte: die „Väter", das heißt die römisch-katholischen Geistlichen mit bischöflichem Charakter; ihnen angeglichen waren die Äbte und die Prälaten nullius, die Primatialäbte der Mönchskongregationen und die Generaloberen der Orden und religiösen Kongregationen. Alle anderen (Sachverständige, Notare, Übersetzer u. a.) waren nur in Hilfsfunktion zugelassen und hatten weder das Rede- noch das Stimmrecht. Der abschließende Artikel des die Mitglieder betreffenden Teils bezog sich auf die „Beobachter", denen die „Teilnahme an den Sitzungen und an den Kongregationen erlaubt" war, aber nicht die Teilnahme an den Versammlungen der Kommissionen. Ihnen wurde das Recht eingeräumt, die eigenen Gemeinschaften über die Konzilsarbeit zu informieren, obwohl sie wie die Konzilsväter an die Schweigepflicht gebunden waren.

Dennoch nahmen die Ereignisse einen unerwarteten Verlauf, was die Schnelligkeit und auch die Intensität angeht. Während Kardinal Bea eine Höchstzahl von 50 Beobachtern vorgesehen hatte, wurde die Zahl schon zu Beginn der Arbeiten überschritten, obwohl ein Großteil der orthodoxen Kirchen nicht vertreten war. Vor dem Abschluß des Konzils sollte sich ihre Anzahl verdoppeln.

Die von den Beobachtern gezeigte Bereitschaft, ihre geglückte Eingliederung in die Konzilsaula und die herzliche und brüderliche Aufnahme von seiten der Bischöfe haben ihrerseits in beträchtlichem Maße eine Erfahrung

vereinfacht, die besorgniserregende unbekannte Folgen hätte nach sich ziehen können. Denn nicht nur die Ausmaße der Versammlung und die Zahl der Beobachter waren ganz ungewohnt, noch unvorhersehbarer war der Einfluß der starken und qualifizierten Gruppe der nicht-katholischen Teilnehmer. Hinzuzufügen ist, daß das Konzil – im Unterschied zu internationalen oder zwischenkirchlichen Versammlungen – eine „legislative" Instanz im wahrsten Sinne des Wortes war, in hohem Maße formalisiert und mit einem intensiven Arbeitstempo, das mehrere Jahre lang dauern sollte.

Die Anwesenheit der Beobachter war mit dem Ziel einer gegenseitigen Information geplant worden, wobei jegliche Art von Unionsverhandlungen ausdrücklich ausgeschlossen worden war. Zu einer derartigen Entwicklung kam es bei keinem der zahlreichen Anlässe, wie sich sehr bald zeigen sollte. Entscheidend waren die Teilnahme an den allgemeinen täglichen Kongregationen und der Erfolg der allwöchentlich vom Sekretariat angeregten Treffen, die sich mit den Themen befaßten, die nach und nach vom Konzil auch bei der Kommissionsarbeit in Angriff genommen wurden. Nicht weniger erfolgreich waren schließlich die zahlreichen Gelegenheiten zu Kontaktaufnahme und Austausch zwischen Beobachtern, Bischöfen und in Rom weilenden Theologen am Rande des eigentlichen Konzils.

Schon nach Abschluß der ersten Arbeitsperiode teilte Oscar Cullmann die Meinung von Kardinal Bea, für den die Anwesenheit der Beobachter „ein Wunder" darstellte, und fügte hinzu, sie seien „vraiment intégrés dans ce Concile", wobei er präzisierte, daß wenn „extérieurement nous sommes des observateurs passifs, intérieurement nous vivons ces débats (...), nous prenons position (...) et c'est là ce qui nous a déjà rapprochés"[30]. Und L. Vischer konnte in Übereinstimmung mit Kardinal Bea behaupten: „Wir haben die Konzilsarbeit wirklich mitgelebt, und zwar mit einer Anteilnahme, die von innen kam."[31]

Die Präsenz hat sich also sehr bald in eine Teilnahme und Mitbeteiligung verwandelt, ohne daß sich der formelle Titel geändert hätte. Man kann – ohne zu übertreiben – sagen, daß die Teilnahme von vielen Mitgliedern mit offiziellen Rechten weniger bedeutsam und einschneidend für die Versammlungsarbeit war als die zahlreicher Beobachter und Gäste.[32]

Zum Abschluß der zweiten Arbeitsperiode bemerkte Pater P. Duprey, einer der höchsten Exponenten des Sekretariats für die Einheit: „Die Beobachter rufen uns andere Arten (sich dem christlichen Mysterium zu nähern) in Erinnerung, und zwar solche, die häufig unsere eigenen ergänzen, ohne ihnen zu widersprechen. So wird unbestreitbar ein Gleichgewicht im Ausdruck der Lehre und eine Vertiefung ermöglicht. Diese Gelegenheit wird

bestens ausgenützt. Nicht selten sind Stellungnahmen von Bischöfen oder Kardinälen in der allgemeinen Versammlung von Bemerkungen der Beobachterdelegierten inspiriert. Die Konzilsarbeit hat hier brüderliche Unterstützung erfahren, und dafür sind wir ihnen sehr dankbar. Ich vergaß zu erwähnen, daß die Beobachter uns auch Schriften mit ihren Beobachtungen zukommen lassen, die auf dieselbe Weise benutzt werden."[33]

Zu Beginn der dritten Periode, am 29. September 1964, bat Papst Paul VI., sich an die Beobachter wendend, „ihre Funktion als aufrichtige und liebenswerte Beobachter weiterhin wahrzunehmen", mit dem Zusatz, „sich nicht mit einer bloß passiven Anwesenheit zufrieden zu geben"![34] Die gleiche Einstellung findet man in der Botschaft der Beobachter selbst vom 4. Dezember 1965, in der es heißt: sie hätten „die Arbeit des Konzils nicht nur mit der Aufmerksamkeit des distanzierten Zuschauers, sondern mit wahrer Anteilnahme verfolgt"[35].

Zwei Tage danach bemerkte Kardinal Bea, von den Beobachtern Abschied nehmend: „Ihr Aufenthalt in Rom ist weit über Ihre Präsenz hinausgegangen (...), er hat zunehmend tiefere Auswirkungen gehabt." Dann fügte er hinzu: „Viele Dinge sind bekannt; aber viele andere bleiben mit Recht ein Geheimnis der Beteiligten oder sind vom Schleier der in diesem Bereich unvermeidlichen Diskretion verhüllt. Man kann jedoch schon jetzt sagen, daß man sich erst nach und nach im Laufe der Zeit der großen Gnade Gottes bewußt werden wird, die der Herr seiner Kirche damit erwiesen hat."[36]

Ist es bei diesem Stand der Dinge nicht durchaus legitim, ja sogar unsere Pflicht, sich einigen Fragen zum Wesen und zur Bedeutung der nicht-katholischen Teilnahme am II. Vatikanum zu stellen?

In meiner Antwort auf diese Fragen möchte ich die Flexibilität in der Zusammensetzung der ökumenischen und allgemeinen Konzilien im Laufe der Jahrhunderte und die sich daraus ergebenden beträchtlichen Veränderungen nicht außer acht lassen. Andererseits darf man auch nicht vergessen, daß das II. Vatikanum ein regelrechtes Konzil und keine Versammlung sein wollte, und zwar in erster Linie ein „Pastoralkonzil" und kein dogmatisch-disziplinäres.

Daß das synthetische Bild des Konzils, das sich in den letzten Jahrzehnten konsolidiert hat, von der nicht-katholischen Teilnahme nicht absehen kann, scheint mir unleugbar zu sein. Es wird immer deutlicher, daß es sich dabei nicht um eine ornamentale Randerscheinung handelte. Die ursprüngliche Hypothese, wonach die Beobachter ausschließlich als Informanten ihrer Kirchen und als Zeugen vor dem Konzil auftreten sollten, hat sich weit über die Voraussagen hinaus entwickelt und jede vorsichtige Einschränkung überschritten. Eine Rekonstruktion und eine klare Physiognomie des Zwei-

ten Vatikanums kann man nur dann erreichen, wenn man den Beitrag der nicht-katholischen Teilnehmer nicht unterbewertet.[37] Man muß anerkennen, daß das institutionelle Modell von der realen Dynamik des Konzils überrannt und widerlegt wurde. Jeder Versuch einer Hermeneutik des Konzils kann weder von der Teilnahme der Bistümer der Dritten Welt absehen, noch ohne Berücksichtigung der bedeutsamen Präsenz der nicht-katholischen Beobachter auskommen.[38]

Aber worin bestand nun die Teilnahme der Beobachter und der geladenen Gäste des II. Vatikanums? Läßt sich vermuten, daß sie tatsächlich Mitglieder des Konzils – wenn auch sui generis – waren?

Es gibt noch keine systematische und detaillierte Untersuchung des ganzen Materials, die den Einfluß der von den Beobachtern vor allem in den Dienstagstreffen mit dem Sekretariat für die Einheit vertretenen Gesichtspunkte herausstellt. Aber wie ausschlaggebend diese Gesichtspunkte für die Orientierung des Konzils waren und somit für den Gesamtkomplex seiner Entscheidungen (vielleicht mehr als für seine Formulierungen), ist schon von maßgebender Seite bezeugt worden.[39]

Der orthodoxe Beobachter Evdokimov bemerkte nach dem Abschluß des Konzils, wie „les impressions des observateurs sont unanimes en ceci: quand on se trouve sur place, non pas comme un spectateur, mais comme celui qui se voit introduit au-dedans même des travaux, invité à prendre part en s'exprimant très librement dans des groupes privés ou des commissions on a un sentiment profond d'être témoin d'un véritable événement historique". Der reformierte Beobachter Roux seinerseits faßte abschließend zusammen, daß sich während des Konzils eine Form des „Zusammenlebens" – ebenso unerwartet wie bedeutsam und fruchtbar – gebildet habe.[40]

Aber es wäre ein Fehler, nicht einzusehen, wie wichtig die Teilnahme der Beobachter im liturgischen Bereich war, wo die geistige Kommunion und die Anteilnahme am Wort durch eine ganz ungewohnte Kontinuität, Feierlichkeit und Intensität gekennzeichnet waren.[41] Es ist bekannt, daß diese Kommunion am 4. Dezember 1965 in Sankt Paul vor den Mauern eine Bestätigung erfahren hat, und zwar in einer Liturgiefeier, bei der sowohl Papst Paul VI. als auch die Beobachter anwesend waren.[42] Soll man den Sinn dieser Teilnahme auf eine individuelle Innerlichkeit beschränkt sehen oder muß man nicht darin einen für den Ablauf des Konzils wichtigen Aspekt sehen? Wenn man eine reduzierte und verdinglichte Vorstellung von der „communicatio in sacris" ablehnt, hat sich dann nicht gerade während des Konzils diese „communicatio" als spontane Frucht der Geisteswirkung ergeben?[43]

Schließlich ist auch die Tatsache erwähnenswert, daß die Beteiligung der nicht-katholischen Beobachter nicht nur auf eine Reihe von Argumenten wie Ökumenismus und Religionsfreiheit beschränkt blieb, sondern sich auf alle behandelten Themen erstreckte. Ja, man kann sagen, ihre Mitbeteiligung diente demselben Zweck, den das Konzil selbst verfolgte, das heißt der Suche nach einer erneuerten evangelischen Treue der Christen und in erster Linie der römisch-katholischen Kirche.

Der Lutheraner Skydsgaard, einer der umsichtigsten Beobachter, regte dazu an, das „geheime Konzil" jenseits der institutionellen bzw. äußerlichen Aspekte zu suchen. Damit drückte er den Wunsch aus, das Konzil als ein Geschehen auf der Suche nach dem Evangelium zu sehen.[44] Dieser Hinweis ist sehr kostbar, denn er widerlegt die Ansicht, nach der die Teilnahme der Beobachter nur eine Episode des Konzils, eine angenehme Ruhepause auf dem anstrengenden Weg zu einem Lehrkonsens darstellt. Gerade der Pastoralcharakter des Konzils schuf neue Bedingungen für diese Teilnahme und machte es so möglich, eine wirkliche Mitbeteiligung am Konzilsgeschehen zu erleben.

Wenn die Ansicht legitim ist, derzufolge sich unter den nicht-katholischen Beobachtern und den Mitgliedern des Konzils eine Kommunion verwirklicht hat, die sogar eine „communicatio in sacris" im Bereich der Willensgebung des Konzils und im Gebet einschloß, kann man kaum leugnen, daß auch die Beobachter irgendwie Mitglieder des Konzils im wahrsten Sinne des Wortes gewesen sind.[45] Wenn man so will, informelle Mitglieder, wie es sie schon andere Male in der Konzilstradition gegeben hat. Sogar die Juristen räumen ein, daß es „materielle" Dimensionen der Verfassungsordnung gibt, die den Vorrang vor der formalen Anerkennung besitzen.

In diesem Zusammenhang kann man die Frage aufwerfen, ob nicht auf diese Weise anläßlich des II. Vatikanums – vielleicht nur andeutungsweise – eine pastorale und sakramentale Auffassung vom Christentum und der Kirche zutage trat, die dahin tendierte, die vorhergehende, auf Lehre und Disziplin basierende Auffassung zu ersetzen, eine Auffassung, die keiner christlichen Tradition erspart blieb. In Verbindung damit ist die Tatsache zu sehen, daß die Anerkennung des Vorranges der pastoralen Dimension sich mit der Beteiligung der Beobachter vereint, wobei sie sich gegenseitig befruchten.

In einem von einer streng „doktrinalen" Auffassung bestimmten und deshalb als Richter über die Wahrheit auftretenden Konzil hätte die Teilnahme von nicht-römischen Christen nur affektiv und letzten Endes dekorativ sein können. Das tätige und effektive Mitwirken der nicht-katho-

lischen Mitglieder des Konzils hat dagegen – was sonst nicht möglich gewesen wäre – mit dazu beigetragen, daß sich das II. Vatikanum als ein entscheidendes Ereignis bei der Suche aller Kirchen nach dem Evangelium manifestiert hat. Von daher gesehen sind der Geist und die Botschaft des II. Vatikanums vor allem in der Prägnanz des Konzilsgeschehens enthalten, mehr noch als im corpus seiner Entscheidungen.

Lehrformulierungen und Disziplinarbestimmungen können eifersüchtig gehütetes Gut einzelner Kirchen und Traditionen sein. So konnten sie gut als Waffen dienen, um die Kommunion zu zersprengen. Und noch heute bilden sie einen Engpaß auf dem Wege zur Einheit der Kirchen. Die gläubige Suche nach der gemeinsamen und sich gegenseitig ergänzenden Authentizität des Evangeliums ist dagegen Ort einer dynamischen Konvergenz. Darauf hat zuletzt das II. Vatikanum die Kirchen hingewiesen.

Wie jedes große Konzil die zu seiner Zeit herrschende Vorstellung vom Christentum und von der Kirche wiedergegeben hat, ebenso hat auch das II. Vatikanum die wesentlichen Merkmale einer mehrschichtigen Ekklesiologie ausgedrückt und vorweggenommen, einer Ekklesiologie, in deren Aufbau die Kommunion vor der Institution, das Glaubensbekenntnis und die Heilsverkündigung vor der Wahrheitsformulierung den Vorrang haben.

## ANMERKUNGEN

[1] Der Text dieses Artikels wurde am 20. Juni 1990 anläßlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Evangelische Theologische Fakultät der Universität München vorgetragen.

[2] Schon bei seiner Krönung fand Johannes XXIII. Anlaß zu unterstreichen, wie der neue Papst „sein Ohr den Stimmen der Erde" d. h. der Geschichte „leihe", so daß er einige Wochen später bei der Übernahme der Lateranbasilika „auf bessere Zeiten und Umstände" im Vergleich zu denen der entsprechenden Zeremonie im Jahre 1939 hinweisen konnte. Die Indiktionsbulle schließlich beschwor zu Beginn „die göttliche Anwesenheit Christi, die zu jeder Zeit lebt und wirkt" und „die man vor allem in den schwierigsten Zeiten der Menschheit spürt". Nachdem Johannes XXIII. sich auf dieses Grundkriterium berufen hatte, wandte er es auf „die heutige Situation" an, wobei er geltend machte, daß „sich die Gesellschaft in einer Krise befinde und die Menschheit an der Wende zu einer neuen Ära stehe". „Inmitten so vieler Schattenseiten schienen" dem Papst „nicht wenige Anzeichen erkennbar zu sein, die für das Geschick von Kirche und Menschheit hoffen liessen", d. h. es gab Parallelen zwischen Kirche und Menschheit, insofern in beiden große Veränderungen vor sich gingen; auf dieser Basis hielt Johannes XXIII. „die Zeit für gekommen, der Kirche und der Welt ein neues Konzil ... zu schenken".

[3] Diese Rede enthält eine Reihe von Reflexionen zur geschichtlichen Lage des Christentums und zu seiner hervortretenden Bedeutung. Darin wird die Ablehnung des Pessimismus der „Unglückspropheten" erneuert, die aus der Geschichte – verstanden als ein Ort der Ver-

dammnis – nicht lernen wollen, und andererseits wird die Verpflichtung der Christen positiv hervorgehoben, was nicht nur bedeutet, „einen kostbaren Schatz zu bewahren, als ob wir uns nur um vergangene Zeiten kümmerten, sondern sich mit Eifer, Entschlossenheit und ohne Furcht dem zu widmen, was unser Zeitalter von uns verlangt". Die Zitate sind der kritischen Ausgabe (mit vorbereitenden Redaktionen in Synopse) von A. Melloni in: Fede, Tradizione, Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II, Brescia 1984, 239-283 entnommen; jetzt: L. Kaufmann-N. Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg 1990, 116–150.

4 Der melkitische Patriarch Maximos IV. übergab Johannes XXIII. am 23. Mai 1959 anläßlich einer Audienz eine Denkschrift, die die Errichtung „einer neuen römischen Kongregation oder Kommission für die Einheit der Christen" herbeiwünschte (Le Lien 33 [1968] 65). Ihrerseits äußerten einige niederländische Bischöfe und die Deutsche Bischofskonferenz unabhängig voneinander einen ähnlichen Wunsch im Hinblick auf das Konzil.

5 Vgl. Augustin Kard. Bea. Wegbereiter der Einheit, hrsg. von M. Buchmüller, Augsburg 1971, 116–125; H. Bacht, Kard. Bea: Wegbereiter der Einheit, in: Catholica 25 (1981) 173-188; Th. F. Stransky, The Foundation of the Secretariat for promoting Christian Unity, in: Vatican II by those Who Where There, hrsg. von A. Stacpoole, London 1986, 62–87; St. Schmidt, A. Bea. Il cardinale dell' unità, Roma 1987, 253–256, 342–351, 377–382, 498–506 und 546–549; K. Wittstadt, Die Verdienste des Paderborner Erzbischofs Lorenz Jaeger um die Errichtung des Einheitssekretariats, in: Communio Sanctorum, Würzburg 1988, 181–202.

6 Ansprache in Castelgandolfo am 30. August 1959, fehlt in den offiziellen Veröffentlichungen; vgl. La Croix vom 31. August und Herder-Korrespondenz 14 (1959/1)9.

7 Die Möglichkeit ergibt sich im Rahmen der Konzilsvorbereitungen im Frühjahr 1960 im Zusammenhang mit der Formulierung des Statuts für das Einheitssekretariat. Zu dieser Zeit begannen die ersten vorsichtigen Sondierungen bei Zusammenkünften mit nichtkatholischen Vertretern. Das Thema wurde (zum ersten Mal?) vom Sekretariat in der Arbeitssitzung vom 14.–15. Dezember 1960 behandelt und später noch einmal in der vom 6. – 9. Februar 1961, woran Kard. Bea vor der zentralen Vorbereitungskommission im Juni 1961 erinnerte. Das Problem wird Anfang März 1961 in die offizielle Tagesordnung der Konzilsvorbereitungen aufgenommen, als einige Mitglieder der römischen Kurie als Antwort auf sieben vom Sekretariat formulierte Fragen zum Ablauf des Konzils – die erste betrifft die einzuberufenden Vertreter (Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II praeparatoria [=AD praep.] II/1 21–22) – es für angebracht hielten, „Vertreter der getrennten Kirchen als Beobachter" einzuladen (Palazzini von der Konzilskongregation, Brennan von der Heiligen Rota, Rossi von der Penitenziera und Cavagna, der Beichtvater des Papstes [ebd. 55–57, 66–71, 73–76 und 98–100]). Das Einladungsschema wurde in der Sitzung vom 16. bis 21. April 1961 vom Sekretariat gebilligt und dem Präsidenten der Zentralkommission übergeben. Am 12. Juni legt Kard. Bea als Präsident des Sekretariats der Kommission einen Bericht vor, der einen Abschnitt der Einladung von Beobachtern widmet (AD praep. II/1 164–166). Im Laufe derselben Sitzung machte Kard. Jullien in seinem Bericht über die einzuladenden Beobachter den Vorschlag, die Einladung der nicht-katholischen Vertreter dem Sekretariat anzuvertrauen (ebd. 169–175). Ihrerseits drücken 21 Mitglieder in ihrer Stellungnahme ihr Einverständnis mit dieser Einladung aus (ebd. 234–401 und auch AD s. II IV/1 40–41). Nach Überwindung einer vorauszusehenden Unschlüssigkeit verfügt Johannes XXIII. am darauffolgenden 1. September, daß die nächste Sitzung der Zentralkommission die Einladung der nicht-katholischen Vertreter behandeln soll. Sie ist tatsächlich Hauptthema der in dem Zeitraum vom 7. bis zum 16. November geführten Arbeitsgespräche. Als Grundlage der Diskussion dient der ausführliche Text „De non-catholicis invitandis ad Concilium" (AD praep. II/1 449–458). Der Text wird von Kard. Bea erläutert (ebd. 458–463); das Thema

wird von A. Cicognani, dem Präsidenten der Kommission für die Ostkirchen (ebd. 463–466) wieder aufgenommen. Nach einer langen Diskussion, in deren Verlauf etwa 70 Mitglieder das Wort ergreifen (ebd. 466–495), findet eine Abstimmung über die vom Sekretariat vorgeschlagenen „conclusiones" statt (ebd. 436); das Protokoll enthält kein Abstimmungsergebnis, aber nach Schmidt, Bea..., 379 sollen es 56 placet, 8 iuxta modum, 2 non placet und eine Enthaltung gewesen sein. Ein solches Ergebnis macht es möglich, daß der Hinweis auf die Beobachter in die Konzilsregelung eingefügt wird, sowie es der vom Sekretariat vorbereiteten und von Kard. Bea am 1. Februar 1962 dem Papst vorgelegten Formulierung entspricht (AD praep. II/1 79-81; vgl. AD s. II IV/1 152–157 und 220).

Andere Dokumente sind im originalen deutschen Wortlaut bei L. Jaeger, Einheit und Gemeinschaft. Stellungnahmen zu Fragen der christlichen Einheit, Paderborn 1972 herausgegeben.

[8] Den Acta Synodalia (App. II, Romae 1986, 229–287) gemäß ist die Zahl der Beobachterdelegierten und der Gäste des Sekretariats von 54 (davon 8 Gäste) in der ersten Phase (1962), auf 68 (davon 9 Gäste) in der zweiten (1963), auf 82 (davon 13 Gäste) in der dritten (1964) und auf 106 (davon 16 Gäste) in der vierten (1965) angestiegen. Die Beobachterdelegierten der Ostkirche sind entsprechend 13, dann 19, 26 und in der letzten Phase 33 an der Zahl; die anglikanische Kommunion ist zunächst mit 5, dann mit 7 und schließlich mit 10 Delegierten vertreten; von den reformatorischen Kirchen bzw. kirchlichen Organisationen sind anfangs 28, später 33, 36 und zuletzt 47 Vertreter anwesend. Insgesamt haben an einer oder mehreren Arbeitsphasen des II. Vatikanums 192 nicht-katholische Beobachter bzw. Gäste teilgenommen; vgl. Observateurs-Délégues et Hôtes du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens au déuxième Concile oecuménique du Vatican, Rome 1965.

[9] Es genügt, die die erste Gruppe der vorbereitenden „Schemata" betreffenden Bemerkungen, die im Sommer 1962 nach Rom gesandt wurden, und die Konzilsdebatte über „Schrift und Tradition" (Die zwei Quellen) im Oktober bzw. November des gleichen Jahres zu erwähnen; vgl. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II: zur Diskussion über das Schema De fontibus revelationis Bd. I/2 Roma 1970; zu den im Sommer 1962 vertretenen Meinungen s. Appendix I, Romae 1985, 29–350.

[10] M.-D. Chenu, Un concile pastoral, in: La Parole de Dieu, II. L'Evangile dans le temps, Paris 1964, 655–672.

[11] Vgl. E. Klinger, Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt, in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für K. Rahner, hrsg. von E. Klinger und K. Wittstadt, Freiburg 1984, 615–626.

[12] P.-R. Cren, Concilium episcoporum est. Note sur l'histoire d'une citation des Actes du concile de Chalcédoine, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 46 (1962) 45–62 rekonstruiert mit Präzision den Sinn dieser Forderung. Sie richtete sich gegen die Teilnahme am Konzil von Chalkedon von Klerikern, die Gegner der ägyptischen Partei waren.

[13] Siehe V. Peri, La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica, in: Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto Mediaevo, I Spoleto 1988, 208–311.

[14] Siehe z. B. die ausführliche Abhandlung von H. Bacht, Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431–519), in: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, II Würzburg 1953, 193–314.

[15] „Fides" fehlt im Wortlaut der Entscheidungen der ersten zwei Laterankonzilien, erscheint aber 5 Mal im III. Laterankonzil (1179), und dasselbe gilt für das Wort „mos". Die Frequenz nimmt weiter zu: im IV. Laterankonzil (1215) findet sich 16 Mal „fides", 11 Mal „mos"; im I. Konzil von Lyon (1245) erscheint nur 5 Mal „fides"; im II. (1274) 10 Mal „fides" und 4 Mal „mos". „Veritas" schließlich wird zum ersten Mal in den Entscheidun-

gen des III. Laterankonzils verwendet, verschwindet aber fast ganz im IV. Laterankonzil und im I. Konzil von Lyon, erscheint dann aber wieder 5 Mal im II. Konzil von Lyon. In Vienne (1311–12) findet sich „fides" 40 Mal, „mos" 10 Mal und „veritas" 13 Mal (Conciles oecuméniques médiévaux, hrsg. von M. Mollat und P. Tombeur, Louvain 1974–1975).

16 Noch immer von Nutzen ist die klassische Untersuchung von G. Tangl, Die Teilnehmer an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters, Darmstadt ²1969.

17 Die verwickelten Ereignisse im Zusammenhang mit der Teilnahme von deutschen Protestanten sind bekannt: H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, III Freiburg 1970, 230–233, 304–314 und 354–359. Noch heikler wurden sie durch die vorausgegangenen unglücklichen Präzedenzfälle der Böhmen in Konstanz und Basel.

18 Bekannt ist die bissige Bemerkung des Serviten P. Sarpi, derzufolge der Heilige Geist mit dem die päpstlichen Instruktionen für die Legaten enthaltenden Koffer des Eilboten von Rom nach Trient gelangte.

19 Es fand auch eine Debatte über die Zulassung von „Prokuratoren" statt: Rom fürchtete, daß der Kaiser auf diese Weise über eine beträchtliche Anzahl von „sicheren" Stimmen verfügen könne, trotz der Schwierigkeiten, die persönliche Teilnahme von vielen spanischen Bischöfen oder von Bischöfen aus den spanischen Besitzen in Italien zu erreichen; vgl. Jedin, Geschichte . . ., II Freiburg 1957, 15–16.

20 Vgl. Jedin, Geschichte . . ., II 104–111.

21 Der Codex Iuris Canonici von 1917 hat diese Formel wiederholt verwendet: Kann. 136, 218, 274, 290, 301, 343, 469, 1381, 1399; ebenso der CIC von 1983: Kann. 212.3, 305.1, 342, 386.1, 749, 752, 823, 830.2, 833.7, 1029.

22 „Fides" kommt in den Konzilskonstitutionen sogar 189 Mal vor und „veritas" 60 Mal: Concilium Vaticanum I. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives, hrsg. von R. Aubert / M. Gueret / P. Tombeur, Louvain 1977.

23 G. Alberigo, Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra XVI e XIX secolo, Roma 1964, 415–431.

24 Die inhaltsreichen Arbeiten von H. J. Sieben (Die Konzilsidee der Alten Kirche; Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters, 847–1378; Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn 1979–1988) beschäftigten sich zwar ausschließlich mit der abstrakten „Vorstellung" vom Konzil bei verschiedenen Theologen und in verschiedenen Epochen, stellen aber doch deutlich die großen Unterschiede heraus, die die Konzilstradition kennzeichnen.

25 Im Jahre 1982 fand in Chevetogne ein Kolloquium über Ziele, Methoden, Resultate und Probleme der bilateralen ökumenischen Dialoge statt: Irénikon 55 (1982) 397–406. Der im wesentlichen „lehrmäßigen" Auffassung vom Ökumenismus ist auch der jüngst erschienene Band: Lehrverurteilungen-kirchentrennend?, hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg, 3 Bde, Freiburg-Göttingen 1986–1990 gewidmet.

26 Die Entscheidungen des II. Vatikanums haben trotz ihrer Weitschweifigkeit und einer gewissen Diskontinuität, was auf das Zusammentreffen von soviel verschiedenen Orientierungen in einer so zahlreichen Versammlung zurückgeht, nicht nur jede „Definition" vermieden, sondern auch die Formulierung von *Sanktionen.* Vgl. die Erklärungen dazu, die am 6. März und am 16. November 1964 zur theologischen Qualifizierung der Konzilsentscheidungen gemacht wurden. Die Bezeichnung „pastoral" wird sowohl im Titel des Dekrets über das „pastorale Amt der Bischöfe" als auch zur Qualifizierung der Pastoralkonstitution zur Kirche in der modernen Welt verwendet. Andere Dokumente haben jedoch andere Qualifizierungen erhalten: dogmatische Konstitution zur Kirche; dogmatische Konstitution zur göttlichen Offenbarung.

27 Die Intuition von Johannes XXIII. verwertete zwar einige schüchterne, zu Beginn des 20. Jahrhunderts in christlichen Kreisen ausgedrückte Anliegen, fand aber nicht die ent-

sprechende Bekräftigung in einer rigorosen Vertiefung der biblischen Botschaft und der Tradition. Vgl. J. O'Malley, Tradition and Transition. Historical Perspectives on Vatican II, Wilmington 1989.

[28] AD praep. II/1 449–458.

[29] Zur Einladung der Ostkirchen siehe Istituto per le Scienze Religiose-Bologna (=ISR): Fondo Roncalli V/4/34 und M. Brun, Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung, Freiburg 1988, 15–21; zur Einladung der anglikanischen und protestantischen Kirchen siehe G. Pedersen, Teilnehmer und Beobachter am Konzil, in: Lutherische Rundschau 12 (1962) 421–426. Der Zentralausschuß des ÖRK seinerseits billigte im August 1962 eine Resolution, die die römische Einladung akzeptierte, mit der Erklärung, daß „es Ziel der Beobachtersendung sei, eine direkte Information über die Konzilsarbeit zu bekommen [...]; daß die Beobachter nicht autorisiert seien, offiziell im Namen des Rates zu sprechen [...] oder irgendeine Verhandlung aufzunehmen...", J. Cornélis, Le deuxième concile du Vatican, Unitas 15 (1962) 356–362 und auch G. Caprile, Il concilio Vaticano II, Preparazione, Roma 1966, 621; ein ähnlicher Text wurde von der Heiligen Synode des Moskauer Patriarchats gebilligt: Unitas 16 (1963) 167.

[30] J. Cornélis, Chronique oecuménique du Concile, Unitas 16 (1963) 160 und 161 („in dieses Konzil wirklich integriert waren"; „wir auch, äußerlich gesehen, passive Beobachter sind, so erleben wir doch innerlich diese Debatte mit [...], wir nehmen Stellung [...], und dies hat uns schon näher gebracht").

[31] Caprile, Il concilio..., I periodo, 339 und 341. Kard. Bea seinerseits wiederholt am 8. Juli 1963 seine Einladung an Patriarch Athenagoras, zum Konzil Beobachter aus Konstantinopel zu schicken, und unterstreicht dabei, daß in der ersten Phase „la position réelle de ces observateurs-délégués a été tout autre chose que celle de simple spectateurs. En effet, assistant à toutes les assemblées générales du Concile, ils ont pu, en outre, par le moyen de réunions organisées chaque semaine avec les membres du Secrétariat, évêques et théologiens, faire part de leurs réactions et de leurs points de vue sur les sujets en discussion dans le Concile. De plus, les observateurs-délégués avaient toute liberté pour prendre contact personnel avec les pères conciliaires, soit individuellement, soit en groupe, lors de rencontres proposées très souvent par les pères conciliaires eux-mêmes", Tomos Agapis, Rome–Istanbul 1971, 74.

[32] Dabei ist zu bedenken, daß von über 2 000 Vätern nur 695 während des ganzen Konzils in einer allgemeinen Versammlung das Wort ergriffen haben, während sich ungefähr zwei Drittel nie zu Wort gemeldet haben, zumindest in den Auladebatten. Vgl. Caprile, Il concilio..., IV periodo, Roma 1969, 554.

[33] Ebd. 340.

[34] Caprile, Il concilio..., III periodo, 46.

[35] Caprile, Il concilio..., IV periodo, 454.

[36] Ebd. 462. G. Arrighi erklärt 1969 in einer Gedenkrede für Kard. Bea, daß „die Anwesenheit von Beobachtern den Konzilshorizont auf die ganze Christenheit ausgedehnt habe; daß die Kirchen und Gemeinden durch ihre Beobachter in einem gewissen Sinne am Konzil teilgenommen hätten", ebd. 718.

[37] Ich will daraus nicht den Schluß ziehen, daß das II. Vatikanum ein „ökumenisches" Konzil im vollsten und traditionellen Sinne des Wortes gewesen ist. Aber man kann nicht leugnen, daß die Konzilsgeschichte jeden Versuch, feste Kriterien für die Ökumenizität aufzustellen, problematisch macht. Man vergleiche dazu die Arbeiten von V. Peri, u.a. den zuletzt erschienenen Artikel: L'ecumenicità di un concilio come processo storico nella vita della Chiesa, in: Annuarium Historiae Conciliorum 20 (1988) 216-244. Der Ansatz, der die ökumenische Bedeutung des II. Vatikanums im wesentlichen nur an einigen Stellen seiner Entscheidungen sieht wie H. Fries, Die ökumenische Bedeutung des II. Vatikanum, in: Glaube im Prozeß..., 326–355, läuft Gefahr, zu reduktiv zu sein.

[38] Im Verlauf des II. Vatikanums wurden auch andere „Beobachter" – Laien, Pfarrer, Ordensleute – zugelassen, deren Teilnahme unbestreitbar von Bedeutung war, mir aber nicht das eigentlich „theologische" Gewicht der nicht-katholischen Mitwirkung gehabt zu haben scheint.

[39] Die Veröffentlichungen der Beobachter und der eingeladenen Gäste über die eigenen Konzilserfahrungen bilden eine kleine interessante Bibliothek, die Thema einer vergleichenden Studie sein könnte. U. a. erwähne ich hier D. Horton, Vatican Diary. A Protestant observes the Vatican Council II, 4 Bde, Philadelphia–Boston 1964–1966; R. McAfee Brown, Observer in Rome. A Protestant Report on the Vatican Council, New York 1964; J. Moorman, Vatican Observed: An Anglican Impression of Vatican II, London 1967; Il dialogo è aperto. Il Concilio visto dagli osservatori luterani, hrsg. von O. Cullmann, Brescia 1969; K. E. Skydsgaard, Le point de vue d'un observateur, in: Etudes théologiques et religieuses 39 (1964) 41–51; Réactions assyriennes au Concile du Vatican. Rapport des Observateurs de l'Église apostolique d'Orient, in: Proche Orient Chrétien 17 (1967) 291–300; H. Roux, Détresse et promesse de Vatican II, in: Réflexions et experiences d'un observateur au Concile, Paris 1967; The Second Vatican Council: Studies by Eight Anglican Observers, hrsg. von B. C. Pawley, Oxford 1967; A. C. Outler; „Strangers within the Gates": an Observer's Memories, in: Vatican II by Those Who Were There, hrsg. von A. Stacpoole, London 1986, 170–183.

Interessante Eindrücke von Beobachtern hat R. Caporale in einem Kapitel seines Buches: Les hommes du Concile, Paris 1965 gesammelt.

Die große Mehrheit der hier erwähnten Zeugnisse enthält jedoch nur die Stellungnahmen der einzelnen Autoren zur Konzilsarbeit, während Bemerkungen zur Bedeutung der Teilnahme von Beobachtern selten und fast immer episodisch sind. Eine Ausnahme bilden H. Roux (Détresse et promesse, oben erwähnt, vor allem S. 24–27), K. E. Skydsgaard (Last intention of the Council, in: Ecumenical Studies 3 [1966] 151–154) und O. Cullmann-L. Vischer, Zwischen zwei Konzilssessionen, Zürich 1963.

[40] P. Evdokimov, Quelques réflexions d'un observateur orthodoxe au Concile du Vatican, Vie spirituelle 115 (1966) 71–89: „die Eindrücke der Beobachter darin übereinstimmen: wenn man sich nämlich an Ort und Stelle befindet, und zwar nicht als Zuschauer, sondern als einer, der in die Arbeit selbst miteinbezogen wird, mit der Aufforderung, sich ganz offen in Privatgruppen oder in den Kommissionen zu äußern, hat man das Gefühl, Zeuge eines wahren geschichtlichen Ereignisses zu sein"; und H. Roux, Détresse et promesse de Vatican II, in: Réflexions et expériences d'un observateur au Concile, Paris 1967, 10–23.

[41] Vgl. J. R. H. Moorman, Observers and Guests of the Council, in: Vatican II by Those Who Were There, hrsg. von A. Stacpoole, London 1986, 166–169.

[42] AS app. I 267–275.

[43] Vor kurzem hat U. Betti (A proposito del pluralismo d'appartenenza ecclesiale, in: Antonianum 64 [1989] 489–500) erneut die steife und unnachgiebige Auffassung von der Zugehörigkeit zur Kirche vertreten.

[44] K. E. Skydsgaard, Last intention of the Council, Ecumenical Studies 3 (1966) 151–154.

[45] Y. Congar hat in seinem kurzen Aufsatz (Le rôle des observateurs, in: Le Concile Vatican II, Paris 1984, 91–98) interessante Beobachtungen, die in diesselbe Richtung gehen, angestellt.

# Christusrezeption im Hinduismus

GNANA ROBINSON

## *Der Geist des Hinduismus*

Um die Christusrezeption bei Hindus zu verstehen, ist es wichtig, daß wir etwas über den allgemeinen Geist des Hinduismus erfahren. Hinduismus ist keine verfaßte Religion mit einheitlicher Struktur oder einheitlichem System wie beim Christentum oder Islam. Hinduismus kann als ein Schirm beschrieben werden, unter dem sich vielerlei Religionen, alte und neue, die ganz primitiven, wie Animismus und Götzenanbetung, bis hin zu der hochintellektuellen philosophischen Religion des Monismus befinden. Wie Hugald Grafe beschreibt: „Unter den großen, lebendigen Religionen nimmt er eine Sonderstellung ein. Er ist durch Jahrtausende hindurch gewachsen. Niemand kann als sein Gründer gelten. Er ist mit einem Banyan-Baum zu vergleichen, der nicht nur ständig neue Äste und Zweige treibt, sondern auch neue Wurzeln in die Erde senkt und dadurch auf mehreren Stämmen ruht."[1] Man kann noch hinzufügen, daß der Hinduismus als ein Banyan-Baum nicht nur neue Äste und Zweige treibt und neue Wurzeln bildet, sondern auch fremde Pflanzen unter sich und mit sich wachsen läßt.[2]

Hindus sehen im Hinduismus mehr einen Weg des Lebens als eine Struktur und Ordnung. Sie bezeichnen ihre Religion als *Sanatana Dharma*, d.h. „die Religion hinter den Religionen", „die ewige Religion"[3]. Darunter können sie fast alle Formen der Religionen der Welt einordnen und ohne Schwierigkeit und Spannung mit ihnen friedlich zusammenleben.

Die verschiedenen Formen der Religionen innerhalb des Hinduismus – Animismus, Totemismus, Spiritismus bis zum Monismus – werden als verschiedene Stufen der Gotteserfahrung gesehen. Nach Swami Vivekananda erfahren die Menschen Gott in drei Visionen. Die niedrigste Vision ist da, wo Gott wie ein Mensch erscheint; eine höhere Vision ist da, wo Gott mit menschlichen Attributen beschrieben wird; diese Entwicklung von Gottesverständnis geht weiter und weiter, bis wir die höchste Stufe der religiösen Erfahrung erreichen, wo wir unsere Identität mit Gott realisieren.[4]

Bemerkenswert ist, wie die Hindus mit den Menschen in allen diesen verschiedenen Stufen umgehen. Die hochgelehrten Hindus der oberen Stufe huldigen den Gläubigen der niedrigeren Stufe. Wenn sie in ihrer Mitte sind, haben sie keine Schwierigkeit, in ihrer Art und Form Gott anzubeten. Das dahinter stehende theologische Verständnis ist, daß Gott jede Art von

Anbetung annimmt, wenn die Menschen diese ehrlich und ernst meinen.

Diese offene Haltung gegenüber allen Menschen, insbesondere gegenüber anderen Religionen, wird von den heiligen Schriften im Hinduismus untermauert:

„Das, was existiert, ist eins, die Heiligen nennen es mit verschiedenen Namen." Rigveda I, 164–6

„Sogar diejenigen, die andere Götter anbeten, und wenn sie dies auch in vollem Glauben wirklich tun, *beten mich an,* obwohl dies nicht nach den Vorschriften ist." Bhagavadgita IX 23,17

„Die Wahrheit ist eins, aber die Geistigen sehen das unterschiedlich." Dies ist die allgemeine Haltung aller intellektuellen Hindus. Für sie haben die unterschiedlichen Wege aller Religionen dasselbe Ziel, zu demselben Gott. So sagte Mahatma Gandhi: „Ich glaube, alle Religionen der Welt sind mehr oder weniger wahr."[5] C. Rajangopalachari, ein Schüler Gandhis, sagte: „Letztlich sind alle Religionen, alle Wege, auf denen Männer und Frauen dem Allerhöchsten Huldigung und Anbetung darbringen, dieselben."[6] Sri Ramakrishna Paramahamsa hat durch seine ekstatischen Erfahrungen mit allen Religionen – Christentum, Islam, Buddhismus – bestätigt, daß sie verschiedene Wege zu demselben Ziel sind. Er zeigte die Nutzlosigkeit von interreligiösem Streit und Feindseligkeit.[7] Swami Vivekananda war es nicht genug, die Haltung gegenüber anderen Religionen zu tolerieren; er plädierte für die Annahme der anderen Religionen. Er sagt: „Wir predigen und praktizieren den Universalismus, die volle Annahme, nicht Toleranz allein . . ."[8] Heute sind fast alle großen Religionen der Welt in Indien neben dem Hinduismus friedlich beheimatet – Islam, Christentum, Buddhismus, Jainismus, Sikhismus, Zorastrianismus (Parsismus) usw. Vor diesem geistigen Hintergrund des Hinduismus müssen wir nach der Christusrezeption im Hinduismus fragen.

## *Christusrezeption im Hinduismus*

### *Eine allgemeine Betrachtung*

Wenn man von Christusrezeption im Hinduismus redet, kann man drei Gruppen von Hindus unterscheiden, obwohl die ersten zwei Gruppen beträchtlich kleiner sind. Die *erste Gruppe* kann man fanatische Gegner des Christentums nennen. Sie gehören zur Einrichtung, die als Rastriya Swam Sevak Sang (R.S.S.) bekannt ist. Diese ist eine jüngere Entwicklung. Ihr Widerstand ist nicht so sehr gegen Jesus Christus, sondern gegen das Chri-

stentum und die christliche Mission gerichtet. Die Schuld für die Entstehung dieser Gruppe liegt mehr auf der Seite der Christen in ihrer militanten, aggressiven Missionsstrategie mit dem Proselytentum als Ziel. Angeregt durch die zwangsmäßige Bekehrung der Kastenlosen und der Stammesvölker zum Christentum, haben diese Hindus sich gegen solche christlichen Missionen gewandt. „Indien für Hindus" ist ihr Schlagwort heute. Sie wollen nicht viel von Jesus Christus hören.

Die *zweite Gruppe* ist die der sogenannten anonymen Christen innerhalb des Hinduismus. Diese glauben an Christus, bleiben aber wegen ihrer sozialen Schwierigkeiten innerhalb des Hinduismus. In Siwakasi, einer Stadt in Südindien, sind fast alle Frauen geheime Christen. Vor einigen Jahren machte ein Amerikaner eine Forschungsstudie in der Großstadt Madras und stellte fest, daß fast 10% der Stadtbevölkerung geheime Christen waren.

Die *dritte Gruppe* kann man als *Verehrer Christi* beschreiben. Diese sind in der Mehrheit. Wir werden die Christusrezeption bei dieser Gruppe etwas genauer untersuchen.

Im Hinduismus kann man zwei Ströme des theologischen Denkens unterscheiden – einen theistischen Strom und einen wedantischen, monistischen Strom. Doch ist bei den meisten Gebildeten eine Unterscheidung dieser beiden Ströme unmöglich. Die theistische Haltung wird etwas niedriger als die adwaitische, monistische Haltung gesehen.

Der populäre Hinduismus, d.h. der Hinduismus der Masse, ist primär theistisch geprägt. Der Glaube an *awatara*, Inkarnation, gehört dem theistischen Hinduismus an. In Bhagavadgita sagt Lord Krishna zu Arjuna: „Wo immer Dharma (die wahre Religion) verfällt und Adharma (Irreligion) wächst, schaffe ich für mein Selbst einen Träger in meinem Leben, um die Güte zu verteidigen und das Böse zu vernichten" (IV, 7–8).

Diese Lehre von der *awatara* (Inkarnation) können wir im mythologischen Sinne wie auch in einem allgemeinen Sinne verstehen. Nach den Hindu-Mythen gab es zehn *awatars* von Gott in verschiedenen Zeiten und verschiedenen Formen – im Tier und im menschlichen Wesen. Im allgemeinen Sinne erscheint Gott in jeder Krisenzeit der Geschichte in Form eines Menschen, um das Böse (die Adharma) zu beseitigen und die Güte (Dharma) zu bewahren. Diese allgemeine Haltung ist im populären Hinduismus geläufig. In diesem Sinne werden Jesus, Buddha, Mohammed und alle anderen wichtigen religiösen Figuren der Welt als *awatars* anerkannt. Moderne geistige Männer in Indien wie *Sri Ramakrishna* (1836–1886) und *Sri Samkaracarya* von Kánchi (1894–1956) werden auch als *awatars* angenommen. In seiner Einleitung zum Buch über Samkaracarya schreibt

P. Sankaranarayanan: „Die periodische Erscheinung der Persönlichkeiten von superlativischer geistiger Eminenz ist die Erfüllung dieses Versprechens in jeder Krise der menschlichen Geschichte ... Es geschieht in solchen Zeiten, daß unartikulierte Schreie für den Heiland aus unserem Herzen kommen. Nach diesem Versprechen verkörpert Gott sich entweder selbst oder in Form einer göttlichen Person und wirkt als seelische Läuterung, die Böses abschafft und die Güte in den Herzen und Sinnen der Menschen weckt."[9]

Jesus Christus wird von vielen Hindus als ein solcher Awatar angenommen.

In dem advaitischen Strom des Hinduismus ist es das Ziel, die Identität von Atman (Selbst) und Brahman (die endliche, universale Realität, Gott) zu realisieren. Die *Mahawakya* (die größten Wörter) des Hinduismus sind: *Taltwam Asi* = das bist du und *Aham Brahmasmi* = ich bin Brahman.

Derjenige, der seine Identität mit Brahman (Gott) realisiert, ist ein *Adwaitin* (der seine Nicht-Zweiheit anerkannt), ein *Jeewanmukta* (der in seinem leiblichen Leben befreit ist) und ein *Jogi* (der seine Gedanken immer im Einklang mit dem Willen Gottes hat; der volle Kontrolle über seine Sinne hat). Die meisten der intellektuellen Hindus verstehen Jesus Christus adwaitisch und sehen ihn als einen *Adwaitin*, als einen *Jeewanmukta* oder als einen *Jogi*. Sie berufen sich auf einige Texte der Bibel, die sich für eine solche wedantische Auslegung nahelegen, z. B.

- zu *Einheit mit Gott ist das Ziel der Religion:* „Ich und der Vater sind eins" (Joh 10,30; vgl. 14,10.11.20 usw.), „Siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch"; Luther: „Seht, das Reich Gottes ist inwendig in euch" (Lk 17,21), „Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen" (Mt 5,8);
- zur *Innerlichkeit der Religion:* „Wenn du aber betest, so geh in dein Kämmerlein und schließ die Tür zu und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist ..." (Mt 6,6);
- zu *Entsagung macht den Geist rein:* „Eines fehlt dir. Geh hin, verkaufe alles, was du hast, und gib's den Armen ... und komm und folge mir nach" (Mk 10,21), „Wer sein Leben lieb hat, der wird's verlieren; und wer sein Leben auf dieser Welt haßt, der wird's erhalten zum ewigen Leben" (Joh 12,25);
- zu *Meditation als Mittel für Gotteserkenntnis:* „Seid stille und erkennet, daß ich Gott bin" (Ps 46,11).

Nach Swami Akhilananda, einem Führer der Ramakrishna-Bewegung, steht die Lehre Christi in vollständiger Übereinstimmung mit der Lebens-

philosophie des Hinduismus. Der Lebensweg Christi gleicht dem östlichen Weg der *Schlichtheit* und *Entsagung,* und Christus hat das Hindu-Ideal des wahren *Jogi* nicht nur gelehrt, sondern auch selber verwirklicht. Als ein wahrer *Jogi* hat Jesus die drei Wege des Heils beschritten: Den *Jnana Joga,* den Weg der Erkenntnis, den *Bhakti Joga,* den Weg der liebenden Verehrung, und den *Karma Joga,* den Weg des verantwortlichen Handelns in der Welt.

Mit diesen einleitenden allgemeinen Hinweisen auf die Christusrezeption im Hinduismus können wir jetzt die Christusrezeption bei einigen Hindu-Geistlichen und -Gelehrten näher betrachten.

### *Christusrezeption bei einigen Geistlichen und Gelehrten*

1. *Raja Ram Mohan Roy (1772–1833)* ist als Vater des modernen Indiens, als der Prophet des indischen Nationalismus und als der Pionier der liberalen Reform des Hinduismus bekannt. Er ist der Begründer von Brahma Samaj, eine Einrichtung, die in der Reformbewegung unter Ram Mohan Roy und später unter Keshab Chandra Sen eine große Rolle spielte.

Ram Mohan Roy war ein Brahmane aus Bengalen. Er ist der erste Hindu, der sich ernsthaft und weitgehend mit christlich-theologischen Themen auseinandergesetzt hat. Er bekam seine Inspiration von den Upanischaden des Hinduismus und der moralischen Lehre von Jesus Christus. Er wurde mehr von der christlichen Ethik als von christlichen Dogmen beeindruckt. Die Moralität der Bergpredigt beeindruckte ihn sehr. Als Folge hat er viele Reformen im Hinduismus in Gang gesetzt. „Sati", die Witwen-Verbrennung, wurde abgeschafft. Er hat dem Hinduismus auch Götzendienst und Polytheismus vorgeworfen. 1820 veröffentlichte er ein Buch unter dem Titel *„The Precepts of Jesus".* Die zeitgenössischen Christen haben seine Haltung kritisiert. Deshalb hat er noch ein weiteres Buch mit dem Titel „Appeals to the Christian Public" geschrieben.

Ram Mohan war Unitarier und konnte die Lehre von zwei Naturen in Christus nicht akzeptieren wie auch die Lehre von der Trinität und das Sühneopfer Christi nicht verstehen. Er verehrte Jesus Christus als einen großen Lehrer und Boten Gottes; aber er lehnte seine Göttlichkeit ab. In einem Brief an seinen Freund schrieb er: „Nichts anderes könnte eine annehmbarere Huldigung oder ein besserer Tribut an die Vernunft sein als der Versuch, die Idee auszurotten, daß die allgegenwärtige Gottheit im Schoß eines Weibes erzeugt werden, in einem Zustand der Unterjochung viele Jahre leben und endlich sein Blut einer anderen Person der Gottheit darbieten

mußte, deren Zorn ohne das Opfer eines Teils von ihr selbst in menschlicher Gestalt nicht beruhigt werden konnte."[10]

Nach Ram Mohan Roy bezeichnet der Titel „Sohn Gottes" zwar die geschaffene Natur von Christus, doch zugleich die hoch erhabene Natur unter allen Geschöpfen. Er nennt sie „die natürliche Unterlegenheit des Sohnes gegenüber dem Vater"[11]. Er versteht diesen und andere geistliche Titel Jesu also in einer qualifizierten Weise. Danach sind sie alle spezifische Gaben Gottes, nicht sein Recht. Er bejaht die Jungfrauengeburt, aber ohne die Mitwirkung des Heiligen Geistes. Er anerkennt auch die Wundertaten Jesu und seine Auferstehung, aber diese sind nicht wichtig für das Christusverhältnis in Indien. Das Heilswerk Christi geschah durch seine Lehre. Sein Kreuzestod ist einfach das höchste Beispiel seiner Vorschriften, deren Verkündigung „das einzige Ziel seiner Mission" war. Die Begriffe von stellvertretendem Leiden und Opfertod waren für Ram Mohan Roy unannehmbar, weil Gott unempfindlich und leidensunfähig sei.

Jesus sagte: „Tue dies, so wirst du leben". Dies ist nach Ram Mohan Roy der Heilsplan Jesu. Seinen Vorschriften zu folgen, ist der einzige Weg zum Heil.

2. *Keshab Chandra Sen (1838–1884)* ist ein Führer des Brahma Samaj. Er wurde von der Lehre Christi sehr stark beeinflußt. Viele Christen hofften, daß er sich taufen lassen würde. Aber Sen blieb bis zum Tode innerhalb des Hinduismus, obwohl er diesen wegen des Kastensystems stark kritisierte. Er ordnete manches wie im Christentum. Er gründete „Die Kirche der neuen Göttlichen Fügung" (The Church of the New Dispensation) mit Ritualen und mit Sakramenten, – einer Taufe und einer Art Kommunion mit Reis und Wasser als Elemente.

Viele Hindus haben ihn als Christen betrachtet. Die Christen aber sahen ihn als Eklektiker. Dabei hat Sen eine große Rolle in der Entwicklung der indischen Theologie gespielt. Die äußere Form entfremdete ihn vom europäischen Christentum; doch konnte er eine Vision Christi hinter den äußeren Formen sehen. Christus wurde das Zentrum seines Lebens und die bewegende Kraft in all seinem Denken. Er lehnte die westlichen Denkformen und Kategorien ab. Manche Begriffe und Kategorien, die später unter christlichen Theologen geläufig wurden, stammen ursprünglich von Sen, obwohl er kein Christ war.

Sen legte großen Wert auf die Tatsache, daß Jesus Christus ein Asiate war. Er schrieb an seine Hindu-Brüder und -Schwestern: „Siehe! Christus kommt zu uns wie ein Asiate, wie ein Hindu im Glauben, wie ein Verwandter und Bruder, und er will die Liebe eures Herzens. Er kommt, um die Reli-

gion der Gemeinschaft zu erfüllen und vollkommen zu machen ... Weil Christus der wahre Jogi ist, wird er uns sicher helfen, unser nationales Ziel als Jogis zu erreichen. Christus ist schon anwesend in eurer Mitte. Er ist in euch, sogar auch dann, wenn ihr euch seiner Anwesenheit nicht bewußt seid ... denn Christus ist das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen ..."[12]

Sen unterscheidet sich von Ram Mohans Unitarismus. Für ihn ist Gott immer dreieinig: *Brahman – Sat* (die Essenz), *Cit* (Intelligenz, Bewußtsein, Weisheit), *Ananda* (Seligkeit, Freude). Für Sen ist Christus der *Cit,* der vorher vorhandene Logos, der immer zur Gottheit gehörte und als das Schöpfungswort in der Entwicklung der geschaffenen Welt schon immer tätig war. Sen beschreibt die Menschheit Jesu als „göttliche Menschheit" (divine humanity).[13] In einer Art „kenotischer Lehre" anhand des Textes: „Ich und der Vater sind eins", sagt er: „Wenn ich diese Lehre analysiere, finde ich nichts anderes als das philosophische Prinzip hinter der populären Lehre von der Selbstverleugnung ... Christus ignorierte und verneinte sein Selbst völlig ... Er vernichtete sein Selbst. Als sein Selbst verschwand, kam der Himmel strömend in seine Seele. Weil ... die Natur das Vakuum verabscheut, füllte die Gottheit die Leere. Ähnliches geschah bei Christus. Der Geist des Herrn erfüllte ihn, und auf diese Weise war alles bei ihm göttlich."[14]

Sen gebrauchte auch den Begriff der Durchsichtigkeit, um die Göttlichkeit Christi zu beschreiben. Er sagt: „Jesus manifestierte das göttliche Leben im Menschen, wie kein anderer Mensch es jemals vorher getan hat. Christus steht da vor uns wie ein durchsichtiger kristallener Behälter, in welchem das Wasser des göttlichen Lebens ist. Dort ist kein undurchsichtiges Selbst, um unsere Vision zu verbergen. Das Mittel ist durchsichtig, und wir sehen durch Christus den Gott der Wahrheit und Heiligkeit klar, der in ihm beheimatet ist."[15]

Sens Verständnis der Werke Jesu ist in einer fortlaufenden Entwicklung begriffen. Am Anfang sieht er die Werke Christi als Beispiel von moralischem Einfluß. Christus, als *Cit* der Trinität, ist für ihn der reisende Gott (journeying God), der dem Vater, dem *Sat* in der Trinität, dem „stillbleibenden Gott" (silent God) entspringt. Durch seine Selbstentäußerung hat Jesus ein Beispiel für alle Menschen gegeben. Das Vergeben und das Selbstopfer sind die zwei wichtigsten christlichen Prinzipien. Sen sagt: „Ich habe das Kreuz immer als das schöne Emblem des Selbstopfers zur Glorie (Herrlichkeit) Gottes angesehen ... Der große moralische Einfluß des Lebens und Todes Christi ist noch in der menschlichen Gesellschaft lebendig."[16]

In Imitation des Beispiels von Christus müssen wir uns für das Wohl unseres Landes und unserer Welt opfern. Das Heil ist für alle Menschen. Christus ist nicht das Ende; er ist der Weg, das Mittel. Durch ihn werden mehrere Menschen zu Christus. Das meint Sen mit „einer vollen Ernte von endlosen und sich weiter *multiplizierenden Christussen*" (a whole harvest of endless and ever-multiplying christs).[17]

In seinem letzten Vortrag von 1883 läßt Sen die Begriffe „moralischer Einfluß" und „Multiplikation" zurück und nähert sich der christlichen Lehre vom Sühneopfer Christi. Er sagt: „(Christus) setzte sich (substituted) selbst für die Welt ein, und sofort wurden Himmel und Erde eins, die bislang getrennt waren. Dieser Einsatz ist eine großartige Tatsache. Wer kann seine moralische Würde verstehen? ... Glaubt an diesen Einsatz, und wir sind alle eins in Christus ... In seinem sühnenden Blut finden die am meisten Beschmutzten aller Zeiten (most polluted of all times) ihren Platz. Siehe, ich bin mit allem durch das Blut des Gekreuzigten versöhnt. Landsleute! Seid auch ihr durch ihn versöhnt."[18]

Man hat vermutet, wenn Sen noch länger gelebt hätte, wäre er wirklich Christ geworden.

3. *Sri Ramakrishna (1836–1886)* wurde als „der Prophet des modernen Indiens" bekannt. Er war der „erste Gott-Mensch, der jemals fotografiert wurde und dessen Worte mit stenografischer Präzision festgehalten wurden"[19].

Ramakrishna glaubte, daß alle Religionen unterschiedliche Wege zum selben Gott seien. Er sagte: „Ich habe alle Religionen – Hinduismus, Islam und Christentum – praktiziert, und ich habe die Wege der verschiedenen Hindu-Sekten auch verfolgt ... Ich habe festgestellt, alle richten ihre Füße nach demselben Gott, obwohl auf verschiedenen Wegen ... Ein Teich hat viele Eingänge (Ghats). An einem holen die Hindus Wasser in Krügen und nennen es *Tal;* an einem anderen holen die Muslime Wasser in Lederflaschen und nennen es *Pani;* noch an einem dritten holen die Christen Wasser und nennen es *water.* Können wir sagen, das Wasser war nicht Tal, aber nur Pani oder water? Wie lächerlich! Die Substanz ist unter verschiedenen Namen eins und man sucht nach ein und derselben Substanz; nichts anderes als Klima, Temperament und Name ändert sich. Laß jeden seinen eigenen Weg gehen. Wenn er ehrlich und ernsthaft wünscht, Gott zu erkennen, Friede sei mit ihm. Er wird sicherlich Gott realisieren."[20]

Sri Ramakrishna war vom Leben und der Lehre Jesu fasziniert. Er nahm für sich eine ekstatische Erfahrung von Christus in Anspruch. Eines Tages wurden seine Augen auf ein Bild von Maria mit dem Kind gerichtet. Er

schaute intensiv auf das Bild und wurde allmählich vom göttlichen Gefühl überwältigt. Die Figuren auf dem Bild wurden lebendig, und die Strahlen des davon ausströmenden Lichtes traten in seine Seele ein. Die Wirkung dieser Erfahrung war stärker als seine Vision von Mohammed. In Angst schrie er: „Oh, Mutter! Was tust du mir?" Und die Barriere der Konfession und der Religion war weg; er trat in eine neue Ebene der Ekstase. Christus besaß seine Seele. Drei Tage lang ging er nicht in den Kali-Tempel. Am vierten Tag, als er um den Tempel (Panchavati) wandelte, sah er eine Person mit schönen, großen Augen ihm entgegenkommen und eine Stimme klang in der Tiefe seiner Seele: „Siehe, der Christus, der das Blut seines Herzens für die Erlösung der Welt vergossen hat, der ein Meer des Leidens wegen seiner Liebe zu den Menschen erduldet hat, er ist der Meister-Jogi, der in ewiger Einheit mit Gott ist. Er ist Jesus, die verkörperte Liebe (love-incarnate)."[21]

Dies war nur eine von den vielartigen ekstatischen Erfahrungen Ramakrishnas. Er hat auch ähnliche Erfahrungen mit Kali, Rama, Hanuman, Radha, Krishna, Brahman und Mohammed gehabt. Außer dieser Erfahrung von Jesus hat Ramakrishna nicht viel von Jesus gesagt.

4. *Swami Vivekananda (1862–1902)* ist ein Jünger von Ramakrishna. Er besaß eine gute westliche Bildung und war ein begabter Redner. „Swami Vivekananda wirkte für Sri Ramakrishnas Botschaft ähnlich wie Paulus für das Evangelium Christi", sagt D. S. Sarma.[22] Man kann ihn als den ersten großen Hindu-Missionar/Apostel im Westen beschreiben. Er erschien vor dem „Weltparlament der Religionen" in Chicago im Jahre 1893, hielt dort einen Vortrag über Hinduismus und führte dadurch eine große Sensation in Amerika herbei. Das Thema seines Vortrags war „Botschaft der Harmonie aller Religionen". Dies präsentierte er als ein Prinzip von großer Bedeutung, das Indien für die ganze Welt entdeckt hat. Er fand damit große Zustimmung im Westen. Als er aus den USA zurückkam, gründete er 1897 die Ramakrishna-Mission in der Art und Weise der christlichen Mission des Westens. Diese Mission zentriert sich um das Leben und die Lehre von Ramakrishna. Von Anfang an verehrte Vivekananda Ramakrishna als die größte Inkarnation Gottes. Er versuchte, eine engere Gemeinschaft der Anhänger aller Religionen zu bilden, Gemeinschaft derjenigen, die ihren Glauben als die unterschiedliche Manifestation einer ewigen Religion sehen, deren verfeinerte Form die *Adwaita Wedanta* sei.

Anders als Ram Mohan und Sen versucht Vivekananda also, das Christentum in ein wedantisches Muster einzufügen. Er versucht, die christlichen Gedanken in den wedantischen Denkformen auszudrücken.

Er sieht Christus als einen Adwaitin, der seine Einheit mit Gott realisiert hat. Christus ist „einer der größten Söhne Gottes, die jemals in diese Welt zu uns gekommen sind", „ein Mensch, der Gott in sich selbst erlebte und realisierte, der mit Gott gesprochen hat und mit Gott gelebt hat"[23]. Er lehnt aber jeden Anspruch von Einzigartigkeit der Offenbarung Christi ab. Er sagt: „Im Christentum ... wenn ihr von der Menschwerdung Gottes, von Trinität, vom Heil durch Jesus Christus sprecht, bin ich mit euch. Ich sage, ‚sehr gut, dieses halte ich auch für wahr'. Aber wenn ihr weiter sagt, ‚es gibt keine andere wahre Religion, keine andere Offenbarung Gottes', dann sage ich: ‚Hört auf, ich kann nicht mit euch weitergehen, wenn ihr ausschließt, wenn ihr die anderen Religionen als Heilswege Gottes verneint'."[24]

Nach Vivekananda ist jede Religion, die sich um einen geschichtlichen Begründer gebildet hat, keine universale Religion; denn wenn die Historizität des Lebens solcher Begründer in Zweifel gerät, wie es mit den Begründern mancher Religionen geschah, stürzt das ganze Gebäude ab. Dagegen stützt sich Wedanta auf feste Prinzipien. Deshalb ist es die wahre, universale Religion.[25]

Vivekananda nimmt Jesus Christus also aus dem religiösen Rahmen, der seine Geschichtlichkeit und Persönlichkeit umgibt, und behandelt ihn als Prinzip. Christus und Buddha sind Prinzipien, nicht Persönlichkeiten. Buddha war nach seinem Charakter der größte, den die Welt jemals gesehen hat; der nächste nach Buddha ist Christus. Aber diese Charaktere müssen als Manifestation der Prinzipien von Buddhaschaft und Christusschaft verstanden werden. Jeder Mensch hat die Möglichkeit, ein Buddha oder Christus zu werden. Er sagt: „Jesus hatte unsere Natur; er wurde Christus; so können und müssen wir werden. Christus und Buddha waren die Namen von einem Zustand („state"), den wir erreichen müssen. Jesus und Buddha sind die Personen, um diesen Zustand zu offenbaren."[26]

Jesus und Gautama waren nur wichtig als Werkzeug für die Offenbarung der Christusschaft und Buddhaschaft. Wenn Christus offenbart ist, zieht sich Jesus zurück. So ist das Christus-Geschehen nicht einmalig und einzigartig. Nach dem natürlichen Prinzip ist vielmehr jedes Geschehen wiederholbar. So sagt er: „Lasset uns deshalb Gott nicht nur in Jesus von Nazareth finden, sondern in allen großen Menschen, die vor ihm waren, die nach ihm kamen und in allen, die noch kommen werden." Manche andere Hindu-Gelehrte, die nach Vivekananda kamen, haben auch Christus mehr als ein Prinzip als eine geschichtliche Person gesehen (Rabindranath Tagore, Mahatma Gandhi, Sri Amobindo, Sri Radhakrishnan usw.).

5. *M. K. Gandhi (1869–1948)* war kein systematischer Philosoph oder Theologe. Er war ein Mensch von politischer und sozialer Aktion, inspiriert von vielen religiösen Ideen und von ihrem Verständnis der menschlichen Existenz. Wir können von ihm kein theologisches System erwarten. Er hatte aber einen theologischen Rahmen, um die Realitäten des Lebens zu verstehen und danach zu handeln.

Gott ist für Gandhi die Wahrheit, *Satya;* und der einzige Weg zur Erkenntnis der Wahrheit ist Ahimsa, Gewaltlosigkeit, „kein Widerstand gegen das Übel". Er war von der Bergpredigt Jesu sehr beeindruckt. Sie war für ihn von gleichem Wert wie Bhagavadgita. Er sah Jesu als den Autor der Lehre von *Ahimsa.* Wie bei Vivekananda war das Prinzip Christus wichtig: „Ich kann sagen, daß ich an einem historischen Jesus nie interessiert gewesen bin. Ich mache mir keine Sorge, wenn jemand bewiesen hat, daß der Mensch Jesus niemals lebte und daß das, was in den Evangelien geschrieben ist, ein Stück Phantasie des Schreibers ist. Denn die Bergpredigt würde noch wahr für mich sein."[27]

Er sah Jesus Christus als „einen Märtyrer, eine Verkörperung des Opfers" und sein Kreuz als „ein großes Beispiel für die Welt"[28]. „Obwohl ich nicht beanspruchen kann, im sektiererischen Sinne ein Christ zu sein, ist das Beispiel vom Leiden Jesu ein Faktor in der Komposition meines grundlegenden Glaubens an Gewaltlosigkeit, welche alle meine Taten reguliert, weltlich und temporal. Jesus lebte und starb umsonst, wenn er uns nicht gelehrt hat, das ganze Leben mit dem ewigen Gesetz der Liebe zu regulieren."[29]

Diejenigen, die nach der Verkündigung Jesu leben, sehen Geburt, Tod und die dauernde Präsenz Christi nicht historisch, sondern als sich immer wiederholendes, ewiges Geschehen im moralischen Leben jedes Individuums oder jeder Gemeinschaft, die sich der Hingabe widmen:

„Solange ein unbefriedigter Hunger bleibt, ist Christus noch nicht geboren und müssen wir uns nach ihm umsehen. Wenn wirklicher Friede eingekehrt ist, brauchen wir keine Christus-Demonstration mehr, aber er wird in unserem Leben sein Echo finden, nicht nur im individuellen Leben, sondern auch im Gemeinschaftsleben. Dann können wir sagen: Christus ist geboren. Dann werden wir nicht an einem bestimmten Tag im Jahr der Geburt Christi gedenken, sondern wir werden sie als ein sich immer wiederholendes Geschehen sehen, welches in jedes Leben eingefügt werden kann ... Inmitten von Streit könnt ihr Frieden erfahren; aber das ist nur möglich, wenn ihr euer ganzes Leben vernichtet, wenn ihr euer Selbst kreuzigt, um den Streit abzuschaffen. Auf dieselbe Weise, wie die Geburt ein wunderbares

Geschehen ist, ist auch das Kreuz ein ewiges Geschehen in diesem stürmischen Leben ... Lebendiger Christus bedeutet ein lebendiges Kreuz; ohne dies wäre ein Leben tot."[30]

Gandhi konnte das Sühneopfer Christi nicht annehmen. Er konnte nicht glauben, daß ein mysteriöser oder wunderbarer Wert in dem Kreuz-Tod Jesu liegt. Er konnte es in dem Sinne annehmen, daß Jesus für diejenigen, die seiner Lehre folgen, zum unfehlbaren Beispiel geworden war.[31] Der Mensch wird durch dauerndes moralisches Streben von Sünde frei. Dafür hat Jesus ein Beispiel gegeben.

Gandhi lehnt auch die Einzigartigkeit Christi ab. Christus war ein großer Lehrer, ein Prophet unter vielen anderen: „Es ist mehr, als was ich glauben kann, daß Jesus der einzige verkörperte Sohn Gottes war und daß nur diejenigen, die an ihn glauben, ewiges Leben haben werden. Wenn Gott Söhne haben könnte, wären alle von uns seine Söhne. Wenn Jesus wie Gott war oder Gott selbst war, dann sind alle Menschen wie Gott und könnten Gott selbst sein."[32]

6. *S. Radhakrishnan* verteidigte den Hinduismus gegen den christlichen Einfluß. Er versuchte, den Hinduismus den Intellektuellen im modernen Indien vom Standpunkt der Adwaita Wedanta neu zu präsentieren. Darum interpretiert er Christus auf dem Hintergrund von Adwaita Wedanta.

Er sieht Jesus Christus als Mystiker, der an sein inneres Licht glaubt, Rituelles ignoriert und unbesorgt um legalistische Frömmigkeit ist.[33] „Das Geheimnis des Kreuzes ist die Kreuzigung des Ichs (Ego) und die Hingabe an den Willen Gottes: Dein Wille geschehe."[34]

„Die Auferstehung ist nicht die Auferweckung der Toten aus ihren Gräbern, aber sie ist der Weg vom Tod der Selbstsucht zu dem Leben der selbstlosen Liebe, der Übergang von der Finsternis des sich selbst suchenden Individualismus zu dem Licht des universalen Geistes, der Weg von der Lüge zur Wahrheit, aus der Sklaverei der Welt zur Freiheit des Ewigen."[35]

Radhakrishnan hat auch keinen Sinn für die Geschichtlichkeit des Lebens Christi. Er sagt: „Christus ist in der Tiefe des Geistes geboren. Wir sagen, er geht durch das Leben, stirbt am Kreuz und aufersteht. Dies sind nicht geschichtliche Ereignisse, die einmal geschehen sind. Vielmehr sind dies universelle Vorgänge des geistlichen Lebens, welche kontinuierlich in den Seelen der Menschen verwirklicht werden. Diejenigen, denen bekannt ist, wie die Krishna-Geschichte ausgelegt wird, neigen dazu, Christusschaft als Ergriffenheit der Seele, als Zustand der herrlichen inneren Erleuchtung (Illumination) zu betrachten, in welcher die göttliche Weisheit zum Erbe der Seele geworden ist."[36]

*Zusammenfassung*

In der Christusrezeption des Hinduismus können wir die folgenden gemeinsamen Elemente feststellen:

1. Fast alle Hindus schätzen die Lehre Jesu und verehren ihn als den größten oder einen der größten Lehrer oder Propheten der Welt.
2. Sie legen großen Wert auf das beispielhafte Leben Jesu. Sein Leben wird als Vorbild für Nachahmung und Nachfolge gesehen.
3. Fast alle Hindus sehen durch ihren adwaita-wedantischen Rahmen Jesus als einen Menschen an, der seine Identität mit Gott verwirklicht hat. Auf diese Weise wird Jesus Christus ein Adwaitin, ein Jeewanmukta, ein Guru und ein Jogi.
4. Die theistischen Hindus nehmen ihn als einen der vielen Awatare von Gott.
5. Alle lehnen eindeutig die Einzigartigkeit Christi ab.
6. Alle finden keinen Sinn in der Geschichtlichkeit Christi. Christus wird mehr als ein Prinzip aufgenommen, als Prinzip der Christusschaft. Nach diesem Prinzip ist es für jeden Menschen möglich, Christus zu werden.
7. Die Geburt, der Tod und die Auferstehung Christi werden gern auch allegorisch ausgelegt, als verschiedene Stufen des geistlichen Lebens jedes Menschen.
8. Der Kreuzestod wird als die Verleugnung der Welt und die Vernichtung des Selbst verstanden. Dies wird als die höchste Lehre des Christentums angesehen. Selbstlose Liebe wird als das Ziel des Lebens betrachtet.
9. Alle Hindus haben Schwierigkeiten, das Sühneopfer Christi auf seinem alttestamentlichen Hintergrund als das stellvertretende Opfer der Erlösung der Welt für alle Zeit zu verstehen.
10. Sie verstehen alle Religionen, einschließlich des Christentums, als verschiedene Wege zu demselben Gott.

Bis jetzt haben wir Christen diese Haltungen der Hindus nicht ernstgenommen. Aber inzwischen befinden wir uns in einer Zeit, in der die alte Hindu-Haltung der universalen Religion sehr an Boden gewinnt. Wir leben im multireligiösen Kontext. Von daher erhebt sich die Frage: Wie verstehen wir die anderen Religionen und ihre religiösen Fundamente? Wie kann das Evangelium Christi sich mit deren Glaubensvorstellungen auseinandersetzen?

Die Zeit drängt uns Christen in Indien, aber auch die Christen in Europa und in den anderen Teilen der Welt, andersartigen Menschen in Liebe zu begegnen, mit ihnen Erfahrungen auszutauschen und Probleme zu bespre-

chen. Hoffentlich wird Gott uns durch diese Begegnungen vieles lehren, um unsere überkommenen Glaubensvorstellungen – unserem Kontext angemessen – neu zu verstehen und relevant zu vermitteln.

## ANMERKUNGEN

1 Hugald Grafe, Evangelische Kirche in Indien, Verlag der Ev. Luth. Mission, Erlangen 1981, 46.
2 Gnana Robinson, Christus, – der offene Weg und der Mitkämpfer, in: Christus und die Kulturen, Hg. H. Dembowski/W. Greive (im Druck).
3 Stanley Samartha, Hindus vor dem universalen Christus, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1970, 211.
4 Swami Vivekananda, Bhakti or Devotion, Advaita Ashrama, Calcutta $^{3}$1963, 11.
5 M. K. Gandhi, Harijan 16, Februar 1934.
6 C. Rajagopalachari, Let us all know Hinduism, Swarajya 6, July 1968, 9.
7 T. M. P. Mahadevan, Ten Saints of India, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1965, 119.
8 Letters of Swami Vivekananda, Advaita Ashrama, Calcutta 14, October $^{3}$1970, 85.
9 The Call of the Jagadguru Sri Samkaracarya of Kanchi, Ganesh & Co, Madras-17, 1958, 1 f.
10 English Works of Raja Ram Mohan Roy, Part IV, Calcutta 1947 S. 44, zit. bei R. H. S. Boyd, An Introduction to Indian Christian Theology, C. L. S. 1963, 21.
11 R. H. S. Boyd, Ebd. 22.
12 R. H. S. Boyd, Ebd. 37 f.
13 Lectures II, S. 25, Boyd, Ebd. 29.
14 Lectures I, S. 369, Lecture on „India asks: Who is Christ? (1879) Boyd, Ebd. 29.
15 Ebd. S. 373, Boyd, Ebd.
16 Lectures I, S. 7, Boyd, Ebd. 31.
17 Lectures II, S. 16, Boyd, Ebd. 32.
18 Lectures II, S. 91–94, Boyd, Ebd. 33.
19 Swami Nikhilananda, Sri Ramakrishna, Sri Ramakrishna Math, Mylapore, Madras 4, 1956, S. III.
20 T. M. P. Mahadevan, Ebd. 126.
21 Nikhilananda, Ebd. 56.
22 D. S. Sarma, Hinduism Through the Ages, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1955, 148.
23 Bhakti or devotion, 11.
24 Ebd. 29.
25 The Complete Works of Swami Vivekananda, Almora $^{3}$1931, 182-4.
26 Ebd. VII, 20, 27.
27 M. K. Gandhi, The Message of Jesus Christ, Bombay 1940, 35.
28 Ebd. 70.
29 Ebd. 79.
30 Ebd. 36 f.
31 Ebd. 46.
32 Ebd. 6 f.
33 Paul A. Schlipp, The Philosophy of Sarvapalli Radhakrishnan, New York, 1952, 807.
34 S. Radhakrishnan, Eastern Religions and Western Thought, London 1939, 97.
35 Ebd. 47.
36 Schlipp, Ebd. 79.

# „Ehrfurcht vor dem Leben" bei Albert Schweitzer und „Gottes Liebe zur ganzen Schöpfung" im konziliaren Prozeß

VON ANDREAS RÖSSLER

## *1. Berührungspunkte zwischen Schweitzers Ethik und dem „konziliaren Prozeß"*

Will man das Denken Albert Schweitzers (1875–1965) mit einer einzigen Formel charakterisieren, so ist an die „Ehrfurcht vor dem Leben" zu denken.[1] Öfters hat Schweitzer die von ihm als eine Art Offenbarung empfundene Begebenheit vom September 1915 geschildert, als ihm während einer Fahrt auf dem Fluß Ogowe beim Nachsinnen über die Frage, wie Weltbejahung und ethische Verantwortung zusammenstimmen können, blitzartig die Formel „Ehrfurcht vor dem Leben" in den Sinn kam.[2] Zunächst stieß Schweitzer mit dieser Formel eher auf Skepsis und Kritik. Die beiden Weltkriege, die Atombomben und die ökologische Katastrophe sprechen gegen eine Breitenwirkung von Schweitzers Ethik. Trotzdem konnte Schweitzer selbst noch eine gewisse Resonanz seines ethischen Denkens bemerken. In einem Brief aus dem Jahr 1963 schreibt er: „Ich darf erleben, daß die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ihren Weg in der Welt zu machen beginnt, das hebt mich über alles hinaus, was man mir vorwerfen oder antun kann."[3]

Ein Vierteljahrhundert nach Schweitzers Tod hat die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ein Echo bekommen im „konziliaren Prozeß" für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung"[4]. Diese bei der 6. Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver angeregte Initiative für eine auf den lokalen, regionalen, nationalen und kontinentalen Ebenen vorbereitete deutliche Aussage der Weltchristenheit zu den Fragen des Überlebens von Menschheit und Mitwelt[5] hat inzwischen ihren Niederschlag gefunden in mehreren ökumenischen Foren, von denen vier besonders hervorzuheben sind: die „Ökumenische Versammlung" 1988–89 in Dresden–Magdeburg–Dresden, die von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) 1988 veranstalteten Foren in Königstein und Stuttgart, die Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit" im Mai 1989 in Basel sowie die Weltkonvokation des Ökumenischen Rates der Kirchen im März 1990 in Seoul. Der konziliare Prozeß, der mit der Weltkonvokation von Seoul noch nicht abgeschlossen

ist, läßt einen fundamentalen ethischen Konsens über die Grenzen der Konfessionen und Kulturen hinweg anfangsweise erkennen.

Nirgends in diesen Dokumenten wird Albert Schweitzer genannt. Doch wird in der Stuttgarter Erklärung „Gottes Gaben unsere Aufgabe" die „Ehrfurcht vor dem Leben" erwähnt: „Gott hat den Menschen als Teil seiner Schöpfung erschaffen. Alle Mitgeschöpfe haben ihren eigenen Wert, der darin begründet liegt, daß sie von Gott gewollt sind. Die Ehrfurcht vor dem Leben verbietet es, Tier- und Pflanzenwelt vornehmlich unter dem Gesichtspunkt ihres Nutzens und der Verwertbarkeit für den Menschen zu sehen. Das gilt auch für die unbelebte Natur."[6] Ehrfurcht ist allem Leben entgegenzubringen, wenn das Leben „heilig" ist. Vom „wahrhaft ethischen" Menschen sagt Schweitzer: „Das Leben als solches ist ihm heilig"[7]. Eben diese „Heiligkeit des Lebens" wird im Basler Schlußdokument betont: „Überall in der Welt wird die Heiligkeit des Lebens auf vielerlei Art bedroht."[8] Im Schlußdokument von Seoul wird die Heiligkeit des Lebens mit der Schöpfergüte Gottes begründet: „Da die Schöpfung von Gott ist und seine Güte die ganze Schöpfung durchdringt, sollen wir alles Leben heilighalten."[9]

In den „konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung" sind vielfältige Motive und Theologien eingeflossen, aus den verschiedenen Konfessionen und unterschiedlichen Kulturen, von einer reformierten Bundestheologie bis zum ostkirchlichen Gedanken der Universalität des Heiligen Geistes und zur Theologie der Befreiung. Albert Schweitzers „Ehrfurcht vor dem Leben" ist hier ein Motiv unter anderen. Ein Berührungspunkt Schweitzers mit dem konziliaren Prozeß ist aber der überkonfessionelle Charakter seiner Ethik. Schweitzer legte seine Ethik so breit an, daß sie weit über den Protestantismus, ja sogar über das Christentum hinaus konsensfähig sein kann. Die theologische Begründung tritt zurück zugunsten elementarer philosophischer Gesichtspunkte. Schweitzer sieht seine „Ehrfurcht vor dem Leben" im engen Zusammenhang mit Jesu Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Doch „die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist die ins Universelle erweiterte Ethik der Liebe. Sie ist die als denknotwendig erkannte Ethik Jesu"[10].

Die Dokumente des „konziliaren Prozesses" haben ihre ethischen Aussagen stärker biblisch verankert, als das bei Schweitzer der Fall ist. Aber auch die Schlußdokumente von Basel und Seoul suchen für ihre grundsätzlichen Ziele wie für ihre Konkretionen den Konsens und die Zusammenarbeit mit Andersgläubigen.[11] Nach der Basler „Botschaft an die Christen Europas" muß die Christenheit „offen sein für die Freundschaft und Zusammenar-

beit mit allen, die Frieden in Gerechtigkeit suchen, gleichgültig welcher Religion oder Überzeugung"[12]. In der Stuttgarter Erklärung sind zwar die Andersgläubigen nicht ausdrücklich erwähnt. Doch werden hier zwei verschiedene, einander ergänzende Zugänge zu ethischen Maßstäben genannt. Der eine Zugang ist theologischer Art, nämlich vom Dekalog und vom Verhalten Jesu aus. Der andere Zugang ist philosophischer Art, nämlich von einer Reflexion des Liebesgebotes aus. Das entspricht sachlich Schweitzers Grundsatz der Ehrfurcht vor dem Leben als der denkerisch entwickelten Universalisierung des Doppelgebotes der Liebe, und hier setzt der mögliche Konsens mit den Andersgläubigen an.[13]

### *2. „Gottes Liebe zur ganzen Schöpfung" im konziliaren Prozeß*

Die Individualethik ist nicht die Hauptaufgabe des konziliaren Prozesses, auch wenn sie in den Dokumenten von Stuttgart und Basel in der Forderung nach einem neuen Lebensstil und im Dokument von Seoul als Ruf zur Buße vorkommt. Das hauptsächliche Augenmerk liegt auf der Sozialethik oder politischen Ethik. Die Situation, die zum konziliaren Prozeß nötigt, ist nämlich die Überlebenskrise. Es steht das Überleben der Menschheit und des außermenschlichen Lebens auf der Erde auf dem Spiel. Unter dem Druck einer nicht mehr rückgängig zu machenden globalen Bedrohung stellt sich die Frage nach eindeutigen und unüberhörbaren Aussagen der Weltchristenheit, die einen konstruktiven Beitrag leisten zur Bewußtseinsbildung und zur politischen Gestaltung in Richtung auf ein Leben im ökologischen Gleichgewicht und ohne gravierende Einbuße an Lebensqualität. Gottes schöpferisches und bewahrendes Wirken bedient sich irdischer Werkzeuge. Der Mensch hat die Freiheit, sich dem Wirken des Geistes Gottes und dem Ziel des Reiches Gottes zu verschließen. Um so mehr ist es Aufgabe der Christenheit, Gottes Fürsorge und Liebe zu bezeugen und ihr im eigenen Tun zu entsprechen.

Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sind nach der Stuttgarter Erklärung „aufs engste miteinander verflochten"[14]. Auch in der „Botschaft" der Weltkonvokation von Seoul wird die Zusammengehörigkeit der drei Grundgesichtspunkte zum Überleben eingeschärft: „Es gibt keine Konkurrenz zwischen Bemühungen um Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. Es gibt nur einen einzigen weltweiten Kampf darum. Die Zeit ist da, alle Kämpfe um Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung miteinander zu verbinden. Wir müssen uns aus den Fesseln von Machtstrukturen befreien, die uns blind machen und uns mitschuldig werden lassen an der Zerstörung."[15]

In den Dokumenten des konziliaren Prozesses bekommt der Gesichtspunkt der Bewahrung der Schöpfung dadurch einen besonderen Akzent, daß von Gottes Treue und Liebe zu seiner *ganzen* Schöpfung die Rede ist und schließlich sogar von deren künftiger Erlösung und Vollendung. Diese Motive tauchen in den Dokumenten von Stuttgart, Basel und Seoul so häufig auf, daß der Satz „Gott liebt seine Schöpfung" als Grund-Satz der bisherigen Ergebnisse des konziliaren Prozesses verstanden werden kann. „Gott liebt seine ganze Schöpfung", das schließt die Liebe Gottes zu allen Menschen ein, und daraus ergeben sich Gerechtigkeit und Frieden als verpflichtende sittliche Normen. Es schließt auch einen Eigenwert der außermenschlichen Kreatur ein, der von der Stuttgarter Erklärung hervorgehoben wird: „Der christliche Glaube muß sich gegen jedes exklusive menschenbezogene Verständnis der Schöpfung wenden. Der Eigenwert der außermenschlichen Kreatur ist zu achten."[16]

Der Grundgedanke der Liebe Gottes zur ganzen Schöpfung findet sich in den Dokumenten des konziliaren Prozesses in den verschiedensten Variationen und Zuspitzungen. So redet die Stuttgarter Erklärung vom „Existenzrecht aller Geschöpfe"[17]. Das Schlußdokument von Seoul erwähnt „Gottes unwiderrufliches Ja zum Leben" und redet vom „Geheimnis der Schöpfung", vom „sakramentalen Charakter der Schöpfung" und von der „Ganzheitlichkeit der Schöpfung"[18]. Die Dokumente von Basel und Seoul fordern dazu auf, „in Harmonie mit der ganzen Schöpfung zu leben". Das heißt auf alle Fälle, „daß wir uns den leidenden Menschen und der leidenden Mitwelt zuwenden"[19]. Allerdings wäre doch mit Albert Schweitzer hinzuzufügen, daß es in der außermenschlichen Schöpfung diese Harmonie nicht gibt, sondern daß dort Kampf ums Dasein samt allen damit verbundenen Grausamkeiten herrscht. „Harmonie mit der ganzen Schöpfung" ist ein Ideal, dem man sich nur sehr bruchstückhaft annähern kann.

Gottes Liebe zur ganzen Schöpfung wird in den Dokumenten von Stuttgart, Basel und Seoul häufig in den Gedanken des „Bundes Gottes" gefaßt. Will man die diesbezüglichen disparaten Aussagen der Stuttgarter Erklärung systematisieren, so ergeben sich mehrere konzentrische Kreise. Der weiteste Kreis ist der im Noah-Bund von Gen 9,1–17 ausgedrückte Bund Gottes mit der ganzen Schöpfung. Der engste Kreis ist Gottes Bund mit seinem Volk.[20] Auch im Schlußdokument von Basel bildet die ganze Schöpfung den weitesten Kreis des Bundes Gottes: „Als Christen leben wir in Gottes Bund mit uns und der ganzen Schöpfung." Der Bund Gottes mit Israel und als „endgültiger Bund Gottes mit der Menschheit" der Bund Gottes in Jesus Christus bilden den engsten Kreis. Dazwischen läßt sich, als

mittlerer konzentrischer Kreis, ein „Bund Gottes mit der Menschheit" rekonstruieren.[21] Im Schlußdokument von Seoul, wo der Gedanke des Bundes Gottes und der daraus folgenden menschlichen „Bundesschlüsse" den Angelpunkt bildet, wird Gottes Bund mit der ganzen Schöpfung und mit allen Menschen in eher globaler Weise unterstrichen: „Gottes Bund reicht über die heute auf der Erde lebenden Menschen hinaus und gilt auch den kommenden Generationen und der ganzen Schöpfung."[22]

Der alle drei Dokumente bestimmende Grund-Satz der Liebe und Treue Gottes zur ganzen Schöpfung wird trinitarisch begründet, was seine herausragende Bedeutung nur noch unterstreicht. „Christen aller Konfessionen bekennen den dreieinigen Gott als Schöpfer, Erhalter, Erlöser und Vollender der Welt ... In Jesus Christus wurde Gott Mensch und nahm damit das Leiden der menschlichen und der außermenschlichen Schöpfung auf sich. Durch sein Kreuz und seine Auferstehung ist er den Weg zur Erlösung der gesamten Schöpfung gegangen. In seiner Nachfolge erwarten wir, vom Heiligen Geist geleitet, den neuen Himmel und die neue Erde, die uns als Vollendung der Welt verheißen sind."[23]

Mit dieser Fundierung der Liebe Gottes zur ganzen Schöpfung in der Trinität ist das Heilsgeschehen über die Menschen hinaus ins Kosmische ausgeweitet. Kreuz und Auferstehung Jesu Christi gelten dann nicht nur den Menschen, sondern der ganzen Schöpfung. Die ganze Schöpfung wird versöhnt, erlöst, vollendet werden. In der christlichen Überlieferung begegnet dieser die außermenschliche Kreatur einbeziehende Heilsuniversalismus eher selten. Zu denken ist an die ostkirchliche Auffassung von der Gegenwart des Heiligen Geistes in der ganzen Schöpfung, einem Motiv, das auch in den Dokumenten des konziliaren Prozesses auftaucht: „Alles Geschaffene ist vom Geist Gottes, dem Liebhaber des Lebens, durchwaltet und wird dadurch geheiligt."[24] Die trinitarische Doxologie, in die das Schlußdokument von Seoul ausmündet, versteht das Wirken des göttlichen Geistes kosmisch: „Ehre sei dem Heiligen Geist, der am Anfang über den Wassern schwebte und der die Schöpfung mit deiner Liebe erfüllt."[25] Zu denken ist auch an die kosmische Christologie, die Joseph A. Sittler bei der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi vorgetragen hatte,[26] ferner an einzelne christliche Persönlichkeiten wie Franz von Assisi, Friedrich Christoph Oetinger, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling und Pierre Teilhard de Chardin. Die biblischen Belegstellen für die Liebe Gottes zur ganzen Schöpfung und deren schließliche Erlösung sind eher spärlich, aber durchaus gewichtig: etwa Röm 8,18–25; 1Kor 15,24–28; Eph 1,9–10; Apg 17,22–31.

Wie die künftige Erlösung der Natur und des Kosmos vorzustellen ist, bleibt im konziliaren Prozeß offen. Was ist damit gemeint, daß Jesus Christus nicht nur für alle Menschen, sondern darüber hinaus für alle Geschöpfe gestorben ist? Wie ist die Liebe Gottes zu allen Geschöpfen zu vermitteln mit den Grausamkeiten in der Natur? Ist die Erlösung der ganzen Schöpfung als innerweltliche Utopie gemeint? Oder ist sie gemeint in Richtung einer Vollendung jenseits des Todes? Will man sich letzteres vorstellen, dann ist an eine Teilhabe an Gott in unterschiedlichen Bewußtseinsgraden zu denken. Es ist dann aber auch zu fragen, ob es denkbar ist, daß alle außermenschlichen Geschöpfe in abgestufter Weise an Gottes Ewigkeit partizipieren werden, manche Menschen davon aber gänzlich ausgeschlossen sein sollen.

### *3. „Ehrfurcht vor dem Leben" bei Albert Schweitzer*

„Gottes Liebe zur ganzen Schöpfung" korrespondiert in etwa Albert Schweitzers Lehre von der „Ehrfurcht vor dem Leben". Auch von dieser Lehre aus lassen sich die drei Grundgesichtspunkte Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung entfalten.

Der Gesichtspunkt der Bewahrung der Schöpfung steht im Denken Schweitzers im Vordergrund. Immer wieder fordert er in seinen Schriften und Predigten dazu auf, auch das Leben der Tiere und Pflanzen zu achten und zu schützen, kein Tier unnötig zu quälen und ohne zwingenden Grund zu töten, aber auch keine Pflanze unbedachtsam zu pflücken oder zu zertreten. Das Mitleben mit allem Lebendigen, das Mitleiden mit allen leidenden Wesen muß nicht zu einem rigorosen Vegetarismus führen, da die Menschheit insgesamt auf tierische Nahrung nicht völlig verzichten kann. Eine konkrete Forderung ist der Tierschutz, für den sich Schweitzer engagiert hat.[27]

Einige Kritiker haben Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben vorgeworfen, sie führe, konsequent durchdacht, zur Selbstzerstörung des Menschen, da sie keine Handhabe biete zum Schutz menschlichen Lebens vor anderem Leben, das den Menschen gefährde. Sie stelle alles Leben, vom Insekt bis zur höchstentwickelten geistigen Existenz, auf dieselbe Stufe.[28] Doch wendet sich Schweitzer mit gutem Grund gegen eine Wertethik, die von einem anthropozentrischen oder auch gruppenegoistischen Standpunkt aus darüber entscheiden will, was „lebenswert" und was „minderwertig" ist und dabei zu verhängnisvollen Resultaten kommen kann.[29] Daß der Mensch aus Ehrfurcht vor seinem eigenen Leben und dem Leben anderer Menschen immer wieder außermenschliches Leben opfern muß, wird von Schweitzer dabei nicht bestritten.

Zwischen tierischem und menschlichem Leben einen grundsätzlichen Rangunterschied zu machen, ist nicht möglich, wenn doch alles Leben aus Gott entspringt, dem „unendlichen und unergründlichen Schöpferwillen, auf dem alles Sein beruht"; aus der „Kraft, die alles erhält"; aus dem „geheimnisvollen, universellen Willen zum Leben, von dem ich eine Erscheinung bin". Doch sieht Schweitzer darin eine Besonderheit des Menschen, daß er nicht nur am allgemeinen „Willen zum Leben" partizipiert, sondern auch fähig ist, den harten und fremdes Leben zerstörenden Kampf ums Dasein wahrzunehmen und im Mitleiden mit anderem Leiden wenigstens abzumildern: „Nun bietet die Welt aber das grausige Schauspiel der Selbstentzweiung des Willens zum Leben. Ein Dasein setzt sich auf Kosten des anderen durch, eines zerstört das andere. Nur in dem denkenden Menschen ist der Wille zum Leben um anderen Willen zum Leben wissend geworden und will mit ihm solidarisch sein."[30]

Auch der Grundgesichtspunkt des Friedens spielt bei Schweitzer eine wichtige Rolle. Im hohen Alter hat er sich intensiv mit der Frage der Atomwaffen beschäftigt und sich für deren Ächtung und Abschaffung eingesetzt. Seine Verwerfung des Krieges und seine Begründung des Friedensgedankens aus der Gesinnung der Humanität brachte ihm 1954 die Ehre des Friedensnobelpreises.[31]

Demgegenüber scheint der Grundgesichtspunkt der Gerechtigkeit auf den ersten Blick bei Schweitzer weniger deutlich vorzukommen. Das hängt damit zusammen, daß die Gerechtigkeit eher eine strukturelle, soziale und politische Aufgabe ist, während sich Schweitzer eine gerechte und friedvolle Gestaltung des Zusammenlebens vornehmlich von der inneren Erneuerung des einzelnen Menschen verspricht. „Es kann nicht Reich Gottes in die Welt kommen, wenn nicht Reich Gottes in unseren Herzen ist. Anfang des Reiches Gottes ist, daß wir darum ringen, daß Gesinnung des Reiches Gottes unser Denken und Tun beherrsche. Ohne Innerlichkeit kein Wirken. Nur wenn der Geist Gottes in uns über den Geist der Welt mächtig geworden ist, vermag er in der Welt gegen ihn zu streiten."[32] Zwar konnte Schweitzer neben der individuellen auch die gemeinschaftliche Komponente als notwendig für Gerechtigkeit und Frieden würdigen: „Der Gang der Geschichte der Menschheit bringt es mit sich, daß nicht nur die Einzelnen durch die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ethische Persönlichkeiten werden müssen, sondern auch die Völker."[33] Doch ist das Ethos der Gesellschaft bei ihm immer abhängig vom Ethos des einzelnen Menschen.[34] Dies vorausgesetzt, ist bei Schweitzer ein beträchtliches Engagement für die Gerechtigkeit zu finden. Er hat sich gegen den Kolonialismus ausgesprochen, gegen Ras-

sismus und Nationalismus und für die Menschenrechte.[35] Im übrigen läßt sich Schweitzers ganzes Wirken in Lambarene aus der Absicht verstehen, „den Armen die ihnen gebührende Gerechtigkeit zukommen zu lassen und die Schuld der Weißen an den Farbigen zu sühnen; ein Pionier der Entwicklungshilfe, als noch keiner davon sprach"[36].

Ein beträchtlicher Unterschied zwischen dem Gedanken der „Liebe Gottes zur ganzen Schöpfung" und andererseits der Lehre der „Ehrfurcht vor dem Leben" – mit ihren beiden Kernsätzen „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will" sowie „Gut ist: Leben erhalten und fördern; schlecht ist: Leben hemmen und zerstören"[37] – scheint darin zu liegen, daß im ersten Fall das Streben nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung religiös begründet ist, während Schweitzer seine Ethik mit Hilfe strengen Denkens, das auf dem eigenen Erleben fußt, begründen will. Die „Denknotwendigkeit" der Ehrfurcht vor dem Leben sieht Schweitzer darin, daß erstens vom eigenen, selbst erfahrenen Willen zum Leben auf den Willen zum Leben auch in allen anderen Lebewesen zu schließen sei und daß zweitens dem fremden Lebenswillen so viel Achtung und Anerkennung wie dem eigenen entgegenzubringen sei.[38] Aus verschiedenen Gründen ist diese „Denknotwendigkeit" der Ehrfurcht vor dem Leben allerdings problematisch. Einmal ist zu fragen, ob wirklich bei allen Lebewesen jederzeit der Wille zum Leben gegeben ist, oder ob nicht hier und dort ein Todestrieb dominieren kann. Zum anderen mag in letzterem Fall bei Menschen eine Sehnsucht nach wahrem, erfülltem, ewigem Leben gegenüber den Enttäuschungen und Leiden des irdischen Lebens mitschwingen. Doch dann wäre in der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben deutlicher zwischen irdischem und ewigem Leben zu differenzieren. Ferner wird die Ehrfurcht vor zerstörerischem Leben deutliche Grenzen haben müssen, um nicht der Zerstörung das Feld zu überlassen. Schließlich bedeutet der Wille zum Leben noch nicht automatisch die Legitimität des Lebens. Vom Wollen führt kein notwendiger Weg zum Sollen.

In Wirklichkeit findet die Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben ihre Notwendigkeit nur in einer religiösen Begründung. Da Gott nicht nur unser Schöpfer ist, sondern zugleich der Schöpfer aller Lebewesen, ist davon auszugehen, daß auch alles andere Leben von Gott geschenkt und gewollt ist. Die religiöse Begründung der Ehrfurcht vor dem Leben lautet dann etwa folgendermaßen: „Ich bin Leben, das sich will als gewollt, inmitten von Leben, das sich will als gewollt oder dessen Leben-Wollen gewollt ist."[39] Die von Schweitzer beanspruchte „Denknotwendigkeit" der Ehrfurcht vor dem Leben ist dann nicht mehr, aber auch nicht weniger als die Möglichkeit,

diese Lehre denkerisch nachzuvollziehen und sie von bestimmten religiösen Voraussetzungen aus als stringent einzusehen. Ein gewichtiges Argument liegt auch darin, daß die Alternativen zur Ehrfurcht vor dem Leben zerstörerisch sind, denn sie lauten entweder: Mißachtung fremden Lebens oder wenigstens: Mißachtung manchen fremden Lebens.

Im Gedanken der „Liebe Gottes zur ganzen Schöpfung" wird deutlich unterschieden zwischen der Glaubensaussage, daß Gott alle Geschöpfe liebt, und der sich daraus ergebenden ethischen Forderung, daß wir die Mitmenschen lieben und das außermenschliche Leben achten und schützen sollen. In Schweitzers Lehre der „Ehrfurcht vor dem Leben" liegen Glauben und Handeln, Dogmatik und Ethik stärker ineinander. Gott und Welt gehören bei ihm eng zusammen, denn Gott ist „universelles Sein", das alles einzelne Sein umgreift und trägt, „universeller Wille zum Leben" in allem einzelnen Willen zum Leben.[40] Schweitzers Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben ist aber doch darin verwurzelt, daß sich alles Leben Gott verdankt, dem „Urgrund des Seins", dem „unendlichen und unergründlichen Schöpferwillen, auf dem alles Sein beruht". Ehrfurcht vor dem Leben ist insofern fundamental und zentral Ehrfurcht vor Gott. „Ist den Menschen gegenüber Liebe etwas wie Miterfahren, Mitleiden und Helfen, so bedeutet es Gott gegenüber etwas im Sinne von ehrfürchtiger Liebe. Gott ist das unendliche Leben. Also bedeutet das elementarste Sittengesetz, mit dem Herzen begriffen: Aus Ehrfurcht zu dem unbegreiflich Unendlichen und Lebendigen, das wir Gott nennen, sollen wir uns niemals einem Menschenwesen gegenüber als fremd fühlen dürfen, sondern uns zu helfendem Miterleben zwingen."[41]

Die Lehre der „Ehrfurcht vor dem Leben", wie sie Schweitzer ab 1915 entwickelt hat, scheint zunächst recht unvermittelt neben dem Gedanken des „Reiches Gottes"[42] zu stehen, der Schweitzers ganzes Denken nicht weniger stark geprägt und zudem seine Forschungsarbeit bestimmt hat, von seiner Habilitationsschrift 1901 über „Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis Jesu. Eine Skizze des Lebens Jesu" bis zu seinem 1953 veröffentlichten Aufsatz „Die Lehre des Reiches Gottes im Verlaufe der Umbildung des eschatologischen Glaubens in den uneschatologischen"[43] und dem 1967 posthum erschienenen, unvollendet gebliebenen Werk „Reich Gottes und Christentum"[44]. Der exegetische Grundgedanke, den Schweitzer mit Johannes Weiß (1863–1914) und dessen 1892 und 1900 erschienener Schrift „Die Predigt Jesu vom Reich Gottes"[45] teilt, ist der eschatologisch-apokalyptische Charakter der Verkündigung Jesu vom Reich Gottes. Schweitzer pointiert diesen eschatologischen Zug noch stärker als Weiß, da nicht nur

Jesu Verkündigung, sondern auch sein gesamtes Handeln von der Erwartung des baldigen Anbruchs des Reiches Gottes bestimmt gewesen sei.[46]

Weiß und Schweitzer sahen, daß Jesus mit seiner intensiven Ausrichtung auf das jenseitige, übernatürliche, dieser Welt in Kürze ein Ende bereitende Reich Gottes dem Menschen der Neuzeit fremd geworden ist, der die Welt gestalten will. Beide waren sich auch darüber im klaren, daß das künftige Reich Gottes im Sinne Jesu und das gegenwärtig wachsende Reich Gottes im Sinne des Kulturprotestantismus und seiner Weltfrömmigkeit zunächst nur den Ausdruck „Reich Gottes" miteinander teilen. Allerdings wollten und konnten sie beide nicht bei dieser von ihnen unerbittlich wahrgenommenen Differenz zwischen Jesus und einer modernen christlichen Reich-Gottes-Frömmigkeit stehenbleiben. Bei dem Versuch, Jesu Botschaft vom Reich Gottes in die Gegenwart zu übertragen und dabei das Zeitübergreifende vom Zeitbedingten zu scheiden, gelangten sie beide zu einer Hermeneutik der „Enteschatologisierung", und zwar Schweitzer noch entschiedener als Weiß, der immerhin im je individuellen Tod das von Jesus angekündigte baldige Ende dieser Welt und das Hereinbrechen des Reiches Gottes finden konnte.[47]

Schweitzer sieht die Aufgabe, in der Nachfolge Jesu, in tätiger Liebe, in der Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben das Reich Gottes schon in der Gegenwart zu verwirklichen – vielleicht kann man sagen, als ein „Reich der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung"! Allerdings unterscheidet sich Schweitzer darin von allem naiven Fortschrittsdenken, daß er das Reich Gottes nur dort wachsen sieht, wo einzelne vom Geist Gottes ergriffen sind, und daß nach seiner Überzeugung nicht menschliches Vermögen, sondern nur der Geist Gottes, der in Menschen tätig wird, die sich ihm nicht verschließen, auf unserer Erde ein gerechtes Zusammenleben und ein angstfreies Dasein bewirkt. Angesichts der von Schweitzer sehr deutlich wahrgenommenen Fähigkeit der Menschheit, sich selbst und die ganze Natur zu zerstören, „kann nur noch helfen, daß der Geist Gottes mit dem Geist der Welt streite und ihn überwinde"[48].

Die Ehrfurcht vor dem Leben ist für Schweitzer ein Gebot und eine Haltung, das Reich Gottes der über die einzelnen Menschen hinausreichende Machtbereich des Geistes Gottes. Wer die Ehrfurcht vor dem Leben praktiziert, dient dem Reich Gottes.

### *4. Fazit*

Schweitzers Lehre der „Ehrfurcht vor dem Leben" und der Gedanke der „Liebe Gottes zu allen Geschöpfen" im konziliaren Prozeß korrespondieren

einander und verhalten sich wie Ethos und Dogma. Die „Liebe Gottes zu allen Geschöpfen" ist stärker theologisch profiliert und mit der dogmatischen Tradition der Christenheit vermittelt. Schweitzers „Ehrfurcht vor dem Leben" ist stärker philosophisch ausgerichtet. So sehr auf Schweitzer zu hören ist, wenn er das Wirken für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung – und damit den Dienst am irdisch schon um sich greifenden Reich Gottes – in erster Linie als eine Sache des einzelnen, vom Geist Gottes erfüllten und erneuerten Menschen versteht, so sehr ist auf die Dokumente des konziliaren Prozesses zu hören, weil für das Überleben von Natur und Mensch auch strukturell und politisch gearbeitet werden muß.

## ANMERKUNGEN

1 Vgl. Claus Günzler, Zur Gegenwartsbedeutung der Ethik Albert Schweitzers, 68. Rundbrief für alle Freunde von Albert Schweitzer (= RB), März 1989, 17–25; Erich Gräßer, Ethik bei Albert Schweitzer, in: Hg. Richard Brüllmann, Albert-Schweitzer-Studien, Bern und Stuttgart 1989, 50–77.

2 AMLD (= Albert Schweitzer, Aus meinem Leben und Denken, Leipzig 1931), 134–138; EL (= Albert Schweitzer, Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus 5 Jahrzehnten, Hg. Hans Walter Bähr, München 1966), 18–21.

3 Albert Schweitzer, Leben, Werk und Denken 1905–1965. Mitgeteilt in seinen Briefen, Hg. Hans Walter Bähr, Heidelberg 1987, 322.

4 Horst Meyer-Jungclaussen; Ein „konziliarer Prozeß" im Sinne Albert Schweitzers, 61. RB, Mai 1986, 32f; Die Erklärung von Stuttgart (1988) und die Ehrfurcht vor dem Leben, 68. RB, März 1989, 27f; Der „Konziliare Prozeß" geht weiter als Programm für die Zukunft, 71. RB, November 1990, 55–60.

5 Vgl. Hg. Lothar Coenen, Unterwegs in Sachen Zukunft. Das Taschenbuch zum konziliaren Prozeß, Stuttgart und München 1990.

6 Stuttgart 4.1/103. Die Dokumente des konziliaren Prozesses werden nach ihrer Gliederung und nach den Seitenzahlen in folgenden Ausgaben zitiert: Europ. Ökumen. Versammlung Basel und Forum Königstein/Stuttgart nach EKD-Texte 27 (hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 1989; identisch mit Arbeitshilfen 70, hg. vom Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz). Die Weltversammlung in Seoul wird zitiert nach „Die Zeit ist da. Schlußdokument und andere Texte", hg. vom JPIC-Büro im ÖRK, Genf 1990. Die Ziffer in Klammer bezieht sich dazu auf EKD-Texte 33, worin die Ergebnistexte von Seoul als Anhang enthalten sind.

7 KE 230 (= A. Schweitzer, Kultur und Ethik. Kulturphilosophie 2. Teil, München 1923).

8 Basel, 2.1(9)/11, auch 4(43)/23.

9 Seoul, Grundüberzeugung VII/23(23).

10 Vgl. die Predigt zu Mt 12,28–34, in: SL/115–125 (= A. Schweitzer, Straßburger Predigten, Hg. U. Neuenschwander. München 1966). Das Zitat AMLD 201.

11 Basel 1(4)/10; 5.5(60)/30; 6.2(86h)/44; 6.3(90 u. 91)/47f. – Seoul 2.2 Einleitung Grundüberzeugungen/16(17); 2.3.7/28(27); 2.3.2.3 Bundesschluß 3. Konkretion 1. u. 2/35ff. (29f).

12 Basel, Botschaft/54.

13 Stuttgart 1.3/70.

[14] Stuttgart 5/116; ähnlich Basel 2(8)/11; 2.4(14–17)/13f.; 3.2(32)/19f.
[15] Seoul, Botschaft 2/Umschlag Rückseite (16).
[16] Stuttgart 4.6/115; vgl. Seoul Grundüberzeugung VII/23(22f.).
[17] Stuttgart 3.11/89.
[18] Seoul, Schlußdokument Theol. Hinführung 2/12; 2.3.2 Bundesschluß Einleitung/29(28); Bundesschluß 3. Konkretion 1.2 und 1.3/36.
[19] Basel 4(45)/25; Seoul, Botschaft 6/Rückseite (17); Grundüberzeugung VII/23(23); Bundesschluß 3. Konkretion 1.3/36; Bundesschluß Einleitung 3/27.
[20] Stuttgart 1.1/69; 3.1/88; 1.1/70.
[21] Basel 6.1(77)/36; 3.1(25 u. 26)/16f.; 3.4(37)/21f.; 3.2(30)/18; 3.4(39)/22.
[22] Seoul, Schlußdokument, Theol. Hinführung 3/13.
[23] Stuttgart 4.1/103; vgl. Basel 1(2)/9; 3.1 (21 u. 22)/15; Seoul, Grundüberzeugung VII.
[24] Stuttgart 1.3/71; 4.1/103; Basel 3.1(27)/17; 3.3(35)/20f.; Botschaft 4/52f.
[25] Seoul, Bundesschluß Doxologie/40.
[26] Vgl. dazu: Andreas Rössler, Steht Gottes Himmel allen offen? – Zum Symbol des kosmischen Christus, Stuttgart 1990, 106–108.
[27] EL 92–98 („Philosophie und Tierschutzbewegung").
[28] Eine Auseinandersetzung mit den Kritikern Schweitzers führt: Claus Günzler, Albert Schweitzers Ethik und ihre Kritiker, 62. RB, November 1986, 49–59.
[29] AMLD, 202; EL, 111; SP, 132; KE, 202.
[30] AMLD, 138; vgl. EL, 112.
[31] Werke (= Albert Schweitzer, Gesammelte Werke in fünf Bänden, Hg. Rudolf Grabs, München o.J.) Band 5, 555–616; EL 113–128 bzw. 132: „Das Problem des Friedens in der heutigen Zeit".
[32] Werke Band 5, 374.
[33] EL, 31.
[34] Vgl. KE, 248f, 252, 260f, 265.
[35] z.B. SP, 50, 53f; Werke Band 1, 472f; EL, 101 – KE, 249.
[36] Manfred Sennewald, Albert Schweitzer und die Quäker. Vor-Bilder freien Christentums für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Freies Christentum 2/1990, 23–26, cit. 24.
[37] EL, 111; SP 128.
[38] AMLD, 136–138, 199–201.
[39] Vgl. dazu Ulrich H. J. Körtner, Ehrfurcht vor dem Leben – Verantwortung für das Leben. Bedeutung und Problematik der Ethik Albert Schweitzers, ZThK 1988/3, 329–348. Das Zitat 346.
[40] VWK (= Albert Schweitzer, Verfall und Wiederaufbau der Kultur, Kulturphilosophie 1. Teil, München 1923), 56f.
[41] EL, 111; SP, 121. Vgl. KE, 202.
[42] Vgl. Ulrich Schulick, Zwischen Eschatologie und Ethik. Aspekte der Reich-Gottes-Vorstellung Albert Schweitzers, in: Hg. Claus Günzler u.a., Albert Schweitzer heute. Brennpunkte seines Denkens, Tübingen 1990, 265–278.
[43] Werke Band 5, 195–340. bzw. 341–374.
[44] Werke Band 4, 511–730.
[45] Auszüge jetzt abgedruckt in: Hg. Manfred Baumotte, Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten, Gütersloh 1984, 108–119.
[46] AMLD, 39.
[47] Vgl. Baumotte, a.a.O., 116f.
[48] Werke Band 5, 373.

# Fürchte dich nicht!

eine brasilianische Stimme zur Ökumenischen Dekade

VON ROSA MARGA ROTHE

*Die Frau lebt im Patriarchat und das Patriarchat lebt in ihr*

Jesus von Nazareth hat seine Jünger gelehrt, daß sie niemand anderen denn ihn als Herrn und Meister ansehen sollen. Es gibt nur den einen Vater, und dieser, der auf mütterliche Art und Weise für alle sorgt, sei auch *ihr* Vater. Auch den Jüngern Jesu sei es nicht erlaubt, Meister- und Vormundstand einzunehmen. Jesus hat durch seine neue Lebenspraxis seine Nachfolger und Nachfolgerinnen dazu ermutigt, allen Ausgeschlossenen die neue und gute Botschaft der Gemeinschaft unter den Menschen und dadurch mit Gott zu verkünden, die er selbst durch seine Worte und Taten erprobt und bewiesen hat. Er hat die Mauern des Patriarchats Stück für Stück, Stein um Stein zerbröckelt, weil es die Mauern der Unsicherheit, der Angst und der Fesseln sind. Die Strahlen des befreienden Lichtes haben neues Leben bewirkt. Das weibliche Element der göttlichen Dreieinigkeit (Ruach) hat das Licht im Römischen Reich verbreitet. Im Gegensatz zu den Jüngern, die drei Jahre lang intensiven Unterricht erfahren hatten, haben die Frauen die Botschaft des befreienden Lichtes viel eher erkannt. Trotzdem werden sie nicht oder nur selten genannt.

Wie z. B. die Salbungs- und die Auferstehungsgeschichte zeigen, haben die Frauen den Aufbruch der neuen Zeit begriffen und verbreitet. Die Neue Familie (Mk 10,29ff) mit neuen Brüdern, Schwestern, Müttern und Kindern, aber ohne irdischen Vater bedeutete den Abbau des Patriarchats. Diese Neue Familie, in der die Frauen eine wichtige Rolle spielen, ist allerdings in den folgenden drei Jahrhunderten erneut durch den patriarchalen Bann eingeengt worden. Die Frau wurde zurückgezwungen in eine stille, demütige Stellung. Diese Unterdrückung wurde zudem, wie z. B. 1 Tim 2,9ff zeigt, mittels der „Heiligen Schrift" legitimiert. Inzwischen steht jedoch fest, daß der Verfasser dieses Briefes aus der 2. oder 3. Christengeneration stammt. Er lebte also zu einer Zeit, als man schon um den institutionellen Rahmen der Kirche besorgt war. Die Strukturen der Institution waren inzwischen wichtiger geworden als die Dynamik des lebendigen und lebenspendenden Wortes.

Während die Frauen weiterhin die Dynamis der Kirche pflegten, fielen die Männer in die Hybris des Patriarchats zurück. Die ehemals gärende Hefe des Evangeliums wird in immer hermetischer werdende Strukturen verbannt und das Salz in die sogenannten „westlichen" Kulturen eingewaschen und darin aufgelöst. Dabei wird die Dynamis mit Hybris gleichgestellt und als „Macht" übersetzt. Den Frauen wird gesagt, daß sie sich von dieser Macht fernhalten sollen. So lebt die Frau im Patriarchat und das Patriarchat lebt in ihr. Familie, Kirche und Gesellschaft sorgen dafür, daß diese Ordnung als heilige Tradition festgehalten wird. Gott sei Dank läßt sich die Ruach jedoch nicht verbannen und wird der Sauerteig an der Peripherie der Kirche weitergereicht.

### *Die Frau auf der Suche nach der ihr geraubten Würde*

Schon lange vermuteten die Frauen, daß irgend etwas nicht stimmt. Warum werden die meisten Frauennamen in der Geschichte der Männer verschwiegen? Wer schreibt eigentlich Geschichte? Ist es nicht immer der Eroberer anderer Völker, der die Sozialgeschichte des sog. schwachen und unvollkommenen Geschlechts schreibt? Warum wird Gott immer als Herr, also immer männlich dargestellt? Wie hat sich Jesus wirklich den Frauen gegenüber verhalten? Wie sieht es dagegen in der Kirche aus?

Zweifellos wären „Paulus"-Briefe aus weiblicher Feder ganz anders. Damals konnten Frauen noch nicht schreiben, und auch heute noch bilden unter den Analphabeten die Frauen die Mehrzahl. Gerade darin liegt für die Privilegierten, den in der Männergesellschaft zugelassenen Frauen, eine große Herausforderung. Allerdings muß diese Frau erst wieder zurückfinden zu ihren Schwestern, um mit ihnen gemeinsam dem Labyrinth des Patriarchats zu entkommen. Oft sind die Fesseln schon so tief ins Fleisch eingewachsen, daß die Frau immer wieder der Versuchung unterliegt, den Befreiungsweg beider Geschlechter umgehen zu wollen. Die Natur hat jedoch das weibliche Wesen mit dem nötigen Mut ausgestattet, der dazu befähigt, Risiken eingehen zu können. Deshalb ist die weibliche Perspektive auch mehr immanent als transzendent. Befreiung bedeutet für die Frau eine konkrete Verwandlung und nicht eine abstrakte Vorstellung, wie ihn der westliche Begriff der „Seele" darstellt. Am eigenen Körper erfährt die Frau die ihr aufoktroyierte Entfremdung.

Tief in ihrem Innern spürt sie den Hunger ihres Fleisches und den ihrer Kinder – Fleisch vom eigenen Fleisch. Sie kann sich auch als Mutter fühlen, ohne eigene Kinder geboren zu haben. Sie begreift, wie es Jesus die Ein-

geweide umwühlte, als ihn die Leiden und die Ungerechtigkeiten, die seinen Mitmenschen angetan wurden, zum Mitleiden und Handeln veranlaßten. Selbst die Analphabetin hat es gelernt, die Zeichen zu lesen: die Zeichen des Lebens und die Zeichen des Todes, die schaffende Kraft der Dynamis und die zerstörende Kraft der Hybris. Während die Dynamis das Ergebnis der unbezahlten, aber lebenschaffenden Frauenarbeit ist, wird die Hybris durch die Vernichtungen in der durch die Männer gesteuerten Welt offensichtlich.

### *Die kleine Gemeinde in Belém*

Im Norden Brasiliens, am Amazonasdelta, liegt Belém, Bundeshauptstadt von Pará. Von den 150 000 Einwohnern leben 10 % im Überfluß. Mehr als die Hälfte der Arbeitnehmer verfügt nicht über ein geregeltes Einkommen. Für 45 % der Kinder im schulpflichtigen Alter gibt es keine Schulplätze, sie leben von Gelegenheitsarbeiten (Waschfrau, Hausmädchen, Straßenverkauf, Prostitution) und von gelegentlichen Diebstählen, mitunter im Dienst der Polizei.

Die Gemeinde der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB) lebt, wie das in vielen Gemeinden der Fall ist, vom Arbeitsbeitrag der Frauen. Der entscheidende Unterschied besteht jedoch darin, daß die Frauen in Belém proportional zu ihrem Arbeitsbeitrag auch an den Entscheidungen beteiligt sind. Von den 7 Personen, die unseren Vorstand bilden, sind 5 Frauen. Die bei uns engagierten Männer gehören der Nachwuchsgeneration an, sind also in unserer Gemeinde herangewachsene Kinder und Jugendliche. Unsere Teams sind, was Alter, Geschlecht und Sozialstand anbelangt, gemischt. Es gibt bei uns eigentlich keine spezifische Frauenarbeit, keine Frauengruppe oder Frauenhilfe. Die große Beteiligung der Frauen führt jedoch zu einer Prägung der Arbeit durch die weibliche Perspektive. Es sind die Frauen, die eine besondere Sensibilität gegenüber Unrecht und Unterdrückung entwickelt haben, die – selbst zu den Unterdrückten gehörend – bei Gottesdiensten, Bibelstudien, verschiedensten Kursen, Seminaren und praktischen Arbeiten ihre und damit die Perspektive aller Unterdrückten und Ausgebeuteten der Gesellschaft einbringen.

In dieser Arbeit erfahren wir die besondere Bedeutung der Botschaft Christi: die Botschaft an die Armen, Unterdrückten und Marginalisierten bedeutet Befreiung zum Handeln. Es gilt, den Fatalismus zu besiegen, um sich auf einen Wandlungsprozeß einlassen zu können – vom Objekt zum Subjekt zu werden. Obwohl dieser Prozeß mit viel Schmerz und vielen Konflikten verbunden ist, verspüren wir bereits die Befreiung und erleben täg-

lich, daß man nicht erst an sich selbst arbeiten muß, um dann mit den anderen zu arbeiten, sondern daß beides zusammengehört. In der Gemeinde, die ständig aufgefordert wird, sich für Menschen einzusetzen, die ihrer Rechte, ihrer Würde und Habseligkeiten beraubt wurden, werden die Beteiligten ihre eigenen Fesseln los. Die Erfahrung und Freude, am Reich Gottes mitwirken zu können, macht aus unterdrückten und demütigen Kreaturen zuversichtliche Menschenkinder, die, weil sie geliebt werden, auch Liebe austeilen können. Weil sie Geduld erfahren, können sie auch die Schwächen der anderen ertragen. Weil sie selbst einen Lernprozeß intensiv durchleben, können sie andere dazu ermutigen. Weil sie Solidarität zu schätzen gelernt haben, können sie diese fördern. Weil es nur einen Vater gibt, sind alle Menschen Geschwister. Weil Jesus Christus souverän ist, darf sich niemand erlauben, Herrschaft über seine Mitmenschen auszuüben. Darauf müssen die Frauen bestehen – vor ihren eigenen Männern, Brüdern, Söhnen und auch vor den Kirchenmännern.

### *Die prophetische Mission der Frauen*

Denunzieren ist in der deutschen Sprache ein negativ geprägter Begriff, der vielfach im Sinne von Verrat angewandt wird. Wenn im folgenden von „Denunzieren" gesprochen wird, soll dies jedoch von der prophetischen Tradition des Alten Testaments her als „Anprangern" verstanden werden: als Klage vor Gott und als öffentliche Anklage der Unterdrücker und Ausbeuter.

„Anprangern und Denunzieren" – diese Begriffe sind in unserer Praxis untrennbar. Denn die Botschaft vom Reich Gottes demaskiert die Unterdrückung und Ungerechtigkeit. So klagt die Verkündigung der Gewaltlosigkeit Jesu zugleich die physischen und psychischen Gewaltakte gegen Frauen an. Denunziation ist nie ein individueller Akt und hätte als solcher auch nie die Möglichkeit, gehört zu werden. Die dazu notwendige Gemeinschaft bedarf der Organisation. Doch eben dieser Prozeß, sich zu organisieren, bereitet den Schwachen und Wortlosen Probleme. Obwohl sie intuitiv um die befreiende Kraft der Dynamis wissen, haben sie in ihrem bisherigen Leben Organisation nur als eine erdrückende Machtstruktur, als Hybris erfahren.

Auch die Frauen der „Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien" kennen dieses Problem. Einerseits fordern die kirchlichen Statements alle zum mutigen Bekennen und zur Anklage der Ungerechtigkeit auf, andererseits werden den Organisations- und Partizipationsversuchen der Frauen in

der Kirche immer wieder Barrieren entgegengestellt. Die Frauen erfahren Kirche als eine gegen sie gerichtete Macht. Diese männliche Herrschaftsstruktur der Kirche ist noch extremer und antiquierter als die der Gesellschaft. Wenn die männlichen Kollegen in ihrem Machismo kritisiert werden, halten sie den Frauen empört entgegen, daß deren Ziel lediglich die zukünftige Unterjochung des Mannes sei.

Die Vertreter des kirchlichen Patriarchats wehren sich gegen jede Initiative der Frauen, inhaltlich und strukturell autonome Treffen durchzuführen. Trotzdem gelingt es Frauen, in immer wachsenden Kreisen zusammenzukommen. Verbunden mit der Bewußtseinsbildung der Frauen wächst auch ihre Forderung nach Anerkennung ihres Einsatzes in Kirche und Gesellschaft und gleichberechtigter Partizipation. Eine wirkliche Partizipation meint eben nicht, patriarchatstreue, von der Männerkirche ausgewählte Frauen als Alibi für eine nicht vorhandene Geschwisterlichkeit zu Versammlungen zu entsenden, sondern Frauen der Kirche das Recht einzuräumen, ihre Vertreterinnen selbst zu bestimmen. Solange die Kirchenleitung diese legitimen Forderungen nicht anerkennt, besteht die einzige Möglichkeit darin, direkte Kontakte zu pflegen, das heißt von Frauen zu Frauen, im In- und Ausland. Sie haben sich für uns Frauen als wichtig erwiesen. Oft ist die von den Frauen geleistete Pionierarbeit von der brasilianischen Kirche nicht anerkannt worden. Das durch die Kontakte erwachte Interesse ausländischer Gruppen und Organisationen zwang die Kirche aber, ihre Existenz nicht weiter zu übersehen. Vielfach wurden dann die Arbeitsbeiträge der Frauen von der Männerkirche zu ihrem Aushängeschild umfunktioniert, was aber keineswegs zu einer weiteren konkreten Unterstützung führte.

Das Recht auf Selbstbestimmung bezieht sich auch auf den Bereich der Arbeit in der Kirche. Die Frauen wollen nicht mehr die unbezahlten, gutmütigen, zu jeder Arbeit bereiten Pfarrfrauen sein, von denen einige sogar ein angefangenes oder abgeschlossenes Theologiestudium haben. Und diejenigen unter den Frauen, die als Pastorinnen arbeiten, wollen nicht länger durch eine Kontrolle der Kirche drangsaliert werden, die sich nicht nur auf das berufliche, sondern auch auf das private Leben erstreckt. Dem Patriarchat erscheint es als ganz normal, daß die Frau mehr arbeitet, weniger mitbestimmt und auch weniger verdient. Es empört die kirchlichen Patriarchen, wenn die Frau sich nicht in die männlichen Schemen einfügt. Es empört die Visitationskommission, unter dem Schreibtisch der zu prüfenden Vikarin eine Puppe ihrer Tochter zu finden. Es empört die Herren Kollegen, wenn eine Pastorin nicht unter der direkten Kontrolle des Herrn Pastors leben und arbeiten möchte. Es empört die Männer der Kirche, wenn

eine Frau nicht länger bevormundet oder herumkommandiert werden will. Und erst recht finden sie es unverschämt, daß die Frauen sich ohne sie versammeln wollen, wo wir doch alle Brüder sind.

Innerhalb der IECLB gibt es bisher nur einen offiziell anerkannten Frauenarbeitskreis: die OASE. Der Großteil von nationalen wie internationalen Kontakten, die sich auf das Thema Frau und Kirche beziehen wie auch auf die Frauendekade, wird daher von der Kirchenleitung in die Zuständigkeit der OASE gestellt. Die Arbeit der OASE ist die klassische Frauenhilfsarbeit. Viele der in den Kirchen engagierten Frauen in Brasilien sowie weltweit wissen jedoch, daß das Thema Frau, Theologie und Kirche weitaus mehr umfaßt, ja sogar die bisherige Konzeption traditioneller Frauenhilfe in Frage stellt. Die OASE lädt manchmal auch engagierte Pastorinnen zu ihren Treffen ein, allerdings ohne die notwendige Kostenübernahme. Denn in einem Land wie Brasilien, das 8.511.965 qkm² groß ist und in dem wir Pastorinnen in den entlegensten Winkeln dieses Landes arbeiten, sind wir vielfach auf das Flugzeug angewiesen. Trotz dieser Hindernisse und trotz des Widerstandes der Kirchenleitung gelang es Anfang der 80er Jahre einer Gruppe von Pastorinnen und Theologiestudentinnen, finanzielle Unterstützung zu erlangen und eine Frauengruppe ins Leben zu rufen. Seitdem findet ca. einmal im Jahr ein Treffen der in der Kirche engagierten Frauen statt.

Ende Juni 1990 trafen wir uns in Esteio-RS zum erstenmal zu einem Seminar im Haus der dortigen Pastorin. Dort kochten wir auch unsere Mahlzeiten, denn eine jede von uns hatte Lebensmittel mitgebracht. Auch unsere Schwestern, die müde und erschöpft den Talar an den Nagel gehängt haben, wurden bei der Einladung nicht vergessen. Auf unserem Treffen kam viel Leid und Schmerz über unsere Situation als Frauen zum Ausdruck. Wir haben diesen Schmerz miteinander geteilt, aber wir haben dabei auch unsere Kraft und unsere Hoffnung auf Veränderung erneuern dürfen.

So drückten wir in einem Schreiben an die Kirchenleitung unsere Unzufriedenheit über das mittelalterlich anmutende Pfarrgesetz aus; speziell der Artikel 24 des „Regulamento do Ministério Pastoral" wurde kritisiert. Während in der Staatsverfassung und in weltweit proklamierten Menschenrechten jedem Menschen unabhängig von Geschlecht, Rasse und Religion gleiche Rechte und Freiheiten garantiert werden, will die Kirche als Arbeitgeber über die Konfession und Lebensweise der Pfarrfamilie bestimmen: der Ehepartner hat derselben Kirche anzugehören, die Heirat muß dem Distriktpfarrer zuvor angezeigt werden, das Familienleben soll Sinnbild einer christlichen Musterehe sein usw. Die Leibeigenschaft existiert in den

modernen Gesellschaften nicht mehr, nur die Kirche scheint dies immer noch nicht begreifen zu wollen. Beim folgenden Generalkonzil wurde dann deutlich, daß die regionalen Synoden für eine Änderung des Pfarrgesetzes sind. Doch dieser Prozeß wird langsam vor sich gehen – wie alle kirchlichen Veränderungen – und dies, obwohl von dem Treffen der Pfarrerinnen bereits konkrete Änderungsvorschläge vorliegen. Wir Frauen der Kirche werden alles daransetzen, solche Prozesse zu beschleunigen, und darauf achten, daß der kirchliche Apparat dabei nicht einschläft.

### *Unsere Schwerpunkte*

Unsere Zusammenkünfte, unsere Arbeit sind generell durch drei Schwerpunkte markiert: In welcher Situation stehen wir heute? Wo sind unsere Wurzeln, unsere Geschichte(n), unsere Vergangenheit(en)? Wie wollen und können wir etwas verändern?

1. Der Erfahrungsaustausch über unsere Situation als Frau und Theologin stellt für uns ein Grundbedürfnis dar. Vielfach in den Einzelkampf, in die Isolation gedrängt, fragen wir uns nach dem Schicksal unserer Schwestern, das auch das unsrige ist. Wie steht es um unsere Situation als Pastorin in der Kirche? Eine Umfrage aus dem Jahr 1990 zeigte z. B., daß das Durchschnittsalter der Pastorinnen 32 Jahre beträgt und ihre durchschnittliche Amtszeit 3,9 Jahre. 81,8 % der Pastorinnen sind verheiratet, 77,7 % davon mit Pastoren. Im Gegensatz zu 100 % der Pastoren beziehen jedoch nur 46,1 % der Frauen ein reguläres Pfarrgehalt. Die Zahlen zeigen bereits, daß unsere Kirche noch keine Kirche von Männern *und* Frauen ist. In unserem Erfahrungsaustausch fragen wir auch: Wer von uns erfährt seitens der Kirche Diskriminierung und in welcher Form? Von nun an sammeln wir die Fälle von Frauendiskriminierung, um diese anzuprangern, damit sich unsere Kirche ändert. Von nun an fordern wir auch die Rechte ein, die uns auf dem Papier schon zugesichert sind, doch in deren Genuß wir noch nicht oder nur wenig gekommen sind: im Fall des Mutterschaftsurlaubs soll die Gemeinde von der Kirche nicht länger alleine gelassen werden, wie es in der Praxis oft geschieht, so daß Pastorinnen ihren Mutterschaftsurlaub abbrechen, weil sie sich ihrer Gemeinde gegenüber verpflichtet fühlen.

2. Die Frage nach unseren Wurzeln, unserer Vergangenheit, unserer Geschichte erhält für uns als Frauen Lateinamerikas, dessen Geschichte als Geschichte der Eroberer, der Ausbeuter und Unterdrücker geschrieben worden ist und im nächsten Jahr vielfach als solche gefeiert wird, besondere Bedeutung. Dieser Prozeß der Wurzelsuche umfaßt zwei Schritte: Einerseits

geht es um das Aufspüren unserer scheinbar verlorengegangenen Geschichte in der Gesellschaft, der Kirche, der Theologie, der Philosophie, des Lebens schlechthin. Das Fehlen dieser Zeugnisse schmerzt; denn es vermittelt das Gefühl, daß Frauen keinen Wert für die Gesellschaft, die Wissenschaft, die Geschichte, das Leben hatten – mit einem Wort, als würden wir in der Nachfolge dieser Frauen ein wertloses Erbe antreten. Andererseits sind wir gezwungen, jahrhundertealte Traditionen und Konzepte aufzuarbeiten. Innerhalb dieser Aufarbeitung gilt es auch, den eigenen Kopf von Schablonen und Prägungen zu befreien, z. B. nicht nur zu sehen, wie die Leibfeindlichkeit in der Theologie verankert wurde und sich dann in ihre Geschichte einschrieb, sondern auch unseren Körper als etwas Gutes und Wichtiges zu empfinden. Manchmal hilft der zweite Schritt auch dabei, den ersten zu tun: denn dort, wo das Zeugnis der Unterdrückten, ihre Geschichte fehlt, wird vieles wieder erkennbar, wenn wir das Zeugnis des Unterdrückers gegenlesen und damit zwischen den Zeilen unsere eigene Geschichte lesen.

3. Die Frage des Veränderns ist ungeheuer schwierig. Unsere Geschichte des Erwachens, des Aufbegehrens, etwas zu verändern, ist noch sehr jung, wenn wir an die über 3000 Jahre alte Geschichte denken, in die sie eingebettet ist. Wir wollen nicht einfach nur eine gerechtere Partizipation am Vorhandenen, sondern auch die Veränderung von Inhalten. Dieser Weg ist nicht so schnell gangbar, wie wir oder andere es gern hätten: das endgültige Ziel unseres Aufbruchs zu bestimmen, kann daher nicht in einem Zug gelingen, sondern ist ein Weg mit vielen Etappen. Wir werden uns dabei manchmal verirren, manchmal ermüden und trotzdem auf unserem Weg ein Stück vorankommen. Es stärkt uns, daß wir dabei auch Altes mit neuen Augen sehen und Neues entdecken können. Indem wir bewußt als Frauen die Bibel lesen, entsteht eine neue, eine feministische Hermeneutik. Wir entdecken in Texten neue Schwerpunkte, und eine Perikope wie die über die Witwe und den Richter (Lk 18,1-8) beginnt wieder zu leben. Texte, die innerhalb der patriarchalen Kirche wenig Beachtung fanden, erhalten plötzlich wieder Wert. Wichtig ist uns dabei zu wissen, daß wir nicht länger alleine gehen; daß es nicht nur die Frauen der IECLB sind, nicht nur die Frauen Brasiliens oder Lateinamerikas, sondern daß dies ein ökumenischer weltweiter Aufbruch von Frauen ist. Um gemeinsam gehen zu können, müssen die Frauen des Südens, des Nordens, Westens und Ostens sich austauschen können. Die Vielfalt unserer Kontexte soll uns dabei kein Hindernis sein, sondern Ansporn, die Welt gerechter zu gestalten und miteinander zu leben. Es ist traurig, daß es immer noch zu wenige Publikationen von Frauen für Frauen

gibt. Und es ist noch trauriger, daß von wichtigen, in Europa und den USA erschienenen Büchern immer noch keine Übersetzungen vorliegen, da scheinbar kein Interesse der Verlage und der Kirchen an diesem Erfahrungsaustausch und an einem ökumenischen Neubeginn der Frauen besteht.

Ob manche von uns in Brasilien die Früchte unseres Kampfes – vielleicht auch die Früchte der Frauendekade – noch kosten werden, ist ungewiß. Aber es ist ein Privileg, an diesem Prozeß der Veränderung als Säerinnen mitwirken zu können. Schließlich wünschen sich ja alle Frauen eine gerechtere Welt für ihre Söhne und Töchter, für ihre Enkel.

Feministische Theologie ist Befreiungstheologie, und diese ist nicht von konkreten Dingen zu trennen. Für uns Frauen ist die Immanenz ganz selbstverständlich, da unser Glauben, unser Studium und unsere intellektuelle Arbeit nicht abseits des Bereichs der Windeln, der Kochtöpfe, des Lachens und Weinens, des Jauchzens und des Stöhnens geschieht. Mit unserem ganzen Leben verbreiten wir die Dynamis, welche auch die Kirche von der patriarchalen Hybris befreien kann.

Fürchtet euch nicht! Inmitten von Tod, Leid und Verfolgung bläst die Ruach Gottes, auch dort, wo es den Herren dieser Welt nicht paßt. Kommt doch alle, Schwestern, greift euren Genossen unter die Arme! Es ist Zeit, eine neue, lebendige Kirche Jesu Christi sichtbar, hörbar und fühlbar zu machen. Die Mauern des Patriarchats müssen fallen, damit die Schöpfung wieder atmen kann. Raketen, Kanonen, Maschinengewehre und all die anderen phallischen Symbole der Gewalt und der Zerstörung müssen endgültig beseitigt werden. Die von Gott geschaffene Erde schreit nach unserer mitschaffenden Dynamis. Sie ist es leid, wie eine zur Hure gemachte Frau ausgenutzt und erniedrigt zu werden. Ihren schwangeren Bauch sollen wir reichlich liebkosen, damit sich die Wehen in Wohlgefallen und Lust verwandeln.

### *Die befreiende Botschaft*

Gott offenbart sich ständig mit den Worten: Fürchte Dich nicht!

Die Vertreter des Patriarchats hingegen behaupten: Du Frau, Du bist Evas Tochter und ewig schuldig, weil Du die Sünde in die Welt gebracht hast. Sei froh, wenn Dich die Männer zum Dienen einladen und Dir ein Plätzchen einräumen, an dem Du eine kontrollierte Freiheit leben darfst.

Wie das Ergebnis Deines Fleißes angewandt wird, ist nicht Deine Sache. Das überlaß nur denen, die mehr Gehirn haben und mehr wissen. Du bist Materie, wir sind Vernunft und Geist.

Die Ruach aber sagt: Fürchte Dich nicht, fürchte Dich nicht! Du bist Frau, Dein Körper ist nicht trennbar von Herz, Seele und Geist. Du hast die Formen der Erde und den Lebenskalender. Du hast die Kinder geboren und der Menschheit Wohnung geliefert. Du bist zu Gottes Mitarbeiterin erwählt worden. Frau, Du bist schön und stark. Du bist klug und zäh. Du bist vielfältig begabt und liebesfähig. Du fühlst und siehst mit tausend Augen. Schmücke Dich und tanze in der Verschiedenheit der unzähligen Blumen. Laß Dich weder zertreten noch ausschließen. Du bist Erbin des Reiches Gottes unter den Menschen.

Fürchte Dich nicht!

Schüttle ab die alten Fesseln und schließe Dich an, schnell und entschlossen, noch ist Zeit. Versäume keine Minute. Fühle und handle! Die Erde schreit, die Kinder schreien, hilf mit, neue Menschen zu formen. Hilf Deinen Schwestern am Befreiungsprozeß, damit auch die Männer endlich frei werden.

Fürchte Dich nicht!

Fürchte Dich nicht, Du bist Dynamis!

Nimm den Patriarchatsvertretern das Steuer aus der Hand. Sie haben sich als tyrannisch und unfähig erwiesen. Scheue Dich nicht, allen Menschenkindern das weibliche Angesicht Gottes zu offenbaren. Dazu bist Du bevollmächtigt, zusammen mit allen Schwestern und neugeborenen Brüdern.

# Die evangelische Kirche nach der „Wende"

VON GÜNTER KRUSCHE

1. Das Experiment „Kirche im Sozialismus" ist ein Beitrag zum Thema „Kontextualisierung des Evangeliums" gewesen und kann nur als solcher verstanden werden. Zwischen Anpassung und Verweigerung versuchte die Kirche in der DDR auf den unterschiedlichsten ekklesiologischen Ebenen (Gesamtkirche, Landeskirche, Gemeinde, Gruppe, einzelner) als „Zeugnis- und Dienstgemeinschaft" Kirche Jesu Christi „nicht neben, nicht gegen, sondern in der sozialistischen Gesellschaft" zu sein. Durch die „Wende" hat sich die Situation in der ehemaligen DDR grundlegend gewandelt; deshalb ist ein neuer Lernprozeß nötig. Die Frage nach der Identität der Kirche ist in einer neuen gesellschaftlichen Situation neu gestellt. Die Erfahrungen aus der 40jährigen Geschichte der Kirche in der DDR sind in die neue Gemeinschaft der evangelischen Kirchen in Deutschland einzubringen.

2. Fragt man nach den entscheidenden Lernerfahrungen, muß zuerst die Erfahrung der Minderheitssituation in einer „ideologischen Diaspora" genannt werden. Dennoch führte der drastische Mitgliederschwund nicht automatisch zu einer bekennenden Gemeinschaft, vielmehr blieben volkskirchliche Relikte erhalten. Der volkskirchliche Hintergrund ließ die Entstehung einer Bekennenden Kirche im umfassenden Sinne nicht zu. Dennoch wurde die Erfahrung gemacht, daß eine kleine entschiedene Minderheit mehr bewirken kann als eine große satte Mehrheit. In der Zeit des „real existierenden Sozialismus" entstanden kleine aktive Gemeindegruppen mit hohem Bewußtseinsniveau, Laien meldeten sich in zunehmendem Maße zu Wort und bestimmten das Leben der Kirche mehr und mehr. Partizipation und solidarisches Verhalten waren für diese „Eliten" entscheidend. Besonderes Merkmal der Kirche in der ehemaligen DDR war, aufgrund ihrer kritischen Distanz zur herrschenden Ideologie, ein stark staats- und gesellschaftskritisches Engagement („kritische Partizipation"), das jedoch nicht im gesellschaftlichen Abseits verharrte.

3. Die zunehmenden Spannungen in der DDR-Gesellschaft in den achtziger Jahren führten zur Entstehung kritischer Gruppen, die sich anfänglich im Schatten und (garantierten) Freiraum der evangelischen Kirche sammelten, später jedoch emanzipatorisch in die Öffentlichkeit traten. Die Frage

nach der Identität christlichen Zeugnisses in der Gesellschaft blieb umstritten; sie begleitet die Kirche auch in der Zeit nach der „Wende". Besonderen Ausdruck fand dieses Ringen um Zeugnis und Dienst der Kirche im konziliaren Prozeß für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung". Wenn auch gesagt werden darf, daß der konziliare Prozeß, der in den drei Ökumenischen Versammlungen in der DDR (Dresden, Magdeburg, Dresden) in Erscheinung trat, unmittelbar in die Vorgeschichte der „Wende" hineingehört, erschöpft sich seine Bedeutung doch nicht darin:

- Als ein ökumenischer Prozeß weist er über die Grenzen der deutschen evangelischen Kirche hinaus. Der Grundsatz: „global denken – lokal handeln" gewinnt seine volle Bedeutung jetzt, da die Grenzen gefallen sind und die Hauptprobleme der globalen Krise durch die „Wende" in keiner Weise gelöst sind.
- Die Option für die Gewaltfreiheit erweist ihr Recht im Hinblick auf internationale Krisen wie auf innenpolitische Prozesse. Ausländerfeindlichkeit, Nationalismus, Aggression, Gewaltanwendung, verstärkte Abhängigkeit der Schwachen von den Starken belegen nur die Notwendigkeit, den konziliaren Prozeß lebendig zu halten.
- Die Option für die Armen hat ebenfalls viele Dimensionen. Sie verdient Unterstützung nicht nur im Hinblick auf die Dritte Welt, sondern neuerdings erst recht im Blick auf Osteuropa, das einer Wirtschaftskrise entgegengeht, und auch hinsichtlich der zunehmenden sozialen Spannungen im eigenen Land mit der Tendenz zur „Zweidrittelgesellschaft". An die Evangelische Kirche ist die Frage zu stellen, inwieweit sie durch ihre Strukturen, ihr Finanzgebaren und ihren Lebensstil der erklärten Option für die Armen Nachdruck verleiht.
- Die Option für den Frieden hat trotz der Fortschritte im Bereich der KSZE-Schlußakte und hinsichtlich der Abrüstung nichts von ihrer Aktualität eingebüßt. Die internationalen Verwicklungen der deutschen Wirtschaft in die Kriegstechnologie durch Waffenexporte und Bereitstellung von moderner Technik, die vielfältigen Beziehungen zu unterdrückerischen Regierungen und die Fortdauer von Militärbündnissen mit deutlich friedensgefährdenden Risiken und Ressourcen an Massenvernichtungsmitteln gebieten geradezu eine Stärkung der Friedensbewegung, die augenblicklich ihr aktuelles Thema noch nicht wieder gefunden hat.

4. Von besonderem Gewicht, vor allem für Staaten und Völker in der Dritten Welt, ist das offenkundige Scheitern des sozialistischen Experiments in Osteuropa. Die sozialistische Vision, die Hoffnung auf eine Welt

der Gerechtigkeit, war für viele Menschen in den Befreiungsbewegungen eine Quelle der Zuversicht und stets neuer Motivation. Wenn auch das sang- und klanglose Ende des SED-Regimes in der ehemaligen DDR nicht die Rechtfertigung der westlichen Industriegesellschaft als solcher bedeutet, sollte doch zugegeben werden, daß der Sozialismus als Ideologie und Weltsystem nicht länger Hoffnungsträger für die Menschheit sein kann. Es ist jetzt Aufgabe der Kirche und der Christen, der Hoffnung auf den Schalom Gottes neue Nahrung zu geben, ohne in utopische Schwärmerei zu verfallen oder Ziele zu verfechten, die nicht politikfähig sind. Die Botschaft vom kommenden Reich ist jedoch Anlaß zur Umkehr und Motivation für befreiendes Handeln in einem.

5. Für die Evangelische Kirche in Deutschland ergibt sich m.E. als eine spezifische Aufgabe das Eintreten für ein einheitliches Europa. Als Land in der Mitte des Kontinents spiegelte Deutschland schon oft das Geschick Europas wider. Die Spaltung des Kontinents wurde in der Spaltung Deutschlands anschaubar. Jetzt haben wir die einmalige Chance, Brücke in Europa zu werden, und die Kirche wird gut daran tun, dieser Funktion zu dienen. Besonders wachsam werden wir in der ehemaligen DDR bleiben müssen, daß die Ostgrenze des vereinigten Deutschlands nicht zu einer neuen Armutsgrenze wird. Gerade nach den Erfahrungen der deutschen Vergangenheit im 20. Jahrhundert haben wir die Aufgabe, Versöhnung zu leben. Die Kirche müßte wohl die Vorreiterrolle übernehmen, wenn es um den Abbau von Schranken geht.

6. Aber wir dürfen über den eigenen Problemen die globale Dimension aller Konflikte nicht übersehen. Das gilt vor allem auch in der Frage der Gerechtigkeit und der Überlebensproblematik. Weder Deutschland noch Europa haben eine Überlebenschance, wenn nicht der Nord-Süd-Konflikt und die Krise unserer Umwelt, die Gottes Schöpfung ist, einer Lösung nähergeführt werden.

7. Für die Ekklesiologie ergibt sich für mich vor allem die Frage, wie die Identität des christlichen Glaubens, der sich auf das Wort Gottes und das Heilshandeln des dreieinigen Gottes gründet, mit menschlicher Offenheit zusammengehalten werden kann, die nicht nur aus Gründen der Mission, sondern auch der solidarischen Liebe zu allen Menschen unverzichtbar ist. Eine Kirche der offenen Grenzen muß ihre Mitte in Christus finden. Das will gelebt sein!

8. Für die ökumenische Sozialethik steht als Hauptfrage an, wie in einer zunehmend komplizierter werdenden urbanen, globalen Gesellschaft Handlungsmuster und Normen angeboten werden können, die Freiheit auf der

einen und Verantwortung für das Ganze auf der anderen Seite miteinander versöhnen, die Toleranz für Andersdenkende ermöglichen und dennoch Partizipation für alle am Ganzen der Welt nicht ausschließen. Der Verlauf und die Berichterstattung über die Weltkonvokation von Seoul beweisen, wie schwer es ist, den verschiedenen Kontexten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und die unterschiedlichen Perspektiven (und Interessen) miteinander zu verbinden. Die Gefahr des Auseinanderbrechens der ökumenischen Bewegung (ebenfalls eine Widerspiegelung der Weltgesellschaft) besteht wenige Wochen vor der 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra unmittelbar. Die Bitte um Erneuerung durch den Heiligen Geist gewinnt von daher ungeahnte Dringlichkeit.

# Gedanken zum katholischen Engagement bei der (Neu-) Evangelisierung Europas

VON DOROTHEA SATTLER UND THEODOR SCHNEIDER

## *1. „Spontanes": Die überraschende Ankündigung einer Europa-Synode*

Als Johannes Paul II. am 22. April 1990 in dem tschechoslovakischen Wallfahrtsort Velehrad die baldige Einberufung einer Sondersynode des europäischen Episkopats ankündigte, überraschte er nicht nur so manchen seiner Mitbrüder im bischöflichen Amt, sondern löste auch im Raum der christlichen Ökumene ganz unterschiedliche und in ihrer Heftigkeit eher unerwartete Reaktionen aus. Anliegen der nachstehenden Ausführungen ist es, diese Initiative des Papstes einzubinden in das spätestens seit den 70er Jahren auch in offiziellen Dokumenten deutlich erkennbare katholische Engagement bei der ökumenischen Aufgabe einer (Neu-) Evangelisierung Europas.

Der Wortlaut der kurzen Rede, in der Johannes Paul II. die inzwischen für den Spätherbst dieses Jahres anvisierte Veranstaltung einer Europa-Synode begründete[1], läßt erkennen, daß er das unerwartet rasche Gelingen der Demokratisierungsbestrebungen im europäischen Osten und die damit ermöglichte weitreichende Entspannung in den Ost-West-Beziehungen als ein „Zeichen der Zeit" verstand, über dessen Tragweite er mit seinen

Mitbrüdern im Bischofsamt nachdenken wollte. Stärker inhaltlich bestimmte er sein Vorhaben in einer am selben Vormittag am Grab der beiden „Patrone Europas", Methodius und Cyrillus, gehaltenen Predigt[2], in der er seinen Wunsch zum Ausdruck brachte, Europa möge sich besinnen auf seine christlich geprägte Kultur der Liebe und der Wahrheit und alle verbleibenden Trennungen überwinden durch den alle verbindenden Glauben an Jesus Christus.

Johannes Paul II., der erste Papst slawischer Herkunft, war offenbar sehr beeindruckt von den tiefgreifenden Umwandlungen, die seit dem Sommer 1989 (nicht nur) die osteuropäische politische Landschaft veränderten. Doch darf die gewiß bewußt in dieser „historischen Stunde" ausgesprochene Ankündigung einer Sondersynode zur Europafrage nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich verschiedene katholische Gremien – an ihrer Spitze der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) – seit vielen Jahren intensiv mit der Frage beschäftigten, wie zu erreichen wäre, daß der christliche Glaube und die christlichen Wertvorstellungen das Leben der Menschen auf dem „alten Kontinent" wieder stärker prägen könnten.

An manche der vielfältigen katholisch-ökumenischen Aktivitäten zur Gestaltung der Zukunft Europas sei hier zunächst rückblickend erinnert.

### *2. „Geschichtliches": Der CCEE und die europäische Frage*

Als im März 1971 der „Rat der Europäischen Bischofskonferenzen" (CCEE) nach Abschluß einer mehrjährigen Vorbereitungsphase offiziell gegründet wurde[3], dokumentierte dieses Ereignis einen Wandel im Selbstbild der katholischen Kirche, dessen Anfänge sich mit dem epochalen Ereignis des 2. Vatikanischen Konzils verbinden: Während dort die europäischen Bischöfe nicht nur die überwiegende Mehrheit der Konzilsväter stellten, sondern sich auch, zwar in Sprachgruppen, nicht aber – anders als etwa die Bischöfe afrikanischer, asiatischer und lateinamerikanischer Herkunft – in Regionalgruppen versammelten, wuchs in der nachkonziliaren Zeit das Bewußtsein von der „Weltkirchlichkeit" der katholischen Glaubensgemeinschaft, in der „geistliche Neuaufbrüche" gerade nicht mehr von Europa, sondern in viel stärkerem Maße von Lateinamerika und Afrika ausgingen.

Der CCEE, in dem derzeit außer derjenigen von Albanien alle nationalen Bischofskonferenzen Europas vertreten sind, hatte sich von Beginn seiner Tätigkeit an verstanden als ein Organ, das die aufgrund ähnlicher historischer und kultureller Faktoren gegebene vergleichbare Verkündigungssitua-

tion in den europäischen Ländern in Gesprächen analysiert und Wege in die Zukunft weist. Dieses Gremium ohne (kirchenrechtlich gesprochen) jede jurisdiktionelle Vollmacht wollte den europäischen Dialog auf den verschiedenen Ebenen fördern. Ökumenische Kontakte vor allem zu der seit Ende der 50er Jahre bestehenden „Konferenz Europäischer Kirchen" (KEK), in der bekanntlich alle nicht-katholischen europäischen Kirchen zusammenarbeiten, wurden bereits in der Planungsphase vor Gründung des CCEE geknüpft und bestehen bis heute fort. So soll etwa die für November 1991 geplante 5. Ökumenische Europäische Begegnung zwischen Vertretern der KEK und des CCEE die Thematik „Mission und Evangelisierung in Europa heute" behandeln.[4]

Der CCEE hat sich inzwischen in mehreren Veröffentlichungen zur Europafrage geäußert. Als erste längere Stellungnahme zu dieser Thematik erschien 1977 ein „Wort zu Europa"[5]. In dieser Erklärung versuchen die europäischen Bischofskonferenzen die Rolle der Kirche bei der Gestaltung der Zukunft Europas zu bestimmen. Die Klage der Bischöfe über die Situation des Glaubens im ursprünglich und unbewußt auch weiterhin christlich geprägten Kontinent und die sich daraus ergebende Zielsetzung kommen in folgenden Textausschnitten treffend zum Ausdruck: „Das Christentum ist eine der Kräfte, die Europas Geschichte, seine Entwicklung und seine Kultur gestaltet haben. Von dem Evangelium, das die Kirche unermüdlich durch die Jahrhunderte hindurch verkündigte, haben die Völker dieses Kontinents ihre Bindung an Gott und ihr Menschenbild empfangen."[6] „Die Abkehr von Gott als dem Herrn und Schöpfer hat zu menschlichem Niedergang, Krieg und Gewalt geführt. Viele Menschen, auch in unserem Land, sind dem Materialismus verfallen. In der Folge religiöser Entwurzelung greifen, trotz wachsenden Wohlstands, Resignation, Depression und Angst um sich. Es wäre aber verhängnisvoll, wenn wir diese Situation nur klagend zur Kenntnis nehmen würden. Wir haben doch erfahren, welchen Sinn und welche Erfüllung die Botschaft Christi unserem Leben geben kann! Die Kunde von der Liebe und Gnade Gottes befreit und befriedet nicht nur den einzelnen, sondern auch die menschliche Gemeinschaft. Sie wird, wenn Europa eine glücklichere Entwicklung nehmen und eine hoffnungsvollere Zukunft haben soll, unentbehrlich sein."[7] Die im Anschluß an das „Wort zu Europa" in derselben Schrift zusammengestellten „Worte zu Europa", die die Päpste Pius XII. und Paul VI. und zwei europäische Bischöfe gesprochen haben, illustrieren eindrücklich, daß die Europathematik seit den 50er Jahren immer wieder in offiziellen Reden hoher katholischer Würdenträger zur Sprache kam.[8]

In Fortführung ihrer Erklärung von 1977 veröffentlichte der CCEE mit Datum vom 28. September 1980 ein nach eigener Einschätzung „geistlich vertieftes Wort" mit dem Titel: „Verantwortung der Christen für das Europa von heute und morgen"[9]. Dieses neuerliche „Wort zu Europa" hat die noch weitgehend westlich-europäisch bestimmte Perspektive der Erklärung von 1977 aufgegeben[10] und formulierte die Sorge um die (christliche) Zukunft Europas weit drängender und konkreter. In der Zeit des „kalten Krieges" entstanden, kommt in diesem Dokument insbesondere die politische und konfessionelle Zerrissenheit des Kontinents deutlich zur Sprache. Die Sorge um die Wahrung des Friedens und die Garantie der Menschenrechte rangieren an oberster Stelle der Werteordnung. Die theologische Deutung, die diese Zeitsituation erfährt, ist im Schlußabschnitt zusammengefaßt: „‚Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren, der Mittelpunkt der Menschheit, die Freude aller Herzen und die Erfüllung ihrer Sehnsüchte' (Gaudium et spes 45). Mit allen Christen wissen wir Bischöfe Europas uns unterwegs zu diesem Herrn, der Himmel und Erde neu machen wird. Das Reich Gottes ist schon jetzt grundgelegt. Diesem Herrn und seinem Evangelium verpflichtet, müssen und wollen wir uns einsetzen für ein friedliches und freies Europa der Menschen und der Völker. Wir lassen uns durch die großen ideologischen und politischen Gegensätze, welche heute Europa so sehr spalten, nicht entmutigen, weil wir wissen, daß Gott uns schon jetzt Frieden geschenkt hat. Diese Hoffnung drängt uns, trotz aller Rückschläge und Enttäuschungen, allen Menschen immer wieder zuzurufen: Schaut mutig in die Zukunft, seid zuversichtlich, da euch im Glauben der Horizont einer neuen Welt und einer neuen Zeit aufgeht."[11]

Die Erklärung von 1980 enthält wichtige christlich ökumenische Impulse und zeigt auch Offenheit für den interreligiösen Dialog in Europa.[12]

In der Folgezeit konzentrierte sich das innerkatholische Gespräch zur Europafrage immer mehr auf einen Themenkomplex, der im Stichwort „Evangelisierung" zusammengefaßt ist. So stellte das 5. Symposion des CCEE im Oktober 1982 die dort gehaltenen Vorträge europäischer Bischöfe unter die Überschrift: „Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen Europas in der Evangelisierung des Kontinents"[13]. Die Dokumentation der Gesprächsbeiträge auf dieser Tagung, die in ihrer Vielgestalt und ihrem Reichtum in dieser knappen Skizze freilich nicht hinreichend gewürdigt werden können, lassen große Übereinstimmung in der Einschätzung der Situation und guten Willen zu praktischer Zusammenarbeit in vielen Bereichen erkennen. Nicht unerwähnt soll bleiben, daß

Johannes Paul II. bei seiner Ansprache an die Teilnehmer des Symposions auf einen Gedanken Pauls VI. zurückgriff[14], der gemeinhin unter dem wenig schönen Begriff „Innenevangelisierung" verhandelt wird und einen kirchenreformerischen Aspekt in die Evangelisierungsthematik einträgt. Johannes Paul II. sagte: „Wenn (...) die Schwierigkeiten und Hindernisse für die Evangelisierung in Europa in der Kirche und im Christentum selbst Vorwände finden, dann werden auch die Heilmittel und Lösungen in der Kirche und im Christentum gesucht werden müssen, das heißt in der Wahrheit und in der Gnade Christi, des Erlösers des Menschen, Mittelpunkt des Kosmos und der Geschichte. Die Kirche muß sich also selbst evangelisieren, um den Herausforderungen des heutigen Menschen gerecht werden zu können."[15]

Auch nach 1982 hat sich der CCEE auf weiteren Symposien mit der Europafrage beschäftigt.[16] Zusammenfassend läßt sich daher bisher erkennen, daß die 1990 von Johannes Paul II. ergriffene Initiative zur Einberufung einer Sondersynode des europäischen Espiskopats ein zwar besonderes, aber nicht isoliertes Glied in einer langen Kette von Bemühungen ist, sich in christlicher Verantwortung den Herausforderungen der „Zeichen der Zeit" in Europa zu stellen.[17]

### *3. „Grundlegendes": Das Stichwort „Neu-Evangelisierung"*

In der ökumenischen Debatte um das katholische Europa-Engagement scheint der dabei häufig verwendete Begriff einer angezielten „Neu-Evangelisierung" Europas besondere Ängste auszulösen. Anlaß dieser Ängste mag die Erkenntnis sein, daß die Kirchen reformatorischen Ursprungs aufgrund ihrer im Blick auf Gesamteuropa gegebenen Minderheitensituation und ihrer zudem in Rechnung zu stellenden geringeren „Einheitlichkeit" nicht in dem Maße über die Kräfte verfügen, Europa zu „missionieren", wie sie dies von der weltkirchlich geeinten und straff organisierten katholischen Kirche erwarten bzw. befürchten.[18] So mag manch einer hinter der Rede von der „Neu-Evangelisierung" Europas den Willen zu einer „Re-Katholisierung" Europas vermuten. Angesichts dieses Argwohns scheint hilfreich, zumindest in groben Linien an die Geschichte des Begriffs „Evangelisierung" und seiner Verwendung in wichtigen katholischen Lehrdokumenten zu erinnern:

Wie jüngst von dem Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche, Walter Klaiber, detailliert dargestellt, ist der Appell zur „Evangelisation" oder wie sich sprachlich immer mehr durchsetzt, zur „Evangelisierung" der

Welt in den neutestamentlichen Schriften (und auch schon im Alten Testament) von zentraler Bedeutung.[19] Angesichts der häufigen Verwendung dieses Begriffs in den biblischen Büchern ist es eher überraschend, daß er in der christlichen Lehrtradition aller Konfessionen eine spärliche Verwendung fand.[20]

Ohne hier auch nur annähernd eine begriffsgeschichtliche Übersicht über die Verwendung des Wortes „Evangelisation/Evangelisierung" in katholischen Dokumenten vornehmen zu wollen, sei in aller Kürze daran erinnert, daß es Eingang gefunden hat in die Texte des 2. Vatikanischen Konzils und dort bemerkenswerterweise vor allem dazu dient, den Verkündigungsauftrag *aller Getauften,* wo immer sie leben und arbeiten, zu betonen: „Wie die Sakramente des neuen Bundes, durch die das Leben und der Apostolat der Gläubigen genährt werden, einen neuen Himmel und eine neue Erde (vgl. Offb 21,1) vorbilden, so werden die Laien gültige Verkünder des Glaubens an die zu erhoffenden Dinge (vgl. Hebr. 11,1), wenn sie mit dem Leben aus dem Glauben ohne Zögern das Bekenntnis des Glaubens verbinden. Diese Evangelisation, das heißt die Verkündigung der Botschaft Christi durch das Zeugnis des Lebens und das Wort, bekommt eine eigentümliche Prägung und besondere Wirksamkeit von daher, daß sie in den gewöhnlichen Verhältnissen der Welt erfüllt wird.[21]

Von entscheidender Bedeutung für die weite Verbreitung des Evangelisierungsgedankens im katholischen Raum war dann aber das 1975 im Anschluß an eine Weltbischofssynode von Paul VI. promulgierte Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi" über die Evangelisierung in der Welt von heute.[22] Dieses wichtige Dokument nimmt zunächst eine Fundierung und Zentrierung des Begriffs im Christusereignis vor und bestimmt darauf aufbauend Wesen, Inhalt, Wege, Adressaten, Träger und Geist der gewünschten Evangelisierung der Welt. Der vorherrschende Ton von „Evangelii nuntiandi" ist ein selbstkritischer und reformwilliger.[23] Einer der zentralen Definitionsversuche des mit „Evangelisierung" Gemeinten lautet: „Evangelisieren besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluß von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern."[24]

Johannes Paul II. hat die Thematik „Evangelisierung" explizit aufgegriffen u. a. in seinen Lehrschreiben „Catechesi Tradendae" von 1979[25] und „Redemptoris Missio" von 1990[26].

Die Anliegen von „Evangelii nuntiandi" haben zunächst in Lateinamerika[27], dann aber zunehmend auch im europäischen Raum breite Zustimmung erfahren.[28] Das Stichwort „Evangelisierung" wurde seit Mitte

der 80er Jahre immer häufiger zur Zentralidee einzelner pastoraler Konzepte[29] im deutschsprachigen Raum.

Die Hinzufügung der Vorsilbe „Neu" zum Begriff der Evangelisierung ist verständlich allein vor dem Hintergrund der Situation des christlichen Glaubens in Europa. Dort nämlich bilden die zumindest unbewußt bestehende tiefe Prägung der Wertvorstellungen der Menschen durch christliches Gedankengut und ihre weithin bewußte und gewollte Distanz zum Leben der christlichen Großkirchen ein spannungsreiches Gemeinsames. So gilt: „Trotz mancher Äußerungen interessierter Offenheit und brüsker Ablehnung ist (...) Entfremdung bzw. Fremdheit die treffende Bezeichnung für die Grundsituation der Kirche in der modernen Gesellschaft. Mit diesem Stichwort werden zugleich die Notwendigkeit und die Not einer Neuevangelisierung der ehemals christlichen Länder deutlich."[30] Das Stichwort „Neu-Evangelisierung" will aufmerksam machen auf die Möglichkeit, bei der Verkündigung des christlichen Glaubens in Europa an bereits bestehende christliche Grundhaltungen anzuknüpfen. Enger auf das Leben der christlichen Gemeinden bezogen, in denen viele als Kinder Getaufte nach dieser „Erstevangelisierung" keinen weiteren Kontakt mehr zur Kirche hatten, spricht sich in der Rede von der „Neu-Evangelisierung" der christlichen Glaubensgemeinschaft das Anliegen der (oft von charismatischen Gruppen getragenen) Gemeindeer*neu*erung aus.[31] Das (keineswegs nur katholische) Projekt[32] der (Neu-) Evangelisierung Europas und – zunächst – der Kirche selbst will ganz entschieden hinführen zur Mitte des christlichen Glaubens: zu Jesus Christus, dem Erlöser und Befreier, der in seinem Heiligen Geist in der Welt gegenwärtig ist auch an der Schwelle zum 3. Jahrtausend. Als ein „Weg zur Mitte" ist dieses Vorhaben ein grundlegend ökumenisches.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. die französische Übersetzung des Wortlautes der Rede Johannes Pauls II. in: La Documentation Catholique vom 3. Juni 1990, 553.

2 Vgl. ebd., 550–552.

3 Vgl. zur Geschichte des CCEE die einschlägige Studie von Chr. Thiede, Bischöfe – kollegial für Europa (Münster 1990). Einen informativen Überblick über die Anfangsgeschichte des CCEE und seiner Kontakte zur KEK gibt der damalige Sekretär des CCEE im Anhang zur Dokumentation der Ergebnisse des 5. Symposions des CCEE im Oktober 1982: Vgl. I. Führer, CCEE 1971–1982, in: Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen Europas in der Evangelisierung des Kontinents (Bonn 1982) 66–86 = Stimmen der Weltkirche 16.

[4] Vgl. H. Langendörfer, Die Kirche und die Erneuerung Europas. Impulse aus „Gaudium et spes", in: Herder Korrespondenz 45 (1991) 90–95, hier 91.

[5] Vgl. Wort zu Europa. Erklärung der Europäischen Bischofskonferenzen vom 29. Juni 1977 (Bonn 1977) 3–8 = Stimmen oder Weltkirche 1.

[6] Ebd., 3f.

[7] Ebd., 8.

[8] Vgl. ebd., 9–32.

[9] Vgl. Verantwortung der Christen für das Europa von heute und morgen. Ein geistlich vertieftes Wort der europäischen Bischofskonferenzen (Bonn 1980) = Stimmen der Weltkirche 12.

[10] Vgl. dazu auch: F. Kardinal König, Europa auf dem Wege zu sich selbst, in: Ders. / K. Rahner (Hg), Europa. Horizonte der Hoffnung (Graz–Wien–Köln 1983) 35–59, hier 47.

[11] Verantwortung der Christen für das Europa von heute und morgen (s. Anm. 9) 17.

[12] Vgl. ebd., 15f.

[13] (s. Anm. 3).

[14] Vgl. Evangeli nuntiandi (EN) 15 (s. Anm. 21).

[15] Johannes Paul II., Die Krise der europäischen Kultur ist die Krise der christlichen Kultur, in: Die kollegiale Verantwortung der Bischöfe und Bischofskonferenzen Europas in der Evangelisierung des Kontinents (s. Anm. 3) 7.

[16] Der CCEE hat zudem eine ständige Kommission eingerichtet, die Kontakt hält zu entsprechenden Gremien der EG und des Europarates und in einer eigenen Zeitschrift mit dem Titel „Europa. Ereignisse und Entwicklungen" über die Ergebnisse dieser Zusammenarbeit informiert.

[17] In diese Kette reiht sich etwa auch das diesjährige Hirtenwort zur österlichen Bußzeit des Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz und Bischofs von Mainz, DDr. Karl Lehmann, ein, das den Titel trägt: „Was heißt Neu-Evangelisierung Europas?".

[18] Vgl. dazu die Antwort des derzeitigen Vorsitzenden des ÖRK-Zentralausschusses, Heinz Joachim Held, auf die Frage, wie sich die ökumenischen Ängste vor einer katholischen Vormachtstellung in Europa erklären, in: „Wir brauchen einen langen Atem". Ein Gespräch mit Heinz Joachim Held zur ökumenischen Situation, in: Herder Korrespondenz 45 (1991) 73–78, hier 75f.

[19] Vgl. W. Klaiber, Ruf und Antwort. Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation (Stuttgart-Neukirchen / Vluyn 1990), bes. 25–29.

[20] Vgl. ebd., 22–25.

[21] Lumen gentium 35.
Vgl. auch die Nummern 2 und 6 im Dekret über das Laienapostolat (Apostolicam actuositatem) und die Nummer 6 des Dekretes über die Missionstätigkeit der Kirche (Ad gentes).

[22] Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben über die Evangelisierung der Welt von heute vom 8. Dezember 1975 (Bonn 1976) = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2.

[23] Vgl. bereits die einleitenden Passagen EN 2 und 4.

[24] EN 18.

[25] Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben über die Katechese in unserer Zeit vom 16. Oktober 1979 (Bonn 1980) bes. Nr. 44–48.54 = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 12.

[26] Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages vom 7. Dezember 1990, bes. Nr. 41–60.

[27] Vgl. das Abschlußdokument der III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates (Puebla 1979): „Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft", in: Die Kirche Lateinamerikas, 135–355 = Stimmen der Weltkirche 8.

[28] Vgl. die Themenhefte „Evangelisation in der Welt von heute" = Concilium 14 (1978) Heft 4; „Evangelisierung" = Lebendige Katechese 11 (1989) Heft 2; „Evangelisierung – Das Wort wird Leben" = Das Prisma 1 (1989) Heft 2.

[29] Vgl. R. Sauer, Kirchliche Jugendarbeit im Zeichen der Evangelisierung, in: Katechetische Blätter 110 (1985) 469–471.
Die Diözesansynode des Bistums Hildesheim, die 1990 zum Abschluß kam, wählte den Prozeß der Evangelisierung zur Leitidee ihrer Beratungen.

[30] Bischof K. Hemmerle, Die Stunde des Neubeginns. Ein theologischer Gedanke zur Evangelisierung heute, in: Das Prisma 1 (1989) 4–10, hier 4.

[31] Vgl. etwa die Konzeption von H. Mühlen, Neu mit Gott. Einübung in christliches Leben und Zeugnis (Freiburg – Basel – Wien 1991).

[32] Zu verweisen wäre hier etwa auf die ökumenische Aktion „neu anfangen".

# Fragen aus der Dritten Welt an Europa

VON GERHARD GROHS

Für denjenigen, der versucht, die Fragen aufzunehmen, die aus der Dritten Welt an Europa und seine Kirchen heute gerichtet werden, stellen sich folgende Schwerpunkte dar:

1. Welchen Einfluß wird die engere Zusammenführung Europas 1992 haben? Wird sie die von vielen befürchtete „Festung Europa" schaffen, die sich vor allem gegenüber den ärmeren Entwicklungsländern und ihren Exporten abschließt?

2. Wird der zwischen der EG und den ACP-Staaten 1990 abgeschlossene IV. Lomé-Vertrag, der ganz offensichtlich unzulänglich ist, verbessert werden oder auf sehr niedrigem Niveau stagnieren, da Europa nun seine Ressourcen und Interessen ganz auf die Integration der osteuropäischen Staaten in das marktwirtschaftliche europäische Wirtschaftssystem konzentriert? Gerade von den Kirchen und kirchlichen Gruppen in Europa wird antizyklisches Denken und Vertrauen erwartet. Sie müssen die Interessen des Südens gegenüber den Interessen des Ostens geltend machen.

3. Wird die Auseinandersetzung im Nahen Osten das Verhältnis des von seiner Geschichte her christlich geprägten Europa zu den islamischen Ländern so verhärten, daß Ressentiments wieder erwachen, die überwunden zu sein schienen? Welche Rolle werden die Kirchen Europas und des Nahen Ostens in diesem Konflikt spielen? Werden sie die Gegensätze durch fundamentalistische Positionen verschärfen oder versuchen, sie durch geduldigen und ständigen Dialog zu überwinden?

4. Wird die kirchliche Entwicklungspolitik der einzelnen Mitglieder der EG koordiniert werden, und welche Rolle spielen sie als Nichtregierungsorganisationen gegenüber der EG-Kommission in Brüssel? Werden sie ein eigenes Profil gegenüber nationaler und supranationaler Entwicklungspolitik gewinnen und zur Geltung bringen können?

5. Welche Haltung werden die Kirchen gegenüber den für 1992 geplanten Feiern der Entdeckung Amerikas durch Kolumbus einnehmen? Wird das ein Anlauf sein, endlich die Missionsgeschichte gemeinsam mit den Kirchen Amerikas, Asiens und Afrikas kritisch aufzuarbeiten?

6. Da der technische Fortschritt und seine geistigen Grundlagen von eminenter Bedeutung für die Länder der Dritten Welt sind, müßten die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen regionale Konferenzen anregen, die in der Nachfolge der ökumenischen Konferenz von Boston (1979) das Verhältnis von Christentum und seiner Ethik zur Technik und den Naturwissenschaften und ihren Ergebnissen reflektieren. Diese Reflexion darf nicht den Industrieländern und ihren Kirchen und Universitäten allein überlassen werden!

7. Das Wächteramt, das die deutschen Kirchen im Nord-Süd-Konflikt wahrnahmen, indem sie frühzeitig Waffenexporte in Gebiete außerhalb der NATO ablehnten und die Schuldenproblematik als eine der größten Bedrohungen für das wirtschaftliche Überleben vieler Länder Afrikas, Asiens und Lateinamerikas herausstellten (Entwicklungsdenkschrift 1973, Studie zum Schuldenproblem 1988), muß viel intensiver und eindeutiger wahrgenommen werden.

8. Organisatorisch wären vor allem folgende Schritte nötig:

- Eine Wiederbelebung und Stärkung der gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE) unter Einschluß der Kirchen aus den fünf neuen Bundesländern. Sie hat viel zur Bewußtseinsbildung der politischen Öffentlichkeit beigetragen und sollte das nach einer Periode relativer Ruhe wieder verstärken.
- Auf europäischer Ebene sollten als Fortsetzung von *Basel* der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen der katholischen Kirche (CCEE) und die Konferenz Europäischer Kirchen auf protestantischer Seite (KEK) die Initiative ergreifen, um die Forderungen und Vorschläge der Kirchen in der Dritten Welt in das öffentliche Bewußtsein Europas zu bringen.
- Neue Formen der Zusammenarbeit mit den Kirchen und kirchlichen Bewegungen in den Kirchen der Dritten Welt müssen gefunden werden, da sich die bisherigen Arbeitsformen des ÖRK als unzulänglich erwiesen haben.

- Da Afrika der Kontinent ist, der sowohl aus der Kolonialgeschichte als auch aus der Missionsgeschichte am engsten mit Europa verbunden ist und die EG durch die Lomé-Verträge in besonderer Weise mit den ACP-Staaten zusammenarbeitet, muß der interregionale Austausch zwischen Europa und Afrika von den Kirchen und kirchlichen Gruppen auf allen Ebenen erheblich ausgeweitet und intensiviert werden.
- Die theologische Ausbildung unserer Universitäten hat bisher die Ökumene und die aus der kirchlichen Mission und Entwicklungsarbeit entstandenen Probleme und die kritischen Anfragen der Theologen aus der Dritten Welt kaum wahrgenommen, obwohl die Menschen und Kirchen der Dritten Welt längst in Europa präsent sind. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer Reform unserer theologischen Fakultäten, die sie aus der deutschen, aber auch aus der europäischen Provinz hinausführt.

# Canberra-Erklärung zur Einheit der Kirche

*Einführende Bemerkungen*

Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen hat 1987 die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung aufgefordert, den Entwurf einer neuen Erklärung zur Einheit der Kirche vorzubereiten, „die der Vollversammlung 1991 in Canberra unterbreitet werden soll". Indem sie sich auf Vorüberlegungen der Ständigen Kommission (1988) und des Plenums der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (1989) stützten, bereiteten eine Konsultation in Etchmiadzin, Armenien/UdSSR (Juli 1989) und die Ständige Kommission auf ihrer Sitzung im August 1990 in Dunblane/Schottland eine solche Erklärung vor. Diese ging allen Teilnehmern der Vollversammlung in Canberra zu und wurde dort in Sektion III eingehend beraten und überarbeitet. Sie wurde in den Bericht der Sektion III aufgenommen und dann in den Bericht des Weisungsausschusses übernommen, der die Erklärung dem Plenum der Vollversammlung zur Annahme und Weiterleitung an die Kirchen vorlegte. Nach Diskussion und einigen Veränderungen im Text wurde die Erklärung angenommen.

Eine Analyse der Erklärung zur „Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung" ist hier nicht möglich. Es kann lediglich kurz auf einige neue Aspekte gegenüber den bekannten früheren Erklärungen zur Einheit der Kirche (bes. Neu-Delhi 1961 und Nairobi 1975) hingewiesen werden. Die Canberra-Erklärung stellt die Aussagen zur Einheit in einen umfassenderen Zusammenhang hinein: Sie beginnt mit dem Heilswerk des dreieinigen Gottes in Beziehung zur Menschheit und ganzen Schöpfung und der Rolle der Kirche als Zeichen und Werkzeug (im Text „Dienerin") in diesem versöhnenden und einigenden Handeln Gottes. Sodann werden die zentralen Aussagen zur Einheit der Kirche in den geschichtlichen Rahmen der ökumenisch bereits erreichten und erfahrenen Gemeinschaft wie auch der Weigerung, das ökumenisch Mögliche zu tun, eingebettet.

Die zentralen Abschnitte (3.1 und 3.3) zur Einheit werden vom Konzept der „communio", „koinonia" bestimmt, das im ökumenischen Dialog stark in den Vordergrund getreten ist. Neben den bekannten Voraussetzungen und Ausdrucksformen der Einheit wird deren Ziel in neuer Weise als wechselseitige Anerkennung der Gegenwart der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche in den verschiedenen Kirchen beschrieben (gleichsam eine ökumenische Ausweitung des „subsistit in" des Zweiten Vatikanums). Die Einheit der Kirche muß sich als konziliare Lebensgemeinschaft der Kirchen bewähren und – auch das ein neu herausgestelltes Element – Verschiedenheiten als zu ihrem Wesen gehörig einbeziehen.

Neu gegenüber früheren Erklärungen ist schließlich die direkte Anrede an die Kirchen, in der sie aufgefordert werden, weitere konkrete Schritte auf die Einheit hin zu unternehmen und das Ringen um kirchliche Einheit noch enger wechselseitig zu verknüpfen mit dem Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Ein Vergleich zwischen dem Text von Dunblane und der Erklärung von Canberra zeigt m. E., daß der Text von Dunblane differenzierter und systematischer konzipiert ist und Aspekte enthält (z. B. die Hinweise auf neue Trennungen in der Ökumene, auf Kirchen und Bewegungen, die außerhalb der ökumenischen Bewegung stehen, auf die Bedeutung der Verkündigung des Wortes Gottes für die Einheit), die bei der Überarbeitung herausgefallen sind. Doch der Text von Canberra ist sicherlich lesbarer, „griffiger" und hat vor allem durch die Anrede an die Kirchen ein wichtiges Element hinzugefügt. Die Erarbeitung einer Vorlage und deren Überarbeitung und Annahme hat in jedem Fall bewiesen, daß diese Methode im Blick auf große ökumenische Konferenzen sinnvoll und wirksam ist. Damit eine Vergleichsmöglichkeit besteht, werden hier beide Texte dokumentiert.

*Günther Gaßmann*

## Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung

– Erklärung der Vollversammlung von Canberra 1991 –

1.1 Nach der Heiligen Schrift ist es Gottes Wille, die ganze Schöpfung unter der Herrschaft Jesu Christi zusammenzufassen, in dem durch die Kraft des Heiligen Geistes alle in die Gemeinschaft mit Gott geführt werden sollen (Eph 1). Die Kirche ist die Vorwegnahme dieser Gemeinschaft mit Gott und miteinander. Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes befähigen die eine Kirche, als Zeichen der Herrschaft Gottes und Dienerin der Versöhnung mit Gott zu leben, die für die ganze Schöpfung verheißen und gegeben worden ist. Die Kirche ist berufen, Menschen mit Christus in der Kraft des Heiligen Geistes zu vereinen, Gemeinschaft im Gebet und Handeln sichtbar zu machen und so auf die Fülle der Gemeinschaft mit Gott, mit der Menschheit und der ganzen Schöpfung in der Herrlichkeit des Gottesreiches hinzuweisen.

1.2 Die Kirche ist berufen, Versöhnung zu verkündigen und Heilung zu wirken, Trennungen aufgrund von Rasse, Geschlecht, Alter, Kultur und Hautfarbe zu überwinden und alle Menschen in die Gemeinschaft mit Gott zu führen. Sünde und ein nicht angemessenes Verständnis der unterschiedlichen Gaben des Geistes haben die Kirchen schmerzlich in sich selbst und voneinander getrennt. Ihre Ärgernis erregenden Trennungen beeinträchtigen die Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses vor der Welt in Gottesdienst und Dienst. Sie widersprechen nicht nur dem Zeugnis der Kirche, sondern auch deren Wesen selbst.

1.3 Wir erkennen in Dankbarkeit gegenüber Gott, daß in der ökumenischen Bewegung die Kirchen im gegenseitigen Verständnis, in theologischer Konvergenz, im gemeinsamen Leiden und gemeinsamen Gebet, im miteinander geteilten Zeugnis und Dienst gemeinsam auf dem Wege sind und aufeinanderzugehen. Das hat es ihnen möglich gemacht festzustellen, daß bereits ein gewisses Maß an Einheit unter ihnen besteht. Dies ist wahrhaft eine Frucht der wirksamen Gegenwart des Heiligen Geistes unter allen, die an Christus Jesus glauben und um sichtbare Einheit heute ringen. Dennoch haben Kirchen es versäumt, aus dem Maß an Gemeinschaft, das sie bereits erfahren haben, und aus den bereits erzielten Übereinstimmungen Konse-

quenzen für ihr Leben zu ziehen. Sie haben sich damit zufriedengegeben, in der Trennung zu ko-existieren.

2.1 Die Einheit der Kirche, zu der wir berufen sind, ist eine Koinonia, die gegeben ist und zum Ausdruck kommt im gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens, in einem gemeinsamen sakramentalen Leben, in das wir durch die eine Taufe eintreten und das in der einen eucharistischen Gemeinschaft miteinander gefeiert wird, in einem gemeinsamen Leben, in dem Glieder und Ämter gegenseitig anerkannt und versöhnt sind, und in einer gemeinsamen Sendung, in der allen Menschen das Evangelium von Gottes Gnade bezeugt und der ganzen Schöpfung gedient wird. Das Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft ist erreicht, wenn alle Kirchen in den anderen die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können. Diese volle Gemeinschaft wird auf der lokalen wie auf der universalen Ebene in konziliaren Formen des Lebens und Handelns zum Ausdruck kommen. In einer solchen Gemeinschaft sind die Kirchen in allen Bereichen ihres Lebens auf allen Ebenen miteinander verbunden im Bekennen des einen Glaubens und im Zusammenwirken im Gottesdienst und Zeugnis, Beratung und Handeln.

2.2 Verschiedenheiten, die in theologischen Traditionen und unterschiedlichen kulturellen, ethnischen oder historischen Kontexten wurzeln, gehören zum Wesen von Gemeinschaft; diese Vielfalt ist jedoch nicht unbegrenzt. Sie ist beispielsweise nicht legitim, wenn sie es unmöglich macht, Jesus Christus als Gott und Heiland gestern, heute und derselbe auch in Ewigkeit (Hebr 13,8), das Heil und letztliche Bestimmung der Menschen gemäß dem Zeugnis der Heiligen Schrift und der Verkündigung der apostolischen Gemeinschaft gemeinsam zu bekennen. In der Gemeinschaft werden Verschiedenheiten zu einem harmonischen Ganzen zusammengeführt als Gaben des Heiligen Geistes, die zum Reichtum und zur Fülle der Kirche Gottes beitragen.

3.1 Auf dem Wege zur Verwirklichung voller Gemeinschaft ist vieles geschehen und vieles bleibt noch zu tun. In bilateralen und multilateralen Gesprächen haben Kirchen Übereinstimmungen erzielt, die bereits Früchte tragen und ihr gottesdienstliches und geistliches Leben und ihre Theologie erneuern. Indem sie miteinander konkrete Schritte tun, manifestieren und ermutigen die Kirchen die Bereicherung und Erneuerung christlichen Lebens dadurch, daß sie voneinander lernen, sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen und miteinander für Gottes Schöpfung sorgen.

3.2 Die Herausforderung in diesem Augenblick der ökumenischen Bewegung als einer versöhnenden und erneuernden Bewegung auf dem Wege zu voller, sichtbarer Einheit besteht für die Siebte Vollversammlung des ÖRK darin, alle Kirchen aufzurufen:

- auf der Grundlage des Lima-Dokuments gegenseitig die Taufe anzuerkennen;
- auf die Anerkennung des apostolischen Glaubens zuzugehen, wie er durch das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel im Leben und Zeugnis der anderen zum Ausdruck kommt;
- auf der Grundlage der Konvergenz im Glauben im Blick auf Taufe, Eucharistie und Amt Formen eucharistischer Gastfreundschaft zu erwägen, wo immer dies möglich ist; dabei erkennen wir gern an, daß auch diejenigen, die diese Sakramente nicht üben, an der geistlichen Erfahrung des Lebens in Christus teilhaben;

- auf eine gegenseitige Anerkennung der Ämter hinzuwirken;
- in Worten und Taten sich darum zu bemühen, ein gemeinsames Zeugnis vom Evangelium in seiner Ganzheit abzulegen;
- sich neu zu verpflichten, für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zu arbeiten und dabei das Bemühen um sakramentale Gemeinschaft der Kirche enger mit dem Ringen um Gerechtigkeit und Frieden zu verbinden;
- Kirchengemeinden und Gemeinschaften zu helfen, das Maß an Gemeinschaft, das bereits besteht, am Ort in geeigneten Formen zum Ausdruck zu bringen.

4.1 Der Heilige Geist, der die Koinonia schafft (2 Kor 13,13), erfüllt die, die noch immer getrennt sind, mit Hunger und Durst nach voller Gemeinschaft. Wir werden nicht ruhen, bis wir zusammenwachsen, gemäß dem Willen und Gebet Christi, daß die, die an ihn glauben, eins seien (Joh 17,21). Wenn wir für die Einheit beten, arbeiten und kämpfen, tröstet uns der Heilige Geist in unserem Schmerz, fordert uns heraus, wenn wir uns mit unserer Trennung abfinden, führt uns zur Buße und erfüllt uns mit Freude, wenn unsere Gemeinschaft wächst.

## Die Einheit der Kirche – Gabe und Berufung

– Ständige Kommission für Glauben und Kirchenverfassung –
Dunblane 1990

I.1 Die Kirche Jesu Christi ist in Gottes Heilsplan *eine* Kirche. Sie ist berufen, Gott zu verherrlichen. Der Heilige Geist manifestierte an Pfingsten die dynamische Einheit in Vielfalt der Kirche. Die Gnade des Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes befähigen die eine Kirche, als Zeichen und Dienerin der Herrschaft Gottes und der Versöhnung zu leben, die Gott für die ganze Schöpfung will. Doch die Kirchen sind schmerzlich getrennt. Ihre Ärgernis erregende Trennung gefährdet und beeinträchtigt die Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses für die Welt in Gottesdienst und Dienst. Gott fordert die Kirchen zur Buße auf. Der Herr ruft sie auf, alle menschlichen Barrieren zu überwinden, die Einheit der Kirche in der Welt von heute sichtbar zu machen und Gottes Gabe der Einheit in Christus durch den Heiligen Geist in ihrer ganzen Fülle zu leben.

I.2 Wir* erkennen in Dankbarkeit, daß die Kirchen durch die ökumenische Bewegung näher zueinander geführt worden sind im gegenseitigen Verständnis, in theologischer Konvergenz, im gemeinsamen Gebet, im miteinander geteilten Zeugnis und Dienst. Die Kirchen stellen fest, daß Einheit in ihrem eigenen Leben und in ihren Beziehungen untereinander gegenwärtig und wirksam ist, doch auf unterschiedliche Weise und in verschiedenem Maße. Wir stellen jedoch auch schmerzlich fest, daß viele Kirchen und Christen, die ihre eigenen Wege der Zusammenarbeit und des gemeinsamen Lebens entwickelt haben, sich nicht in der Lage sehen, einer gemeinsamen ökumenischen Bewegung anzugehören. Alte Trennungen bestehen weiterhin, und neue ergeben sich sowohl in der Lehre als auch angesichts ethischer und sozio-politischer Probleme. Die Kirchen haben es oft auch versäumt, die Konsequenzen

* „Wir" bezieht sich auf die Delegierten der ÖRK-Vollversammlung 1991.

aus den Übereinstimmungen, die sie bereits erreicht haben, für ihr Leben zu ziehen. Sie haben sich auch häufig damit zufriedengegeben, in der Trennung zu ko-existieren.

II.1 Die Einheit der Kirche, zu der wir berufen sind, verbindet uns auf einem Pilgerweg. In unserer Geschichte ist das Ziel dieses Pilgerweges eine Einheit im apostolischen Glauben, der gemeinsam bekannt wird; es ist die Gemeinschaft, „communio", „koinonia", die durch das Wort Gottes in einem gemeinsamen sakramentalen Leben gebildet und erhalten wird, in die wir durch die eine Taufe eintreten und die wir in der einen eucharistischen Gemeinschaft miteinander feiern; sie ist ein gemeinsames Leben, in dem Glieder und Ämter gegenseitig anerkannt und versöhnt werden. In diesem gemeinsamen Leben sind wir mitwirkende Nachfolger Christi in seiner Sendung in die Welt , wenn Zeugnis abgelegt wird für das Evangelium von Gottes Gnade und der Dienst allen angeboten wird. So besteht die Suche nach der vollen Verwirklichung der Einheit in den vom Heiligen Geist geleiteten Bemühungen, einen Punkt zu erreichen, an dem alle Kirchen in den anderen den einen Leib Christi erkennen und in eine lebendige eucharistische Gemeinschaft miteinander eintreten können, eine Gemeinschaft, die ein glaubwürdiges Zeichen der Liebe Gottes für die Menschheit und der neuen Schöpfung ist.

II.2 Diese Gemeinschaft, verwurzelt in der Verkündigung des Wortes in der einen eucharistischen Gemeinschaft, muß durch konziliare Lebens- und Handlungsformen auf der lokalen wie auf der universalen Ebene vollen Ausdruck finden. In einer solchen konziliaren Gemeinschaft (engl. conciliar communion) sind die Kirchen auf allen Ebenen miteinander verbunden in einander unterstützenden und stärkenden Beziehungen, durch das Bekenntnis des einen Glaubens und durch ihr Zusammenwirken in Gottesdienst und Zeugnis, Beratungen und Aktionen. Persönliche, kollegiale und gemeinschaftliche Formen des Amtes sind dazu bestimmt, dem gemeinsamen Leben in dieser Gemeinschaft zu dienen. Konziliare Gemeinschaft bietet Raum für unterschiedliche organisatorische Formen der Einheit und für Verschiedenheiten, die sich aus theologischen Traditionen und unterschiedlichen kulturellen, ethnischen und historischen Kontexten ergeben. Verschiedenheit und Vielfalt gehören zum Wesen von Gemeinschaft; doch es gibt auch Grenzen für Verschiedenheit und Vielfalt. In der Gemeinschaft müssen Unterschiede und Vielfalt zusammengeführt und so verändert werden, daß sie als Gaben des Geistes zum Reichtum und zur Fülle der einen Kirche Christi beitragen.

III.1 Die Einheit der Kirche, zu der wir berufen sind, fordert gegenseitige Achtung, Sensibilität, Fürsorge und Verantwortlichkeit. Indem die Kirchen miteinander spezifische Schritte unternehmen, bringen sie die Bereicherung und Erneuerung christlichen Lebens zum Ausdruck und ermutigen diese, indem sie voneinander lernen, Leid und Freude in Solidarität miteinander teilen, mit- und füreinander beten, gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden arbeiten und sich gemeinsam um Gottes Schöpfung sorgen. So werden die Kirchen zu jenem Einssein hin zusammenwachsen, das von Gott gegeben ist.

III.2 Die Einheit der Kirche als Gottes Gabe und Berufung ist nicht für das Wohl der Kirchen allein bestimmt. Sie dient der Ehre Gottes in der Erfüllung von Gottes Heilsplan in der Welt, in die Jesus Christus kam. Durch die Kraft des Heiligen Geistes ist diese Einheit ein Zeichen der Versöhnung für die Erneuerung der Mensch-

heit, ein Mittel, durch das Gott Heilung in einer gebrochenen und bedrohten Welt schenkt. In der konziliaren Gemeinschaft, in der diese Einheit ihren Ausdruck findet, blicken die Kirchen somit über sich selbst hinaus und harren voller Erwartung auf jene vollkommene Einheit, wenn Gott alles in allem sein wird.

*(Übersetzt aus dem Englischen Glauben und Kirchenverfassung)*

# Von der Zusammenarbeit zur Verpflichtung

## Eine neue Phase im Modell der zwischenkirchlichen Beziehungen auf den britischen Inseln

### *Feierliche Hallelujas in vier Städten*

Vier große Veranstaltungen Anfang September 1990 symbolisierten den Beginn dieser neuen Phase. Am Samstag, dem 1. September, kamen Angehörige von mehr als 30 Denominationen an drei verschiedenen Orten zusammen: in Aberystwyth, am Cardigan Bay, um *CYTUN* (walisisch für „zusammen") als Nachfolger des früheren Walisischen Kirchenrates ins Leben zu rufen; in Dunblane in Zentralschottland, dem Sitz des schottischen Hauses der Kirchen, um *ACIS* (Action of Churches Together in Scotland – Kirchen handeln gemeinsam in Schottland), ein Gremium zu gründen, das über den früheren Schottischen Kirchenrat hinausgehen soll; und in London in der römisch-katholischen Kathedrale von Southwark (die auf dem Schauplatz eines anti-katholischen Aufstandes im Jahre 1780, der über 200 Todesopfer forderte, erbaut ist), um das neue *„Kirchen gemeinsam in England"* (Churches Together in England – *CTE*) einzuführen. Am darauffolgenden Samstag trafen sich Delegierte aus all diesen Kirchen sowie aus Irland (Nord und Süd) in Liverpool, um den neuen *Rat der Kirchen für Britannien und Irland* (Council of Churches for Britain and Ireland – *CCBI*) mit einem außerordentlich frohen und hoffnungsvollen Gottesdienst und einer Prozession von der modernen gotischen anglikanischen Kathedrale über die einen Kilometer lange „Hoffnungsstraße" (Hope Street) zum Glas- und Betonbau der runden römisch-katholischen Kathedrale aus den 60er Jahren einzuweihen. Am Sonntag, der zwischen diesen beiden Samstagen lag, waren alle Ortsgemeinden der beiden Inseln gebeten worden zusammenzukommen, um ihre Delegierten im Gebet zu unterstützen und eine ähnliche ökumenische Verpflichtung zu geloben.

Warum diese Veranstaltungen? Was war so neu? Hatte es nicht seit 1942 einen Britischen Kirchenrat gegeben, und datierten lokale Kirchenräte nicht bis ins Jahr 1919 zurück? Ja, natürlich, in gewisser Hinsicht lag hier nichts Überraschendes vor; was geschehen war, war deutlich aus früheren Erfahrungen erwachsen. (Da ich für deutschsprachige Leser schreibe, sollte ich vielleicht betonen, daß hier kein besonderer internationaler Druck für oder gegen eine bestimmte Absicht in diesen Ereignissen vorlag; da es sich als nahezu unmöglich erwiesen hatte, die britischen Kirchen

dazu zu bringen, den „konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" ernst zu nehmen, wäre es falsch, der Versammlung von Basel (1989) die Errungenschaften zuzuschreiben; und da die Meißener Erklärung lediglich zwischen den deutschen evangelischen Landeskirchen und der Kirche von England besteht, sind ihre Bestimmungen in keiner Weise in diese neuen Kirchenräte eingeflossen. Dennoch wird die weitere Ausarbeitung angemessener internationaler Beziehungen einen Hauptteil des Arbeitsprogrammes dieser neuen Gremien ausmachen.)

Zwei Aspekte sind jedoch auf ermutigende Weise neu. Erstens wurde in allen vier Fällen die römisch-katholische Kirche Vollmitglied in Gremien, in denen sie vormals nie mehr als einen Beobachterstatus beansprucht hatte. Sieben Organisationen, die von mehrheitlich schwarzen Kirchen gebildet werden, wurden ebenfalls Mitglieder. Zweitens hatte man sich bei der Ausarbeitung der Satzung dieser Gremien bewußt darum bemüht sicherzustellen, daß sie die Kirchen zur Zusammenarbeit befähigen würden, anstatt lediglich Institutionen zu sein, die gewissermaßen neben den Kirchen existieren und in „ihrem Namen" arbeiten, was oft als „Alibi -Funktion" gesehen wurde, da man so den Kirchen erlaubte, sich der Verantwortung für das zu entziehen, was in ihrem Namen getan worden war.

*Die Vorgeschichte vorsichtiger, fast schwerfälliger Entscheidungsfindung*

Der Prozeß, der zu dieser neuen Phase führte, war langwierig. Römisch-katholische Kirchenführer hatten während des Zweiten Weltkrieges aktiv und oft mit Begeisterung an der gemeinsamen Bewegung teilgenommen, die zur Bildung des Britischen Kirchenrates führte, später jedoch hatten sie sich von jeglichem Engagement zurückgezogen. Der Durchbruch, der zu dieser Neuordnung führte, kam schließlich auf einer Konferenz in Swanwick im September 1987 zustande, als Kardinal Hume sich in der Lage sah anzukündigen, daß seine Kirche bereit sei, den Schritt „von der Zusammenarbeit zur Verpflichtung" zu machen. Dies geschah fast genau 20 Jahre nach dem ersten Treffen einer Liaisongruppe zwischen dem Britischen Kirchenrat und den zwei römisch-katholischen Bischofskonferenzen für England und Wales und für Schottland, deren vielversprechender Bericht *„Die Implikationen einer römisch-katholischen Mitgliedschaft im Britischen Kirchenrat"* 1972 veröffentlicht worden war, im gleichen Jahr, in dem die Kirche von England ihre Entscheidung bekräftigte, sich nicht mit der Methodistischen Kirche zu vereinigen, und in dem die Presbyterianische und die Kongregationalistische Kirche übereinkamen, die Vereinigte Reformierte Kirche zu bilden.

In der Zwischenzeit ist viel geschehen. 1974 trafen die katholischen Bischöfe von England und Wales eine zweifache Entscheidung: a) daß sie *nicht* dem BCC beitreten würden, obwohl ihnen der Bericht von 1972 den Weg dazu geebnet hatte, sondern b) daß sie an den Verhandlungen für eine auf breiterer Ebene vereinte Kirche, wie es die Vereinigte Reformierte Kirche initiiert hatte, teilnehmen würden. Diese zwei Entscheidungen wurden 1978 ironischerweise aufgehoben, als dieselben Bischöfe beschlossen, sie könnten die „Zehn Vorschläge zur Einheit" für einen Bundesschluß der teilnehmenden Kirchen nicht akzeptieren; statt dessen empfahlen sie „lokale Bundesschlüsse" in Nachbarschaften und Städten, wo sich die Beziehungen zwischen den Gemeinden zu diesem Zeitpunkt bereits erwärmt hatten.

1980 erreichte der erste und bisher einzige nationale Pastoralkongreß der römisch-katholischen Kirche in Liverpool unter unaufhörlichem Beifall seine erste und wichtigste Entscheidung: „Da die Tatsache, daß wir außerhalb des BCC verbleiben, die ernsthafte Verpflichtung unserer Kirche in diesem Land für die Sache der christlichen Einheit ständig in Frage stellt, ersuchen wir die Bischöfe aufs dringlichste, die Frage des Beitritts der katholischen Kirche in England und Wales zum BCC erneut zu überprüfen." Zwei Jahre später besuchte Papst Johannes Paul II. Britannien während des Falkland-Krieges, nahm an einem erstaunlich ermutigenden und gemeinsam geleiteten Gottesdienst in der Kathedrale von Canterbury teil und sprach in Glasgow mit bewegenden Worten davon, daß man in den kommenden Jahren mit den Christen aus anderen Kirchen „Hand in Hand" zusammenarbeiten müsse.

In beiden Fällen war jedoch die Nacharbeit seitens der Bischöfe bestenfalls lauwarm, zutiefst enttäuschend, für viele ihrer besten Laien desillusionierend. Von den 300 jungen Leuten, die einen lebendigen Beitrag zum Pastoralkongreß von Liverpool geleistet hatten, sagte man mir, daß nach 10 Jahren nicht mehr als ein kleiner Prozentsatz als Kirchenglieder aktiv seien. Der Kirche von England gelang es 1982 ebenfalls nicht, eine ausreichende Mehrheit für die Abstimmung zum Bundesschluß, der auf der Basis der „Zehn Vorschläge" vorbereitet worden war, zu sichern, sehr zur Bestürzung der Vereinigten Reformierten, Methodisten und Herrnhuter, die bereit waren, ihn anzunehmen. Seit dieser Abstimmung und zum ersten Mal seit 1920 gab es auf diesen Inseln keine offiziellen Verhandlungen zur Kirchenvereinigung mehr.

Ende 1983 waren die katholischen Bischöfe von England und Wales bereit, Führer anderer Kirchen einzuladen und mit ihnen zu einem eintägigen Treffen zusammenzukommen; von dort aus wuchs langsam ein neuer „zwischenkirchlicher Prozeß über das Wesen und den Zweck der Kirche im Licht ihrer Mission". Der Höhepunkt war eine Serie von sechs Gesprächsrunden für informelle zwischenkirchliche Hausgruppen, die mit Hilfe einiger 45 lokaler Radiosender während der Fastenzeit von 1986 organisiert worden war. Über eine Million Menschen nahm daran teil. Sie brachten eine Welle an Anregung und Engagement zugunsten des Zusammenseins als Christen hervor, was auf den drei Konferenzen, der englischen, der walisischen und der schottischen, im April 1987 und später im September auf der Konferenz der vier Nationen in Swanwick (zu der die irische katholische Kirche jedoch nur einen Beobachter entsandte) aufgegriffen wurde.

### *Die neuen Beschlüsse*

Ein Faktor dieser Konferenzen, der sich als besonders wichtig erwies, war paradoxerweise die Entscheidung, daß alle zentralen gottesdienstlichen Handlungen von den verschiedenen Kirchen in den ihnen eigenen normalen Formen geleitet werden sollten, was auch Eucharistiefeiern einschloß, mit all den Implikationen in bezug auf Disziplin beim Teilen oder Nichtteilen von konsekriertem Brot und Wein. Besonders auf der englischen Konferenz in Nottingham löste die Bitte, daß Nicht-Katholiken während der Kommunion in der römisch-katholischen Messe, die von einer Phalanx von 19 Bischöfen konzelebriert wurde („es war eine Mauer – und ausschließlich männlich" bemerkte eine besonders sensible Frau), auf ihren Plätzen

bleiben sollten, gepaart mit einer nicht sehr feinfühligen Erklärung von seiten einiger Bischöfe über ihre Handlungsweise, in den nachfolgenden Diskussionsrunden vor allem eine Flut von Bestürzung und Ärger unter den katholischen Delegierten aus. Auf der Konferenz in Swanwick tat Kardinal Hume das gleiche, was der anglikanische Erzbischof Habgood in Nottingham getan hatte: er lud alle Nicht-Katholiken ein, nach vorne zu kommen, um – falls sie dies wünschten – von denjenigen, die Brot und Wein austeilten, gesegnet zu werden; und er gab später zu, daß es das erste Mal in seinem Leben war, daß er mit dem sakramentalen Brot dastand und unfähig war, es mit drei Vierteln derjenigen zu teilen, die zu ihm kamen.

Seine darauffolgende Verlautbarung, die sein Amtsbruder, der Erzbischof von Schottland, auf wärmste wiederholte und die sowohl der Erzbischof von Canterbury als auch die Führer der Freikirchen freudig begrüßten, wurde in eine „Erklärung" aufgenommen, die in allen Kirchen während des folgenden Monats verlesen werden sollte; ein Teil lautet wie folgt:

„Gemeinsam erklären wir nun unsere Bereitschaft, uns untereinander unter Gott zu verpflichten. Es ist unser aufrichtiger Wunsch, in angemessener Zeit immer mehr zu der einen Kirche Christi zu werden, vereint in Glauben, Abendmahl, Seelsorge und Dienst. Eine solche Einheit ist das Geschenk Gottes. In Dankbarkeit haben wir wahrhaft erfahren, wie dieses Geschenk in diesen Tagen unter uns wächst. Wir bekräftigen unsere Offenheit für diese wachsende Einheit gemäß dem Wort Gottes, so daß wir diese Gaben, die wir erhalten haben und immer noch in der Trennung gefangen halten, ganz mit der Welt teilen, gemeinsam besitzen und ihr anbieten mögen. Wir erkennen an, daß es in der Einheit, die wir suchen, keine Einheitlichkeit, sondern rechtmäßige Verschiedenheit geben wird.

Wir sind überzeugt, daß unsere Kirchen nun auf allen Ebenen und an allen Orten grundsätzlich von der Zusammenarbeit zur deutlichen Verpflichtung untereinander schreiten müssen, auf der Suche nach der Einheit, für die Christus betete, und in gemeinsamer Verkündigung und gemeinsamem Dienst an der Welt" *(Churches Together in Pilgrimage, S. 7–8).*

Vorschläge zur Aufnahme dieser Verpflichtung in die neuen „ökumenischen Instrumente" wurden in zwei Phasen ausgearbeitet, den beteiligten Kirchen vorgestellt und abgestimmt. Dies alles erstreckte sich über den Zeitraum von November 1987 bis August 1989 und ließ somit gerade ein Jahr, um den komplexen Übergang vom Britischen Kirchenrat vorzubereiten. In einer seltenen Geste der Selbstverleugnung hatten alle Mitarbeiter des BCC zugestimmt, daß ihre Verträge im August 1990 auslaufen sollten, so daß die neuen Gremien ganz ungebunden wählen konnten, wen sie anstellen wollten. Tatsächlich hielt der BCC im März 1990 eine letzte Vollversammlung ab, ebenfalls in Swanwick, und konnte dann, zufrieden mit all dem, was er in über 48 Jahren geleistet hatte, aus der Geschichte abtreten, wenn auch die eigentliche Übergabe seiner laufenden Geschäfte sich als weitaus schwieriger erwies, als man es vorhergesehen hatte.

Wegen der höchst unterschiedlichen Methoden der Entscheidungsfindung in solch unterschiedlichen Kirchen wie der Baptistenunion, dem Rat der Orientalischen Orthodoxen Kirchen, der Heilsarmee, der Religiösen Gesellschaft der Freunde, dem Rat der Afrikanischen und Afrokaribischen Kirchen, der Kirche von England usw. dauerte die Abstimmung in den teilnehmenden Kirchen einige

Monate, war aber in den meisten Fällen eine deutliche Ermutigung für diejenigen, die die Pläne ausgearbeitet hatten; so auch für mich. Es gab jedoch zwei größere Enttäuschungen. In *Schottland* stellte die Baptistenunion von Schottland (die sowohl Mitglied des Schottischen wie auch des Britischen Kirchenrates, jedoch niemals des Ökumenischen Rates der Kirchen gewesen war) fest, daß sich in ihrer Mitgliederversammlung eine Mehrheit befand, die sich entschlossen weigerte, den neuen Gremien beizutreten, weder als Mitglieder noch als Beobachter. So auch in *Irland*, wo die Kirchen, da sie sehr von den politischen Problemen ihrer Insel in Anspruch genommen waren, im Prozeß von 1983–1987 nur Beobachter gewesen waren; während die anglikanische und die methodistische Kirche sich bereitwillig für eine Beteiligung entschieden, hatte die presbyterianische Kirche eine erhitzte und enttäuschenderweise nur allzu vertraute Diskussion. Vor einigen Jahren hatte sie beschlossen, aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen auszutreten, angeblich wegen der Unterstützung von Gewalt durch das Programm zur Bekämpfung des Rassismus, tatsächlich jedoch viel mehr aus Furcht, der ÖRK beeinflusse seine Mitglieder in Richtung „Rom". Nun sollten die römischen Katholiken Vollmitglieder der neuen britischen Gremien werden. Dabei hatte die römisch-katholische Kirche Irlands sehr wenig mit dem Prozeß zu tun gehabt; ihre Bischöfe hatten großmütig die Möglichkeit erwogen, dem neuen Rat der Kirchen für Britannien und Irland beizutreten, es jedoch vorgezogen, nur den Beobachterstatus einzunehmen, teilweise um es den Presbyterianern zu erleichtern, Vollmitglieder zu bleiben, wie sie es im BCC gewesen waren. Aber es sollte nicht sein: die Presbyterianische Generalversammlung beschloß, sich überhaupt nicht zu beteiligen. Die Britische Unionskonferenz der Siebenten-Tags-Adventisten erbat sich ebenfalls Beobachterstatus, wie sie ihn im BCC innegehabt hatte.

In all dem tauchte ein kritischer Punkt auf, nämlich die Frage nach den Kirchen, die grundsätzlich keine bekenntnismäßigen Aussagen haben und „von daher die Erklärung des Glaubens in der Basis formal nicht unterzeichnen können". Diese Basis, die für alle vier Gremien gilt, geht leicht über die bekannte Basis des ÖRK hinaus:

*(CTE/ACTS/CYTUN/der CCBI)* „vereinigt jene Kirchen auf der Pilgerschaft ... die, indem sie Gottes Offenbarung in Jesus anerkennen, den Herrn Jesus Christus gemäß der Hl. Schrift als Gott und Heiland bekennen und sich gemäß dem Willen Gottes und in der Kraft des Hl. Geistes verpflichten, eine Vertiefung ihrer Gemeinschaft mit Christus und miteinander in der Kirche, die sein Leib ist, zu suchen und ihre Mission zu erfüllen, das Evangelium durch gemeinsames Zeugnis und Dienst an der Welt zu verkünden, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes" (Churches Together in Pilgrimage, S. 27f).

Schon im BCC waren die Quäker und die Unitarier nur als Gastmitglieder aufgenommen worden. War nun wieder eine solche „zweite Klasse" der Mitgliedschaft notwendig? Einige von uns hofften, daß dem nicht so wäre. Das Planungskomitee und die beteiligten Kirchen stimmten einem Artikel zu, der vorschlägt, daß solche Kirchen „sich dennoch um Mitgliedschaft bewerben können und diese ihnen dann auch gewährt werden kann, falls sie (d. h. die Kirche) jene Mitgliedskirchen, die die Basis unterzeichnen, überzeugen kann, daß sie den Glauben an Christus gemäß der Hl. Schrift verkündet, den Zielen und Zwecken des neuen ökumenischen Gremiums

verpflichtet ist und daß sie im Geiste der Basis handeln wird". Demzufolge wurde die Gesellschaft der Freunde aufs wärmste in die Mitgliedschaft aufgenommen, während die Unitarier gebeten wurden, sich mit dem Beobachterstatus zufriedenzugeben – was einige tun, andere nicht.

### *Drei heikle Aspekte des Gleichgewichts*

Die genauen Einzelheiten, wie diese Räte arbeiten sollen, sind nicht von vorrangiger Wichtigkeit. Worauf es ankommt, ist die Beschaffenheit des gemeinsamen Zeugnisses und wie sie die Kirchen dazu in der sie umgebenden Welt befähigen sowie der Erfolg des Wachsens in Einheit, der sie in ihrer Arbeit und ihrem Leben dienen. Dennoch gibt es drei Aspekte ihrer Organisation, die man mit großer Sorgfalt während der Planung bedachte und die in anderen Ländern von Interesse sein mögen.

1) Ein Aspekt ist der des Gleichgewichts zwischen den einzelnen Nationen und „Britannien und Irland" als Ganzem. Hier tauchen alle Arten von Komplikationen auf. Ohne auf den geschichtlichen Hintergrund und all die wunden Punkte innerhalb der Beziehungen und Erwartungen, die dies mit sich bringt, einzugehen, kann ich auf die folgenden „Tatsachen" hinweisen: Die Einwohner von Britannien und Irland müssen sich mit einem Wettervorhersagebereich, zwei Mitgliedsstaaten in der UNO und der Europäischen Gemeinschaft, drei Hauptsprachen (englisch, walisisch und irisch) sowie sehr vielen Minderheitssprachen und vier Nationen (jede mit mindestens einer wichtigen internen Spaltung politischer oder kultureller Natur) auseinandersetzen. Die Kirchen stehen nun in einem komplexen Beziehungsgefüge diesen „Fakten" gegenüber, manchmal sind sie mit ihnen eng verbunden, z. B. die „nationalen" Kirchen von Schottland (presbyterianisch), England (anglikanisch) und der Republik Irland (römisch-katholisch); manchmal handeln sie als Hüter eines Bereichs, z. B. die walisischsprechenden Kirchen; manchmal umspannen sie zwei oder mehr Bereiche, z. B. die irischen Kirchen, die mit der ganzen Insel verbunden sind und so mit beiden Regierungen, oder die Vereinigte Reformierte Kirche von England, Schottland und Wales. Die Herrnhuter sind das einzige Mitglied mit Gemeinden (wenn auch nicht vielen) in allen großen Teilen dieser Inseln.

Die Irischen, Schottischen und Walisischen Kirchenräte bestanden schon seit einiger Zeit. Sie setzten sich für die gemeinsamen Anliegen ihrer Mitgliedskirchen ein, unterstützten die lokalen Räte in ihren Bereichen und standen mit dem Britischen Kirchenrat in Verbindung, ohne direkt seine „Zweigstellen" zu sein. Aber nie zuvor hat es einen Englischen Kirchenrat gegeben. Während oft empfunden wurde, daß der BCC zu stark von Engländern dominiert war, entsprach dies doch dem zahlenmäßigen Übergewicht der Bevölkerung Englands. In mindestens zwei vorsichtigen Versuchen, diese Frage in den 70er Jahren zu durchdenken, erkannten wir, daß, würde man die englischen Kirchen abtrennen und damit auch die Zwecke, für die sie Gelder aufbringen, dies allzu leicht den Dienst des BCC an seinen Mitgliedskirchen in Schottland, Wales und Irland einschränkte, ganz zu schweigen von der Verringerung seines Gewichts bei den Regierungen der Republik Irland und des Vereinigten Königreiches.

Von daher handelt es sich um ein Experiment, sowohl einen separaten Rat für jede der vier Nationen als auch eine Dachorganisation zu haben. Katholische Vertre-

ter drängten mit Nachdruck auf eine „Filiale", durch die Angelegenheiten auf der „untersten" zuständigen Ebene behandelt werden können. Für die größeren Versammlungen der vier nationalen Gremien wurden sorgfältige Vorkehrungen getroffen; sie sollen sich alle zwei Jahre im Wechsel mit der Vollversammlung des CCBI treffen, deren Mitglieder wiederum mindestens zur Hälfte ebenfalls in den Delegationen ihrer Kirchen für die nationalen Versammlungen vertreten sein sollen. Weiterhin sollen die vier Vorsitzenden der nationalen Gremien von Amts wegen Mitglieder der drei Hauptgruppen im CCBI sein. Noch wichtiger ist der Vorschlag der „komplementären" Arbeitsprogramme; man hofft, daß sich auf diese Weise eine Methode entwickelt, durch die die einzelnen Ebenen die Arbeit der jeweils anderen aktiv unterstützen und verstärken, ohne sich einzumischen oder sie zu behindern.

2) Der zweite Aspekt, der sehr intensiv auf der Swanwick-Konferenz von 1987 diskutiert wurde, betrifft das Gleichgewicht zwischen „Autorität" und „Demokratie" in der Zusammensetzung der Entscheidungsgremien. Die Mitgliedskirchen sind sich natürlich höchst uneinig, wenn es um die eigenen Modelle der Entscheidungsfindung geht; diese reichen von der lange praktizierten Demokratie der Presbyterianer, wo Versammlungen immer ein ausgewogenes Gleichgewicht an gewählten Pfarrern und gewählten Laien und keine langfristig repräsentativen Führer aufweisen, bis hin zum römisch-katholischen Modell, wo alle wichtigen Entscheidungen von Bischöfen getroffen werden, entweder als Einzelpersonen oder auf einer Tagung in geschlossener Sitzung. Die früheren zwischenkirchlichen Räte, in ihrer Art dem ÖRK ähnlich, hatten eine Tradition offener Versammlungen mit einem annehmbaren Gleichgewicht von Laien und Ordinierten entwickelt, Richtlinien für eine bestimmte Quote von Frauen und Jugendlichen waren ebenfalls vorhanden. Die römischen Katholiken – und nicht nur sie – waren darum darauf bedacht, daß Entscheidungen von Personen mit angemessener Autorität getroffen werden sollten, damit diese Entscheidungen dann von den Kirchen als solche von gemeinsamer Autorität anerkannt werden könnten; die Räte sollten ebenfalls repräsentative Vorsitzende haben, die maßgebend für die Kirchen sprechen und sie zu gemeinsamem Handeln verpflichten könnten. Auf der anderen Seite wiesen führende Laien, besonders Frauen, auf die Gefahr hin, daß sie in bloße Beratergremien abgeschoben werden und alle wirkliche Macht auf kleinere klerikale Gruppen, unter Umständen nur auf Bischöfe beschränkt ist.

Der Ausgleich, der schließlich gefunden wurde, sieht *vier* Entscheidungsebenen innerhalb der CCBI und seiner Schwesterräte vor. Jedes Gremium wird eine relativ große Versammlung haben, mit mindestens zwei Vertretern selbst aus den kleinsten Kirchen und weitaus mehr aus den größeren, so daß die Repräsentation von Laien beider Geschlechter und eines weiten Altersspektrums gewährleistet ist. Für Vertreter ökumenischer Vereinigungen und lokaler Kirchenräte sowie für Delegierte aus den Denominationen als solchen ist ebenfalls genügend Raum geschaffen. Sie alle werden sich einmal im Jahr treffen, abwechselnd in den Nationen und im CCBI, wobei der Schwerpunkt auf gemeinsamem Gottesdienst, gegenseitigem Lernen und der „Aufstellung von Richtlinien und Agenda" für den Gesamtrat liegen soll. Eine zweite Ebene wird eine „Konferenz der Kirchenvertreter" sein, die zwei- bis dreimal im Jahr stattfindet und auf der jede Mitgliedskirche vertreten ist, meist durch eine Person und nur die größten Kirchen durch bis zu maximal vier. Hier sollen die wich-

tigsten Entscheidungen getroffen werden und „Erklärungen von direktem öffentlichen Interesse je nach Situation autorisiert" werden. Diese Konferenz wird, als eine dritte Ebene, eine Gruppe von Präsidenten ernennen, d. h. individuelle Kirchenführer, die als einzelne oder als Gruppe gewählt werden (sechs für den CCBI, vier für CTE, drei für Wales, aber niemand für Schottland), die den Rat bei öffentlichen Anlässen vertreten sollen. Viertens ist ein wesentlich kleineres Vorstandskomitee vorgesehen, das sich neun- oder zehnmal jährlich trifft, um alle Geschäfte des Rates auf dem laufenden zu halten; die Hälfte seiner Mitglieder soll aus und von der Vollversammmlung, die andere Hälfte aus und von der Konferenz der Kirchenvertreter gewählt werden. Diese letzte Ebene wird zweifellos der eigentliche „Maschinenraum" des Rates sein, und die Vollversammlung könnte sicherstellen, daß die Hälfte seiner Mitglieder Frauen und Jugendliche sind.

3) Das dritte Gleichgewicht war zu finden zwischen dem, was die Kirchen gemeinsam in den Räten tun, und dem, was sie als einzelne in ihren eigenen Versammlungen und Sekretariaten machen. Während der 48 Jahre des BCC war es den Delegierten der Kirchen gefährlich leicht geworden, bestimmten Projekten zuzustimmen und sie dem Personal des BCC zu überlassen, während sie mit ihren eigenen Komitees und Mitarbeitern an anderen Projekten arbeiteten, die sich dann oftmals mit dem, was der BCC verfolgte, deckten oder in einem merkwürdigen Widerspruch dazu standen. Natürlich hing viel von der persönlichen Verpflichtung der Kirchenleitungen und ihrer Mitarbeiter zur ökumenischen Arbeitsweise ab. Im besten Fall brachten die Mitarbeiter einzelner Kirchen einen großen Teil ihrer Zeit und Energie für solche Projekte auf, die im BCC beschlossen und ausgearbeitet worden waren; aber es gab doch immer eine Reihe wenig glücklicher Erfahrungen, durch die man erkannte, daß der BCC Gefahr lief, den Kirchen als „Alibi" zu dienen, „indem er einer relativ geringen Anzahl an Leuten gestattete, im Namen der Kirchen kleinere Projekte zu verfolgen, während es den Kirchen gänzlich freistand, sie zu übersehen oder, falls sie dies wünschten, zurückzuweisen" *(Churches Together in Pilgrimage,* S. 89).

Die neuen Räte sind deshalb so konstituiert, daß es fast ausschließlich am Stab der Mitgliedskirchen liegt, ob ein vom Rat beschlossenes Projekt durchgeführt wird. Die Räte an sich (wobei das schottische Modell sich enger an die frühere Arbeitsweise hält) werden nicht genügend Mitarbeiter oder Gelder besitzen, um viel im Namen der Kirchen zu tun, so daß bei jedem Vorschlag eine Diskussion darüber stattfinden muß, welche Kirche(n) Personal und Gelder zur Verfügung stellen kann (können), damit die erforderliche Arbeit im Namen aller durchgeführt werden kann. Im besten Falle wird dies die Mitarbeiter und die Gelder der einzelnen Kirchen wesentlich enger mit den Projekten verbinden, die von der größeren Gruppe als vorrangig beurteilt wurden; im schlimmsten Falle kann es den Rat, wenn es um gemeinsame Arbeit geht, lahmlegen. Wie auch immer, der Rat wird so besser das wirkliche Engagement der Kirchen, natürlich in all ihrer Verschiedenheit, widerspiegeln. Es wird weniger das Gefühl herrschen, daß das ökumenische Gremium den Weg für neue Ideen und Visionen bahnt, die den Kirchen weit voraus sind (woran sich ein noch größeres Bedürfnis nach informellen, unter Umständen von Laien geleiteten Gruppen ökumenisch Begeisterter entzündet); besser noch, es wird deutlicher zu spüren sein, daß die Kirchen tatsächlich in einem gemeinsamen Programm und zu einem einzigen organischen Ganzen zusammenwachsen.

So viel zur Planung. Wie aber bewährt sie sich in der Praxis? Leider sind vier Monate zu kurz, um einen Bericht von Bedeutung zu schreiben. Ich kann nur einige Zeichen dafür erwähnen, daß sich die Hoffnungen in die neuen Strukturen erfüllen. Als ein solches Zeichen kann die offensichtliche Freude und Aufregung nicht nur in den Gottesdiensten während der Veranstaltungen in Southwark und Liverpool, sondern auch in den dort geführten Diskussionen über die neuen Versammlungen gesehen werden. Diese werden sich erst Mitte 1991 wieder treffen, aber der Wunsch, Prioritäten festzulegen und echte Fragestellungen anzugehen, war offensichtlich. Ein weiteres hoffnungsvolles Zeichen ist der Rang der Mitarbeiter, die für den Stab der neuen Räte ernannt wurden. In allen Fällen handelt es sich um Personen von hohem Format und mit außerordentlich großer Erfahrung. Erwägungen hinsichtlich des Gleichgewichts zwischen den Kirchen spielten bei der Auswahl keine große Rolle. In späteren Ernennungen wurden interessanterweise unerwartet römisch-katholische Laien zum Dienst in drei Bereiche der gemeinsamen Arbeit berufen; sie alle sind keine Leute, von denen selbst die größten Skeptiker behaupten könnten, sie seien ein zahmes Sprachrohr autoritärer Bischöfe!

Ein wichtiger Testfall tauchte bereits mit der Krise am Persischen Golf auf. Trotz weitverbreiteter Befürchtungen, das beeindruckende Renommee der Arbeit des BCC in bezug auf internationale Angelegenheiten könne durch die neuen Arbeitsmodelle zerstört werden, wurde im November ein gut durchdachtes Papier für eine breite, repräsentative Beratung in den Kirchen ausgearbeitet, was wiederum zu einer beeindruckenden öffentlichen Erklärung der sechs Präsidenten des CCBI am 7. Dezember führte. Hier ist jedoch nicht der Ort, den Inhalt einer Erklärung zu analysieren, der höchst wahrscheinlich schon von den Ereignissen überholt ist, bevor diese Zeilen gelesen werden. Aber ich beobachte mit Freude, daß die Kirchen dank der neuen Arbeitsweise in der Lage waren, sich gemeinsam zu beraten und mit geeinter Stimme zu einer äußerst beunruhigenden Angelegenheit inmitten einer breiten Debatte in der Öffentlichkeit und in den Kirchen über die Art und Weise zu sprechen, wie die Krise verstanden und mit ihr umgegangen werden sollte.

Es bleibt abzuwarten, wie weit diese neuen Kirchenräte eine neue Verpflichtung der britischen und irischen Kirchen untereinander, für die weltweite Gemeinschaft von Christen und für Gottes Ziel mit der Welt reflektieren und zu ihr befähigen. Es ist keineswegs unmöglich, daß ich in zehn Jahren das Gefühl habe, daß die ganze Mühe und Aufregung dieser letzten Jahre nur darin resultierte, daß die Kirchen sich wieder in gewohnter britischer Selbstzufriedenheit einnisten, in etwas, das nicht mehr ist als eine leicht modernisierte Version des „Geschäfte wie üblich". Aber mit Beginn des Jahres 1991, mit der großen Verpflichtung zur Dekade der Evangelisation, sowie im Bewußtsein, daß die Umwälzungen der Jahre 1989/90 in Osteuropa, Südafrika und dem Mittleren Osten die hergebrachten Machtstrukturen geändert haben und daß die kommenden Jahre viele neue Herausforderungen bringen werden, dazu mit äußerst fähigen Kollegen in Schlüsselpositionen, bleibe ich hoffnungsvoll, daß die neuen Kirchenräte auf unseren Inseln Arbeitsweisen entwickeln können, die sowohl dem Wachsen der getrennten Kirchen in Einheit als auch ihrem Zeugnis von der Allmacht Gottes über die geringeren Mächte und Fürstentümer des gegenwärtigen Jahrhunderts aufs beste dienen werden. *Martin Conway*

*A History of English Christianity 1920 – 85* von Adrian Hastings (London: Collins, 1986).

Ein Überblick über die jüngsten Entwicklungen, voller wohlüberlegter Bilder sich ändernder Umstände und im stetigen Bemühen um die Qualität ökumenischer Kontakte und Beschlüsse. Der Autor ist römisch-katholischer Historiker, der die anderen Kirchen gut kennt. Siehe nicht zuletzt die Seiten 466ff, 540ff und 640ff.

*Better Together: Christian Partnership in a Hurt City* von Derek Worlock und David Sheppard (London: Hodder & Stoughton, 1988 und Penguin Books, 1989).

In sich selbst ein leuchtendes Beispiel zweier Kirchenführer aus verschiedenen Kirchen, die die Mission beschreiben, die sie in enger Gemeinschaft verfolgten; einige Abschnitte wurden gemeinschaftlich verfaßt, andere getrennt und einige weisen auf ihre fortdauernde Diskussion über sensible Punkte hin. Der soziale Hintergrund der Stadt Liverpool tritt heraus. Wann haben zwei Bischöfe, die keine Abendmahlsgemeinschaft haben, letztmalig so ermutigend geschrieben?

*What on Earth is the Church for?* von Martin Reardon (London: British Council of Churches und Catholic Truth Society, 1985).

Das 50seitige Buch wurde für Hausgruppen in ganz Großbritannien anläßlich eines Kurses zur Fastenzeit 1986 geschrieben, der in Verbindung mit 45 lokalen Radiosendern gehalten wurde. Über eine Million Menschen nahm daran teil. Ein Beispiel, wie Theologie dem erwachsenen Durchschnittschristen zugänglich gemacht werden kann.

*Strangers No Longer* von Derek Palmer, mit einem Vorwort von Derek Worlock, Erzbischof von Liverpool (London: Hodder & Stoughton, 1990).

Ein ausführlicher Bericht des „zwischenkirchlichen Prozesses", beginnend mit dem Besuch des Papstes im Jahre 1982 bis hin zu den Beschlüssen von 1989, die neuen Kirchenräte zu bilden, mit vielen Abbildungen und der Diskussion, was das Ganze für die Gemeinden auf Ortsebene bedeuten kann. Palmer war einer der wichtigsten Initiatoren und Organisatoren, besonders des Diskussionskurses zur Fastenzeit 1986.

# Bericht über einen ökumenischen Studienaufenthalt in Indien

*Vorgeschichte*

Im Oktober 1989 startete eine kleine Gruppe von vier Vikarinnen und Vikaren des Praktisch-Theologischen Ausbildungsinstituts (PTA) der Berliner Landeskirche zu einem halbjährigen Aufenthalt nach Madurai in Südindien. Die Genese dieses Projektes sei hier in aller Kürze wiedergegeben: 1989 war Dr. Samuel Amirtham[1] Gast am PTA in Berlin, er hielt dort einen Vortrag über „ökumenisches Lernen".

Im Mai 1989 einigten sich das Tamilnadu Theological Seminary der Südindischen Kirche und das Praktisch-Theologische Ausbildungsinstitut der EKiBB, Berlin West, gemeinsam auf ein Pilot-Projekt: In drei, jährlich aufeinanderfolgenden Durchgängen sollten Vikare und Vikarinnen des PTA je sechs Monate in Madurai leben und arbeiten, einen Einblick in die Südindische Kirche in ihrem gesellschaftlichen Kontext gewinnen und erfahren, wie diese Kirche ihren christlichen Auftrag beschreibt und wie sie ihn in Ausbildung und Gemeindearbeit entfaltet. Die miteinander gemachten Erfahrungen sollten einfließen in die Planung eines Programms zur gemeinsamen Aus- und Weiterbildung von Theologen und Theologinnen aus europäischen und außereuropäischen Kirchen im Seminar in Madurai. Die erste Phase des Projektes verlief von Oktober '89 bis April '90, im Rahmen des Spezialvikariats, der 2. Praxisphase unserer Ausbildung.

Wir sind in dieser Zeit immer wieder auf Verständnis und Unterstützung, aber auch auf Befremden und Unverständnis gestoßen mit diesem Projekt: war es mehr als ein exotischer Luxus?

Für unsere Entscheidung für das indische Projekt waren vor allem drei Erfahrungen wichtig:

1. Die mangelnde Kontextualität unserer universitären Theologie ist in den Praxisphasen des Vikariats, die zudem von Prüfungen her mitbestimmt werden, nur unzureichend aufzuholen.
2. Die soziale Gestalt unserer Gemeinden als Teile einer reichen Kirche innerhalb der europäischen Industrienationen hat einen Graben aufgerissen zwischen unserem Bekenntnis zu dem Gott, der Gerechtigkeit will, und unserer tatsächlichen Lebenssituation. Das macht unser Reden notgedrungen abstrakt und unsere Spiritualität oft leer und krampfhaft. In dieser Situation besteht die Gefahr, daß die Themen „Gerechtigkeit", „Elend der Dritten Welt", „Bewahrung der Schöpfung" zwar als willkommene „Außen-Themen" ergriffen werden, aber eher flüchtig und aktionistisch, häufig an Gruppen delegiert, als Alibi- oder Ersatzthemen behandelt werden.
3. Der ungebrochene volkskirchliche Anspruch auf flächendeckende Versorgung und die kirchliche Übernahme sozialstaatlicher Aufgaben stellt ein Berufsbild vor Augen, das vor allem mit den Anforderungen von Management und Allroundbetreuung bei gleichzeitiger gesellschaftlicher Ghettoisierung Angst und Schrecken einjagt. Unsere Leidenschaft zu auftragsgemäßem Handeln, die uns zur Umkehr und zu einer Neuordnung der eigenen Kirchengestalt ruft, erlahmt

nun aber nicht allein an der Trägheit der Strukturen. Unser Ort des sicheren Lebens ist auch geeignet, uns die Selbsttäuschung zu erleichtern, es wäre alles halb so schlimm. Denn noch funktioniert eben doch alles ganz leidlich: das Leben in den Gemeinden und das Leben in diesem Land.

Zusammenfassend kann man vielleicht sagen, wir wollten diesen scheinbar gesicherten Ort verlassen, der unsere Theologie irrelevant macht, unsere Bibelarbeit selektiv beschneidet und unsere Spiritualität bis zur Sprachlosigkeit eintrocknet.

*Zur ersten Einschätzung der Erfahrungen*

Die nachstehenden Erfahrungsberichte zeugen davon, daß die Bearbeitung dieser ökumenischen Erfahrung ein langer Prozeß ist, in dem wir gerade die ersten Schritte gehen. Die überwältigende Erfahrung der Fremdheit von Kultur und Religionen, sozialer Lage, Kommunikationsformen und Sprachen, Klima und Essen hat die Vikare und Vikarinnen bis an die Grenzen ihrer Belastbarkeit herausgefordert.

Die Diskrepanz zwischen ihrem Selbstverständnis und der Rollenzuschreibung als Vertreter einer reichen, weißen, dominanten und immer noch imperialistischen Kultur, die sie erfuhren, hat sie erschreckt. Der Stolz und die Würde dieser Menschen hat sie berührt.

Der radikal parteiliche hermeneutische Ansatz am TTS hat sie ermutigt. Mancher biblische Rigorismus hat ihren Widerspruch herausgefordert.

Der strenge Selbsthilfe-Ansatz mancher Projekte hat ihnen als Europäern den Zugang erschwert.

Die Versuchung war groß, sich in all dieser Bedrängnis auf eine aufgeklärte europäische Theologie zurückzuziehen und der Südindischen Kirche ihre eigenen Ungereimtheiten und Kompromisse, dem Land insgesamt seinen Mangel an Rationalität und Disziplin nachzurechnen.

Aber die Gruppe und mich selbst, die ich nur 14 Tage dabei sein konnte, hat Indien verändert. Der Ort Indien hat unseren Auftrag für unseren Ort neu definiert. Wie wir das umsetzen, wird erst unsere weitere Berufspraxis zeigen.

Das PTA jedenfalls wird sich bemühen, für den Herbst 1991, vielleicht in Verbindung mit anderen Predigerseminaren, eine neue Gruppe für einen Indien-Aufenthalt zusammenzubringen, auch wenn bis dahin das Ringen um die Vereinigung unserer Kirche in Berlin-Brandenburg, das in diesem Jahr alle Kräfte und Phantasien gebunden hat, dann noch nicht beendet sein wird. Denn die Vereinigungshektik, das zeichnet sich bereits ab, erschlägt mit ihren sog. Sachzwängen alle Chancen und Hoffnungen auf Neubesinnung und Umorientierung unserer kirchlichen Praxis.

Und die indischen Stämme, die Dalits und die indischen Frauen, von denen auf den folgenden Seiten erzählt wird – sind sie nicht Welten und Zeiten von uns entfernt? Was können sie uns wirklich sagen? In einem der Berichte bitten die Frauen die fremden Besucher: „Betet für uns!" Werden wir mit diesem Gebet vor Gott treten können – ohne selbst umzukehren?

*Sigrid Hagen (Studienleiterin am PTA)*

# Indien – Land zwischen Traum und Alptraum

Die gesamte Vorbereitungsphase in Berlin auf diesen halbjährigen Aufenthalt war sehr kurz. Im Nachhinein muß aber auch gesagt werden, daß eine solche theoretische Vorbereitung nur Begrenztes leisten kann; denn die in jedem Indienreiseführer vermittelte Binsenweisheit: „Indien ist anders" erweist sich in einer rückblickenden Betrachtung als ebenso banal wie wahr. Dieses Land, seine Kultur und seine Menschen sind uns auch nach einem halbjährigen Aufenthalt in vielen Bereichen verschlossen und schwer verständlich geblieben. Vieles erscheint einer vermeintlich aufgeklärten, christlich-abendländischen Rationalität nicht zugänglich. Nur allzuoft wird die Annahme des Verstehens eines Vorgangs oder Faktums kurze Zeit später durch das Erleben des genauen Gegenteils hinfällig. Beinahe unversöhnbar scheinen zwei völlig diametrale Vorstellungswelten aufeinanderzuprallen, ein Vorgang, den wir am eigenen Leib zu spüren bekamen und der seinen ersten Niederschlag in dem fand, was gemeinhin als „Kulturschock" bezeichnet wird. Ein Prozeß, der bei uns bereits nach wenigen Metern auf indischem Boden einsetzte. Schonung und allmähliche Gewöhnung an Realitäten, die unbekannt sind, werden nicht gewährt; nackt und häßlich tritt einem sehr schnell die Seite Indiens entgegen, die von vielen Touristen allenfalls als Schönheitsfehler zur Kenntnis genommen wird, aber nur die Rückseite unserer farbigen Wohlstandskulisse darstellt.

Ein weiterer Punkt, der korrigiert wurde, war die Vorstellung, eine „bessere" Kirche als die eigene vorzufinden. Besser deshalb, weil die „Church of South India" in unseren Vorstellungen als eine Kirche der „Dritten Welt" einen theologischen Schatz in sich bergen mußte, den es zu entdecken galt. Eine Kirche, die so hautnah an den Brennpunkten menschlicher Existenzkämpfe in einem Morast aus Armut und Elend steht, konnte eigentlich nicht anders, als in ihren theologischen Erklärungen und ihrer ekklesiologischen Wirklichkeit deutlich das zu ergreifen, was die Bibel beider Testamente als Proprium beschreibt: eine klare Option für die Armen.

Es galt unserer Meinung nach, sich auseinanderzusetzen mit einer speziellen Form von „Indischer Befreiungstheologie", deren Existenz uns zwar bisher verborgen geblieben war, die es aber nun zur Kenntnis zu nehmen und zu rezipieren gelte. Es muß wohl nicht mehr besonders betont werden, daß diese Hoffnung in ihrer gesamten Naivität desavouiert wurde. Denn anders als die Kirche in Südamerika ist die Kirche in Indien in der Position einer Minorität, da nur 2,5 % der indischen Bevölkerung dem Christentum angehören.

Vor diesem Hintergrund einer Minoritätenrolle ist einsichtig, daß die Christen in Indien traditionell eine schwache Position im gesellschaftlichen Kontext einnehmen. Diese Minoritätenrolle ist soziologisch durch eine doppelte Charakteristik und Form der Präsentation gekennzeichnet, wie sie wohl vielen Minoritäten zu eigen ist. Zum einen läßt sich die Tendenz einer in sich geschlossenen Existenzform beobachten, d.h. eine gewisse Introvertiertheit und Exklusivität, die auf die Erhaltung und Bewahrung der eigenen Position konzentriert ist. Des weiteren läßt sich aber auch die Bemühung erkennen, die eigene Existenzberechtigung in dem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext deutlich zu machen. Die Formen, die dafür geeignet sind, lassen sich allerdings nur in einer weitestgehenden Konformität mit vorherrschenden

gesellschaftlichen Normen und Maßgaben installieren. Stehen diese Darstellungsformen im diametralen Gegensatz zu existierenden gesellschaftlichen, politischen und religiösen Strömungen, besteht die Gefahr der eigenen Auflösung. Davon bildet auch die Kirche in Indien in ihrer Ganzheit und in ihren unterschiedlichen Kongregationen und Denominationen keine Ausnahme. Dennoch bestehen innerhalb dieser Kirche Gruppierungen, die der kirchlichen Obrigkeit kritisch gegenüberstehen und an einer Veränderung bestehender gesellschaftlicher Strukturen arbeiten. Im folgenden wollen wir kurze Einblicke in die Erfahrungen geben, die wir in ausgewählten Schwerpunktbereichen machen konnten. *(M. B.)*

### *Die Situation der indischen Stammesbevölkerung*

Mein besonderes Interesse galt der Situation der indischen Stammesbevölkerung und dem Handeln der christlichen Kirche bzw. einzelner Christen an und mit diesen Menschen. Beginnen möchte ich mit einigen Bemerkungen zur sozioökonomischen Situation der Adivasi, wie die Angehörigen der Stämme in Hindi benannt werden. Anders als im Falle der Dalits (auch Harijans oder Unberührbare) ist über die Lebenssituation der Adivasi im Ausland wenig bekannt.

Der Anteil der Stammes- an der indischen Gesamtbevölkerung beträgt etwa 7 %. Sie leben überwiegend in den schwer zugänglichen Wald- und Berggebieten Nordost-, Zentral- und Südindiens, wobei eine starke Konzentration der Stämme im sogenannten „Tribal Belt" Zentralindiens und in den nordöstlichen Staaten zu verzeichnen ist. Schon unter britischer Kolonialherrschaft verstärkte sich die Marginalisierung der Adivasi. Die Stammesgebiete wurden durch neue Verkehrswege erschlossen, ein dichtes Verwaltungsnetz überspannte sie. Der Wald, bis dahin nicht privatisiert und unter gemeinschaftlicher Verwaltung des Stammes, galt als Eigentum des Kolonialstaates, der traditionelle Lebensraum der Adivasi wurde zunehmend durch Kultivierung und andere Maßnahmen eingeschränkt.

Wegen des Abbaus großer Rohstoffvorkommen und ehrgeiziger Großprojekte wie z. B. riesige Staudämme wurden in der Vergangenheit, aber auch in der Gegenwart viele Stämme aus ihren angestammten Gebieten vertrieben. Aber auch wenn die Stämme in ihren kleiner werdenden Gebieten bleiben können, ist ihre Existenz zunehmend bedroht. Als Gegengewicht zu dem Raubbau an den Wäldern erklärte der Staat Waldgebiete zum „Reserve Forest". Damit soll der Wald vor dem Zugriff skrupelloser Geschäftemacher geschützt werden, was aber nicht erreicht wird; statt dessen leiden die Adivasi auch unter dieser staatlichen Maßnahme. Den Adivasi ist im „Reserve Forest" die gewohnte Nutzung des Waldes verboten, der traditionelle Wanderfeldbau mit Brandrodung ist nicht mehr möglich. Der Wald, früher Lebensraum und Grundlage der Adivasi, wird als Einkommensquelle benutzt und zerstört.

Die Angestellten des „Forest Department", an sich mit dem Schutz der Wälder beauftragt, werden durch ihre Korruptheit zu einem weiteren, die Lebensbedingungen der Adivasi negativ beeinträchtigenden Faktor. Sie erpressen von den Adivasi beträchtliche Summen in Form von Geld oder Naturalien, indem sie ihnen wegen des Sammelns von Waldfrüchten oder Feuerholz oder des Holzschlagens mit Verfolgung drohen. Den Adivasi bleibt keine andere Wahl, als auf die Forderungen der Forstleute einzugehen.

Eine weitere Personengruppe, die sich durch die Not der Adivasi bereichert, sind die Geldverleiher. Mit ihren Wucherzinsen treiben sie viele Stammesglieder in die Abhängigkeit. In den von mir besuchten Bargur-Hills errechnete ich einen Jahreszins von 360 %. Oft gehen die Schulden von einer Generation auf die andere über, schließlich verlieren die Adivasi das Land, das ihnen geblieben ist. Ohne Landbesitz und hoch verschuldet, müssen sie sich als Arbeitskräfte verdingen. Sie werden zu „bonded labourers", zu „Leibeigenen" des Geldverleihers. Zwar ist „bonded labour" nach der indischen Verfassung verboten, aber die Existenz von Leibeigenschaft wird geduldet und nimmt zu.

Erwähnen möchte ich an dieser Stelle noch das Gesundheitsproblem. Konnten die Adivasi in früheren Zeiten zahlreiche Heilmittel aus den Wäldern gewinnen, so ist heute zum einen das Wissen darum großteils verlorengegangen, zum anderen sind Rohprodukte in den Wäldern nicht mehr verfügbar. So treten in den Stammesgebieten zunehmend Krankheiten auf, die früher unbekannt waren. Ferner wächst die Abhängigkeit der Stammesbevölkerung von „modernen" allopathischen Mitteln, die es nur in den Hospitälern oder in den Apotheken der Städte gibt.

Die vom unabhängigen Indien 1950 eingeführte „protektive Diskriminierung", bei der den Adivasi wie den Dalits ein ihrem Bevölkerungsanteil entsprechender Prozentsatz der Studienplätze, staatlichen Arbeitsplätze und Parlamentssitze garantiert wird, hat sich aus mehreren Gründen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, als nicht geeignet erwiesen, der Marginalisierung und Pauperisierung der Adivasi entgegenzuwirken, und ist in Indien umstritten. Im Grunde führte sie zur Bildung einer Adivasi-Elite, eine Verbesserung der Situation der Adivasi-Mehrheit wurde aber nicht erreicht.

Ich hatte Gelegenheit, drei Regionen zu besuchen, in denen solche Stämme leben und Christen unter diesen tätig sind. In den Nilgiri-Hills im Westen Tamil Nadus leben die Kotas, Irulas, Todas und andere Adivasi. Die Todas als traditionelle Büffelzüchter leiden vor allem an der zunehmenden Reduzierung der Weideflächen durch die Ausbreitung der Teeplantagen. Die Irulas werden von Geldverleihern und Händlern ausgenutzt und von Teegutsbesitzern zu „bonded labourers" gemacht. Während unter den Todas seit Beginn dieses Jahrhunderts Missionsarbeit geleistet wurde, ist heute auch unter den Irulas ein Evangelist der Church of South India (CSI) tätig. Die CSI unterhält in dieser Region noch ein Heim für Jungen und eine Grundschule für Stammeskinder. Hier konnte ich Missionsarbeit erleben, bei der das Problem sozialer Gerechtigkeit nicht thematisiert wird. Unter dem Einfluß christlicher Teegutsbesitzer werden sowohl in der Arbeit und Verkündigung der Ortsgemeinde in Kottagiri als auch bei der Tätigkeit des Evangelisten gesellschaftspolitische Fragestellungen ausgespart. Statt Infragestellung und Veränderung gesellschaftlicher Strukturen, die offenkundig für die Ausbeutung und Unterdrückung der Mehrheit der Bevölkerung verantwortlich sind, kommt es zu einer Konservierung des gesellschaftlichen Status quo.

Anders hingegen waren meine Erfahrungen in den Bargur-Hills an der Grenze zwischen Tamil Nadu und Karnataka. Hier arbeitet die Organisation TRENDS (Tribal Education and Development Society), die von Rev. Jacob Belly und zwei Christen seiner früheren Gemeinde ins Leben gerufen wurde. TRENDS hat nicht Mission unter den Sholagas, dem in den Bargur-Hills lebenden Stamm, zum Ziel, son-

dern will christlich motivierte Emanzipations- und Bewußtseinsarbeit leisten. Die Organisation, die vom Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz (HEKS) unterstützt wird, will die Adivasi über ihre Rechte aufklären und sie motivieren, im Konflikt mit den oppressiven Gesellschaftsstrukturen und den von diesen profitierenden gesellschaftlichen Gruppen diese Rechte einzuklagen und durchzusetzen. TRENDS hat die Sholagas erfolgreich in Auseinandersetzungen mit den Forstleuten, Händlern und auch staatlichen Organen unterstützt.

In der dritten Region, den Kalrayan-Hills nordöstlich von Salem, konnte ich noch eine andere Weise kirchlichen Handelns unter den Stämmen kennenlernen. In Kariyalur entstand mit Unterstützung des Lutherischen Weltbundes ein großes „Integrated Community Development Programme" der Arcot Lutheran Church. Keimzelle dieses Projektes war eine kleine Lepraklinik, die Anfang der siebziger Jahre in einer Region eingerichtet wurde, die lange Zeit von der Außenwelt fast hermetisch abgeriegelt war und von einigen wenigen Familien ausgebeutet wurde. Heute gehören zum Projekt eine Grundschule und eine Highschool, Farmen für die landwirtschaftliche Ausbildung der Adivasi, ein Hospital mit Gesundheitsvorsorge und Programmen der Erwachsenenbildung durch Einsatzhelfer. *(H.-P. N.)*

### *Die Situation indischer Frauen am Beispiel Kolar Gold Fields*

Mein Hauptinteresse bestand darin, die Lebensrealität von Frauen zu erkunden. Ich wollte erfahren, wie Frauen in einem anderen kulturellen Kontext mit der Realität des Patriarchats leben, wie sie sich organisieren und die indische Wirklichkeit prägen. Aus unterschiedlichen Gründen gelang es mir zu Beginn nur schwer, das Leben von indischen Frauen kennenzulernen. Ein Grund war das Sprachproblem, der zentralere aber das Mißtrauen, das uns „Weißen" gegenüber existiert. Wir symbolisieren das westliche, kapitalistische Ausbeutungssystem, das die Menschen in Indien knebelt und viele ins Elend zwingt. Wir symbolisieren es, ob wir es wollen oder nicht. Darüber hinaus bestehen Ressentiments den Ökumene- und Entwicklungshilfe-Touristen gegenüber, die in Scharen nach Indien pilgern.

Vor allem Pfarrerin Florence Deenadayalan aus Bangalore verdanke ich es, daß ich die Situation vieler Frauen erfahren konnte. Sie wollte, daß ich sehen lerne und begreife. Gemeinsam mit einem meiner Kollegen schickte sie mich in die Arbeitersiedlung nach Kolar Gold Fields (KGF). Um es schon vorwegzunehmen, ich habe in KGF fast mehr gesehen, als ich ertragen konnte. KGF liegt etwa 100 km östlich von Bangalore, der Hauptstadt des Bundesstaates Karnataka.

Zur Geschichte: Seit 1828 existiert in KGF Bergbau zur Goldgewinnung. 1876 wurden die Goldminen von den Engländern übernommen, John Taylor & Sons wurden die Konzessionäre. Sie holten sich aus verschiedenen Ländern Arbeitskräfte und stellten sie für jeweils festgelegte Tätigkeiten ein. Die Manager und das Aufsichtspersonal kamen aus Großbritannien, die Facharbeiter aus Italien, die ungelernten Arbeiter wurden aus der Schicht der Kastenlosen, aus Dalits und Tribals, rekrutiert. Da jede Mine nur eine begrenzte Kapazität hat, sorgt normalerweise das Management für die weitere Ansiedlung von Betrieben, die die Infrastruktur verbessern und die Menschen vor plötzlicher Massenarbeitslosigkeit bewahren sollen. Die Engländ-

der in KGF unterließen dies aber. Bis 1939 wurde 100 % des Profits nach Großbritannien gebracht oder in andere englische Betriebe in Indien investiert. Selbst die Ausrüstungsgegenstände, die für die Arbeit in den Minen benötigt wurden, ließen die Engländer nicht in Indien produzieren, sondern importierten sie aus Großbritannien.

Die Zahl der Beschäftigten betrug 1940 32 200, seit diesem Zeitpunkt ist die Zahl ständig rückläufig. Ein Teil der Goldminen mußte bereits geschlossen werden, da ihre Ausbeutung unrentabel geworden ist.

Das Problem der mangelnden Infrastruktur in KGF wurde auch nach der Unabhängigkeit Indiens nicht behoben. Im Gegenteil. Nur ein einziger Industriezweig wurde in KGF angesiedelt, die Bharat Earth Movers Ltd., eine Firma, die Bagger und andere schwere Baumaschinen produziert. Bei dieser Firma finden nur gut qualifizierte Arbeiter eine Anstellung. Ungelernte Tagelöhner und Frauen haben von vornherein keine Beschäftigungschance. Die hohen Löhne in der Baufirma haben die ökonomische Situation der Gegend stark gestört. Die Preise für den Grundbedarf einer Familie sind drastisch gestiegen.

In KGF leben heute ca. 200 000 Menschen, davon 72 % unterhalb der Armutsgrenze. Die Arbeitslosenquote beträgt 60 %, bei den Frauen sogar 80 %. Der Verelendungsprozeß in KGF hat zur Folge, daß viele Menschen an Depressionen leiden. Die Selbstmordrate ist hoch, das Problem des Alkoholismus weit verbreitet.

Weil sowohl der Goldminenbergbau als auch die Baumaschinenfirma den Frauen fast keine Erwerbsmöglichkeiten bieten, sind die Frauen vom Einkommen des Mannes abhängig bzw. von ihren eigenen Möglichkeiten, Geld zu beschaffen.

An zwei aufeinanderfolgenden Tagen konnten wir mit einer Sozialarbeiterin im Umkreis der Kirchengemeinden St. Luke und St. Mark ca. 45 Häuser besuchen und mit Frauen ins Gespräch kommen. Der gesamte Grund und Boden in den Arbeitersiedlungen, die sich um die Goldminen gelagert haben, ist in den Händen der Bergbaugesellschaft. Bereits durch die Engländer wurden diese winzigen Hütten für die Arbeiterfamilien gebaut; sie selbst lebten in großzügigen Villen. In jeder dieser Hütten, die vielleicht 10-20 $m^2$ groß sind, lebt eine Großfamilie, d. h. ungefähr 10-15 Menschen.

Die Frauen der einzelnen Familien erzählten uns ihre Lebenssituation. Vielleicht 20 % der Familien, die wir besuchten, kann man als „intakt" bezeichnen. Dort arbeiten die Männer, bringen ihren Lohn nach Hause, ernähren die Familie. In den übrigen Familien sind die Frauen die Haupternährerinnen, müssen täglich mühsam Geld erwerben. Die Palette ihrer Tätigkeiten reicht von Trinkwasserschleppen für andere Familien bis zum Verkauf kleiner Handelsgüter oder selbstgefertigter Nahrungsmittel. Wir sahen allerdings auch Frauen, die Erde am Straßenrand aufkehrten und in mühevoller Geduldsarbeit Goldstaub aus dem Dreck herauswuschen. Viele Frauen erzählten uns, daß sie von ihren Männern verlassen wurden. Andere zeigten uns ihre Ehemänner, die im Vollrausch in einer dunklen Ecke der Hütte zusammengekauert lagen. Wir sahen die Verzweiflung einer Frau, die acht Töchter und keinen Sohn geboren hatte, und die sterbenden Augen einer Frau, die an Typhus erkrankt war und sich die ärztliche Behandlung nicht leisten konnte. Kinder und Jugendliche lungerten gelangweilt, weil ohne Beschäftigung, in den Hütten herum. In einer der Hütten war der Raum vom Qualm der offenen Herdstelle völlig vernebelt. Inmitten

des Qualms, der in den Augen brannte und die Luft zum Atmen nahm, saßen Menschen, die Heimarbeit für die Industrie verrichteten. In jeder Hütte baten die Frauen uns, für sie zu beten.

Rev. Florence Deenadayalan hat in KGF (und in einigen Slumgebieten Bangalores) Projekte für Frauen initiiert, in denen Frauen eine Ausbildung in der Leder- und Textilverarbeitung bekommen. Frauen sollen in die Lage gebracht werden, ihre Familien mit ihrer Arbeit ernähren zu können. In Bangalore hat Rev. Florence zusätzlich ein Zufluchtshaus aufgebaut, das sexuell mißhandelten und zur Prostitution gezwungenen Frauen für einen gewissen Zeitraum Schutz gewährt und ihnen eine Ausbildung garantiert.

Bevor ich nach Indien kam, konnte ich mir den Zusammenhang zwischen der industriellen Entwicklung einer Region und einer damit verbundenen wachsenden Verelendung ganzer Bevölkerungsgruppen nur ungenau ausmalen. Der „Fortschritt" bewirkt in Indien in ganz besonderem Maße Nachteile für Frauen. Sie sind es, die den Preis in allen Bereichen, in der Landwirtschaft wie im Produktionsbereich zahlen müssen. Im Zuge der maschinellen Fertigung von Gütern gehen vor allem Frauenarbeitsplätze verloren, Erwerbstätigkeit wird, wie in unserem Land auch, vorwiegend zur Männerarbeit deklariert. Am Beispiel von KGF wurden mir die furchtbaren Konsequenzen der geschlechtlichen Arbeitsteilung überdeutlich.

Insgesamt läßt sich sagen: Der Zugang von Frauen zu ökonomischen Ressourcen, zu Einkommen und Lohnarbeit engt sich zusehends ein. Ihr Gesundheits- und Ernährungszustand verschlechtert sich. Ihre Arbeitsbelastung steigt beträchtlich. Ihr Bildungsstand sinkt. Sie verlieren an politischem Einfluß. Und unter dem Einfluß der „Entwicklung" der Produktion und der Gesellschaft wird die patriarchale Ordnung in Indien gestärkt. Allerdings wächst auch der politische Widerstand der indischen Frauen.

*(B. J.)*

### *In einem Dorfentwicklungsprojekt*

Mich interessierte insbesondere das kontextorientierte Wirken der CSI, das über Wortverkündigung hinausgeht und versucht, spezifisch auf die Notsituation innerhalb bestimmter Strukturen zu antworten. Die Entwicklung von einer Agrar- zu einer Industriegesellschaft ist ein noch fortwährender Prozeß in Indien.

Zuerst war ich in der Gemeinde in Shriperumbudur bei Madras, wo mich Rev. Johnson empfing, ein Pfarrer, der „Dalit" ist, also kein „Kastenchrist" (auch in der protestantischen und katholischen Kirche ist das Kastensystem noch Realität). Die Entsendung des Pfarrers richtet sich in der Regel danach, welche „Kaste" in der jeweiligen Gemeinde vorherrscht. Hier sind es „ehemalige Dalits", daher gibt es hier einen „Dalit"-Pfarrer.

Die Gemeinde besteht aus 20 christlichen Familien, darüber hinaus ist Rev. Johnson für 30 Dörfer der Umgebung zuständig. Die Ortsgemeinde von Shriperumbudur ist eine kleine Gemeinde für sich. Rev. Johnsons Arbeit in der Ortsgemeinde verläuft völlig getrennt von seinem Engagement in den umliegenden Dörfern. Um dem Auftrag dort gerecht zu werden, hat er mit Hilfe der CSI-Diözese in Madras sechs Entwicklungsprojekte aufgebaut, die von Geldgebern aus Europa unterstützt und

hauptsächlich von Sozialarbeitern betreut werden. Jedem Projekt sind aber Evangelisten zugeordnet, die für gottesdienstliche Verkündigung und Unterricht für Kinder und Erwachsene zuständig sind. Es handelt sich meist um Laien mit kurzer Ausbildung. Für die Dörfer ist charakteristisch, daß die wirtschaftliche Abhängigkeit der Kastenlosen von den Angehörigen höherer Kasten und auch von zu Landbesitzern aufgestiegenen anderen Kastenlosen sehr direkt ist.

Will Kirche dem Evangelium gerecht werden, das den Armen eine frohe Botschaft sein will, gilt es, sowohl die soziokulturellen Realitäten, die sie umgeben, als auch die ökonomischen Bedingungen wahrzunehmen, unter denen sie leben. Dies versteht Rev. Johnson als Ausgangspunkt seiner theologischen Reflexion, aber auch seiner Aktivitäten. Aufgrund intensiver Vorgespräche beschloß er, mich in eines der Dorfentwicklungsprojekte, das Thodur-Projekt, zu schicken, um mir einen Einblick in die dörfliche Situation und die kirchliche Arbeit zu vermitteln.

### *Das Thodur-Projekt*

Dieses Projekt betreut sechs Dörfer, von denen ich drei kennenlernte. Das Büro liegt am Rande eines Dorfes, in dem nur Kastenangehörige wohnen. Das bedeutet für diese zu akzeptieren, daß sich bei ihnen Dalits aufhalten, denn alle Mitarbeiter des Projektes sind Dalits – nicht alle aber Christen. Und sie müssen als Hindus akzeptieren, daß Andersgläubige (Christen) hier arbeiten. Die Zielgruppe sind insbesondere jene Dalits, die abgesondert an der Peripherie des Dorfes wohnen. Ziele des Projektes sind vor allem:

- Kinderhilfe, vor allem Ausbildung: Der Schulbau im Dalit-Gebiet wurde organisiert, um den Unterricht bis zum 5. Standard zu gewährleisten (der 10. Standard entspricht unserem Hauptschulabschluß). In der Schule werden 53 Kinder durch einen Lehrer ausgebildet, um einen zweiten Lehrer bemüht man sich. Daneben lief als Selbsterwerbsprogramm die Herstellung von Schuluniformen durch die ansässigen Schneider.
- Entwicklung der Dörfer: Das heißt vor allem, eine Selbstverwaltung des Dorfes zu organisieren und die Integration in ein zu schaffendes Netzwerk, dem alle umliegenden Dörfer angehören. Solche Verwaltungsinstitutionen existieren oft schon bei den Kastenangehörigen, die Dalits haben daran kaum Anteil und sind nicht organisiert. Als zweiten Schritt die Schaffung sanitärer Einrichtungen und die Organisation von Erwerbsprogrammen wie Hausbau, Reparaturarbeiten, Handwerk und Handarbeit unter Einbeziehung der Gremien bzw. der ganzen Dorfversammlung.
- Ausbildung der Dorfbewohner: Auch hier geht es erst einmal um die Ausbildung der schwächsten Gruppe. Ziel ist es, das Analphabetentum zu überwinden, das in Dalit-Regionen oft noch bei 80-90 % liegt, die unterdrückten Gruppen über ihre Rechte aufzuklären und sie in die Lage zu versetzen, das ihnen Zustehende beim Staat einzufordern.
- Organisation der Frauen: Neben Dorfproblemen wie Gesundheit/Hygiene, Ausbildung und Bewältigung des Alkoholismus werden Einkommensmöglichkeiten geschaffen, etwa durch Handarbeiten wie Nähen oder Mattenflechten.

Dalits sind in der Regel landlose Arbeiter, die von Gelegenheitsarbeiten bei den Grundbesitzern leben, oft sogar in einem Verhältnis von Leibeigenschaft stehen. Die Familie arbeitet häufig für ein minimales Entgelt mit. Beschäftigungsprojekte zwischen den Ernten sollen ihnen weiterhelfen: Straßenbau zwecks Anbindung des Dorfes an das Verkehrsnetz, Hausbau für gemeinschaftliche Zwecke (Schule, Kommunikationszentrum) usw. Mittels einer „Schaf-Union", eine genossenschaftlich organisierte Schafzucht, wird Eigentum geschaffen.

### *Kirchliche Arbeit im Industriegebiet*

Nach der Bekanntschaft mit kirchlicher Arbeit innerhalb agrarischer Strukturen wollte ich das Wirken der CSI in industrialisierten Gebieten kennenlernen. Neben der Verkündigung sind dort – in Anlehnung an die Industriemission der Gossner Mission – Projekte in Industrieausbildung gewachsen. Ich besuchte die Gemeinde „All Souls" in Coimbatore.

Ich lernte insbesondere Menschen kennen, die in industrielle Ausbildungsprogramme eingebunden waren. Mir wurde beim Leben in der Stadt deutlich, wie wichtig eine enge Verzahnung kirchlicher Arbeit zwischen Dörfern und Städten ist; denn ohne die Veränderung von Strukturen in den Dörfern läßt sich z. B. die Landflucht nicht aufhalten. In den Städten läßt sich bei den extrem hohen Zuwachsraten trotz der Arbeits- und Ausbildungsprojekte die Arbeitslosenrate von ca. 60 % kaum verringern. Solche Zusammenhänge wurden auf allen Ebenen sichtbar.

Ein besonderes Unternehmen war die *Christian Workers Fellowship* (CWF): Rev. Samuel, Pfarrer der All Souls Gemeinde, organisierte nach seinem Studium und der Ausbildung bei der Industriemission (6 Monate) die CWF, die etwa 1 000 Mitglieder zählt. Ziel ist es, Zeugen heranzubilden, damit diese die Botschaft von Gottes Gerechtigkeit und Liebe von Mensch zu Mensch tragen; Helfer zu gewinnen, die Gottes- und Hilfsdienste organisieren; Freunde zu werben, um den Gedanken der Fellowship als tragendes Element der Organisation zu bewahren. Die Arbeit dieser Gruppe konzentriert sich auf Mission unter Industriearbeitern, läßt aber nach meinem Eindruck – im Gegensatz zur Gossner Mission – die sozialpolitischen Faktoren außer acht.

*(B. R.)*

*

An dieser Stelle sollen zwei Projekte vorgestellt werden, die sich für die Verbesserung sozialer und ökonomischer Verhältnisse unter den Dalits und für eine grundsätzliche Veränderung gesellschaftlicher Strukturen einsetzen.

### *Die Arbeit der „Association for the Rural Poor" (ARP)*

Die ARP[2] hat sich die Aufgabe gesetzt, die gesellschaftliche Stellung der Fischer der Küstenregionen, der Dalits, der „Tribals" und der unorganisierten, landlosen Arbeiter zu verbessern und deren ökonomische Entwicklung voranzutreiben. Sie wurde 1980 unter dem Namen „Rural Community Development Association"

gegründet und hatte zunächst das Ziel, ca. 2000 landlose Arbeiter im Chitamoor District des Bundesstaates Tamil Nadu zu organisieren. Aus dieser ursprünglichen Form der Massenbewegung entwickelte sich mit der Zeit eine mehr dezentrale Arbeitsform, die zwar nach wie vor eine überregionale Kooperation anstrebt, diese aber nicht mehr als Ausgangspunkt wählt.

Ihre Wirkungsbereiche sind vorwiegend einige Distrikte im nördlichen Tamil Nadu und ein südlicher Distrikt im angrenzenden Bundesstaat Andra Pradesh. Der Leiter der Organisation ist Dr. Sugirtharaiy, ehemaliger Pastor der CSI. Die ARP ist keine offizielle Organisation dieser Kirche, sondern zählt zu einer jener vielen säkularen Bewegungen. Deren Arbeitsweise und genaue Zielrichtung soll hier näher betrachtet werden.

Erstes Ziel der Arbeit ist die Bildung von Basisgemeinschaften, die ein oder mehrere Dörfer umfassen sollten. Dabei sind zunächst Spannungen und Konflikte auf der Basis unterschiedlicher Hautfarben, Kastenzugehörigkeiten[3], Religionen und Berufe zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft zu überwinden. Dennoch halten es die Verantwortlichen von ARP für leichter, Solidarität innerhalb eines begrenzten Gebietes zu formen als auf der Grundlage der Identifikation mit einem gemeinsamen Beruf. Auf der Ebene des sogenannten „grassroot level" existiert eine Vielzahl von unsichtbaren Verknüpfungen persönlicher und verwandtschaftlicher Art, aber auch durch die gemeinsame Sprache, durch Tradition, Mythen und Symbole. Daneben erleiden diese Menschen oft das gleiche Schicksal sozialer Unterdrückung. Auf diesem Feld gilt es zu arbeiten. Der erste Schritt ist die Auswahl einiger Personen aus den Dörfern, die eine „katalysatorische" Funktion innerhalb der ganzen Gemeinschaft wahrnehmen können. In Kursen werden sie mit dem Ziel ausgebildet, ein kritisches Verständnis des gesellschaftlichen Systems, also die Verbindung von lokalen Problemen zu sozialen und historischen Prozessen erkennen und zu Handlungsstrategien entwickeln zu können.

Endziel ist der Übergang zu einer vollständigen Independenz. Sie soll u. a. erreicht werden durch die Gründung von spezialisierten Teams aus den Basisgemeinschaften, die jeweils verantwortlich sind für einen bestimmten Bereich des Gemeinschaftslebens, z. B. Vermittlung in Streitigkeiten, Gesundheits- und Hygienemaßnahmen, Erziehung und Kultur usw. Alle diese Teams müssen aus demokratischen Wahlen hervorgehen. Sie sind auch nötig, um Personen zu gewinnen, die dann politischen Einfluß und eine Ausbreitung der Gemeinschaftsideale in der Öffentlichkeit gewährleisten.

### *Die Arbeit des „Madras Christian Council of Social Service" (MCCSS)*

Dies ist eine kirchliche Organisation, die im Unterschied zur ARP im städtischen Bereich tätig ist, und zwar in der Millionenstadt Madras. Ihre Besonderheit: sie ist ein ökumenische Organisation, d. h. alle in der Stadt vertretenen Denominationen unterstützen dieses Projekt und sind seine Träger.

Ausgangspunkt für die Gründung des MCCSS war die Flutkatastrophe des Jahres 1965. Am Gedanken der „charity" orientiert, versuchte diese Organisation zunächst Soforthilfe unter den Opfern zu leisten. Aus der Soforthilfe wurde bald eine ständige Einrichtung mit dem Ziel, den Slumbewohnern in Madras generell zu helfen.

1972 erfolgte deshalb eine Neuorientierung und Neustrukturierung der Arbeit. Die bisher praktizierte, primär auf die Verteilung von Gaben konzentrierte Hilfe konnte mittel- und langfristig die Probleme nicht lösen. Der Lethargie konnte so ebenfalls nicht begegnet werden, noch weniger wurde das Selbstvertrauen gefördert.

Es begann nun der verstärkte Einsatz von Sozialarbeitern in den Slums. Die gesamte Arbeit stand aber nach wie vor unter einem starken Betreuungsaspekt, d. h. es wurde *für* die Menschen gearbeitet. Die Sozialarbeiter waren Anlaufstation für die anfallenden Probleme, die es zu lösen galt.

Zu Beginn der achtziger Jahre wurde auch dieses Konzept revidiert, und MCCSS begann damit, die Slums zu organisieren und die Bewußtseinsbildung zu verstärken. Dazu wurde ähnlich wie bei „ARP" vorgegangen. Jetzt ist MCCSS auf die Veränderung bestehender gesellschaftlicher Strukturen ausgerichtet, ausgehend vom „Mikrolevel" hin zum „Makrolevel". Dies schließt auch politische Aktionsformen wie Demonstrationen und Flugblattaktionen ein. Die Arbeit innerhalb eines Slums, seine Organisation und die Ausbildung geeigneter Personen für die Eigenorganisation sollte – so das Ziel des MCCSS – nach spätestens sieben Jahren abgeschlossen sein, ansonsten wird die Abhängigkeit von dem Projektträger zu groß.

Insgesamt ist die Arbeit innerhalb der städtischen Slums sehr viel schwieriger zu organisieren als die politische Bewußtseinsbildung in ländlichen Regionen. Die Slums sind in ihrer Struktur zu heterogen, Familien- und Clanstrukturen sind oft nur rudimentär vorhanden, die Motivationsschwelle liegt oft sehr hoch, und die Organisation über einen gemeinsamen Punkt „Arbeitsbedingungen" ist diffizil, da die Beteiligten oft über das gesamte Stadtgebiet verteilt sind und der direkte Konfrontationspartner etwa in Gestalt eines Großgrundbesitzers fehlt. *(M. B.)*

### *Kurzes Resümee*

Unser Spezialvikariat hat uns Horizonte geöffnet, die uns bei einem Verbleib in Berlin nicht zugänglich geworden wären. So läßt bereits das Erleben einer so schwierigen Lebenswirklichkeit wie der indischen das Unternehmen rechtfertigen; denn das theoretische Wissen über ein Dritte-Welt-Land sowie über das Problem, das wir, die reichen Länder des Nordens, für die Länder der südlichen Halbkugel darstellen, und das konkrete Erleben, Fühlen, Riechen und Schmecken von Armut und Elend unterschieden sich extrem. Gleichwohl haben wir uns immer wieder dagegen gewehrt, zu „Voyeuren der Armut" zu werden, ein Phänomen, das bei vielen „Projekttouristen" durchaus zu beobachten ist. An einigen Vertretern dieser Personengruppe ließ sich die Problematik weiter Bereiche der Entwicklungshilfe beobachten, die durch kirchliche und christliche Gruppen aus Europa und Nordamerika verantwortet wird. Nicht wenige von ihnen sehen in den Projekten, die sie unterstützen, von Zeit zu Zeit mal „nach dem Rechten". Und wir lernten nach und nach diejenigen Inder verstehen, die solche Projekte „unreflektierter Gutwilligkeit" ablehnen, werden doch durch sie mehr Probleme aufgeworfen als gelöst. Eine weiterführende Form der Hilfe, so sagten uns viele indische Gesprächspartner, wäre eine Auseinandersetzung mit jenen Strukturen unserer eigenen Länder, die die Differenz zwischen den Besitzenden und den Besitzlosen global vergrößern.

Was unsere Zeit im Tamilnadu Theological Seminary betrifft, so muß ein Resümee die Erstmaligkeit des Projekts beachten. Dennoch wurden Kritikpunkte, die zu einer Verbesserung beitragen können, von uns auch benannt. So wäre es wünschenswert, den Kontakt zu den indischen Studenten zu verändern und so zu verbessern, daß ein dialogischer Lernprozeß ermöglicht wird. Ein „Sonderlehrprogramm" für Europäer, wie es für uns sicher in guter Absicht abgehalten wurde, erscheint wenig sinnvoll. Mit indischen Studenten sollten wir an Projekten teilnehmen, die sie im Fach „Social Analysis" durchführen, mit ihnen gemeinsam Andachten oder Gottesdienste vorbereiten, um so auch den hermeneutischen Standpunkt der anderen besser zu verstehen – ein Prozeß, der notwendig ist; denn nur so lassen sich Mißverständnisse und Vorurteile vermeiden bzw. abbauen.

Eine Erfahrung eigener Art nach der Rückkehr war das begrenzte Interesse für das von uns Erlebte, denn die politischen, ökonomischen und sozialen Sichtweiten in Deutschland sind wieder enger geworden. Probleme, die sich auf die Frage nach globaler Gerechtigkeit beziehen, scheinen im Bewußtsein vieler Menschen nicht mehr vorhanden. Um so wohltuender sind die Stimmen, die nicht müde werden, auf diese Probleme zu verweisen.

*Beatrix Jeßberger / Bernd Roggl / Hanns-Peter Neumann / Michael Busch*

ANMERKUNGEN

1 Dr. Samuel Amirtham war der erste Principal des Tamilnadu Theological Seminary in Madurai. Zum Zeitpunkt seines Vortrages am PTA Berlin war er verantwortlich für das „Programm for Theological Education" beim ÖRK in Genf. Nach Beendigung seiner Tätigkeit in Genf ging er zurück nach Indien und ist dort seit Beginn des Jahres 1990 als Bischof in einer Diözese in Kerala tätig.

2 Im Februar 1990 besuchte ich durch Vermittlung des Tamilnadu Theological Seminary und eines Pastors aus Madras ein Trainingscamp der „Association of the Rural Poor", in dem „Animateure" ausgebildet werden.

3 Unter diesen Punkt wären auch die Spannungen zwischen den unterschiedlichen „Dalitkasten" zu subsumieren, denn der Begriff „Dalit" impliziert noch lange keine Solidarität aufgrund des gemeinsamen Stigmas der Unberührbarkeit.

## ANNO GIUBILARE

Etwa 2000 Frauen, Kinder und Männer haben sich am 29. November 1990 vor dem Bundeshaus – dem Sitz des Eidgenössischen Parlaments in Bern – versammelt, um symbolisch vor den Vertreter/innen des Volkes ein „Halljahr" auszurufen. Die lila Fahnen mit den Inschriften des Halljahres in allen vier Landessprachen flatterten im klirrend kalten Berner Wind ebenso wie die vielen bunten Transparente, auf denen Gemeinden und kirchliche Aktionsgruppen ihre Vorstellungen von einer menschenfreundlicheren Welt formuliert hatten.

1991 feiert die Schweiz den 700. Geburtstag der Eidgenossenschaft. Die Geburtstagsfeier ist – trotz Krieg am Golf und trotz der himmelschreienden Weltunrechtsordnung – immer noch als aufwendiges und kostspieliges Fest an vielen Orten konzipiert. Dem hat das Schweizerische Ökumenische Komitee „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" die Idee eines Halljahres entgegengesetzt: Ein so bedeutendes Ereignis wie der 700. Geburtstag einer Nation (der übrigens unter Historikern für Debatten sorgt, weil die moderne Eidgenossenschaft ein Produkt der Napoleonischen Kriege ist) sollte Anlaß zu Neubesinnung und Umkehr sein. Wir sollten nicht einfach die Geschichte der Sieger feiern, sondern die Vorstellungen von Gerechtigkeit und Frieden mit den Menschen und mit der Schöpfung, auf die die Schweiz ihre Zukunft gründen müßte. Und es sollte eine „aktive Feier" sein: Das, was wir für die Zukunft anfordern, sollten wir selbst zu tun bereit sein.

So ist die Idee vom Jubeljahr entstanden, die biblische Vorstellungen von einem „Jahr des Heils" aufnimmt, in dem Beziehungen unter den Menschen so geregelt werden, daß ein neuer Anfang ohne Schulden und Ausbeutung möglich wird. In Anknüpfung an den konziliaren Prozeß sieht das Schweizerische Halljahr dies in drei Bereichen vor. Bereits Anfang 1990 wurde eine Petition lanciert, die zum Schuldenerlaß für die ärmsten Länder aufrief. Der Beitrag zum Frieden besteht vor allem in der Forderung nach einem Zivildienst (der bisher in der Schweiz nicht existiert) und nach einem Waffenausfuhrverbot. Zur Bewahrung der Erdatmosphäre setzt sich die Halljahrsbotschaft für eine Senkung des Energiekonsums von 2 % jährlich ein.

Zur Verkündigung des Halljahres haben sich Boten/innen aus allen Teilen der Schweiz in Bern eingefunden. Sie kamen aus Kirchgemeinden oder als Abgesandte kirchlicher Werke, und sie haben die Botschaft nach Hause mitgenommen. Was nun daraus wird, wie das Netz weiterwächst, liegt bei der Basis. Indem das Halljahr relativ überschaubare, durchaus politikfähige Ziele gesetzt hat, ist damit zu rechnen, daß es einige Erfolge verbuchen wird: Ende Januar 1991 hat der Bund bereits einen Schuldenerlaß von 400 Millionen Franken angekündigt. Und das Waffenausfuhrgesetz steht – auch im Zusammenhang mit dem Golfkrieg – erneut zur Debatte, in die auch die Forderungen des Halljahres einfließen.

*Reinhild Traitler*

# Botschaft zum Halljahr

Schweizerisches Ökumenisches Komitee für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz (AGCK)

An alle, die in diesem Land wohnen, Christen und Christinnen, richten wir uns mit dieser Botschaft:

Die 700-Jahr-Feier der Eidgenossenschaft wird Vergangenes in Erinnerung rufen und Erreichtes feiern. Sie gibt uns zugleich die Gelegenheit, über den Sinn des Bundes nachzudenken, der die Bewohner unseres Landes vereint.

Das Jahr 1991 soll dazu dienen, uns über die Rolle der Schweiz Rechenschaft abzulegen und die großen Herausforderungen aufzunehmen, die sich unserem Land und der gesamten Menschheit heute stellen. Wenn der Weg in die Zukunft frei werden soll, ist eine tiefgreifende Neuorientierung erforderlich.

Nachweisbar leben eine halbe Million Menschen in unserem Land in Armut und werden an den Rand gedrängt. Für Millionen in der weiten Welt ist die Zukunft überhaupt in Frage gestellt. Die Armut und die Verschuldung der Dritten Welt sind in unseren Augen ein unerträglicher Skandal.

*Doch Gott ruft uns auf, für Gerechtigkeit in dieser Welt einzutreten.*

Gewalt ist überall, die tägliche Gewalt in den gegenseitigen menschlichen Beziehungen, die versteckte Gewalt an Frauen und Kindern, die Gewalt diktatorischer Regime gegen Andersdenkende und vor allem die Gewalt der Kriege, an der auch die Schweiz sowohl durch die Produktion als durch den Handel mit Waffen beteiligt ist. Jeder neue Konflikt ruft uns die ständige Gefahr eines nuklearen Krieges wieder neu in Erinnerung.

*Doch Gott ruft uns auf, für den Frieden in dieser Welt zu kämpfen.*

Die Luft, die wir atmen, ist durch unser eigenes Einwirken verseucht. Die steigende Erwärmung der Atmosphäre bedroht die Lebensbedingungen auf diesem Planeten. Zahlreiche Tier- und Pflanzenarten sind bereits verschwunden oder sind in ihrer Existenz gefährdet. Der Boden wird übernutzt und die nicht-erneuerbaren Schätze der Erde werden vergeudet.

*Doch Gott ruft uns auf, mit der Schöpfung in Eintracht zu leben.*

Um gemeinsam den Bund in Erinnerung zu rufen, den Gott mit den Menschen eingegangen ist, haben sich die Kirchen in der ökumenischen Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zusammengefunden. Gott will zum Leben befreien. Wir sagen dies im Vertrauen auf Jesus Christus, der am Anfang seines Wirkens sagte:

„Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe" (Lk 4, 18–19).

Wir hoffen auf diese Befreiung. Wo Menschen befreit werden, erkennen wir Gottes Gegenwart unter uns.

Zwei wichtige ökumenische Ereignisse für mehr Frieden und Gerechtigkeit haben auf internationaler Ebene in jüngster Zeit stattgefunden: die europäische ökumeni-

sche Versammlung von Basel im Mai 1989 und die Weltversammlung in Seoul im März 1990.

Für die Schweiz schlagen wir vor, das Jahr 1991 als Halljahr zu feiern, als Gnadenjahr, wie es uns die Bibel beschreibt: Alle siebenmal sieben Jahre sollte Israel Gottes Bund auf besondere Weise in Erinnerung rufen. Es sollte den Boden für ein Jahr ruhen lassen, die Sklaven befreien, den Schuldnern die Schulden erlassen und allen Bewohnern des Landes wieder zu ihrem Erbe verhelfen. Ein Jahr der Gerechtigkeit und Versöhnung unter Gottes befreiendem Bund!

Ermutigt durch Gottes Verheißung wollen wir uns zu einer Gemeinschaft zusammenschließen, die für eine gerechtere und gewaltfreiere Welt eintritt und in der Achtung vor Gottes Schöpfung lebt.

Wir wissen, daß überall auf Erden unzählige Männer und Frauen denselben Weg gehen. Wir wollen uns mit allen vereinen, die für den Schutz der Menschenrechte arbeiten, sich für die Versöhnung unter den Menschen und den Völkern einsetzen und den Frieden mit der Schöpfung suchen.

Zu Beginn des Halljahres 1991 sehen wir folgende Ziele im Vordergrund:

*Für mehr Gerechtigkeit wollen wir*

- alle dort, wo wir wohnen und leben, uns einsetzen, daß die Armut in unserem Land, ganz besonders jene von alleinstehenden Frauen und Müttern, überwunden werden kann;
- im Sinne der Petition „Entwicklung braucht Entschuldung", die mit 250 000 Unterschriften eingereicht worden ist, alle Anstrengungen unterstützen, um den ärmsten Ländern die Schulden zu erlassen;
- für eine gerechtere Welthandelsordnung und die Erhöhung der schweizerischen Entwicklungshilfe auf 0,5 % unseres Bruttosozialproduktes eintreten.

*Für mehr Frieden wollen wir*

- der Gewalt dort, wo wir ihr begegnen, entgegentreten;
- für die freie Wahl zwischen Militär- und Gemeinschaftsdienst einstehen;
- und in der Schweiz das Verbot der Waffenausfuhr durchsetzen.

*Für die Bewahrung der Schöpfung wollen wir*

- durch einen zurückhaltenden Lebensstil den Energiekonsum senken und dafür eintreten, daß der Verbrauch von Energie in unserem Land in den kommenden Jahren jährlich um 2 % geringer wird.

Der Geist, der auf Jesus ruhte, ist auch heute am Werk. Er wird immer wieder weit über unsere Erwartungen hinaus wirken. Neues kann werden. Das ist die Hoffnung, die wir mit dem „Halljahr 1991" verbinden.

# Ökumenisch-konziliarer Prozeß – ein Bistum zieht Zwischenbilanz

Im Oktober 1990 luden die Katholische Akademie Trier, das Referat Ökumene im Bischöflichen Generalvikariat sowie die Trierer Katholische Hochschulgemeinde zu einem Erfahrungsaustausch zu den Themen „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" in die Katholische Akademie ein. Den äußeren Rahmen bildete eine Tagung, die sich in ihren Elementen an der Stuttgarter Versammlung orientierte. Die Veranstaltung stand unter dem Thema: „Bilanz und Perspektiven des Konziliaren Prozesses im Bistum Trier". Bibelarbeit, Gottesdienste, Fachreferate, Gruppengespräche und Plenumsdiskussionen wechselten miteinander ab.

Der vorliegende Beitrag orientiert sich an den folgenden Gesichtspunkten: Anlaß und Verlauf der Tagung, Ergebnis und Bewertung.

## 1. Anlaß und Verlauf

Fragen zur Gerechtigkeit, zum Frieden und zur Bewahrung der Schöpfung hatten im Bistum Trier schon ihre Vorgeschichte. Im Rahmen einer regionalen Konsultation der ACK – Region Südwest in Lebach/Saar im Frühjahr 1988 nahm das Bistum Trier mit einer Delegation an den Beratungen teil. Damit sollte die Solidarität im Handeln unterstrichen werden. An den Versammlungen in Königstein, Stuttgart und Basel waren ebenfalls Delegierte aus dem Bistum beteiligt.

In der Diözese selbst wurden die Themen des konziliaren Prozesses in zweifacher Hinsicht aufgegriffen und gefördert. Im Herbst 1989 luden die Verbände zu einem Treffen ein, das unter dem Thema stand: „Trierer Forum für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung." Impulse für die Praxis durch Erfahrungsaustausch und Arbeit in Werkstätten standen im Vordergrund der Bemühungen. Ergänzend dazu wurden im Generalvikariat 16 Arbeitshilfen erstellt, die den Gemeinden die Beschäftigung mit den anstehenden Fragen erleichtern sollten. Aus beiden resultierte, daß sich die Gemeinden und ihre Gruppen vor Ort intensiver mit dem Prozeß beschäftigten.

Die Vielzahl dieser über das Bistum verteilten Aktivitäten entbehrte in der Regel einer Vernetzung im Sinne eines ökumenischen Vorgangs sowie einer gegenseitigen Kenntnisnahme der verschiedenartigen Bemühungen.

Das war für die Veranstalter der Anlaß, Vertreter der verschiedenen kirchlichen Ebenen zusammenzuführen, um ihnen eine Plattform zu bieten für den Erfahrungsaustausch im Sinne einer Zwischenbilanz des Prozesses im Bistum Trier, eventuelle Defizite festzustellen und gegenseitige ermutigende Anregungen zu erhalten und so Perspektiven zu entwickeln.

Aus diesem Grunde wurden die Verantwortlichen der verschiedenen kirchlichen Ebenen (Bistum, Region) sowie der kirchlichen Verbände, Räte, Berufsgruppen und Hochschulgemeinden um eine Teilnahme gebeten. Um dem ökumenischen Charakter des konziliaren Prozesses gerecht zu werden, erging eine Einladung auch an Vertreter der Evangelischen Kirche im Rheinland-Süd.

Die Themenabfolge Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung und Frieden wurde von den Veranstaltern bewußt gewählt. Die Gerechtigkeit wurde als das erste und

bedeutsamste Thema eingestuft, da hier brennende und ungelöste Fragen noch zu wenig im öffentlichen Bewußtsein verankert sind.

2. Ergebnis

Fragen wir nach den Ergebnissen der Zusammenkunft, so sind drei Aspekte zu unterscheiden:

a) Was ist bisher im Bistum Trier geschehen?
b) Was ergab die inhaltliche Arbeit auf der Tagung selbst?
c) Welche Konsequenzen ergeben sich für den Fortgang des Prozesses in naher Zukunft?

a) Über die bisherigen Aktivitäten im Bistum Trier erhielten die Teilnehmer mit Hilfe von drei Fragebogen Kenntnis, die sich an den drei bekannten Themenbereichen orientierten. Im Vorfeld der Tagung wurde darum gebeten, die Frage zu beantworten: „Welche Aktionen wurden wann, wo, durch wen und wie (Methode, Inhalt, Ergebnis) durchgeführt?" Vor Beginn der Veranstaltung erhielten die Beteiligten einer jeden Arbeitsgruppe die beantworteten Fragebogen der anderen Mitglieder derselben Arbeitsgruppe von den Veranstaltern zugesandt. Dies gab allen die Gelegenheit, sich frühzeitig mit den vielfältigen Formen der Aktivitäten des jeweils Anderen vertraut zu machen, um so besser ein sachgerechtes Gespräch führen zu können.

Die Fragebogen ergaben folgendes Bild:

Die drei großen Themenbereiche wurden vor Ort in etwa ausgewogen aufgegriffen und erörtert. Die Vermutung, daß den Fragen der Ökologie mehr Raum gewidmet worden wäre, bestätigte sich nicht. Die Veranstaltungsformen, in denen die Themen angegangen wurden, waren vielfältig: Sie reichten von Bildungsveranstaltungen in Form von Vorträgen, Info-Abenden, Wochen- und Wochenendseminaren über thematisch orientierte Aktionstage bis hin zu konkreten Einzelaktionen über einen kürzeren oder längeren Zeitraum, wie z. B. Paketaktionen für Polen und Rumänien, Beteiligung an Demonstrationen bei drohender Abschiebung von Asylbewerbern ...

Die spirituelle Dimension des Prozesses, begleitend zur notwendigen Aktion, fand eine ihr zukommende Berücksichtigung. Neben Eucharistiefeiern und Wortgottesdiensten fanden Bibelgespräche, „liturgische Nächte", Schweigestunden und Predigtreihen statt.

Bei einer Vielzahl von Unternehmungen kam es zu einer Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und außerkirchlichen Gruppierungen. Konkret äußerte sich diese in der Kooperation mit der evangelischen Gemeinde am Ort und verschiedenen Bürgerinitiativen. Ferner war vereinzelt eine Zusammenarbeit mit dem „BUND" und „amnesty international" wahrzunehmen. Eine Vorreiterfunktion fiel der Bewegung „Pax Christi" zu. Hier war die Zusammenarbeit mit den verschiedenen Gemeinden in allen Themenbereichen besonders intensiv.

b) Die inhaltliche Arbeit der Tagung selbst läßt sich unter mehreren Aspekten zusammenfassen. Wir orientieren uns aufgrund der Ergebnisse in den einzelnen Arbeitsgruppen an der Reihenfolge: Gerechtigkeit, Schöpfung und Frieden. Dabei sind die Grenzen zwischen konkreten und allgemeinen Aussagen innerhalb und zwischen den drei Themenbereichen fließend.

Für den Bereich der *Gerechtigkeit* kann als Ergebnis der Gespräche in den Arbeitsgruppen festgehalten werden:

Der herkömmlichen kirchlichen Gemeinde fehlt es aufgrund ihrer Sozialstruktur in der Regel an Berührungspunkten zu den Menschen, die am Rande unserer Gesellschaft leben. Gesellschaftliche Konfliktfelder werden so leicht ausgegrenzt. Die Anliegen der christlichen Sozialethik sollten eine stärkere Aufnahme im kirchlichen, gesellschaftspolitischen und ökonomischen Bereich erfahren. Die Aufgabe des einzelnen und der Gemeinde sollte darin bestehen, die christliche Sozialethik in die öffentliche Diskussion stärker einzubringen.

Ferner wurde als notwendig erkannt, daß es eine intensivere Reflexion über die unser Handeln bestimmenden Werte geben müsse. Diese Besinnung dürfe sich nicht allein auf die persönliche Lebensführung beschränken, sondern sie müsse auch eine soziale Auswirkung haben.

Hinsichtlich der Beschäftigung mit den Fragen der *Bewahrung der Schöpfung* ergibt sich das folgende Resümee:

Kirche und Gemeinde sollen im Sinne einer stärkeren Berücksichtigung schöpfungstheologischer Aussagen aufgrund von Genesis, Kapitel 2, zur Überwindung eines einseitigen Anthropozentrismus beitragen. In diesem Zusammenhang ist neben einer Haltung des Dienens insbesondere die Askese neu zu bewerten. Askese hier verstanden als Umkehr und als eine Haltung, die das Leben nicht verneint, sondern ihm dient. Hier wurde die grundsätzliche Frage gestellt: inwieweit ist eine verbindliche Ethik in einer multikulturellen Gesellschaft überhaupt möglich? Wie können Gewissenskonflikte im Spannungsfeld „Christsein und berufliche Anforderungen" gelöst werden?

In der *Friedensfrage* war man der Meinung: die Aktualität dieses Themenkomplexes werde heute unterschiedlich bewertet. Einige Teilnehmer plädierten für eine stärkere Aufwertung der jährlich stattfindenden Friedenswochen. Andere wiesen auf die Notwendigkeit hin, bestehende Feindbilder abzubauen, da sie ein friedenspolitisches Engagement behinderten.

Teilnehmer aus dem Gebiet des Hunsrücks machten auf die möglichen wirtschaftlichen und sozialen Härten aufmerksam, die sich aus dem bevorstehenden Abzug ausländischer Truppen im Zuge der Ost-West-Entspannung ergeben. Bei der anstehenden Umstrukturierung seien neben der frühzeitigen Information der kommunalen Gemeinden die ökologischen Belange zu berücksichtigen. In diesem Zusammenhang wurde gefragt: Was können die Betroffenen in dieser Situation von der Kirche erwarten? Ferner wurden hier die grundsätzlichen Fragen aufgeworfen, in welchem Ausmaße und wie intensiv eine Zusammenarbeit zwischen Christen und außerkirchlichen Gruppierungen von der Kirche gewünscht und gefördert wird? Wo ergeben sich Grenzen in einem solchen Miteinander?

c) Für den *Fortgang des Prozesses* in naher Zukunft resultierte aus den Gesprächen und Diskussionen als Konsequenz:

Künftige Termine im Rahmen des ökumenisch konziliaren Prozesses sollten in jeder Gemeinde bekanntgemacht werden. Es sollte allen Gemeinden die Möglichkeit eröffnet werden, größere Zusammenkünfte durch das Gebet zu begleiten. Bei aller Freude im Gefolge der neugewonnenen deutschen Einheit sei eine kritische Begleitung künftiger gesellschaftlicher Entwicklungen vonnöten.

Von allen Tagungsteilnehmern wurde der Wunsch ausgesprochen, weitere Treffen in den Räumen Koblenz, Hunsrück/Nahe, Trier/Eifel und im Saarland folgen zu lassen. Eine eigene Arbeitsgruppe sollten die betroffenen Referenten der Verbände und Räte auf Diözesanebene bilden. Das Ziel dieser geographischen Bündelung solle zu einem intensiveren regelmäßigen Erfahrungs- und Ideenaustausch führen, um so besser gemeinsame Perspektiven zu finden. Um inhaltliche Einzelthemen intensiver als bisher erörtern zu können, sollten künftig Veranstaltungen zu Einzelthemen angeboten und dabei das Gespräch mit außerkirchlichen Kreisen gesucht werden.

3. Bewertung

Auf seiten der Veranstalter ist nach dem Erlebnis dieser Diözesantagung zu bemerken: Es lohnt sich, auf Bistumsebene in bestimmten Zeitabständen Frauen und Männer aus den unterschiedlichen kirchlichen Kreisen und Ebenen zusammenzuführen, damit diese den eingeschlagenen Weg des Prozesses mutig weitergehen. Ein solcher „runder Tisch" ermöglicht zugleich einen unmittelbaren Erfahrungsaustausch zwischen den verschiedenen innerkirchlichen Ebenen und Konfessionen. Hierdurch kann gegenseitiges Verständnis für die unterschiedliche Bewertung einzelner Sachfragen und ihre Behandlung geweckt werden. Unter Einbeziehung außerkirchlicher Kreise böte ein solcher „Tisch" zudem die Möglichkeit, bei allen Beteiligten einer Engführung der Sichtweise und Lösung anstehender Sachfragen zu wehren.

Einer weiterführenden Ergänzung scheint die katholische Sozialethik durch entsprechende Impulse aus dem evangelischen Raum und umgekehrt zu bedürfen, um eine wirksamere Vertretung christlicher Positionen gegenüber Staat und Gesellschaft zu ermöglichen. Des weiteren müßte ein tragfähiges Konzept für ein verstärktes politisches Engagement der Christen in den Beratungen künftig eine stärkere Berücksichtigung finden; das beginnt in den Gemeinden schon damit, daß diese sich nicht nur innerkirchlichen Fragen zuwenden. Für den einzelnen bedeutet dies, sich nicht in eine „innerkirchliche Nische" zurückzuziehen, sondern vielmehr Verantwortung in Politik und Gesellschaft zu übernehmen. Der Kirche fällt hier die Aufgabe zu, Frauen und Männer zu einem solchen Schritt zu ermutigen und sie darin zu begleiten. Der konziliare Prozeß will ja letztendlich die oftmals erlebte Trennung zwischen Glauben und Leben aufheben.

Die Tagung in Trier machte deutlich: christliche Spiritualität und christliches Tun bilden eine umfassende Einheit, die im Evangelium Jesu ihr Fundament hat. Der weitere Fortgang des Prozesses wird sich stets an der Botschaft Jesu ausrichten müssen.

*Siegfried Schmitt/Hans-Gerd Wirtz*

Vom 7. bis 20. Februar fand in Canberra/Australien die 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen statt (s. S. 179 sowie Heft 3/1991). Aus den Wahlen ging ein neues Präsidium hervor, dem erstmals 8 Personen angehören: Annemarie Aagaard/Dänemark (luth.), Vinton Anderson/USA (Afrikanische Meth.-Bischöfliche Kirche), Leslie Boseto/ Papua-Neuguinea (United Church), Priyanka Mendi/Sri Lanka (anglik.), Patriarch Parthenios/Alexandria (griech.-orth.), Papst Shenouda/Kairo (Koptisch-orthodoxe Kirche in Ägypten), Eunice Santana/Puerto Rico (Presbyt. Kirche) und Aaron Tolen/Kamerun (Presbyt. Kirche). Dem neugewählten Zentralausschuß gehören aus Deutschland 7 Delegierte an: Walter Arnold, Oberkirchenrat in Stuttgart, Edeltraud Engel, Diakonisches Werk Hamburg, Hans-Gernot Jung, Bischof in Kassel, Margot Käßmann, Pfarrerin in Kurhessen-Waldeck, Günter Krusche, Generalsuperintendent in Berlin, Irmela Müller-Stöver, Ärztin in Solingen, und Christine Oettel, Dozentin für Katechetik in Moritzburg. Im 26köpfigen Exekutivausschuß sind die deutschen Kirchen durch Margot Käßmann vertreten.

Zum Moderator des Zentralausschusses wurde als Nachfolger von Heinz Joachim Held/EKD der armenisch-orthodoxe Erzbischof Aram Keshishian/Libanon gewählt. Stellvertretende Moderatoren wurden Ephorus Nababan/Indonesien (Luth. Batakkirche) und die methodistische Pastorin Nelida Ritchie/Argentinien.

Neu in den ÖRK aufgenommen wurden die Philippinische Bischöfliche Kirche (150 000 Mitglieder), die Niederländisch-Reformierte Missionskirche in Südafrika (750 000), die Bolivianische Ev.-Luth. Kirche (25 000), die Baptistenvereinigung und die Lutherische Synode von El Salvador (24 000 bzw. 11 000), die Kirche der Freien Pfingstmissionen in Chile (48 000) sowie der Chinesische Christenrat (ca. 5,5 Mio in ca. 6 000 Gemeinden). Der ÖRK hat damit derzeit 317 Mitglieder.

Am 29. Januar und 2. Februar wurde in London und Berlin die Meißener Erklärung, die 1988 abgeschlossene Vereinbarung über Lehr- und Gottesdienstgemeinschaft zwischen der Kirche von England, der EKD und dem Bund Evangelischer Kirchen, nach ihrer Ratifizierung durch alle Beteiligten in zwei Abendmahlsgottesdiensten in Kraft gesetzt (s. ÖR 3/89, 325ff).

Als „Goldene Regel der Ökumene" hat Papst Johannes Paul II. in der Generalaudienz während der Gebetswoche für die Einheit der Christen 1991 die „Anerkennung der legitimen Verschiedenartigkeit in der Einheit des Glaubens" bezeichnet.

Am 22. Januar wurde in Rom die neue Missionsenzyklika Papst Johannes Pauls II. „Redemptoris Missio" vom 7. Dezember 1990 veröffentlicht. Sie ist als Heft 100 der „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls" beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn zu beziehen.

Der lateinamerikanischen Ordenskonferenz (CLAR) wurden von der vatikanischen Ordenskongregation strenge Zügel angelegt. Spezielle Normen machen die Wahlen von Funktionsträgern in der Weise von Rom abhängig, daß es der Ordenskongregation freisteht, ob sie die Gewählten ernennen will oder nicht. Veröffentlichungen der CLAR bedürfen künftig neben der Billigung durch den Ortsbischof der Zustimmung eines päpstlichen Delegaten.

431 US-amerikanische und kanadische Theologen haben in einer Washingtoner Erklärung den „exzessiven römischen Zentralismus" als Hindernis für die Erneuerung der Kirchen im Geist des II. Vatikanums beklagt.

Im Libanon wurde Mitte Dezember durch den griech.-orth. Patriarchen von Antiochien die „orthodoxe Universität Balamand" eröffnet. Sie umfaßt zunächst eine theologische Fakultät, ein pädagogisches Institut, eine Management-Schule und ein Institut für das kulturelle Erbe der orthodoxen Kirchen im Nahen Osten.

In „Nordischer Ökumenischer Rat" umbenannt wurde das Nordische Ökumenische Institut in Uppsala (früher Sigtuna). Die neue Bezeichnung entspricht nach Meinung der rund 20 angeschlossenen Kirchen und Freikirchen besser der dem Institut vermehrt zugewachsenen Aufgabe, Organ für die Zusammenarbeit der Kirchen in Nordeuropa zu sein.

Im Zuge der Autonomiebestrebungen in Slowenien hat sich dort ein Ökumenischer Rat gebildet, als dessen Sprecher sich jetzt der Erzbischof von Lubljana zu Wort meldete und sich über die ökumenische Zusammenarbeit in diesem Landesteil zufrieden zeigte.

Die Reformierte Kirche Ungarns hat eine neue Führung. Von den bisherigen Bischöfen wurde Elemer Kocsis (Debrecen) im Amt bestätigt, neu berufen wurden Istvan Meszaros (Nordungarn), Mihali Markus (Westungarn) und Lorant Hegedüs (Budapest), der sich im zweiten Wahlgang gegen Karoly Toth, den früheren leitenden Bischof und noch amtierenden Präsidenten der Christlichen Friedenskonferenz durchsetzte und von der am 27./28. Februar in Budapest tagenden Generalsynode auch zum leitenden Bischof gewählt wurde.

Eine auf Initiative des lutherischen Bischofs Knall am 5./6. Oktober in Wien gehaltene Konferenz der evangelischen Kirchen an der Donau soll sich der Minderheitensituation und der Hauptprobleme in den Ländern Mittel- und Südosteuropas annehmen und in den kommenden Jahren einmal jährlich in einem anderen Land zusammentreten.

Ein Treffen der lutherischen Bischöfe in Europa zum Thema „Der Auftrag der Kirchen in einem sich wandelnden Europa" ist für 2. bis 6. Dezember 1991 auf dem Liebfrauenberg/Elsaß vorgesehen.

In getrennten Sitzungen haben am 24. Februar in Berlin die (ostdeutsche) Synode des Bundes Evangelischer Kirchen und die (westdeutsche) EKD-Synode die Vereinigung des Bundes mit der EKD beschlossen. Nach Zustimmung aller Gliedkirchen in Ost und West soll vom 28. bis 30. Juni in Coburg die neue Synode der EKD mit insgesamt 160 Mitgliedern zusammentreten. Davon werden 134 von den Gliedkirchen entsandt (100 aus denjenigen der EKD, 34 aus denen des Bundes), 26 vom Rat berufen. Ab 1. Juli ist die EKD Rechtsnachfolgerin des Bundes, der seine Tätigkeit mit dem 30. Juni einstellt. Die Nachfolge umfaßt auch die Werke, Einrichtungen und Arbeitsgemeinschaften des Bundes. Bis zur Wahl des neuen Rates der EKD, die für die November-Synode (3. bis 8.) in Bad Wildungen vorgesehen ist, werden die ostdeutschen Kirchen durch Landesbischof Hempel/Dresden, Konsistorialpräsident Harder/Greifswald, Pfarrer Noack/Wolfen und den Präses der bisherigen Bundessynode, Rosemarie Cynkiewicz, im Rat vertreten sein, der sich künftig aus 18 von der EKD-Synode zu wählenden Mitgliedern und deren Präses zusammensetzt.

In einem Hirtenwort zur österlichen Bußzeit hat der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, zu einer „radikalen Neu-Evangelisierung" in unserem Land aufgerufen.

Wir brauchen in Europa „eine Art Befreiungstheologie", um die Kirchen von „einigen Lasten zu befreien" und den Menschen zu zeigen, daß das Evangelium existentielle Bedeutung hat, äußerte der Generalsekretär des LWB, Gunnar Staalsett, in einem Interview vom 30. Januar.

Die Kommission für theologische Grundsatzfragen des Bundes Evangelischer Kirchen hat eine Studie „Als Christen anderen begegnen. Zum Dialog mit Andersdenkenden" vorgelegt.

In Dresden wurde am 7. Januar ein ökumenisches Informationszentrum eröffnet. Das geht auf eine Anregung der Ökumenischen Versammlungen der DDR zurück.

Auf Einladung der ökumenischen Gemeinschaft Taizé trafen sich in Prag zwischen den Jahren 80 000 Jugendliche aus ganz Europa, davon allein 30 000 aus Polen.

Zur Vorbereitung auf die 7. Vollversammlung des ÖRK hat die Gruppe „Plädoyer für eine ökumenische Zukunft" eine Erklärung vorgelegt, in der die „allgemeine ökumenische Orientierungslosigkeit" beklagt wird.

Der Quell-Verlag Stuttgart, das Lutherische Verlagshaus Hannover und die Evangelisch-Lutherische Kirche Sachsens sind neue Gesellschafter der Evangelischen Verlagsanstalt (eva), des einzigen zu DDR-Zeiten zugelassenen evangelischen Verlags. Sie wird ihren Sitz künftig in Leipzig haben und u. a. die Zeitschriften „Zeichen der Zeit", „Theologische Literaturzeitung" und „Christenlehre" weiter herausbringen.

## Von Personen

Direktorin der Untereinheit „Frauen in Kirche und Gesellschaft" des ÖRK wurde die Frauenreferentin des Nationalen Christenrates von Indien, Aruna Gnanadason. Sie ist Nachfolgerin der Schwedin A. K. Hammar.

Kardinalstaatssekretär im Vatikan als Nachfolger von Agostino Casaroli wurde Kardinal Angelo Sodano.

Am 2. Dezember wurde der 76jährige bisherige Bischof von Raska und Prizren, Pavle (Stojcévic), als neuer Patriarch der Serbischen Orthodoxen Kirche inthronisiert.

Bischof Feofan von Kasira, bisheriger Repräsentant des Moskauer Patriarchats in der CSFR mit Sitz in Karlsbad, wurde zum neuen Bischof von Berlin und Leipzig berufen. Sein Vorgänger, Bischof German, wurde Bischof von Wolgograd.

Neuer Bischof der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen wurde Senior Jan Szarek aus Bielsko-Biala im Teschener Land. Er ist Nachfolger von Bischof Janusz Narzynski.

Der lutherische Theologe John D. Erickson, bisher für die Amerikanische Bibelgesellschaft in New York tätig, tritt am 1. Mai sein Amt als Generalsekretär des Weltbundes der Bibelgesellschaft in London an.

Die Oberkirchenräte Lothar Coenen und Klaus Kremkau, bisherige Leiter der Ökumene-Abteilung und des Europa-Referats im Kirchenamt der EKD, wurden

im März in den Ruhestand verabschiedet. Kremkau bleibt bis Ende 1992 Vorsitzender der europäischen Ökumenischen Kommission der Kirchen in den EG-Staaten.

Neuer Leiter des Sekretariats des Bundes ab 15. April und ab 1. Juli der Außenstelle des Kirchenamts der EKD wird OKR Helmut Zeddies. Er war seit 1975 Leiter des Lutherischen Kirchenamts und zugleich seit 1986 Sekretär der Kirchenbundskommission für theologische Grundsatzfragen. Der bisherige Leiter des Sekretariats, OKR Martin Ziegler, übernimmt am 15. April Pfarramt und Leitung der Hoffnungstaler Anstalten in Lobetal.

Prof. Dr. Karl Kertelge, Neutestamentler in Münster und Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, ist seit 1. Oktober Leiter der Fachstelle Ökumene im Bistum Münster und damit Nachfolger von Prof. Dr. Iserloh.

Es wurden:

75 Jahre alt Joachim Lell, 1963-1981 Leiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim und Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (am 5. Februar).

65 Jahre alt der Metropolit von Wolokolamsk und Jurjew, Pitirim (am 8. Januar); Prälat Walter Seidel, Leiter des Bildungszentrums Erbacher Hof, ACK-Delegierter der Deutschen Bischofskonferenz und langjähriger Vorsitzender der ACK Rhein-Main (am 22. Februar).

60 Jahre alt die Herausgeber unserer Zeitschrift Prof. Dr. Reinhard Slenczka, Erlangen (16. Februar), und Generalsuperintendent Günter Krusche, Berlin (25. Februar).

Verstorben sind:

Jan Michalko, Generalbischof i.R. der Slowakischen Evangelischen Kirche AB, 78jährig am 10. Dezember in Bratislava;

Regin Prenter, Prof. für systematische Theologie in Aarhus im Alter von 83 Jahren;

Friedrich-Wilhelm Haack, Weltanschauungs- und Sektenbeauftragter der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, 55jährig am 3. März in München.

Auszeichnungen:

Anläßlich des Inkrafttretens der „Meißener Erklärung" hat der Erzbischof von Canterbury die Vorsitzenden des Rates der EKD und der Konferenz der Kirchenleitungen des Bundes, die Bischöfe Martin Kruse und Christoph Demke, mit dem Lambeth-Kreuz ausgezeichnet, die höchste Auszeichnung, die die Kirche von England vergibt.

# Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 19. März 1991)

## I. *7. ÖRK-Vollversammlung in Canberra*

*Konrad Raiser*, Ökumene zwischen Stagnation und Umkehr, EvKom 2/91, 97–99; *Michael Weinrich*, Nur der Geist erneuert uns. Pneumatologische Gedanken zur Ökumene in der Krise, LuthMon 2/91, 82–85; *Heinz Joachim Held* (Interview mit), Wir brauchen einen langen Atem. Ein Gespräch zur ökumenischen Situation, HerKorr 2/91, 73–78; *Margot Käßmann* (Interview mit), Ich wünsche mir ein wirklich prophetisches Zeugnis, Junge Kirche 1/91, 35–37; *Aram Keshishian*, Towards a Self-understanding of the WCC, EcRev 1/91, 11–21; *Jean Mayland*, The People of God and the Ecumenical Future, ebd. 37–42; *John Deschner*, More than Inclusiveness. The New Christian Majority and the Shift in the Ecumenical Conversation about Church Unity, ebd. 57–67; *Gerhard Voß*, Canberra '91 – drei Berichte: Ökumenische Rechenschaft und Neuorientierung, KNA-ÖKI 5/91, 11–17; Erste Orientierungssuche, ebd. 9/91, 16–20 + 10/91, 13–20; Die Schlußberichte, ebd. 11/91, 12–18; *Klaus Lefringhausen*, Zwischenbilanz in Canberra, EvKom 3/91, 130f.

## II. *Zwischenkirchlicher Dialog*

VII. Sagorsker Gespräch zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Bund Evangelischer Kirchen: *Vitali Borovoj*, Erneuerung der Christen und der Gesellschaft. Der Auftrag der Kirche in einer sich erneuernden Gesellschaft, StimdOrth 1/91, 6–11, *Christoph Demke*, Die Kirche und die Umgestaltung in der Gesellschaft, ebd. 14–20; *Eugen Hämmerle*, Evang.-orth. Dialoge in Ost und West, MdKonfInst 1/91, 6f; *Ferdinand Gahbauer*, Der orth.-kath. Dialog seit dem 2. Vatikanum. Eine Übersicht, KNA-ÖKI, 1+2/91, 11–13; *Miguel Maria Garijo-Guembe*, Die Dokumente der internationalen Dialog-Kommission der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche, UnSa 4/90, 305–320; *Zweite Erklärung* der gemischten Dialogkommission der orthodoxen Kirche und der orientalisch-orthodoxen Kirchen, ebd. 330f; *Papst Johannes Paul II.*, „Der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht", KNA-Dok Nr. 6 v. 5. Dezember 1990, 1–4; *Klaus Kremkau*, Ökumenische Aspekte der Meißener Erklärung, UnSa 4/90, 297–304; *Wolfhart Pannenberg*, Einheit gelingt, wo Freiheit winkt. Das protestantische Prinzip im ökumenischen Dialog, LuthMon 3/91, 125–129; *Heinz Schütte*, Sic et non – Ökumenische Verständigung und erforderliche Konsequenzen, KNA-ÖKI 52+53/90, 5–11.

## III. *Ekklesiologie*

*Gemeinsame Arbeitsgruppe ÖRK/RKK*, Die Kirche: lokal und universal. 6. Bericht, UnSa 4/90, 330–352; *Heinrich Fries*, Rezeption. Der Beitrag der Gläubigen für die Wahrheitsfindung in den Kirchen, StimdZ 1/91, 3–16; *Alister E. McGrath*, Dogma und Gemeinde. Zur sozialen Funktion des christlichen Dogmas, KuD 1/91, 24–43; *Georg Hintzen*, Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und das besondere Priestertum des Dienstes in der ökumenischen Diskussion, Catholica, 1/91, 44–77; *Raimund Lülsdorff*, Vom Stein

zum Felsen. Anmerkungen zur biblischen Begründung des Petrusamtes nach Mt 16,18, ebd. 4/90, 274–283; *Thomas Hopko*, Ministry and the Unity of the Church: an Eastern Orthodox View, St. Vladimir's Theol. Quarterly 4/90, 269–279; *Raimund Lülsdorff*, Die Kirche als umfassendes Heilssakrament, KNA-ÖKI 9/91, 5–9+10/91, 5–10; *Carl Gerold Fürst*, Katholisch ist nicht gleich lateinisch. Der gemeinsame Kirchenrechtskodex für die Ostkirchen, HerKorr 3/91, 136–140; *Walter Schöpsdau*, Priesterbildung – nach welchem Bilde? Die römische Bischofssynode 1990, MdKonfInst 6/90, 101f.

IV. *Mission und Dialog*

*Konferenz Europäischer Kirchen* (Hg.), Mission der Kirchen in einem sich wandelnden Europa. Ausgewählte Studiendokumente 1989/90, KEK-Dokdienst Nr. 29+30 (Juni-Dez. 90); *Ion Bria*, Renewal in Mission. Challenge and Response, IntRevMis 1/91, 55–59; *Walter J. Hollenweger*, The Discipline of Thought and Action in Mission, ebd. 91–104; *Heinrich Döring/Perry Schmidt-Leukel*, Interreligiöser Dialog als ökumenisches Problem, Catholica 4/90, 221–241; *Hans Zirker*, „Sagt nicht Drei!" – Zur Faszination der Einzigheit Gottes im Islam, StimdZ 3/91, 199–211; *Mohammed Arkoun*, New Perspectives for a Jewish-Christian-Muslim Dialogue, communio viatorum 1–2/90, 19–25.

V. *Konziliarer Prozeß*

*Kommission Justitia et Pax der Berliner Bischofskonferenz* (Hg.), Dresden – Basel – Seoul. Vergleich der Schlußdokumente. Eine Arbeitshilfe (ISBN 3-928214-07-1); *Themenheft*: „Europa und die Kirchen". Aufgaben des konziliaren Prozesses nach Basel. Beiträge und Abschlußerklärung von einer Tagung der Evangelischen Akademie Mülheim/Ruhr (19.–21. Oktober 1990), u.a. von Klaus Wyrwoll, Roger Williamson, Heinz-Günther Stobbe, Hans Langendörfer, epd-Dok 1/91; *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (Ost)* (Hg.), Bericht über die Ökumenische Arbeitskonferenz zum konziliaren Prozeß am 9./10. November 1990 in Berlin (Auguststr. 80, O-1040 Berlin); *Zentralkomitee dt. Katholiken*, Offensive für die Armen. Neuorientierung der deutschen Entwicklungspolitik, HerKorr 2/91, 79–84; *Anton Houtepen*, Key Issues in Some JPIC-Texts – A theological evaluation, Exchange (Journal of Missiological and Ecumenical Research, Leiden/Utrecht), 3/90, 236–252; *Fritz Erich Anhelm*, Neuansatz in der ökumenischen Ethik. Zur Soziologie der konziliaren Bewegung, EvKom 1/91, 12–15; *Günter Reese*, Gerechtigkeit im Welthorizont: Sozialismus?, Junge Kirche 12/90, 684–693; *Heinrich Bedford-Strohm*, Die Lehre vom gerechten Krieg und der Krieg am Golf, ebd. 2/91, 75–80; *Martin Ziegler*, Wehrdienst als Grenzfall, EvKom 3/91, 158–160.

VI. *Europäische Vorgänge*

*Themenheft* „Kirche – Staat – Europa: Von der Verantwortung der Kirchen". Beiträge von einer Tagung der Militärseelsorge, u.a. John Arnold/Durham, Marc Lienhard/Straßburg und Myra Blith/ÖRK, epd-Dok 5/91; *Evang.-luth. Kirche in Amerika* (ELCA), Europa im Wandel: Frieden und die Kirchen. Brief an die Kirchen in Mittel- und Osteuropa, ZeichdZ 12/90, 303–305; *Hans Langendörfer*, Die Kirche und die Erneuerung Europas. Impulse aus „Gaudium et Spes", HerKorr 2/91, 90–95; *Jürgen Moltmann*,

Die Christenheit und Europa. Die Geschichte der Spaltungen muß überwunden werden, LuthMon 2/91, 85–88; *Walter Altmann*, Dritte Welt und wir angesichts der Entwicklungen in Europa, Junge Kirche 1/91, 4–15; *Eugen Hämmerle*, Ein ungeheurer Fortschritt. Zum neuen sowjetischen Religionsgesetz, MdKonfInst 6/90, 110f; *Mircea Basarab*, Uniatismus und Proselytismus auf der Tagesordnung des katholisch/orthodoxen Dialogs, UnSa 4/90, 321–323. 329; *Ernst Christoph Suttner*, Schwieriger Beginn der 2. Phase internationaler katholisch/orthodoxer Dialog, ebd. 324–326; *Ulrich Ruh*, Ukraine. Schritte zur kirchlichen Normalisierung, HerKorr 3/91, 112–114; *6. Vollversammlung der Dialogkommission der katholischen und orthodoxen Kirchen*, Dokument zum Uniatismus, UnSa 4/90, 327–329.

VII. *Weitere beachtenswerte Beiträge*

*Karl Lehmann*, Evangelium und Dialog. Ein Vortrag zum Konzilsjubiläum, HerKorr 2/91, 84–90; *Aitan Wagua*, Heutige Folgen der europäischen Invasion in Amerika. Aus der Sicht der Ureinwohner, Concilium 6/90, 477–483; *Peter Hertel*, Glaube und Geld. Wesen und Geschäfte des Opus Dei, EvKom 12/90, 742–744; *Johannes Ekonowzew*, Das russisch-orthodoxe Ideal und der Reichsgedanke in petrinischer Zeit. Die Kirchenreform Peters I. unter kritischem Aspekt, StimdOrth 1/91, 29–41; *Wolfgang Beinert*, Maria in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart, Catholica 1/91, 1–35; *Hans Joachim Türk*, Fundamentalismus, StimdZ 2/91, 86–94.

Vo

# Neue Bücher

## DAS HERRENMAHL – EINST UND JETZT

*Reinhard Meßner*, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft. Innsbrucker theologische Studien Bd. 25. Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 1989. 240 Seiten. Kt. DM 52,–.

Diese Grazer Dissertation, die mit dem „Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung" ausgezeichnet wurde, möchte die historischen, praktischen und systematischen Aspekte der Meßliturgie für die Ökumene fruchtbar machen. In diesem Rahmen setzt sich Vf. das Ziel, „die theologischen Aussagen Martin Luthers auf ihre Bedeutung für eine Theologie der Liturgie zu befragen und Luthers Stellung in der liturgischen Tradition zu ermitteln".

Ein erster Teil untersucht die liturgische Überlieferung der Messe in der ältesten Kirche in ihrem Verhältnis zum Neuen Testament. Anamnese und Epiklese erweisen sich als miteinander verschränkte Hauptbewegungen, wobei die „anabatische" Dimension durch die „katabatische" (Gewährung des Geistes und damit der Präsenz Christi) ermöglicht wird. Ein Opfer der Gemeinde findet insoweit statt, als durch Christus das Lobopfer im Rahmen des täglichen reinen oder vernünftigen Opfers dargebracht wird. Freilich ist „Opfer" nur eine mögliche, keine zwingende Inter-

pretation der Eucharistiefeier und bezieht sich auf keinen Fall auf die gewandelten Elemente. Wenn die Gaben als Lobopfer dargebracht werden, ist die Gemeinde als ganze tätig, nicht ein einzelner Opferpriester, der sich von der Gemeinde unterscheidet.

Der zweite Teil geht den Veränderungen nach, die zum römischen Meßkanon führen. Der Wortlaut des Kanons ist zwar eine wenig glückliche Umformung der altkirchlichen Liturgie. Erst seine Interpretation im Mittelalter bringt aber die eigentliche Veränderung und Abweichung von der Linie der bisherigen liturgischen Entwicklung. Das geistliche Wunder der Gegenwart des Herrn wird dinghaft materialistisch auf Brot und Wein bezogen und durch die Transsubstantiationslehre festgestellt. Die Anamnese sinkt herab zu einem „Denken an etwas". Nicht mehr die Gemeinde bringt sich selbst dar im Dankopfer, sondern der Priester, welcher sich durch besondere Weihe und Wandlungsvollmacht aus der Gemeinde heraushebt, opfert die gewandelten Elemente als Sühneopfer.

Der dritte Teil betritt methodisches Neuland – um so überraschender, als ein römisch-katholischer Liturgiker darin demonstriert, wie Luthers Liturgiereform zu verstehen und zu würdigen ist. Er vergleicht nicht die lutherische Meßliturgie unmittelbar mit der altkirchlichen, sondern prüft zuerst einmal die Struktur der Rechtfertigungs- und der Abendmahlslehre, die Luther als Kriterien bei der Gottesdienstreform dienten. Dabei ergibt sich, daß Luther entgegen dem Anschein dem altkirchlichen Eucharistieverständnis sehr nahe steht. Dies schlägt sich insbesondere in der Formula missae (1523) nieder. Kritisch werden von hier aus nicht nur die Aussagen des Tridentinums über das Meßopfer beurteilt, sondern auch die neuen Hochgebete, die durch die Liturgiereform 1968 eingeführt worden sind.

Das positive Urteil über Luther wird freilich nicht auf den späteren evangelischen Abendmahlsgottesdienst ausgedehnt; hier wird die übliche Kritik der evangelischen Liturgiehistoriker übernommen. Vielleicht ließen sich jedoch mit der Methode, die Vf. bei Luther angewandt hat, auch über den Altprotestantismus, die Aufklärung und das 19. Jahrhundert neue Erkenntnisse gewinnen.

Dem Vf. ist ein bemerkenswerter Wurf gelungen. Kein Ökumeniker sollte mehr etwas über Realpräsenz, Opfer und Priestertum sagen, ohne dieses Buch gelesen zu haben.

Rolf Schäfer

*Egon Franz*, Das Opfersein Christi und das Opfersein der Kirche. Der Opferbegriff Augustins als Beitrag zum Verständnis der Eucharistie in den Konvergenzerklärungen von Lima 1982. Verlag Peter Lang, Frankfurt – Bern – New York 1988. 144 Seiten. Br. Sfr. 34,–.

Die Studie verbindet eine Untersuchung zum abendländischen Kirchenvater Augustin mit der heutigen ökumenischen Verständigungsarbeit zum hl. Abendmahl, z. B. mit der Erklärung von Lima (1982) sowie dem ev.-orth. Dialog (EKD bzw. Bund – Moskauer Patriarchat). Daraus spricht eine Haltung, die eine Lernbereitschaft aller Kirchen bei der Aufarbeitung der theologischen Tradition und in der Begegnung heute voraussetzt.

Franz gibt dafür in seinem von Bischof Martin Kruse mit einem Geleitwort versehenen Büchlein wichtige Hilfe. Dabei weist er über den bisheri-

gen binnentheologischen Bezugsrahmen hinaus. Er hat es gewidmet „In memoriam Kurt Gerstein, der in der Nachfolge Jesu Christi sich selbst geopfert hat, um den gottwidrigen Holocaust zu verhindern". Diese Widmung macht schon die ins Ethische reichende Dimension der Studie offenkundig. Franz will mit seinen auf Augustin verweisenden Überlegungen zum Begriff des *Opfers*, der das ökumenische Gespräch bis heute so sehr belastet, nicht weniger als einen „Beitrag zur gegenwärtigen Kulturkrise" leisten, da gerade „in der heute atomar und ökologisch bedrohten Welt" „Hingabe schlechthin die Signatur eines sinnvollen Lebens darstellt". Das Opfersein des Menschen schon gemäß seiner Schöpfungsbestimmung (daher die auffallende Formulierung) und nach dem Sündenfall das besondere Opfer Jesu Christi am Kreuz sowie schließlich sein gegenwärtiges Handeln im hl. Abendmahl: sie alle zielen darauf, jeden Holocaust, den Menschen einander antun und androhen, überflüssig zu machen. Damit ist ein Zusammenhang aufgezeigt, der uns vielleicht erst im Nachhinein verständlich macht, warum die Kirche gerade dann, wenn sie gegen den Zeitgeist zum Bekenntnis aufgerufen ist, nach einem neuen Verstehen, Dank-sagen („Eucharistie") und Genießen des hl. Mahles drängt. Und daß dabei beides zugleich geschehen kann: die Erfahrung der Tiefe des Heilsgeschehens im Gottesdienst und seine strikte Auslegung auf in unserer Zeit zu treffende Grundentscheidungen.

In der Feier der Eucharistie handelt nun Jesus Christus als der, *welcher* opfert, und als der, welcher *sich selber* opfert – beides an unserer Statt. Und dies nicht, um Gott „Satisfaktion" zu geben: das war die überwiegende mittelalterliche und auch die melanchthonische Auffassung. Dagegen Augustinus und mit ihm später Luther: es war die Tat der Liebe Gottes. Wenn nun die Kirche Danksagung bzw. Eucharistie feiert, so ist dies eine wirksame Erinnerung, ein „Memorial" des einmaligen Liebesopfers Christi am Kreuz (so auch das Lima-Papier). Denn in der Eucharistiefeier setzt sich Christus gegenwärtig im Handeln der Kirche. Nehmen wir, mit Franz, die ostkirchliche Theologie dazu, wie sie sich heute auch uns Protestanten im bilateralen Dialog bezeugt, so müssen wir aber noch *weiter*gehen und sagen: es ist die Heilige Dreieinigkeit, welche handelt. Denn der Hl. Geist erfüllt die Worte Christi, die der Priester/Pfarrer spricht und die Gemeinde unter Danksagung feiert, mit Gotteskraft. Der dreieinige Gott selbst setzt das Opfer Christi jeweils und stets gegenwärtig, zur Ehre des Vaters, zur Rettung der Menschheit. Auch die Lima-Erklärung erinnert an den Zusammenhang von Mahlfeier und Gerechtigkeit auf Erden.

Nach Augustin sind wir in das Opfer Christi als sein Leib mit hineingenommen: „mit hinein" in „das universale Opfer", das der Sinn der Kirche, das „Sein" der Kirche ist, nämlich in unserer Lebenshingabe an Gott, zu der uns das Opfer Christi frei macht. Hier sind wir beim „Lobopfer und Bekenntnis unseres Glaubens", das den Reformatoren der eigentliche evangelische Sinn des Opferbegriffes, bezogen auf unser Tun beim Abendmahl, war. Das Abendmahl ist unser Dankopfer, indem „wir uns auf Christus legen mit einem festen Glauben an sein Testament und nicht anders mit unserem Gebet, Lob und Opfer vor Gott erscheinen, als durch seine Heilsmittel" und „nicht daran zweifeln, er sei unser Pfarrer und Pfaff (=Priester) im Himmel vor Gottes Angesicht". So sagt es Luther (Zit. bei Franz).

Als Menschen erinnern *wir* Gott an sein Werk – wie das eucharistische Hochgebet in allen Kirchen bis heute ausweist. *Gott* aber erinnert uns an sein Werk, da jede Abendmahlsfeier „Verkündigung seines (Christi) Todes" ist (1 Kor 11,26). Dieses Er-innern muß im Wort und im Sakrament geschehen – so oder so, sonntäglich, wenn nicht täglich.

Ich möchte hier auf einen Gesichtspunkt hinweisen, der merkwürdig inkonsequent in unseren Gesprächen oft vergessen wird: *wo kein Opfer, da ist auch kein Mahl.* Wer wie die Reformatoren und die liturgische Bewegung das Mahl in die Mitte rückt, muß verständlich machen, daß es das Mahl des Bundesopfers Christi ist. An dieser Stelle gibt es ein protestantisch-theologisches Defizit, weil sich die Auffassung vom „cibus coelestis" („himmlisches Brot") seit der Frühorthodoxie verselbständigt hat. Wenn wir dieses Mahl gemäß Christi Verheißung und Befehl heute zu unserer Stärkung auf dem Wege des Kampfes genießen, so ist sein Bundesopfer gegenwärtig und stärkt uns bis hin in die auf dem einen Bund aufruhenden Bundesschlüsse, welche uns heute im konziliaren Prozeß aufgetragen sind.

Solche Verständigung in dem ökumenischen Triangel katholisch – evangelisch – orthodox sollte möglich und könnte an dieser Stelle „genug" sein (genug im Sinne notwendiger Verständigung über kirchliche Lehre, nach CA VII). Sie könnte uns weiterführen zu einem gemeinsamen Verständnis dessen, was der „Priester" und „Pfarrer" liturgisch tut (und nicht tut). Und sie könnte uns hinausführen über eine Debatte um das „jeden Sonntag am Tisch des Herrn", denn in der Eucharistiefeier feiern wir das Geheimnis des Glaubens. Und dieses Geheimnis ist die Erlösung der Welt zur Hingabe in der Gottesliebe und Nächstenliebe.

Manfred Richter

*Klaus Meyer zu Uptrup/Michael Jungo OSB* (Hg.), Lima-Liturgie. Vertont von Maxime Kovalevsky. Quell Verlag, Stuttgart/Matthias Grünewald Verlag Mainz 1990. 168 Seiten. Geb. DM 24,–.

Mit der Vertonung dieses wichtigen Dokuments der Ökumene durch Maxime Kovalevsky liegt zum ersten Mal eine stilistisch einheitliche Gestaltung der Eucharistiefeier vor, in der liturgische Traditionen aus allen Kirchen in Ost und West zu einer neuen, eindringlichen Klangsprache verschmolzen werden. Die mehrstimmige, rein vokale Komposition ist bewußt einfach gehalten; sie kann auch von kleineren Chören und von der Gemeinde gesungen werden. In der Einleitung skizzieren die Herausgeber die Entstehungsgeschichte der Lima-Liturgie und ihrer Vertonung, stellen Gedanken zur Liturgie zur Diskussion und geben praktische Hinweise zur Aufführung der Komposition.

Wo sind Kantoren, Kantoreien und Singkreise, die dieses Werk in ökumenischer Gemeinschaft erarbeiten, sich durch ihre Pfarrer(innen) seine Bedeutung nahebringen lassen und es dann in einen evangelischen (lutherischen?) Abendmahlsgottesdienst einbringen? Dieser sollte zeitlich so angesetzt werden, daß keine Konkurrenz zu den Eucharistiefeiern der katholischen Partnergemeinde entsteht, diese aber zu diesem Gottesdienst und zur Kommunion in ihm eingeladen werden kann.

Das entspricht dem Wirken des Hl. Geistes mehr als hundert zum Ritual gewordene Seufzer über den Skandal der Trennung.

Vo.

## LEHRVERURTEILUNGEN – KIRCHENTRENNEND?

*Karl Lehmann* (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Band 2 Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung. Herder/Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg i. Br. und Göttingen 1989. 374 Seiten. Kt. DM 48,–.

*Wolfhart Pannenberg* (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Band 3 Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt. Herder/Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg i. Br. und Göttingen 1990. 352 Seiten. Kt. DM 48,–.

Seit 1986 liegt der Dokumentenband „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" vor. Damals schon waren die beiden hier anzuzeigenden Materialbände angekündigt worden. Ihre Fertigstellung hat sich nach der Kraftanstrengung der damaligen Verhandlungen im „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" begreiflicherweise verzögert. Freilich behinderte das Ausbleiben der Materialien wiederum die Rezeption des Dokuments – wer mochte sich schon äußern, ohne die so eng damit verbundenen Texte zu kennen? Es war zudem unklar, was man unter „Materialien" zu erwarten hatte: neutrale Quellenauszüge oder konfessionelle Positionsbestimmungen, historische Informationen oder systematische Analysen?

„Fast alle Beiträge sind im näheren oder weiteren Zusammenhang mit der konkreten Arbeit über die Lehrverurteilungen entstanden", schreibt K. Lehmann in der Einführung zu den beiden Bänden. Dies bedeutet, daß die Interpretation des Dokuments selbst ohne parallele Lektüre der Referate, die seine Entstehung begleiteten, nicht wohl möglich ist.

Wie im Untertitel angedeutet, bietet der erste Materialband Arbeiten zur Neubewertung der Lehrverurteilungen oder zum methodischen Grundproblem einer ökumenischen Hermeneutik sowie zur „Theologie der Rechtfertigung" als dem ersten Hauptthema des Dokuments.

Der hermeneutische Teil umfaßt teils grundsätzliche, teils historische und stofforientierte Darstellungen. W. Pannenberg gibt eine Zusammenfassung und Würdigung des Verhandlungsergebnisses; er sieht in der Aufhebung der Verwerfungen einen „begrenzten Schritt auf dem Wege zur vollen Einheit". K. Lehmann fragt: „Ist der ‚Schritt zurück' ein ökumenischer Fortschritt?" Der „Schritt zurück" führt zunächst ins 16. Jahrhundert. Dort erscheinen die Kontroversen im Licht neuerer bibelwissenschaftlicher und dogmengeschichtlicher Erkenntnisse in veränderter Gestalt. Überdies geben Leuenberger Konkordie und das Ergebnis des Gesprächs zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen des Ostens („Wiederherstellung der Liebe") von 1965 ein methodisches Vorbild her, das für den Ökumenischen Arbeitskreis leitend war.

Der Rechtfertigung sind neun Beiträge gewidmet. Sie behandeln Paulus (K. Kertelge), die reformatorischen Bekenntnisschriften aus evangelischer und römisch-katholischer Sicht (F. Beißler und J. F. G. Goeters bzw. V. Pfnür und K. Lehmann) und die Trienter Canones (O. H. Pesch). B. Lohse steuert einen Beitrag über „Beichte und Buße in der lutherischen Reformation" bei. In einem Werkstattbericht erzählt O. H. Pesch auf höchst instruktive Weise, wie der Rechtfertigungsteil des Dokuments entstand.

Der zweite Materialband widmet sich mit 15 Beiträgen der Sakramentslehre

und der Lehre vom kirchlichen Amt. Da sich diese beiden Lehrstücke nach römisch-katholischer Auffassung verschränken, spiegelt sich die im Untertitel signalisierte Zweiteilung im Inhalt nur andeutungsweise wider. Im Unterschied zum Rechtfertigungsthema fehlt eine ausführliche Darstellung des biblischen Befunds. Statt dessen kommen bei der Sakramentslehre die lutherische und die reformierte Position ausführlich zu Wort (W.-D. Hauschild, G. Wenz bzw. W. H. Neuser, A. I. C. Heron). Bei der Lehre vom Amt setzen römisch-katholische Autoren starke Akzente (H. Fries, W. Kasper). W. Pannenberg greift den Vorschlag auf, bei der römisch-katholischen Kirche anzufragen, ob sie die evangelische Ordinationspraxis im Sinne eines „Notrechts" anerkennen könne.

Mit diesen Andeutungen muß sich eine Besprechung im hier gegebenen Rahmen begnügen. Sie haben ihren Zweck erfüllt, wenn sie den Leser zum Studium der Materialien selbst einladen. Für den, der sich mit dem Dokumentenband „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" schon beschäftigt hat, wird dadurch noch deutlicher, welcher Unterschied in der methodischen Behandlung zwischen der Rechtfertigung einerseits und den Sakramenten sowie dem Amt andererseits obwaltet. Bei der Rechtfertigung wird nicht nur ein Schritt zurück ins 16. Jahrhundert getan, sondern zwei Schritte – nämlich zurück zur Bibel. Deshalb ist auch der Rechtfertigungsteil am besten gelungen. Dagegen wird – wie dies andere ökumenische Dokumente zu tun pflegen – bei Eucharistie und Amt ein Mittelwert gesucht, der beiden Seiten zugemutet werden kann. Kein Wunder, daß man es damit eigentlich niemandem recht macht! Wahrscheinlich ist der entschlossene Schritt zurück zur Bibel doch der entscheidende Sprung nach vorne.

Rolf Schäfer

*Reinhard Rittner* (Hg.), Rechtfertigung in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Mit Beiträgen von M. Petzoldt/F.Beißer/Fr.-O. Scharbau und H.G. Pöhlmann. Heft 31 der Reihe „Bekenntnis, Fuldaer Hefte". Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1990. 190 Seiten. Br. DM 19,80.

Eine Publikation, die auf mehreren Ebenen hilfreich ist. Zunächst bringt sie in die Diskussion um „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" das Votum des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses vom 20. Januar 1990 ein. Es beschränkt sich auf die Rechtfertigung und spricht eine vorsichtige Zustimmung zu diesem Teil der Studie aus: „Das Dokument legt eine Deutung des Tridentinums vor, die sich in entscheidender Hinsicht von seinem traditionellen Verständnis entfernt und auf reformatorische Positionen zugeht." ... An manchen Punkten kann „ein Konsens nur unter der Voraussetzung festgestellt werden, daß die in LV vorgelegte Auslegung des Tridentinums offiziell von der römisch-katholischen Kirche akzeptiert wird (konditionaler Konsens)" (10f). Und „Einig sind beide Seiten darin, daß Gottes Gnade schlechthin entscheidend ist, und darin, daß Gottes Gnade Menschen zu neuem Leben umgestaltet. Für die evangelischen Kirchen ist aber die *Unterscheidung* zwischen Gottes Freispruch und der in uns geschehenen Erneuerung heilsnotwendig. Ohne sie gibt es weder Freiheit vom Gesetz noch Gewißheit des Heils, noch überhaupt Rechtfertigung" (16). Der Beitrag von Martin Petzold und die beiden von Friedrich Beißer belegen den

Weg, wie der Konvent zu seiner Beurteilung gelangt ist. Friedrich-Otto Scharbau nimmt sich einer Aufgabe an, die bisher vernachlässigt wurde, wodurch die Diskussion um „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" ins Abseits eines Glasperlenspiels der Spezialisten geriet. Er fragt – endlich! – nach der Vereinbarkeit der Studienergebnisse mit den Resultaten, die in der Leuenberger Konkordie, den Vereinbarungen mit der Evangelisch-methodistischen und der Alt-katholischen Kirche und, neuestens, mit den Anglikanern vorliegen („Was bedeutet die Annahme des Dokuments ‚Lehrverurteilungen – kirchentrennend?' für unser Verhältnis zu unseren ökumenischen Partnern?"). Sein Ergebnis: auf dem Weg zu den Klarstellungen, die in diesen Vereinbarungen erzielt wurden, könnte die Studie eine wichtige Zwischenstation darstellen. Zu der dort erreichten Klarheit ist sie aber noch nicht gelangt.

Sodann ist der Band hilfreich als Arbeitsbuch. Horst Georg Pöhlmann hat den wissenschaftlichen Apparat der Studie aufgeschlüsselt und legt in zwei Verzeichnissen (deutsch/lateinisch) die Aussagen vor, mit denen die lutherischen Bekenntnisschriften der Lehre Roms und das Tridentinum der lutherischen Reformation entgegengetreten sind. Dazu kommt ein knapper Kommentar (98-163). Schon um dieser Arbeitshilfe willen lohnt der Erwerb des Bandes.

Schließlich stellt sich im Anhang der Theologische Konvent selbst vor, wie es sich gehört mit Satzung und kurzer Übersicht seiner Entstehung und 40jährigen Geschichte (von Eugen Rose), dazu seine bisherigen Veröffentlichungen.

Ein Band, der neben den Dialog-Beteiligten auch von Studenten, insbesondere Examenskandidaten, von Predigerseminaren und auf Pfarrkonventen beachtet werden muß. Vo.

*Heinz Schütte* (Hg.), Einig in der Lehre von der Rechtfertigung. Mit einer Antwort an Jörg Baur. Bonifatius Buchverlag, Paderborn 1990. 83 Seiten. Kt. DM 11,80.

Daß Angegriffene sich zur Wehr setzen, ist ihr gutes Recht. Das wird ihnen auch der Angreifer nicht bestreiten. Als er sich daran machte, die Einsichten zu hinterfragen, die vom Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen zu den Lehrverurteilungen der Reformationszeit gewonnen und von der „Gemeinsamen Ökumenischen Kommission" höchster Kirchenvertreter gebilligt worden waren, mußte er mit Widerspruch auf breiter Front rechnen. Eine der Publikationen, in denen sich dieser Widerspruch inzwischen niederschlug, liegt in dem anzuzeigenden Bändchen vor. Es ist ein Beitrag zur kirchlichen Erwachsenenbildung und wendet sich an eine breitere Leserschaft als die den Streit auslösende Studie und Baurs Gegenschrift.

Der damit gegebenen Anforderung, auf Baurs Position so einzugehen, daß sie nicht von vornherein als unsinnig erscheint, wird der Beitrag von Horst Georg Pöhlmann gerecht. Er billigt Baurs Kritik an einigen Stellen Berechtigung zu und stellt die entscheidende Frage „Hermeneutik der Abgrenzung oder der Verständigung"? Die Einordnung der in der Studie vorliegenden Tridentinums-Interpretation in theologiegeschichtliche Zusammenhänge mag entsprechend vorgebildeten Lesern etwas geben. Anerkennenswert der Versuch von Heinz Schütte, ein „Ökumenisches Verständnis der Rechtfertigungs-

lehre“ in 15 Thesen mit Zitaten im wesentlichen aus der Hl. Schrift, aktuellen Erwachsenenkatechismen und den in Gebrauch befindlichen Gesangbüchern beider Kirchen zu entwickeln. Diese Thesen werden aber leider der reformatorischen Lehre vom Gesetz, von der Selbstevidenz und Kraft des Wortes Gottes und von der Heilsgewißheit nicht gerecht und bestätigen Baur mehr als sie ihn widerlegen. Vo.

*Martin Brecht* (Hg.), Martin Luther und das Bischofsamt. Calwer Verlag, Stuttgart 1990. 143 Seiten. Kt. DM 48,–.

Der Band gibt die Referate eines Seminars wieder, das während des 7. Internationalen Lutherforschungskongresses 1988 in Oslo stattfand und den verbreiteten Eindruck widerlegte, das Thema sei seit Peter Brunners Aufsatz „Vom Amt des Bischofs“ im wesentlich ausgeschöpft. Daß dem nicht so ist, weisen die 9 Autoren in 12 Studien unterschiedlicher Länge auf, in denen zwar nicht alle einschlägigen Stellen bei Luther aufgenommen, aber doch sämtliche Zusammenhänge, Perspektiven und Aktionen besprochen werden, in denen sich Luther auf das Bischofsamt bezogen hat. Eine Einleitung und eine Zusammenfassung des Herausgebers runden den Band ab.

Wie bei Luther nicht anders zu erwarten, stützen sich die „stabilen Grundlinien“, die trotz Fehlens einer durchgängigen systematischen Behandlung durchaus vorhanden sind, auf Einsichten, die Luther bei seinem Schriftstudium gewann. Sie sind nur teilweise in das Augsburger Bekenntnis eingegangen und erfassen nach dem Urteil des Hgs. „das Wesen der neutestamentlichen Ämter besser und umfassender, als die Papstkirche“ das vermochte. Auch wenn einzelne Akzente heute anders zu setzen sind, ist Luthers „Auffassung vom Bischofsamt in ihren wesentlichen Elementen nicht ohne weiteres exegetisch zu falsifizieren“, ein Urteil, das in künftigen Dialogen ebenso zu berücksichtigen ist wie Luthers Berufung auf den Kirchenvater Hieronymus und dessen These von der Einheit von Bischofs- und Pfarramt.

Von erheblicher ökumenischer Bedeutung ist auch, was in den Beiträgen „Das Zusammenwirken des Bischofs mit der Gemeinde bei der Bestellung von Pfarrern und Predigern“, „De instituendis ministris – das Problem der Amtseinsetzungen bei den Böhmen“ und „Bemerkungen zur Ordination“ aufgezeigt wird. Der pastorale Aspekt tritt an der Verwendung des Bischofstitels in Luthers Briefen besonders deutlich hervor. Ihm widmet Markus Wriedt einen Beitrag, für den es bisher keine Vorgänger gibt. Wichtigen Details der Stellung der lutherischen Reformation zum überkommenen Bischofsamt gelten die Beiträge von Rolf Decot, Irmgard Höß und Hans-Ulrich Delius.

Als Quintessenz stellt Hg. fest: „Aufgrund seiner Exegese beharrt Luther auf der Verbindung von Bischofs- und Pfarramt mit praktischer Amtsausübung in Predigt, Gottesdienst, Seelsorge und Beaufsichtigung der Gemeinde. Die kirchenleitenden Aufgaben sind aus diesem einen Amt abgeleitet. Eine besondere Dignität über das Pfarramt hinaus gibt es nicht. Jedes Amt ist immer nur Dienst. In der heutigen ökumenischen Diskussion über das Bischofsamt sollte diese Einheit der lutherischen Reformation nicht aufgegeben werden“ (142f).

Und bedeutsam zwei weitere Ergebnisse: das „Superattendentenamt“ verkörpert Luthers Konzeption vom Zu-

sammenhang von Pfarr- und Bischofsamt am klarsten, während die Vorstellung „energisch" eingeschränkt werden muß, Luther habe „den Landesherrn als summus episcopus etabliert".

Der Band gehört in die Hände aller, die im ökumenischen Dialog über das Amt mithalten oder sich dazu ein Urteil bilden wollen. Vo.

## VON DER PATRISTIK LERNEN

*André de Halleux,* Patrologie et Oecuménisme. Recueil d'etudes (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, vol. 93), Leuven 1990. pp. XVI, 887. BF 3000,–.

Zu den Grundlagen einer ökumenischen Theologie gehört – und dies wird in den letzten Jahren immer deutlicher – das Gebiet der Patristik bzw. der Patrologie, d. h. die Erforschung der altkirchlichen Bekenntnisse, Dogmen und Überlieferungen, an denen alle Kirchen Anteil haben. Wichtig ist dieser Zweig der Theologie nicht nur für den Dialog mit den Orthodoxen und – in zunehmendem Maße – auch mit den altorientalischen Kirchen, die sich der altkirchlichen Tradition, der Tradition der Kirchenväter, in besonderer Weise verpflichtet fühlen. Wichtig ist er für alle Christen, die nach den Ursprüngen und Anfängen ihres Glaubens fragen und die dabei auf das gemeinsame Erbe stoßen, das sie – unabhängig von allen Trennungen und Spaltungen in der Kirchengeschichte – zuerst und vor allem miteinander verbindet. Allerdings ist der Weg zu den gemeinsamen Wurzeln des Glaubens nicht leicht. Denn der Ausgangspunkt ist eine vielfältig gespaltene Christenheit, in der jede Seite dieses Erbe für sich in Anspruch nimmt und – ausgesprochen oder unausgesprochen – davon überzeugt ist, dieses in der eigenen Tradition unverändert bewahrt und zuverlässig überliefert zu haben. Erst die Erkenntnis, daß Prozesse der Aneignung und Überlieferung ebenso geschichtlichen Bedingungen unterliegen wie die des Verstehens oder Mißverstehens, die zu den Spaltungen der Christenheit geführt haben, hat zu der Einsicht verholfen, daß der Weg zu den gemeinsamen Wurzeln des Glaubens (mit dem Ziel des gemeinsamen Bekennens und der Gemeinschaft der Kirchen) auch ein neues Verständnis der eigenen Tradition erforderlich macht, das aus der Begegnung mit anderen Formen des Glaubens erwächst und diese kritisch und selbstkritisch in den ökumenischen Dialog einbezieht. Dabei können die allgemein in der Wissenschaft anerkannten Methoden historischer Forschung zu einem besseren Verständnis der Vergangenheit und zugleich zur Überwindung von Mißverständnissen und Vorurteilen beitragen.

Dies ist das vorrangige Ziel des vorliegenden umfangreichen Sammelbandes (vgl. S. XIII, 423, 434f), der 27 Beiträge des bekannten Löwener Patrologen und besonderen Kenners der orientalischen Christenheit A. de Halleux aus den Jahren 1973–1990 vereint. Er enthält Spezialuntersuchungen zur patristischen Forschung ebenso wie Beiträge aus dem ökumenischen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen, die nicht nur stets den jeweils aktuellen Stand der patristischen Forschung berücksichtigen und nicht selten eigenständig über ihn hinausführen, sondern immer auch die Geschichte der Beziehungen zwischen den Kirchen in Ost und West zueinander (insbesondere die Konzilsentscheidungen) im Blick behalten und darüber hin-

aus – auch bei subtilen Detailuntersuchungen – zentrale Probleme dieses ökumenischen Dialogs zur Sprache bringen.

Die Beiträge, die – auch in ihrem Satzspiegel – unverändert wieder abgedruckt wurden und sich zum Teil inhaltlich aufeinander beziehen und ergänzen, wurden sechs Themenbereichen zugeordnet: I. Das Glaubensbekenntnis (Schwerpunkt: Das ökumenische Symbol von Nicaea-Konstantinopel; – auch im Hinblick auf die Frage nach einem gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens aus dem Geist der Väter). – II. Das trinitarische Dogma (Schwerpunkt: Das Problem von „hypostasis" und „persona", das auch für die Christologie von zentraler Bedeutung ist). – III. Pneumatologie (Schwerpunkt: Der Hervorgang des Geistes und das „Filioque"-Problem; Gegensatz zum Monopatrismus). – IV. Das Konzil von Chalkedon (Die christologische Formel und ihre Rezeption sowie der Streit zwischen Ost- und West-Rom über can. 28). – V. Die Sakramente (ihr Verständnis und ihre Bedeutung in Ost und West: Taufe, Charisma, Amt und Priestertum). – VI. Der Palamismus (unverzichtbar für ein angemessenes Verständnis ostkirchlicher Theologie und Spiritualität; zuvor: Symeon der Neue Theologe).

Es ist hier nicht möglich, auf Einzelheiten dieser zum Teil recht umfangreichen und oft grundlegenden Arbeiten näher einzugehen. Hingewiesen sei nur auf die bahnbrechende Untersuchung von 1976: „La définition christologique à Chalcédoine" (S. 445–480), die den cyrillisch-antiochenischen Hintergrund dieser christologischen Formel gegenüber einem allzu „westlichen" Verständnis dieses Textes deutlich herausgearbeitet und damit auch Wege zu einem besseren Verständnis des Chalkedonismus eröffnet hat (vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 1979, S. 753ff). – In allen Beiträgen wird deutlich, wie der Verfasser den ökumenischen Dialog mit den Ostkirchen als Herausforderung an den Patrologen begreift, die Tradition der Alten Kirche aus ihrem geschichtlichen Kontext heraus neu zu verstehen und für den Dialog so zu erschließen, daß darin das gemeinsame Erbe der Christenheit wieder zur Geltung kommt. – Vier Register (S. 857–887) beschließen den reichhaltigen und für das ökumenische Gespräch – insbesondere mit den Ostkirchen – außerordentlich förderlichen Band. Sie erleichtern dem interessierten Leser, der einzelnen Fragen noch einmal nachgehen möchte, den Zugang zur Fülle der behandelten Themen und der dabei umfassend herangezogenen Literatur. – Zu korrigieren ist lediglich der Name in S. 94 Anm. 27 und S. 99 Anm. 54 in W. Beinert, und die Angaben im Index (S. 872) sind entsprechend zu ändern.

Wolfgang A. Bienert

*„L'Icone dans la théologie et l'art".* Les études théologiques de Chambésy 9. Editions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy 1990. 328 Seiten. Kt. Sfr. 50,–.

In schöner Regelmäßigkeit veröffentlicht das Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy die Referate, mit denen sich bei den alljährlichen Seminaren oder besser Symposien vor allem orthodoxe, aber auch römisch-katholische und protestantische Theologen um Interpretation und Vermittlung orthodoxer Identität an den Westen bemühen. Anzuzeigen ist der 9. Band dieser Reihe. Das Seminar, das er dokumentiert, war im Jubiläumsjahr

(1987) dem siebten, nach orthodoxem Verständnis letzten der ökumenischen Konzile, dem 2. von Nizäa, gewidmet, das 787 die Lösung des Bilderstreits anbahnte.

Die Schriftleitung bedauert lebhaft, daß sie die in dem hochkarätigen Band enthaltenen Schätze mit 20 Beiträgen von 19 Autoren (davon 8 in neugriechischer, 5 in französischer, 4 in deutscher und 3 in englischer Sprache) aus Raumgründen nicht ausführlich würdigen lassen kann, sondern sich auf eine Anzeige beschränken muß. Sie verbindet mit ihr die Hoffnung, daß die Vielfalt der Perspektiven, unter denen das Thema verhandelt wird, nicht nur Ökumeniker, sondern auch Kunst- und Kulturhistoriker, Sozialwissenschaftler, ja Philosophen nach diesem Band greifen läßt.

Der Zugang zu ihm wird durch eine Einleitung in allen vier Sprachen erleichtert. Sie geht auf die Intentionen, die zu der Dreiteilung des Seminars geführt haben, ebenso ein wie auf den Skopus der Einzelbeiträge. Diese drei Teile sind „Die ökumenische Dimension des 7. Ökumenischen Konzils", „Die Theologie der Ikone", eingeteilt in die Abschnitte „Der dogmatische Rahmen" und „Der kulturelle und kirchliche Rahmen" und als 3. Teil „Die christliche Ikonographie". Dieser wird über Erläuterungen zu den spirituellen, pädagogischen und technischen Voraussetzungen der Ikonenmalerei hinaus noch durch die Reproduktionen bereichert, die den Beiträgen von Nicolas Ozoline (Image et spiritualité du discernement des esprits dans l'art), von Athanasios Paliouras (Die byzantinische Malerei: kirchliche Kunst und Freiheit des Ikonographen) und von Metropolit Athanasios (Papas) von Helenoupolis (Kontinuität und Erneuerung in der Ikonenmalerei) beigegeben sind.

Mit besonderem Interesse wird der philosophisch und kulturgeschichtlich Interessierte die Beiträge von Anastasios Kallis (Der philosophisch-kulturelle Kontext der Ikonenverehrung und -theologie) und von Evangelos Theodorou/Athen (Der liturgische und didaktische Charakter der christlichen Malerei) zur Kenntnis nehmen. Interessant der Hinweis von Pierre Duprey (Das 2. Konzil von Nizäa – Modell für die Einheit zwischen Rom und dem christlichen Osten), daß seitens der Patriarchen des Ostens auf dem Konzil von 787 das filioque in der lateinischen Fassung des Symbols (nicht in der griechischen!) als legitim anerkannt worden ist.

Vo.

## MISSION UND DIALOG

*Papua Neuguinea – Gesellschaft und Kirche.* Ein ökumenisches Handbuch. Hrsg. von H. Wagner, G. Fugmann, H. Janssen. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1990. 464 Seiten. Pb. DM 38,–.

Ein dringend benötigtes Buch ist nun verfügbar. Was auf knapp 500 Seiten an Informationen über „Gesellschaft und Kirche" dieses Landes gut lesbar zusammengestellt wurde, ist nirgendwo sonst so rasch abrufbar.

Daß die Herausgeber ausgewiesene Fachleute auch mit langjähriger Erfahrung der persönlichen Mitarbeit in Papua Neuguinea (PNG) sind, wird an der Auswahl der Beiträge und Autoren deutlich sichtbar. So werden die relevanten Bereiche und Themen dieses pazifischen Landes aufgenommen. Die Spannweite reicht von den Kirchen über Wirtschaft, Geschichte und Politik bis hin zu den aktuellen Umweltproblemen. Leider ist es nicht immer gelungen,

Überschneidungen und Doppelungen zu vermeiden.

Durch die inhaltliche Gliederung in drei Hauptteile: 1.1 Geschichte und Gesellschaft, 2.1 Christliche Kirchen und Gruppen und 3.1 Herausforderungen und Antworten wird die Materialfülle grob strukturiert. Für jeden der einzelnen Teile des Handbuches geben sozusagen die vorangestellten Grundsatzartikel mit ihren Informationen und Reflexionen den Ton an.

Zu Teil 1: Gedrängter und sachkundiger, aber trotzdem für den Nicht-Fachmann verstehbar kann man über „Frühgeschichte, Gesellschaft und Religion" nicht schreiben, als es H. Janssen auf den 23 Seiten des Leitartikels tut (ab S. 17). Deshalb wird auch wohl so vieles von dem, was H. Janssen schreibt, in den Einzelbeiträgen noch einmal angesprochen. Sehr gut lesbar, wie fast immer, K. D. Mroßko in der Darstellung des „Langen Weges zum eigenen Staat" (S. 51ff), auch deshalb, weil er versucht, die Entwicklungen aus der Perspektive der direkt Betroffenen, der Menschen in PNG, nachzuempfinden.

Der Themenaufsatz zum 2. Teil ist ebenso flüssig wie kurzweilig geschrieben, in guter Ausgewogenheit zwischen großer Linie und Detail, wie es eben ein ausgezeichneter Kenner der pazifischen Kirchengeschichte, der australische Theologe Rufus Pech, leichthändig tun kann (S. 111ff). Davon werden dann auch die Einzelporträts der Kirchen auf den folgenden Seiten angestrahlt und dadurch auch Schatten in diesem Teil sichtbar.

Eine eigene Rezension müßte man Teil 3 „Herausforderungen und Antworten der Kirchen" widmen. Hier fällt besonders schwer ins Gewicht, was schon in der Einleitung von den Herausgebern bedauert wird (S. 9), daß nämlich zuwenig Beiträge aus der Feder von Menschen aus PNG stammen. Gerade die Antworten müßten ja von den in Kirche und Gesellschaft verantwortlichen Menschen aus PNG gegeben werden.

So muß G. Fugmann in seinem Leitartikel „Melanesische Theologie" viel Spürsinn auf Wurzeln und Umfeld verwenden und kann auf einfühlend gründliche Weise vermitteln, was melanesische Theologen gedacht und reflektiert haben (S. 229ff). Die Benennung der wenigen Quellen für schriftliche Äußerungen und das Aufzeigen der Besonderheiten theologischen Arbeitens in Melanesien ist enorm wichtig.

Neben vielen anderen lesenswerten und relevanten Beiträgen (vor allem Strelan: Neue religiöse Bewegung, S. 247ff, Liebert/Mutengke: Randgruppen in der modernen Gesellschaft, S. 395ff u. a.), glaube ich einen exemplarischen Sachbeitrag gefunden zu haben in K. Görners „Evangelium in melanesischer Kultur" (S. 279ff). Der Beitrag ist anschaulich, vom Einleitungsparadigma angefangen bis hin zu den zahlreichen Beispielen, in denen Christen aus PNG konkret und lebendig ihren Glauben in Gebet, Lied, Verkündigung und Kunst ausdrücken.

Wenn man einmal von der für die Kirchen zentralen Frage der Lokalisation absieht, so kann man den Herausgebern nur bestätigen, daß sie zuverlässige und nicht nur für den Fachmann verstehbare Informationen in guter ökumenischer Zusammenarbeit (zum erstenmal so praktiziert für diese Weltregion) in Fachbeiträgen aus der Feder der jeweils Verantwortlichen und Betroffenen zusammengestellt haben.

Hannes Gänßbauer

*Kenneth Cracknell,* Mission und Dialog. Für eine neue Beziehung zu Menschen anderen Glaubens. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M. 1990. 160 Seiten. Pb. DM 24,–.

„... viele Menschen anderer Religionen und Überzeugungen haben einfach das Evangelium noch nicht richtig erzählt bekommen", konstatiert Kenneth Cracknell, der frühere Sekretär der Kommission für Weltmission im Britischen Kirchenrat. Deshalb möchte er den Christen eine Theologie vorstellen, die zum „rechten", nämlich offenen und dialogischen Erzählen des Evangeliums anleitet.

Über sechs Kapitel seines Buches entwickelt er diese Theologie: Zunächst beschreibt Cracknell die missionstheologischen Hindernisse auf dem Weg zu den Menschen anderen Glaubens, und auf die „nichttheologischen Faktoren" (30) etwa sozialdarwinistischer Haltungen geht er ein. In einem Gang durch die Bibel, vornehmlich das Neue Testament mit seinen Berichten von der paulinischen Mission (33–39), zeigt Cracknell Traditionen des Dialogs auf, die nicht am Rande, aber im Zentrum der biblischen Botschaft ihren Platz haben.

Von John Hick, dem kanadischen Religionswissenschaftler und Theologen W. C. Smith, dem Franziskaner Arnulf Camps u.a. werden „Ansätze zu einer pluralistischen Theologie" (48–63) vorgetragen, um dann den eigenen Beitrag zur Theologie des Dialogs in Form einer „inklusiven Christologie" zu referieren. Diese „Christologie" für den religiösen Pluralismus" (64–99) setzt sich namentlich mit Apg 4,12 und Joh 14,6 auseinander, den bekannten biblischen Belegen, die für eine Ablehnung der Menschen anderen Glaubens herhalten mußten. Der Autor versteht sie neu im Rahmen seiner kosmischen Christologie: „Der auferstandene und aufgefahrene Christus steht mit allen Dingen in Beziehung. Darum bekennen wir weiterhin, daß er die einzige Verbindung zwischen Gott und Mensch ist. Und darum können wir auch sagen, daß es Männer und Frauen ... gibt ..., deren Gebete und Taten von anderen religiösen Traditionen bestimmt sind, die aber nicht nur vom Logos erleuchtet sind, sondern wirklich zum Vater gekommen sind – durch den Einen" (97).

Die Konsequenzen daraus für das Reden und Handeln der Christen im Dialog erhellt das Kapitel zur „Ethik des interreligiösen Dialogs" (100–117), dem ein, wie Cracknell selbst einräumt, gewagter „Essay" über „Wege zu einer neuen (sc. interreligiösen) Spiritualität" (118-143) folgt.

Kenneth Cracknell steht mit seinen Ausführungen in der Reihe anderer Theologen aus der Ökumene, wie z.B. M. M. Thomas, die den Dialog mit einer inklusiven Christologie zu begründen suchen. Und auch er ist zu fragen, ob eine inklusive – und daher vereinnahmende – Theologie im Moment des Dialogs nicht zuletzt doch exklusiv wird, weil sie die tiefe Überzeugung des anderen im Rahmen der eigenen Christologie verrechnet. Müßte theologisch nicht auch mehr gewagt werden? Eine Verhältnisbestimmung von Mission (Zeugnis) und Dialog findet sich in diesem Buch eigentlich nicht. Sie ist aber die unabdingbare Voraussetzung einer „Theologie in Beziehung" zu Menschen anderen Glaubens.

Doch auch wenn uns diese Fragen weiter beschäftigen werden, bleibt Cracknells Buch ein wichtiger Beitrag, weil es die Theologie des Dialogs im angelsächsischen Sprachraum zu bedenken gibt. Namentlich von den britischen Erfahrungen in der Begegnung mit

Menschen anderer Religionen (vgl. die „Leitlinien des Britischen Kirchenrates", dazu 103-117) ist viel zu lernen.

Thomas Weiß

*Hans Waldenfels,* Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I. Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn 1990. 377 Seiten. Ln. DM 43,80.

Mit diesem Werk eröffnet der Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels eine neue Schriftenreihe unter dem Leitwort „Begegnung der Religionen". Es sind kontextuell-theologische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen in gesammelten Aufsätzen und Vorträgen, die bis in das Jahr 1967 zurückreichen. In 15 Kapiteln stellt der Verfasser die Problematik der unaufhebbaren Pluralität der Religionen zusammen und versucht sie in eine große Dialog- und Begegnungsgeschichte einzuordnen. Dabei ist die Bedeutung einer „multikulturellen Gesellschaft" und die Realität eines wachsenden religiös-weltanschaulichen Pluralismus für die „christliche Selbsteinschätzung" im Horizont der biblischen, christlichen Heils- und Frohbotschaft sehr ernst zu nehmen. Dies ist zunächst für den universalen christlichen Wahrheitsanspruch eine drängende Herausforderung: Wie kann denn überhaupt eine Theologie der nichtchristlichen Religionen vor dem Übergriff einer innerchristlichen Systematisierung bewahrt werden? Wie wirkt sich der permanente Auflösungsprozeß der eurozentrischen Denkweise und der westlich-christlichen Denkart durch die west-östliche Begegnung der Kulturen einschließlich ihres vielfältigen religiösen Erbes für eine Neubestimmung und Neubeziehung zwischen Mission/Evangelisation/Dialog etc. aus? Der Verfasser versucht in offener Weise und freimütiger Anerkennung die außerchristlichen Heilswege (vgl. Ökumenismusdekret) einzubringen, ohne daß die eigene christozentrische Glaubensbasis dadurch abgeschwächt wird. Mit großer Einfühlungskraft und aus Glaubensverantwortung heraus tritt er für diese neue größere „ökumenische Perspektive" ein. Seine fruchtbaren Ansätze für eine Theologie der Religionen verlangen aber dringend ein Pluralitätsverständnis und eine größere Kenntnis des Formenreichtums der Religionen, die für weitere intensivere Begegnungen noch ausstehen. Nicht zuletzt haben die Religionen eine unübersehbare Verantwortung für den Frieden in der Welt. Inwieweit die Religionen, und H. Waldenfels bezieht hier sogar die neoreligiösen Bewegungen mit ein, mit ihrem religiösen Wahrheitsanspruch, ihrem Friedensverständnis und mit ihrer Erlösungsbotschaft glaubwürdig bleiben, wird auch davon abhängen, ob sie den vielfältigen Bedrohungen dieser Welt hilfreich zu widerstehen vermögen.

Der Verfasser sieht seine Erfahrungen als eine Quersumme von theologischen Versuchen, die das religiöse Ambiente etwas ausleuchten sollen. Sie sind eine wertvolle Erstinformation, zumal durch ein übersichtliches Register (Abkürzungen, Personen, Sache, Quellen) eine leichte und zugängliche Handhabung gewährleistet wird.

Georg Schütz

*Walter J. Hollenweger,* Geist und Materie. Interkulturelle Theologie 3. Chr. Kaiser Verlag, München 1988. 415 Seiten. Kt. DM 38,–.

Nach den beiden ersten Bänden seiner „Interkulturellen Theologie" – („Erfahrungen der Leibhaftigkeit", „Umgang mit Mythen") – macht Walter

J. Hollenweger auch im dritten Band Ernst mit dem universalen Auftrag des Evangeliums. Er leistet Einübungshilfe zur Erlebnis- und Gesprächsfähigkeit, die heute angesichts der engen Berührungen verschiedener Kulturen und Religionen überall auf der Welt notwendiger denn je ist. Gerade die ökumenischen Bemühungen der Kirchen untereinander und der Kirchen im Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen, die soziokulturellen Verständigungen zwischen farbigen und weißen, ländlichen und städtischen, männlichen und weiblichen Kulturen machen Theologie heute nur noch in einem interkulturellen Entwurf denkbar. Aus dieser Überzeugung ist auch das neue Buch Hollenwegers geschrieben.

In fünf Abschnitten geht der Verfasser den Beziehungsgeflechten von Geist und Leib, Geist und Geister, Geist und Religion, Geist und Materie, Geist und Kirche nach. Dabei zeigt er sich nicht nur vertraut mit der verästelten Geschichte des europäischen und amerikanischen Christentums, sondern auch mit Geschichte und Gegenwart der großen außerchristlichen Religionen: Hinduismus, Buddhismus, Islam. Wie immer bei Hollenweger wird anschaulich und geistvoll erzählt und berichtet, gerade auch wo es um Grenzfragen zwischen Theologie, Psychologie, Parapsychologie, Medizin und Religionswissenschaften geht.

Dieses Buch zeigt, wieviel ein Theologe lernen kann, wenn er seine europäischen Denkkategorien in die Weite eines universalen Denkens öffnet und dabei Erfahrungen begegnet, die der Geist weit über die abendländische Theologie hinaus Menschen verschiedener Länder und Kulturen mit Gott hat machen lassen. Hollenwegers Geistlehre zeigt im Vergleich mit anderen Pneumatologien, wie groß der Nachholbedarf heute ist hinsichtlich solcher Themen wie Heilung durch Gebet, Parapsychologie, Verhältnis Islam – Judentum – Christentum, Civil Religion, Patriotismus, Reinkarnation, Theologie und Technik u. a. m.

Wenn die europäischen Theologen dieses Buch gründlich lesen, haben sie einen leichten Zugang zu den ökumenischen Problemen, die uns heute schon, spätestens aber morgen, beschäftigen müssen – wenn wir denn die Welt mit offenen Augen sehen, mit Vernunft begreifen und mit Beherztheit verändern wollen. Ein Buch, das gebraucht wurde und gebraucht wird!

Bernd Jaspert

Zwischenbilanz. Evangelikale unterwegs zum Jahr 2000. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Evangelischen Allianz von Ulrich Betz, Theo Wendel und Hartmut Steeb. 248 Seiten, Stuttgart 1991 (Vertrieb: Geschäftsstelle der Deutschen Evangelischen Allianz).

Anlaß zur Herausgabe dieses Sammelbandes war der 65. Geburtstag von Fritz Laubach, der seit 1984 Vorsitzender der Deutschen Evangelischen Allianz war und der 1972 das programmatische Buch „Aufbruch der Evangelikalen" geschrieben hat. Es ist sicher verdienstvoll, daß hier von 16 Autoren evangelikale Positionen in großer Breite auf den verschiedenen Gebieten des kirchlichen Lebens – von der Theologie über Mission und Evangelisation, Medienarbeit, Diakonie und Ethik bis hin zur Politik – dargestellt werden. Ferner wird ihr Wirken in der Vergangenheit und im Blick auf künftige Entwicklungen und Herausforderungen analysiert. Bei einer so großen Fülle bleiben – und das ist positiv zu würdi-

gen – trotz aller Einigkeit im Grundsätzlichen unterschiedliche Akzentuierungen nicht aus. Dankenswert ist auch, daß zwei Autoren zu Wort kommen, die zwar mit den Evangelikalen sympathisieren, aber ihnen im engeren Sinne nicht zuzurechnen sind: Präsident Karl Heinz Neukamm und Altlandesbischof Hans von Keler. Letzterer ist es auch, der neben aller Anerkennung des Pietismus einige kritische Bemerkungen macht, z. B. wenn er davor warnt, aus dem Begriff „Ökumene" ein „negatives Reizwort" zu machen (S. 168). Auch sonst gibt es manche leise Selbstkritik – im allgemeinen aber überwiegt ein starkes Selbst- und Sendungsbewußtsein. Und dabei klingen die bekannt polemisch-schrillen Töne wieder an, vor allem in Horst Marquardts Beitrag über die Medien. Relativ schlecht kommt die charismatisch-pfingstliche Bewegung weg, und zur katholischen Kirche hin scheint es kaum eine Brücke zu geben. Und dann die üblichen Defizite: neben dem durchaus beachtlichen Plädoyer Wolfgang Furchs für das ungeborene Leben vermißt man ein ähnliches für das geborene. Im Gegenteil! Friedensbewegung und konziliarer Prozeß werden abqualifiziert, und der flott geschriebene Beitrag von Peter Hahne „Wie politisch darf die Kirche sein?" macht deutlich, daß „politisch" gleich „links" ist; wo „rechte" Positionen vertreten werden, ist man da nicht so pingelig! Mir überwiegt zu sehr der warnende Zeigefinger, und bei so vielen Ausgrenzungen fällt es schwer, einen fröhlichen, zuversichtlichen Glauben hinter all dem zu erkennen.

Wolfgang Müller

## VERPFLICHTUNG UND FREIHEIT

*Glaubensbekenntnis und Treueid.* Klarstellungen zu den „neuen" römischen Formeln für kirchliche Amtsträger. Mit Beiträgen von Gustave Thils und Theodor Schneider. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1990. 143 Seiten. Kt. DM 19,80.

Was andernorts einen Mangel bedeuten könnte, unterstreicht bei diesem Buch nur, wie notwendig es ist: Der S. 139ff dokumentierte Treueid der Bischöfe ist noch nicht einmal der derzeit gültige. Schneider hatte schon eine Ahnung beschlichen, aber seine Suche führte bis zur Drucklegung nicht ans Ziel. Der (anscheinend) seit dem 1. Juli 1987 gebräuchliche Treueid ist in dem nachdatiert erschienenen Archiv für Katholisches Kirchenrecht 157, 1988, 387f und im Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 41, 1990, 34ff einsehbar.

Angesichts des mehr versteckt als offen und schon gar nicht amtlich publizierten Bischofseids wären Thils und Schneider zweifellos zu noch ernsteren Bedenken gelangt. Es ist nun nicht mehr möglich, das, was sie herausarbeiten, abzutun mit dem Bemerken, Thils verfolge eine gar zu weitherzige Auslegung des Zweiten Vatikanischen Konzils und Schneider gehöre eben dem progressiven Lager an. Zwar macht insbesondere Schneider sich einen Spaß daraus, inzwischen nachgedunkelte Männer mit Äußerungen von einst zu zitieren, und sind überhaupt aus persönlichem Engagement sehr lebendig geschriebene Beiträge entstanden, aber der eigentliche Wert des Buches besteht darin, daß die gesamte Entwicklung seit dem Ersten Vatikanischen Konzil sauber nachgezeichnet und wichtige Texte wie etwa der Antimodernisteneid dokumen-

tiert sind. Das Buch wird dringend gebraucht, denn es harren nach wie vor einige Fragen der Beantwortung – etwa die, ob römisch-katholische Theologen an deutschen staatlichen Hochschulen (wie einst beim Antimodernisteneid) freigestellt bleiben von der (nochmaligen) Ableistung dieses kirchlichen Amtseides.

Hin und wieder ein „Schlupfloch der Barmherzigkeit" (so Schneider, S. 123) aufsuchen zu können, ist eher beschämend und bringt selbst den, der sich alles irgendwie zu erklären vermag, in einige Verlegenheit. Trotzdem ist Rom offenkundig bestrebt, mittels der seit dem 1. März 1989 vollständigen Trias von Bischofseid, Amtseid und Glaubenseid eine Straffung herbeizuführen und so den Weg ins dritte Jahrtausend zu beschreiten.

Heiner Grote

*„Alle Katholiken haben das Recht ..."* Freiheitsrechte in der Kirche. Herausgegeben von Leonard Swidler und Patrick Connor. Mit einer Einleitung von Norbert Greinacher. Kösel-Verlag, München 1990. 190 Seiten. Kt. DM 26,80.

Manchmal scheint sich in diesem aus dem Amerikanischen übertragenen Buch der Schluß nahezulegen: America catholica – du hast es besser! Fest steht: Amerika ist anders; die römisch-katholische Kirche dort wird in mancherlei Weise als Heimat erlebt; der Katholik erfährt seine Kirche angesichts ihn umgebender puritanischer Traditionen und rigider Sondergemeinschaften als einen Bereich eher freier Religiosität und nicht allzu strenger Sitten. Diese Kirche hat ihrer gesellschaftlichen Gleichberechtigung lange Zeit nicht ganz sicher sein können. Das innergesellschaftliche Ringen um Anerkennung, das dann doch an sein Ziel gelangte (dafür steht der Name John F. Kennedy), mutiert seither zu einem innerkirchlichen Ringen um Freiheitsrechte. Bannerträger dieser Entwicklung ist die Association for the Rights of Catholics in the Church (ARCC).

Aus dem Umkreis der ARCC kommen die drei Dutzend Autoren, die der Mehrzahl nach in Lehre und Leitung tätig sind und unter denen sich an die zehn Ordensleute befinden. Der Sammelband läßt sich in europäischen Verhältnissen am besten als Nachschlagewerk nutzen. Einige Stichworte, die schon gut Auskunft geben, seien hier in ein Alphabet gebracht: Amtsverständnis / Arbeitsrecht / Ausbildung und Beratung, Anspruch auf / Beschwerde-, Einspruchs-, Mitsprache- und Widerspruchsrecht / Eltern- und Erziehungsrecht / Empfängnisverhütung / Entscheidungsfindung / Forschung, Freiheit der / Freiwilligkeit / Gewissen / Gleichberechtigung / Gleichgeschlechtlichkeit, Veranlagung zur / Informationsfreiheit / Lohn, gleicher und zustehender / Menschenrechte / politische Betätigung, selbstverantwortliche / Rechenschaftspflicht / Rechtspflege / Scheidung und Wiederheirat / Seelsorge – Gottesdienst – Sakramentenempfang, Recht auf / Verwaltungsgerichtsbarkeit / Wahlrecht.

Um all dies und noch mehr in ein Gefüge zu bringen, sind Einführungen von Norbert Greinacher und James A. Coriden vorangestellt. Es finden sich die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen und eine amerikanische Charta der Katholikenrechte in der Kirche. Der Leser wird auf weiterführende Literatur und auf Anschriften hingewiesen, wo er sich Rat holen kann.

Auch sind etliche einschlägige Kirchengesetze abgedruckt. Doch wie aus

großer Münze das nötige Kleingeld des kirchlichen Alltags werden soll, wird manchem Kanonisten nicht behagen.

Heiner Grote

*Dorothee Sölle,* Welches Christentum hat Zukunft? D. Sölle und B. Metz im Gespräch mit K.-J. Kuschel. Kreuz Verlag, Stuttgart 1990. 72 Seiten. Kt. DM 9,80.

*Dorothee Sölle,* Gott denken. Einführung in die Theologie. Kreuz Verlag, Stuttgart 1990. 256 Seiten. Kt. DM 24,80.

Die einen werden sich in ihrer Ablehnung bestätigt fühlen, die anderen voller Freude ihre eigene Position untermauert sehen – wieder einmal die üblichen Reaktionen auf Publikationen von Dorothee Sölle? Beiden Gruppen wäre mehr gedient, einen Teil ihrer Emotionen in produktive Lesearbeit umzusetzen: Die beiden neuesten Sölle-Bücher verlangen und lohnen es! Und sie sind gut zu lesen.

Das Büchlein „Welches Christentum hat Zukunft?" geht auf ein öffentliches Gespräch zurück, das Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz aus Anlaß des 60. Geburtstages der Autorin geführt haben. Von Karl-Josef Kuschel feinfühlig und kritisch eingeleitet, erleben wir einen erregenden Dialog, in dem sich beide über die Anstöße ihrer Theologie durch Auschwitz, ihre Sicht eines befreiungstheologisch ausgerichteten Christentums und die von ihnen favorisierte Form einer Gegenkirche austauschen. Kein eitles oder abgestandenes Monologisieren von zwei international renommierten Theologen, sondern ein scharfsinniger und bei allen Gemeinsamkeiten die Differenzen nicht ausklammernder Dialog. So spricht sich der Katholik Metz für eine „offensive Treue zu unseren Traditionen" (S. 54) aus, wogegen die Protestantin Sölle die These setzt, daß die „realen Konfessionsgrenzen" heute nicht mehr an den im 16. Jh. aufgebrochenen Gegensätzen von Katholizismus und Protestantismus festzumachen seien.

Das Buch „Gott denken. Einführung in die Theologie" ist eine überarbeitete Vorlesung. Unter dem etwas schweren Titel verbirgt sich eine Analyse, die von drei unterschiedlichen Ansätzen gegenwärtiger Theologie ausgeht: einer orthodoxen, liberalen und befreiungstheologischen Theologie. Der Vorzug dieser Veröffentlichung liegt darin, daß zentrale theologische Begriffe wie Schöpfung, Sünde, Gnade, Kreuz, Auferstehung, Reich Gottes und Kirche jeweils grundlegend geklärt und aus der Perspektive dieser drei Ansätze dargestellt werden. Die befreiungstheologische Perspektive ist für die Autorin leitend, wobei Erfahrungen von Christen in der 3. Welt aufgenommen und für eine hiesige ökumenische Theologie verarbeitet werden. Im zweiten Kapitel, das die drei theologischen Grundentwürfe „orthodox, liberal, radikal" umreißt, habe ich den Eindruck, daß die liberale Theologie zu einseitig abgetan wird (S. 27f). Die Einteilung in orthodox, liberal und radikal ist aber – und dies wird in den nächsten Kapiteln deutlich – nicht die Zwangsjacke der folgenden Analysen, sondern bildet erste Schneisen und soll den Blick in verschiedene Richtungen lenken. Dabei ist wohltuend zu vermerken, daß in den Kapiteln über den Gebrauch der Bibel die historischen Vorzüge der orthodoxen und der liberalen Theologie herausgearbeitet werden und daß in den folgenden Kapiteln sachlich (z. B. S. 43f) und biographisch (S. 48) die liberale Theologie auch positiv gewürdigt wird. Dies stärkt das Bemühen, von der Not-

wendigkeit einer radikal neuen, befreiungstheologischen Ausrichtung unserer Theologie zu überzeugen. Im Kapitel über die Gnade geißelt D. Sölle das verkürzte Verständnis eines „sola gratia", das Gottes Gnade halbiere, wenn es „nur das innerste Herz des sich schuldig fühlenden Sünders, nicht aber seine Lebensrealität, sein Bankkonto und seine Beziehung zu anderen" (S. 110f) umgreife. Die Diskreditierung der „Werke" als Aktionismus oder Politik ist in der Tat eine Fehlentwicklung deutscher Theologie, die Sölle zu Recht scharf angreift: „Es ist, als glaubten die Menschen der Mittelklasse der reichen Welt nicht daran, daß wir in Christus der Gerechtigkeit *fähig* sind" (S. 126, Hervorh. im Original). Das in diesem Buch vertretene Gottesbild unterstreicht dagegen die Gottesebenbildlichkeit und legt nahe, „daß wir wie Gott handeln können" (S. 245).

Zusätzlich zu den klassischen Feldern der Theologie werden Themen wie Frieden, Schwarze Theologie und Feminismus vorgestellt. Damit ist eine angemessene Öffnung auf gegenwärtig immer wichtiger werdende theologische Felder eröffnet, klar im Anliegen, aber nicht in sich gefangen (vgl. z. B. die Aussage, daß das patriarchale Denken nicht einfach überwunden sei, „indem frau Göttin statt Gott sagt" (S. 236).

Das Buch wird durch viele kleine Geschichten plastisch. Es ist eine Einladung auch an jüngere Semester und Laien, sich mit Theologie zu befassen. Das Buch ist in der Kritik radikal, stellt aber nicht bloß.

Es kann vielen Mut machen, erneut über Kirche und Christentum nachzudenken. „Eine Alltäglichkeit von mindestens 40000 Hungertoten pro Tag ruft nach einer theologischen Interpretation" (S. 233). In der Tat. Ein Anfang ist gemacht. Ans Werk!

Wolfram Weiße

## DIE REVOLUTION DER KERZEN

*Timothy Garton Ash,* Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980–1990. Carl Hanser Verlag, München Wien 1990. 474 Seiten. Ln. DM 49,80.

Dieser britische Blick auf Europa, speziell den östlichen Teil davon, ist durchaus erfrischend und lehrreich. Der Autor ist jung genug (Jahrgang 1955), um jenes (Ost-) Mitteleuropa, über das er schreibt, engagiert und stark von eigenen Erlebnissen in Warschau, Prag, Budapest und Ostberlin geprägt, nicht mehr aus der Zeit zu kennen, da es noch existierte. Die Staaten, die es einst bildeten, allen voran Österreich-Ungarn, haben sich grundlegend verändert. Die Juden, die, wie die Deutschsprachlichkeit, für Mitteleuropa ganz wesentlich waren, sind dort nicht mehr anzutreffen. Es gibt also einige – und noch dazu gewichtige – Gründe gegen ein „Zurück nach Mitteleuropa" (S. 326). Und es spricht viel dafür, jene „Zone aus schwachen Staaten, nationalen Vorurteilen, Ungerechtigkeit, Armut und Schlamassel" (aaO) möglichst schnell so zu gestalten, daß nicht der Westen, um sich des Ostens zu erwehren, zu Abwehrmechanismen zu greifen sich genötigt fühlt, die zwar eleganter sind als der einstige Eiserne Vorhang, aber nicht weniger wirkungsvoll.

Doch das ist nicht, jedenfalls nicht das zentrale Thema der chronologisch angeordneten Essays, Skizzen und Berichte, aus denen obiges Buch besteht. Sie wurden wohl überarbeitet, aber ohne ihnen „späteres Wissen" hinzuzufügen (S. 13.).

Der Zeitzeuge, Journalist und akademische Lehrer Ash hatte bei den Texten, von denen der allergrößte Teil zum erstenmal in deutscher Übersetzung vorliegt, vor allem wohl den Leser im Vereinigten Königreich vor Augen, also jemanden, der gewohnt ist, in seiner Zeitung die reguläre Berichterstattung über Vorgänge in Europa auf Seite 3 unter dem Stichwort „Overseas" zu finden.

Die Sympathien des Autors gelten den Dissidenten, den Manifestationen der Gegenkultur, den Oppositionsbewegungen in Ost-Mitteleuropa. Aber er hat zugleich Verständnis für die offzielle Politik, wie sie in den zurückliegenden Jahren in Bonn, aber ebenso auch in London, Paris und Rom gemacht wurde, nämlich den Regimes in Prag, Budapest, Ostberlin usw. weder Schaden zuzufügen, noch sie zu destabilisieren. Daß „Wandel durch Annäherung" und Stabilisierung der staatssozialistischen Systeme in Europa einander ausschließen (S. 79), ist eine der weniger einleuchtenden Behauptungen Vf.s. Der Lesbarkeit und Glaubwürdigkeit seines Buches kommt es durchaus zugute, daß er viel von Menschen berichtet, die er kennengelernt, mit denen er sich angefreundet hat (und die mittlerweile wichtige und hohe Staatsämter innehaben), und daß er in beachtlichem Umfang auf persönliche Erfahrungen und Beobachtungen zurückgreifen kann. Dadurch werden seine Berichte aus den von ihm häufig bereisten Ländern jenseits von Oder und Neiße farbig, anschaulich und authentisch.

Ash widersteht glücklicherweise der Versuchung, Ost-Mitteleuropa flächendeckend zu behandeln. Er trifft, bezogen auf die Geographie wie auf die Inhalte, eine Auswahl. Er konzentriert sich auf Polen, auf die Tschechoslowakei, auf Ungarn und auf die DDR. Rumänien, das Baltikum, die zum Teil unsinnigen, s.v. Nationalstaat vorgenommenen Grenzziehungen nach dem 1. Weltkrieg, die aber bis zum heutigen Tag Zündstoff in sich bergen, all das kommt auch, aber eher beiläufig vor. Der Niedergang der Diktaturen in Ost-Mitteleuropa, über den Vf. sich ebenso freut wie über den Aufstieg ehemals Verfemter in höchste Regierungsämter, ist die eine höchst erfreuliche Seite. Die andere ist, daß all die unerledigt gebliebenen Probleme jener Region, die unter den staatssozialistischen Teppich gekehrt werden mußten, nun wieder auf der europäischen Tagesordnung stehen und einer Lösung zugeführt werden müssen.

1989 „starb der Kommunismus in Osteuropa" (S. 451). Er tat das auf unterschiedliche Weise. In der Tschechoslowakei fand aus der Sicht des Autors „die wunderbarste all der mitteleuropäischen Revolution" jenes Jahres statt (S. 401). „Ihr Tempo, ihre Improvisationskunst, ihre Fröhlichkeit" (S. 402) stehen in scharfem Kontrast zur Oktoberrevolution in der DDR, die nach dem erklärten Ziel der dortigen „Kirchen- und Oppositionsaktivisten" (S. 396) nicht verschwinden, sondern nur besser werden sollte: „Sie wollten sich für eine bessere und wirklich demokratische Deutsche Demokratische Republik einsetzen", weil für sie „die Bundesrepublik nicht das beste aller möglichen Deutschlands" war (aaO). Es kam anders, mußte anders kommen, denn der Kollaps von Jalta-Europa machte zugleich die Fortexistenz einer Komparativ-DDR unmöglich. Daß jener eintreten konnte, ist, so Vf.s feste Überzeugung, allein Solidarność zu danken: „Sie wurde zum Pionier einer neuen Politik in Osteuropa ..., einer Politik

der gesellschaftlichen Selbstorganisation, mit dem Ziel, die Transition weg vom Kommunismus in Gang zu bringen". Bleibt angesichts der vorhandenen Spannungen und aufgetürmten Probleme in Ost-Mitteleuropa die dringende Hoffnung, daß „die postkommunistische Zukunft" dort nicht „der präkommunistischen Vergangenheit erstaunlich ähnlich" (S. 475) sein wird. Käme es lediglich zu einem „Zwischeneuropa" (aaO), wäre alles umsonst gewesen, wofür die Menschen in Prag, Budapest, Warschau und Leipzig auf die Straße gegangen sind, wofür sie sich krumm gemacht haben, wofür sie von den Machthabern gejagt und in die Gefängnisse geworfen wurden.

Hd.

*Jörg Swoboda* (Hg.), Die Revolution der Kerzen – Christen in den Umwälzungen der DDR. Oncken-Verlag, Wuppertal 1990. 320 Seiten. Pb. DM 24,80.

Ein bewegendes Dokument unserer Zeitgeschichte! Hier sind zusammengetragen Chroniken, Augenzeugenberichte, Predigten, Interviews, Briefe, Tagebuchaufzeichnungen, Aufrufe, Aktennotizen, Resolutionen, Gebete und Gedichte. Nicht nur die Vorgänge in Leipzig, Dresden und Berlin werden geschildert, sondern auch die Ereignisse in der Provinz, in Zittau, Annaberg-Buchholz, Plauen, Mecklenburg und in einem kleinen Dorf wie Mupperg im südlichsten Zipfel der DDR.

Der Herausgeber ist Evangelist in einer Freikirche. Deshalb kommen in größerer Zahl Stimmen aus diesem Raum zu Wort. Aber kein einziges Mal habe ich ein kritisches Wort über die Großkirchen gefunden. In voller Loyalität werden auch deren wichtige Beiträge dokumentiert, vor allem der evangelischen Landeskirche(n). Richtungweisende Predigten und Reden von Bischof Forck, Worte der Superintendenten Mendt und Küttler sind zu nennen. Auch Katholiken sind vertreten. So zwei Reden von Lothar Kuczera SJ bei den Großdemonstrationen auf dem Dresdner Fučikplatz. Mit großer Freude wird vermerkt, daß schließlich auch im Berliner Hedwigsdom Friedensgebete stattfinden. Es ist ein eminent ökumenisches Buch. Leider kommt nur beiläufig die wichtige Rolle zur Sprache, welche die Ökumenische Versammlung im Rahmen des „konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung" in Dresden spielte (Frühjahr 1989). Hier fand zum ersten Mal eine Begegnung aller Kirchen der DDR statt, bei der freimütig und konstruktiv über die Lage im Land gesprochen wurde.

Deutlich tritt der wichtige Beitrag der Kirchen zur Wende in der DDR hervor. Doch wird – wie schon der Buchtitel zeigt – kein Monopolanspruch der Christen erhoben. Der Verdienst Gorbatschows wird nicht bestritten. Dennoch bringt es diese Dokumentation an den Tag, daß die Kirchen mit ihren Friedensgebeten eine entscheidende Rolle gespielt haben. Hier wurde der Raum angeboten, in dem frei gesprochen werden konnte, in dem die Wahrheit und die Menschenwürde sich durchsetzten. Von hier gingen die Demonstrationen aus, die auch viele mitrissen, die keine Beziehung zur Kirche hatten. Vor allem ist es den Christen zu danken, daß die Demonstrationen gewaltlos verliefen und die Menschen zum „Hierbleiben" aufgerufen wurden.

Besonders bewegend sind die Berichte über die Aufnahme Honeckers im Pfarrhaus zu Lobetal. Von dieser, auch in der

eigenen Kirche heftig umstrittenen Tat sagt ein Amerikaner in einer abschließenden Betrachtung: „Es war vielleicht die beste Predigt über die praktische Anwendung der Bergpredigt, die ich je gehört hatte".

Der Herausgeber lädt uns Christen in der BRD zu einem echten Lernprozeß ein, zur Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, zum Eingestehen eigener Fehler und zur Bereitschaft, Vergebung zu üben. Alles ohne erhobenen Zeigefinger, vielmehr mit einem guten Schuß Humor. Für mich ist das Buch eine klassische Lektion in der schweren Kunst, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zusammenzubringen, und darin unserem Herrn nachzufolgen, der das Nein zur Sünde mit dem Ja zum Sünder verband.

Beda Müller

## CHRISTUSZEUGEN UNSERES JAHRHUNDERTS

*Friedrich Siegmund-Schultze*, Friedenskirche, Kaffeeklappe und die ökumenische Vision. Texte 1910-1969. Hrsg. von Wolfgang Grünberg in Zusammenarbeit m.v.a. Mit einem Geleitwort von Wolfgang Huber. Chr. Kaiser Verlag, München 1990 (Kaiser-TB 78). 456 Seiten. Kt. DM 29,80.

Hinter diesem etwas irritierenden Titel verbirgt sich ein Ereignis von fast kirchengeschichtlichem Rang: Erstmalig wird in diesem Buch dem großen ökumenischen Pionier, dem Herold des Friedens und dem Vorkämpfer für soziale Gerechtigkeit, Friedrich Siegmund-Schultze (1885-1969), durch Dokumentation und Kommentare eine zusammenfassende Würdigung zuteil, wie er sie zu Lebzeiten nie erfahren hat. Unter den Leitworten Ökumene, Frieden und soziale Gerechtigkeit, die sein Lebenswerk bestimmten, werden in chronologischer Reihenfolge und sachkundig eingeleitet Texte aus seinem reichen Schrifttum – manche bisher unveröffentlicht – dargeboten, von denen der Herausgeber, der Hamburger Religionspädagoge Prof. Wolfgang Grünberg schreibt: „Wir legen die Texte von Siegmund-Schultze nicht vor, um Wiedergutmachung zu leisten an einem vergessenen und verdrängten Geist. Es sind die politischen, religiösen und sozialen Herausforderungen der Gegenwart, die uns dazu gebracht haben, uns mit Siegmund-Schultze zu beschäftigen. Kriterium bei der Auswahl der Texte war der gegenwärtige Gebrauchswert, nicht das dokumentarische Interesse allein" (21). In der Tat macht die Lektüre dieser Texte eindrücklich dessen bewußt, wie sehr die Probleme von damals – etwa im Bereich Krieg und Frieden – den heutigen gleichen und die Christen in die tätige Verantwortung rufen. Als immer noch bedenkenswert empfindet man auch den Beitrag „Sozialismus und Christentum" (339ff), wenngleich wir es in den letzten Jahrzehnten mit einem ganz anderen Gegenüber zu tun hatten als Siegmund-Schultze im Jahre 1919.

Vor allem aber wird sich auf die ökumenischen Äußerungen und Kommentare von Siegmund-Schultze ein breites Interesse richten. Hier wird nicht nur aus der unmittelbaren Erfahrung und Mitarbeit heraus ein Stück Geschichte der ökumenischen Bewegung lebendig, sondern es zeichnen sich auch Grundsatzprobleme und Spannungen ab, die die Ökumene bis heute beschäftigen. Auch wenn manche seiner Analysen und Prognosen sich als nicht zutreffend herausgestellt haben (wie etwa die drohende Prädominanz des Protestantismus in der Ökumene), so hat in verän-

derter Form der Gegensatz zwischen einer institutionalisierten, kirchenamtlichen und einer von unabhängigen, in den Gemeinden verwurzelten Persönlichkeiten und Gruppen getragenen Ökumene sein Gewicht behalten. Die von Siegmund-Schultze abgelehnte „Veramtlichung" und „Institutionalisierung" im Ökumenischen Rat der Kirchen ist sicher auch einer der Gründe gewesen, die ihn in der offiziellen Ökumene nicht Fuß fassen und Anerkennung finden ließen (vgl. dazu 14ff, 19f).

Siegmund-Schultze war nicht im engeren Sinne ein wissenschaftlicher Theologe, obwohl auch von ihm beachtliche Impulse in die Theologie eingebracht sind, wie z. B. die Dimensionen des Leidens und der Armut (58f). Er war durch und durch ein impulsiver „Tatmensch", der aus einer „jesuanischen" Theologie (16) heraus sich unbeirrt für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt einsetzte. Diese „kompromißlose Radikalität" führte freilich auch dazu, daß er oftmals in ein gewisses Abseits geriet. „Nur selten ringt er sich zu dem Zugeständnis durch, daß differenzierte Lebenslagen nicht immer einfache Antworten zulassen. Eben deshalb aber sind seine Lösungen nicht geradewegs auf neue Verhältnisse zu übertragen. Entscheidend sind nicht die Antworten, die er fand; entscheidend ist das Vorbild, das er gab", sagt der Heidelberger Systematiker Prof. Wolfgang Huber in seinem Geleitwort (15). In dieser Zeit, da die Ökumene ihre Motive überdenkt und nach einer Neuorientierung sucht, ist diese Rückbesinnung auf Siegmund-Schultze Wegweisung und Ermutigung zugleich.

Hanfried Krüger

*Rudolf Wentorf*, Der Fall des Pfarrers Paul Schneider. Eine biographische Dokumentation. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1990. 264 Seiten. Kt. DM 38,–.

Sorgfältig hat der Verfasser Quellenmaterial zum Leben und Martyrium von Pfarrer Paul Schneider, dem „Prediger von Buchenwald", zusammengetragen. Dokumente bilden den Hauptteil, vom Verfasser durch biographische und zeitgeschichtliche Erläuterungen miteinander verbunden. Das macht Eigenart und Wert des Buches aus. So finden sich Briefe und eine Predigt – seine letzte – von Paul Schneider selbst neben Schreiben seiner Freunde und Kampfgefährten aus der Bekennenden Kirche und seinen Presbyterien, Berichte von Leidensgefährten neben Aktennotizen und Briefen der Gestapo und solchen des Evangelischen Konsistoriums in Düsseldorf. Am erschütterndsten, weil beschämendsten, dürften die letzteren sein, zeigen sie doch die schlimme Komplizenschaft einer obrigkeitsfrommen und devoten Kirchenbehörde mit dem nationalsozialistischen Unrechtsstaat. Freilich wird auch die außerordentlich schwierige Lage deutlich, in der sich die Angehörigen der Bekennenden Kirche befanden: Da war einerseits viel Tapferkeit, andererseits aber auch das Verhaftetsein in das traditionell protestantisch-vaterländische Denken und natürlich stets die Frage, wie weit der Widerstand gehen durfte und sollte, wollte man das kirchliche Leben innerhalb der Bekennenden Kirche nicht ganz zum Erliegen bringen. Denn wohl keiner wagte so offen und radikal zu widersprechen wie Paul Schneider. Auch anderes gibt zu denken, so die Tatsache, daß sich die Auseinandersetzungen Schneiders mit dem Nazi-Regime an der Frage der Kirchenzucht entzündeten, wie sie in dieser Schärfe heute nicht einmal mehr in freikirchlichen Gemeinden, geschweige denn in

der Volkskirche, denkbar ist. Angesichts des Mutes, der Glaubenstreue, der Aufrichtigkeit und der schier unglaublichen Leidensbereitschaft Paul Schneiders bleiben denn auch aufkommende kritische Fragen – etwa die, ob es denn wirklich angesichts der bestehenden Machtverhältnisse sinnvoll gewesen sei, sich dem Ausweisungsbefehl aus der Rheinprovinz zu widersetzen – schon im Ansatz stecken. Und weit über das persönliche Schicksal Paul Schneiders hinausreichend wird das Buch zur Anfrage an uns Heutige, die wir unter ungleich leichteren Bedingungen leben und es dennoch oft genug an Zivilcourage, geschweige denn prophetischer Eindeutigkeit fehlen lassen. Verflochtenheit in die politischen Strukturen unserer Zeit und kluge Rücksichtnahmen einerseits und die Unfähigkeit, Schuld aufzuarbeiten und Neuanfänge zu setzen andererseits geben uns zu denken und mahnen uns, das Vermächtnis von Paul Schneider und der anderen Frauen und Männer, die Widerstand leisteten, nicht zu vergessen.

Wolfgang Müller

*Anschriften der Mitarbeiter*

Prof. D. Guiseppe Alberigo, Via Mazzini 82, Bologna / Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz, Pfr. Dr. Hans Frei, Bergstraße 43, CH-4500 Solothurn / Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, Lahntor 3, 3550 Marburg / President Martin Conway M. A., Selly Oak Colleges, Birmingham B29 6LQ / Pfarrer Hannes Gänßbauer, EMW, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13 / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42a, 6500 Mainz 43 / Pfarrer Dr. Heiner Grote, Weiherstraße 9, 6140 Bensheim 1 / Pfarrer Dr. Bernd Jaspert, Evangelische Akademie, Postfach 1205, 3520 Hofgeismar / Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Straße 32, 6000 Frankfurt 70 / Generalsuperintendent Günter Krusche, Nöldnerstraße 43, 1134 Berlin / Pater Beda Müller OSB, 7086 Abtei Neresheim / Pastor Wolfgang Müller, Postfach 101762, 6000 Frankfurt 1 / Praktisch-Theologisches Ausbildungsinstitut, Schopenhauerstraße 53/55, 1000 Berlin 38 / Pfarrer Dr. Manfred Richter, Evangelisches Bildungswerk, Goethestraße 27-30, 1000 Berlin 12 / Prof. Dr. Gnana Robinson, Bischofstraße 2, 4770 Soest / Pfarrer Dr. Andreas Rössler, Kremmlerstraße 35, 7000 Stuttgart 70 / Pastorin Rosa Marga Rothe, Av. Visconde de Inhaúma 1557, Bairro da Pedreira, 66240 Belém / Pará, Brasilien / Prof. Dr. Rolf Schäfer, Würzburgerstraße 37, 2900 Oldenburg / Dr. Siegfried Schmitt, Generalvikariat, Postfach 1340, 5500 Trier / Prof. Dr. Theodor Schneider / Dorothea Sattler, Saarstraße 21, 6500 Mainz / Dr. Dr. J. Georg Schütz, Postfach 101762, 6000 Frankfurt 1 / Dr. Reinhild Traitler, Boldernhaus, Voltastraße 27, CH-8044 Zürich / Pfarrer Thomas Weiß, Feuerbacherstraße 5, 7842 Kandern 1 / Dr. Wolfram Weiße, Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft, Von-Melle-Park 8, 2000 Hamburg 13.

Die Entstehung dieses Heftes war begleitet von erwartungsvollen Seitenblicken nach Canberra und von der Anspannung und den Ohnmachtsgefühlen, die der Golfkrieg über uns gebracht hat.

Die dazu für die vita christiana unentbehrliche Luft empfangen wir in den durchweg gut besuchten Gottesdiensten und Friedensgebeten, und angesichts der allgemeinen Ratlosigkeit war es wertvoll, sich auf die Option für die Gewaltlosigkeit der Ökumenischen Versammlung der DDR bzw. darauf stützen zu können, daß die Kirchen der alten Bundesrepublik gemeinsam erklärt hatten: „Eine Kriegführung, die den Unterschied zwischen am Kampf Beteiligten und Unbeteiligten vorsätzlich mißachtet oder die Kriegsschäden in Kauf nimmt, die in keinem vertretbaren Verhältnis zu den zu schützenden Gütern stehen, kann nur als sittlich verwerflich beurteilt werden" (Erklärung von Stuttgart 3.322).

Nun herrscht am Golf Waffenstillstand; die 7. Vollversammlung aber endete so, daß eigene Entscheidungen: welche Ökumene wollen wir eigentlich?, unausweichlich werden. Grundlage dafür wird das nächste Heft mit einer umfassenden Bewertung der Vollversammlung bieten. Daß wir dabei auf die theologische „Kohärenz" seiner Bemühungen dringen werden, darf der ÖRK von uns erwarten. Daß wir den Heiligen Geist nicht anrufen können, ohne auf Überraschungen gefaßt zu sein, sei seinen Kritikern mit einem Lutherwort in Erinnerung gerufen: „Spiritus deum spirat, ubi vult, non ubi volumus" (WA 14, 681).

Mit dem Aufsatz von Guiseppe Alberigo gedenken wir des ökumenischen Aufbruchs durch das Zweite Vatikanische Konzil, das vor 25 Jahren im Dezember 1965 abgeschlossen wurde. Die Beiträge von Gnàna Robinson und der berlin-brandenburgischen Vikariatsgruppe führen uns nach Indien, während uns die lutherische Pastorin Rothe bewegend verdeutlicht, warum die Ökumenische Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen" in ihrem brasilianischen Kontext eine dringende Notwendigkeit ist. Den Beitrag von Martin Conway begleitet ein stiller Seufzer: Ach, wenn wir in Deutschland doch schon so weit wären wie auf den britischen Inseln!

Das lebhafte Echo, das die in Heft 2/88 veröffentlichten Herausgebervoten zur ökumenischen Situation Ende 1987 fanden, ließ es uns geraten erscheinen, auch die Voten zu veröffentlichen, in denen sich die Herausgeber zu dem Konzept äußern, an dem sich – fürs erste und beweglich – unsere Sparte „Europäische Vorgänge" ausrichten soll. Wir sind auch diesmal für jedes Echo dankbar.

Vo.

## Ein Gruß an Philip Potter zum 70. Geburtstag

Es ist in Deutschland üblich geworden, herausragende Personen des öffentlichen und kirchlichen Lebens spätestens zum 70. Geburtstag mit einer Festschrift zu ehren. Philip Potter hat zahlreiche Beiträge zu solchen Festschriften geschrieben. Nun feiert er selber seinen 70. Geburtstag, und die Schriftleitung der Ökumenischen Rundschau möchte ihm dieses Heft mit Beiträgen über die 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra als eine kleine Freundesgabe widmen.

Philip Potter feiert seinen Geburtstag in Deutschland, wohin er mit seiner Frau „zurück"-gekommen ist. Bis zum Herbst des vergangenen Jahres hatte er nach seinem Ausscheiden aus der Leitung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Kingston, Jamaica, intensiv als Studentenpfarrer und theologischer Lehrer an der westindischen Universität gewirkt. Mit der Übersiedlung nach Deutschland beginnt er nun einen lange verdienten Ruhestand. Zwar hat er sich aus der konkreten ökumenischen Mitverantwortung ganz zurückgezogen, dennoch wird er vermutlich einen aktiven Ruhestand führen, soweit seine Kräfte es ihm erlauben; denn an Projekten für die eigene theologische und ökumenegeschichtliche Arbeit hat es ihm nie gefehlt.

In diesem Gruß kommt zum Ausdruck, daß es im westlichen wie im östlichen Deutschland viele Menschen gibt, die sich darüber freuen, daß Philip Potter nun unter uns lebt und die ihn hier herzlich willkommen heißen. Philip Potter und die deutschen Kirchen, besonders in der alten Bundesrepublik, haben es sich wechselseitig nicht leicht gemacht. Aber die früheren Konflikte sind inzwischen durch die weitere Entwicklung entschärft oder vergessen. In einer Zeit, in der Visionen, aber auch kritische Aneignung der Geschichte dringend notwendig sind, um den unerwarteten Herausforderungen in Deutschland, Europa und weltweit zu begegnen, bekommen Personen besondere Bedeutung, in deren Stimme sich, wie bei Philip Potter, Leidenschaft für die Wahrheit des Evangeliums und die Fähigkeit zu kritischer Distanz miteinander verbinden. Möge diese Stimme den Dialog über die ökumenische Berufung der Kirchen noch lange anregen.

Witten, im Mai 1991 Konrad Raiser

# Geist und Welt

## Zur Pneumatologie der 7. Vollversammlung

VON WALTER KLAIBER

Die Evangelienlesung im Eröffnungsgottesdienst der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, am 7. Februar 1991 in Canberra, war Johannes 14,16f entnommen: „Und ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Beistand geben, der für immer bei euch bleiben soll. Es ist der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt. Ihr aber kennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird."

Wer von den mehr als 3 000 Anwesenden, die diesen Worten andächtig stehend lauschten, das Vorbereitungsmaterial für die Tagung sorgfältig studiert hatte, wußte freilich aufgrund der dort formulierten Vorgaben, daß diese Aussage, wenn nicht als falsch, so doch als gefährlich mißverständlich zu betrachten sei und keineswegs zu eng gesehen werden dürfe. Den Evangelisten Johannes mit seinen eigenen Worten schlagend las man dort z.B.: „You should not be surprised that the spirit blows where God wills and touches every creature and every culture and the religious currents which course through them."[1] Und im „Material für die Sektionsarbeit" wurde festgestellt: „Die Fülle, die Schönheit, die Mannigfaltigkeit und die Großartigkeit der Schöpfung sind Gaben des Geistes, der die Welt im (!) Leben erfüllt. Die Gegenwart von Gottes Geist ist sichtbar im Leben der Propheten und Heiligen, in menschlicher Liebe, in Gemeinschaft, in Menschen jeder Rasse, Sprache und Nationalität, ja in jedem Mann und jeder Frau, die nach dem Bilde des dreieinigen Gottes geschaffen sind."[2]

Nun wird man freilich, wenn man diese Texte mit Joh 14,16f vergleicht, die Differenzierung des johanneischen Begriffes von Welt mit in Anschlag bringen müssen. Der *Kosmos* ist bei Johannes ja einerseits die gottfeindliche Welt, die sich der Erkenntnis Gottes in Jesus Christus verschließt; aber er ist auch der Adressat für die Liebe Gottes und das Ziel seines erlösenden Handelns in Jesus Christus.[3] Der Prolog des Johannesevangeliums faßt diese Spannung knapp zusammen: Die Welt ist durch den göttlichen Logos geschaffen, und jeder Mensch ist durch sein Licht erleuchtet, und dennoch gilt: Die Welt erkannte ihn nicht (1,9f). Ist es denkbar, daß diese Spannung gerade durch eine neue Perspektive vom Wirken des Geistes überwunden werden kann, was dann freilich zu einer Korrektur der johanneischen Geist-

aussagen führen müßte, in denen die Erfahrung des Heiligen Geistes streng christologisch ausgerichtet ist?[4]

### *1. Die thematische Weichenstellung*

Über die Bedeutung des Themas der 7. Vollversammlung, „Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung", ist schon im Vorfeld von Canberra einiges gesagt worden. Die Tatsache, daß zum ersten Mal in der Geschichte des ÖRK ein pneumatologisches Thema gewählt wurde, ist eingehend gewürdigt und als wichtiger Schritt aus der Gefahr einer christologischen Engführung heraus begrüßt worden.[5] Wichtig schien auch, daß das Thema als Gebet formuliert war – zweifellos eine der Sache angemessene Ausformung der Thematik.[6]

Das eigentliche Überraschungsmoment des Themas aber lag wohl in der Verknüpfung von Geist und Schöpfung bzw. – durch das Motiv der Erneuerung – von Geist und einer in kosmischem Horizont gedachten Eschatologie. Dies verlieh der Thematik angesichts weltweiter Zerstörung der Natur durch den Menschen ein hohes Maß an Aktualität, gleichzeitig aber auch gegenüber der herkömmlichen Entfaltung des dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses eine spannungsgeladene Exzentrizität.[7]

Das zeigte sich schon in den vorbereitenden exegetischen Studien zum Thema. Zwar bestätigt H. Hübner am Ende seines Artikels „Der Heilige Geist in der Heiligen Schrift" ausdrücklich „das theologische Recht", uns „im Gebet an den als Person verstandenen Geist Gottes zu wenden ... – und zwar mit der Bitte, seine ganze Schöpfung zu erneuern"[8]. Doch zeigt seine Materialdarbietung, daß die Hauptakzente insbesondere der neutestamentlichen Pneumatologie sehr viel stärker auf dem Gebiet der Soteriologie und der Ekklesiologie liegen. Daß dies nicht nur für Exegeten gilt, die das Neue Testament mit europäischer Brille lesen, zeigte der Beitrag von J. Osei-Bonsu, der auch die Erfahrungen afrikanischer charismatischer Gruppen einbezieht.[9]

So war es eine relativ schmale exegetische Basis, auf die wichtige thematische Grundpfeiler der Vollversammlung aufgebaut wurden: Gen 1,2 – wiewohl exegetisch fraglich ist, ob im strengen Sinne vom Geist Gottes die Rede ist[10] – als Grundtext für das schöpferische Handeln des Geistes; Psalm 104,29f für sein Wirken in der Erhaltung und ständigen Neuschaffung der Geschöpfe, Lk 4,18f als Zeugnis seines befreienden Tuns, Joh 3,8 als Beweis für das Wirken des Geistes außerhalb der christlichen Kirche und Röm 8,26f im Kontext von 8,20 bis 23 als Hinweis auf sein Drängen auf Erlösung der ganzen Schöpfung.

Auf diesem Hintergrund verwundert es nicht, daß trotz der Anwesenheit einer ganzen Reihe von Delegierten und Beobachtern aus Pfingstkirchen und charismatischen Bewegungen deren Erfahrungen für eine Vollversammlung, die unter dem Thema „Heiliger Geist" stand, so gut wie keine Rolle spielten.[11] Ihr Anliegen kam außer in einem kurzen, in Zustimmung und Kritik sehr ausgewogenen Abschnitt des Berichts der Sektion III nicht vor. Viel ungebrochener wurde in verschiedenen Dokumenten dagegen davon geredet, was wir vom „Erbe der Urvölker und nicht-westlichen Kulturen" lernen können, besonders von „denen, die ihre Spiritualität des Landes und der Heiligkeit allen Lebens bewahrt haben"[12]. Gottes Geist in der Schöpfung hat hier eindeutig die Priorität vor dem in der Gemeinde wirksam werdenden Geist Jesu Christi.

Doch muß natürlich sofort zurückgefragt werden, ob dies nicht eine falsche Alternative ist. Gehört es nicht zum Wesen einer trinitarisch orientierten Theologie, daß das Wirken des dreieinigen Gottes gerade in seiner Einheit und Differenziertheit gesehen wird?[13] Jürgen Moltmann hat dies in seinen „Systematischen Beiträgen zur Theologie" zur Grundlage seiner Darstellung gemacht und mit Nachdruck betont, daß „Schöpfung nur trinitarisch verstanden werden ‚kann', wenn sie christlich begriffen werden soll"[14], und er hat dies gerade im Blick auf die Bedeutung des Geistes für die Schöpfung in dem Band „Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre"[15] eindrücklich entfaltet.

Allerdings kommt es im Zuge dieser Konzeption bei Moltmann zu einer eigentümlichen Mischung von protologischen und eschatologischen Aussagen, die auch für die Diskussion auf der Vollversammlung an vielen Stellen typisch war. Diese Mischung kommt eindrucksvoll etwa im folgenden Zitat zum Ausdruck: „Ist der Heilige Geist auf alle Geschöpfe ‚ausgegossen', dann ist die ‚Quelle des Lebens' in allem präsent, was ist und was lebendig ist. Alles, was existiert und lebt, manifestiert die Gegenwart dieser göttlichen ‚Quelle des Lebens'."[16]

Der Vollversammlung war durch ihre Thematik also die Aufgabe mitgegeben, im Horizont einer in kosmologischer Weite konzipierten Pneumatologie das entscheidend Christliche festzuhalten.

### *2. Die trinitarische Dimension*

Bei diesem Bestreben, den Horizont der traditionellen Pneumatologie abendländischer Theologie zu erweitern, wurde gerade in der Literatur zur Vorbereitung von Canberra häufig auf das Vorbild der orthodoxen Theo-

logie verwiesen.[17] Daß in ihr das Werk der Trinität viel stärker als Ganzes gesehen wird, schien eine wichtige Korrektur der herkömmlichen „christomonistischen" Engführung der westlichen Theologie zu sein.[18] Die Definition des Geistes als „ungeschaffene Energie Gottes" wurde gerade im Blick auf die kosmische Weite seines Wirkens gerne zitiert. Und nicht wenige haben darauf hingewiesen, daß die einseitige Einfügung des *filioque* in den Text des Nizänums ein verräterisches Symptom für eine unsachgemäße Einengung des Wirkens des Geistes in der abendländischen Theologie sei.[19]

Um so überraschender mußte sein, daß gerade orthodoxe Theologen zu den schärfsten Kritikern der ersten Vorlagen zu den Sektionsberichten gehörten und dann in einer an die Vollversammlung gerichteten, von ihr aber aus Zeitmangel nicht diskutierten Resolution gerade die Behandlung des Themas als völlig inadäquat bezeichneten.[20]

Der Konflikt hatte sich schon leise in dem Bericht über die Konsultation angedeutet, auf der sich die orthodoxen Theologen sehr sorgfältig auf die Vollversammlung vorbereitet hatten.[21] Der Bericht begrüßte die Entscheidung des ÖRK, die Vollversammlung dem Thema des Heiligen Geistes zu widmen, und machte sich bewußt, daß dadurch „hohe Erwartungen an den Beitrag der orthodoxen Theologie" geknüpft werden. Er stellt dann eine Reihe von Anmerkungen zu den Sektionsthemen zusammen, nicht ohne zu Beginn bemerkt zu haben, daß es schwierig sei, „ein Dokument herauszugeben, dessen Struktur und Fragestellungen von den Organisatoren der Vollversammlung bereits festgelegt waren"[22]. Der wichtigste Grundsatz für die Behandlung des Themas aber sei, daß die Pneumatologie im Zusammenhang der Trinitätslehre und damit der Christologie gestellt bleiben müsse.

Und hier setzten am Schluß der Vollversammlung die massiven Vorwürfe gerade der Orthodoxen ein, die feststellten, „daß in steigendem Maße von der Basis des ÖRK abgewichen wird", und die sich „gegen die Tendenz verwahren, einen ‚privaten' Geist, den Geist der Welt oder andere Geister an die Stelle des Heiligen Geistes zu setzen, der vom Vater ausgeht und im Sohn bleibt"[23]. Ob dieser Vorwurf stichhaltig ist, wird zu prüfen sein. Doch zeigt er, daß die Orthodoxen ihre Anliegen durch die Art der Behandlung des Themas von Canberra kaum vertreten sahen und in der Vernachlässigung der christologischen und ekklesiologischen Dimension der Pneumatologie den Verrat gegenüber dem trinitarischen Ansatz befürchteten.

Nun hatte die Formulierung des Themas der Vollversammlung nicht die Aufgabe gestellt, eine vollständige Pneumatologie zu entwerfen. Aber um über den vorgegebenen Themenausschnitt eine Verständigung auf breiterer Basis zu erreichen, war offensichtlich das biblische Fundament des gewähl-

ten Themenbereichs zu schmal, und die Spannweite dessen, was man ausdrücklich als Wirkung des Heiligen Geistes reklamieren wollte, zu weit.

### *3. Extreme Impulse – die beiden Hauptreferate*

Doch haben wir damit schon dem Verlauf der Vollversammlung vorgegriffen. Neben dem Vorbereitungsmaterial für die Arbeit in den Sektionen waren in Canberra nur zwei Hauptreferate zum Gesamtthema vorgesehen – im Unterschied zu Vancouver, wo es eine Reihe von Referaten zu den Unterthemen gab. Keines der beiden Referate vermochte der theologischen Diskussion auf der Vollversammlung konstruktive Impulse zu geben, was natürlich über ihren Wert an und für sich noch nichts aussagt.

Wie in Vancouver hatte man für die beiden Hauptreferate zwei Exponenten sehr unterschiedlicher theologischer und kultureller Traditionen eingeladen. Die orthodoxe Sicht vertrat Patriarch Parthenios von Alexandrien, der sein Referat allerdings nicht selbst vortragen konnte, weil er wegen des Golfkrieges in Ägypten geblieben war.

Aus der Perspektive einer asiatisch geprägten Befreiungstheologie sprach die koreanische Professorin Dr. Chung Hyun Kyung von der Presbyterianischen Kirche (PCROK) in Südkorea.

Patriarch Parthenios hob gegenüber der häufig geäußerten Ansicht, daß besonders die Orthodoxe Kirche „im Heiligen Geist lebt, webt und gründet", besonders hervor, „daß alle Kirchen im Heiligen Geist leben und weben"[24]. Er betonte, daß vom Heiligen Geist nur trinitarisch geredet werden kann und sein Wesen darum zum „unsäglichen, unerforschlichen, unaussprechbaren und unerfaßbaren Geheimnis Gottes" gehöre, das wir als Menschen letztlich nicht begreifen, sondern nur anbetend betrachten können.[25] In diesem meditativen und demütigen Ton umschrieb der Patriarch die Bedeutung der Kirche und der Sakramente für ein Leben im Geist, erinnerte an die Abhängigkeit der Kirche vom Wirken und Schenken des Geistes und an die Bedrohung durch die „Gegenwirklichkeit", die Macht des Bösen. Der Patriarch erinnerte an die Sendschreiben der Offenbarung und sah in ihnen einen Umkehrruf an die heutige Kirche; eingefügte liturgische Stücke unterstrichen immer wieder die Notwendigkeit des Gebetes zum Heiligen Geist.

In einem längeren Zwischenstück sprach Parthenios vom Verhältnis der Orthodoxen Kirche zum ÖRK und versicherte: „Die Orthodoxe Kirche gehörte dem Ökumenischen Rat der Kirchen seit Beginn an. Sie wird auch immer Mitglied bleiben."[26] Diese Ausführungen mündeten am Ende noch

einmal in der Erinnerung an die Heiligkeit der Kirche, in der der Heilige Geist wohnt, und in den Ruf zur Heiligung.

Vielleicht hätten diese unaufdringlichen, bescheidenen und auch selbstkritischen Aussagen in der Vollversammlung weiterwirken können; aber ihre leisen und theologisch unspektakulären Töne wurden sofort überdeckt durch das unmittelbar nachfolgende Referat von Frau Chung – zunächst einfach optisch und akustisch, dann aber durch die in ihm enthaltenen provokativen Aussagen auch inhaltlich.

Dazu trug auch bei, daß die Organisatoren der Vollversammlung im Rahmen ihrer allgemeinen Entmündigungsstrategie zunächst keine Möglichkeit einer Aussprache über beide Referate im Plenum oder in Gruppen vorgesehen hatten. Eine schnell anberaumte Podiumsdiskussion am Wochenende, an dem aber viele Delegierte auf Gemeindebesuch auswärts waren, hatte eher Ventilfunktion und war daher ganz auf das Referat von Frau Chung ausgerichtet. Den Ausführungen von Chung Hyung Kyung gerecht zu werden, ist für mich nicht einfach. War die Anrufung der Geister der Opfer menschlicher Gewalttaten ein theologisch-literarisches Stilmittel oder sollte sie in einer viel tieferen, realistischeren Weise die Wirklichkeit unversöhnter Geister vor Augen stellen? „Denken zu lernen wie ein Berg“[27] ist ein Vergleich, dessen tertium comparationis ich zwar ahnen kann, dessen Metaphorik mir als Anweisung zu einem verantwortungsvollen Umgang mit der Schöpfung aber doch fremd bleibt. Die Aggressivität mancher Aussagen, wie z.B. die Ablehnung des Glaubens „an einen allmächtigen ‚Macho‘ ..., der alle Guten errettet und alle Bösen bestraft“[28], steht für mich emotional (nicht unbedingt sachlich) im Widerspruch zu der „Kultur des Lebens“, die Frau Chung fordert.

Chung Hyung Kyung hielt sich in ihrem Referat sehr eng an den Wortlaut des Themas: „Komm Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung“. Der erste Teil sprach die Überzeugung aus, daß die Stimme des Heiligen Geistes nur dort vernehmbar wird, wo auf die Stimme des Geistes der Opfer menschlicher Gewalttat gehört und mit ihnen an der Wiedergutmachung des Unrechtes gearbeitet wird. Der Heilige Geist ist der Geist des barmherzigen Gottes, der sich mitleidend mit den Klagen der Leidenden identifiziert und gerade darin Leben schenkt.

Zu beten: „Komm Heiliger Geist“ heißt darum, sich vom zerstörerischen Geist des Mammons abzuwenden und sich dem Geist von Pfingsten und der Gemeinschaft, die er stiftet, zuzuwenden. Da der Geist Gottes schon gegenwärtig ist, kommt es nicht so sehr darauf an, ihn herbeizurufen, sondern sich in konkreter Umkehr seinem Wirken zu öffnen.

Das bedeutet den Übergang vom Anthropozentrismus zur Lebensbezogenheit (Life-centrism), die die ganze Schöpfung im Denken und Wollen einbezieht. Es bedeutet den Übergang vom Prinzip des Dualismus zum Prinzip der Verknüpfung. Dualismus ist der Ausdruck für die Entfremdung zwischen Gott und Mensch, zwischen Geschlechtern und Rassen, zwischen Mensch und Schöpfung, die zerstörerische Spaltung zwischen Subjekt und Objekt, wobei diese „Sünde" nicht so sehr den Menschen schlechthin, sondern einer „gespaltenen Kultur", insbesondere Wissenschaft, Philosophie und Religion, die das „dualistische Prinzip" in die Welt gebracht haben, angelastet wird. Diesen Dualismus gilt es zu überwinden und zu einem Leben zu finden, in das „alle Wesen einbezogen und miteinander verknüpft werden". Darin vollzieht sich dann auch der Übergang von der „Kultur des Todes" in der wir gegenwärtig leben, zu einer „Kultur des Lebens"[29].

Das sind nicht unbedingt Gedanken der gängigen kirchlichen Pneumatologie. Daß dieser Vortrag aber bei Freund und Feind mit zum herausragendsten Ereignis von Canberra wurde, ist offensichtlich weniger der Tatsache zuzuschreiben, daß hier eine völlig neue und grundstürzende Interpretation der biblischen Pneumatologie entwickelt wurde, sondern – neben dem Umstand, daß es eines der wenigen wirklich interessanten (und medienwirksamen) Vorkommnisse von Canberra war, – vor allem der szenisch eindrucksvoll gestalteten Anrufung der Geister von Verstorbenen und der Beschreibung der buddhistischen Göttin Kwan In als „a feminine image of Christ"[30]. Hier wurde eine Grenze überschritten, die in der langen und schwierigen Debatte um die Akkommodation der Botschaft des Evangeliums an andere religiöse Kulturen bisher meist respektiert worden ist.

So ist dann in der folgenden Debatte, die ja nur in den Pausen- und Nachgesprächen erfolgen konnte, meist kaum unterschieden worden zwischen der Frage nach der Sachgemäßheit einer befreiungstheologischen Interpretation der Pneumatologie in den Kategorien der koreanischen Minjung-Theologie und der Frage nach der Grenze zwischen legitimer Inkulturation des Evangeliums und einem abzulehnenden Synkretismus.

In unserem Zusammenhang kann nur kurz auf einige Gesichtspunkte hingewiesen werden. Der biblische Anknüpfungspunkt für die Stimme der Opfer ungesühnter Verbrechen wäre Offenbarung 6,9 bis 10, wo „die Seelen derer, die um des Wortes Gottes und ihres Zeugnisses willen umgebracht wurden", zu Gott schreien. Ihr Rufen wird gehört, aber keinesfalls mit der Stimme des Geistes Gottes identifiziert. So ist auch zur Auslegung von Römer 8,20 bis 26 zu fragen, ob die häufig erfolgte Identifikation des Seufzens der Schöpfung und des Seufzens des Geistes exegetisch haltbar ist.[31]

Sicher besteht eine enge Verbindung zwischen beiden Phänomenen, aber das Wesen des Seufzens des Geistes besteht nach Paulus zweifellos darin, daß er das Seufzen der Schöpfung und das Beten der Kinder Gottes transzendiert und so interpretiert. Die Verbindung von *„Han"* als „Grundgefühl des unterdrückten koreanischen Volkes"[32] und Heiligem Geist bei Chung scheint aber eher die umgekehrte Funktion zu haben: Die von Han getriebenen Geister sind „Mittler" des Geistes, die „greifbar und sichtbar gewordenen Ikonen" des Geistes.[33] Wenn gegen diese Umkehrung des Interpretationsgefälles protestiert wird, dann nicht im Namen eines abendländischen Auslegungsmonopols, sondern um der kritischen Kraft des spezifisch Christlichen willen. So waren es auch nicht nur europäische Stimmen, sondern auch solche aus Afrika, die sich vehement gegen Chung Hyung Kyungs Konzeption wandten.[34] Doch ist darauf zu verweisen, daß dies Problemfeld nur ein Sonderfall der Grundfrage nach dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz des Geistes ist, die immer wieder in den Diskussionen in Canberra auftauchte.[35]

### *4. Das Thema und die Arbeit in den Sektionen*

In Canberra wurde der Versuch unternommen, die Arbeit an den Unterthemen und an den Sachaufgaben, wie sie durch die Arbeitsschwerpunkte der Programmeinheiten des ÖRK repräsentiert werden, zu kombinieren.

Sektion I „Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung" beschäftigte sich mit der ökologischen Bedrohung und deren ökonomischen Ursachen und nahm damit wesentliche Elemente aus dem JPIC-Prozeß auf. Sektion II „Geist der Wahrheit – mach uns frei" griff unter dem Aspekt der Gerechtigkeit eine ganze Reihe von Problembereichen auf, in denen der ÖRK sich seit langem gesellschaftspolitisch engagiert. Sektion III „Geist der Einheit – versöhne dein Volk" ging vor allem auf die Arbeit von „Glauben und Kirchenverfassung" ein, behandelte aber auch Fragen der Mission, des Dialogs und des Verhältnisses zu Pfingstkirchen und zur charismatischen Bewegung. Sektion IV „Heiliger Geist – verwandle und heilige uns" war den Fragen der Spiritualität gewidmet.

Ich habe das Verfahren früherer Vollversammlungen nicht selbst miterlebt, aber mir scheint dieser Versuch der Integration von Arbeit am Thema und an den vorgegebenen Sachaufgaben beachtenswert und in vielem gelungen. Zwei Nachteile mußten freilich in Kauf genommen werden: 1. In manchen Sektionen sprengte die Fülle der Problemfelder, die angesprochen werden sollten, den thematischen Rahmen. Dies war eindeutig bei

Sektion II der Fall. 2. Die Arbeit der einzelnen Programmeinheiten, über die im offiziellen Bericht des Zentralausschusses „Von Vancouver nach Canberra 1983 bis 1990" Rechenschaft abgelegt wurde, war nicht direkt Gegenstand der Diskussion und damit der kritischen Stellungnahme weitgehend entzogen.

Zu Thematik und Aufgabe von *Sektion I* „Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung" hat Lukas Vischer in der Ökumenischen Rundschau einige Vorüberlegungen veröffentlicht.[36] Manche seiner positiven Erwartungen sind eingetroffen, und ebenso haben sich die meisten seiner Befürchtungen erfüllt. Aber einige Fehler, vor denen er warnte, sind doch nicht gemacht worden. Die Sektion stellte z.B. deutlich den Zusammenhang zwischen der ökologischen Problematik und dem ökonomischen Ungleichgewicht heraus und forderte klare Konsequenzen im Blick auf eine neue ökonomische und ökologische Ethik.

Aber andere Problemanzeigen, die Vischer im Vorbereitungsmaterial ausgemacht hat, haben sich mehr oder weniger stark durchgehalten, und zwar – da die Thematik von Sektion I in vielem für das Gesamtthema repräsentativ war – auch in der Behandlung des Gesamtthemas in vielen Präsentationen, Ansprachen und liturgischen Elementen. Daß die um sich greifende Zerstörung der Natur und damit viel vom Leiden der Geschöpfe in dieser Welt durch eine falsche Einstellung des Menschen zur Schöpfung und zum Schöpfer verursacht werden, wurde klar herausgestellt und auch in wünschenswerter Deutlichkeit mit dem biblischen Bericht vom Sündenfall des Menschen, der in seiner Hybris sein will wie Gott, verbunden. Aber dieser Sündenfall wurde dann in vielen Äußerungen geradezu historisiert, wobei offen blieb, ob er nun schon in der Jungsteinzeit, wo der Mensch sich von der Existenz des Jägers und Sammlers abgewandt hat, oder erst im Entstehen der technisierten Zivilisation im 19. oder 20. Jahrhundert stattgefunden hat. Dies führte umgekehrt zu dem Eindruck, es gäbe die einfache Lösung eines „Zurück zur Natur", ein Zurück zum einfachen Leben der Urvölker. Zweifellos läßt sich aus deren Einstellung zur Natur und Schöpfung manches lernen, aber weder für die Bewohner der lateinamerikanischen Favelas noch für die chinesischen Bauern noch für die Industriearbeiter Europas und Nordamerikas ist dieser Hinweis ein ernsthaftes Lösungsangebot. Dabei wird auch übersehen, daß es nicht nur menschengemachtes Leiden in der Natur gibt: Naturkatastrophen, Krankheit und Tod sind so alt wie das Leben auf dieser Erde. Das soll die Verantwortung des Menschen für die von ihm verursachten Katastrophen nicht relativieren, aber dem Mythos wehren, als könne man die Geschichte einteilen in einen

paradiesischen Abschnitt, in den es möglichst bald zurückzukehren gilt, und in eine von menschlicher Herrschsucht über die Schöpfung geprägte Zeit. Dies entspricht in solcher Simplizität nicht der von uns beobachtbaren Wirklichkeit, aber wohl auch nicht dem Aussagewillen von Gen 2 und 3, der nicht so sehr die Zeit des „Urstandes" und die Zeit nach dem Fall als geschichtliche Phasen nebeneinander stellt, sondern ganz umfassend „das Geschaffensein im Kontrast zum Begrenztsein des Menschen in Tod, Leid und Sünde" darstellen will.[37]

Es scheint mir auch nicht gut, daß plötzlich fast alles, was moderne Wissenschaft, Medizin und Technik tut, als schlecht angesehen wird, während noch vor wenigen Jahren gerade ihre Errungenschaften als Wirken des Heiligen Geistes in der säkularen Welt angesehen worden sind. Es wird keine Lösung der anstehenden Probleme geben ohne den Beitrag einer intelligenteren, ökologisch verantworteten Technik.

Damit stehen wir aber schon an der zweiten offenen Rückfrage: Wie steht es mit dem eschatologischen Aspekt der Thematik? – von L. Vischer zunächst im Blick auf das Thema der Sektion I: „Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung" gestellt. Zwar ist es ein allgemeiner Grundsatz christlicher Schöpfungstheologie: „Was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten" (Johann Jakob Schütz, 1640 bis 1690). Doch kennt die biblische Botschaft bekanntlich auch die Dimension eines Zerbruchs der von der Sünde geprägten Schöpfung und ihrer Ablösung durch den neuen Himmel und die neue Erde, die Gott am Ende der Zeit schafft. So wäre die Frage Vischers noch intensiver an das Gesamtthema zu stellen: Ist die Erneuerung der Schöpfung durch den Heiligen Geist ein innergeschichtlicher Prozeß, um dessen Beginn wir jetzt beten dürfen, oder ist sie dem eschatologischen Handeln Gottes vorbehalten? An viele Äußerungen der Vollversammlung wären die gleichen Anfragen zu richten, die U. Kühn in seiner Rezension „Schöpfung als Heilsprozeß" an Jürgen Moltmanns Buch „Gott als Schöpfer" und das dort entfaltete „Konzept der Schöpfung als eines Prozesses ..., der schließlich zum vollendeten Heil führt", stellt.[38] Daß ein rein dualistischer Ansatz von gegenwärtiger Not und zukünftigem Heil, wie er in der Apokalyptik herrscht, für die neutestamentliche Botschaft unsachgemäß ist, soll nicht in Frage gestellt werden.[39] Doch hätte ein Bedenken der eschatologischen Dimension manchen Aussagen in den Papieren der Vollversammlung mehr Tiefgang, mehr Realitätssinn und mehr Bescheidenheit verleihen können.

Die unmittelbare Verknüpfung von Schöpfung und Heil, in der die Erlösung vor allem in der geistgewirkten Erneuerung menschlichen Verhaltens

gesehen wird, führt dann zum dritten Problempunkt, den L. Vischer vorausgesehen hatte und der in der Kritik von seiten der Orthodoxen Kirche im Mittelpunkt stand: Die Vernachlässigung der Christologie.

Die soteriologische Bedeutung des Christusgeschehens war nicht Thema dieser Vollversammlung; das ist zunächst einmal den Kritikern entgegenzuhalten. Aber wenn durch den gewählten thematischen Ansatz die christologische Dimension der Pneumatologie fast ganz ausgeblendet wird, gleichzeitig aber die Logik einer Vollversammlung doch dazu führt, daß fast zu allen menschlichen und kirchlichen Problemen Stellung genommen werden muß, dann führt dies zu dem Eindruck, das Zentrum des christlichen Glaubens werde bewußt ausgeklammert.

Wie stark die Überlastung mit Sachproblemen dazu führt, daß die theologische Tiefendimension eines Themas nicht ausgelotet werden kann, zeigt am deutlichsten der Bericht von Sektion II mit dem großen Thema: „Geist der Wahrheit – mach uns frei!"

Für den ersten Abschnitt „Theologische Perspektiven" steht eine DIN-A4-Seite zur Verfügung, für den zweiten Abschnitt „Problembereiche und Empfehlungen" braucht man gut 16 Seiten. Dabei wird die entscheidende Weiche schon in den ersten vier Sätzen des Dokumentes gestellt: „Das Wort Freiheit als Gabe des Geistes hat zunächst einen persönlichen Bezug. Es befreit uns von der Macht der Sünde, des Todes und des Bösen. Aber dieses Wort bedeutet mehr, mehr als lediglich eine innere, individualistische, ‚spirituelle' oder transzendentale Freiheit. Es handelt sich um eine Freiheit, die wir auch im materiellen, auf das diesseitige und gemeinschaftliche Leben bezogenen Sinne erfahren."[40] Dagegen ist nichts einzuwenden, und angesichts der drängenden Fragen, die in den folgenden sechs Problembereichen angesprochen werden müssen, ist die Konzentration auf den Versuch, die brennenden Nöte unserer Zeit zu bearbeiten, völlig verständlich. Aber es hat zur Folge, daß das, was in den ersten beiden Sätzen als die „zunächst" grundlegende Bedeutung des befreienden Handelns des Geistes der Wahrheit benannt wurde, im weiteren kaum noch erwähnt wird. Am ehesten wird der ganzheitliche Charakter im befreienden Wirken des Geistes in der Einleitung von Problembereich 1: „Frei sei, um kämpfen zu können" hervorgehoben. Aber auch dort scheint diese Ganzheitlichkeit nur dort in Gefahr, „wo das Wirken des Geistes auf eine ausschließlich innere und persönliche Erfahrung beschränkt war"[41]. Daß u. U. auch die Beschränkung auf die kollektive, strukturelle und materielle Dimension des Kampfes um die Freiheit zur Gefahr werden und sowohl der Kampf als auch die durch ihn gewonnene Freiheit seelen- bzw. geistlos werden könnten, scheint nicht im Blick zu sein.[42]

Leichter hatte es Sektion III „Geist der Einheit – versöhne dein Volk", da hier die anstehenden Sachfragen, Einheit der Kirchen, Mission, Dialog oder Verhältnis zu Pfingstkirchen und charismatischer Bewegung, dem Thema sehr nahe standen. Die eingearbeitete Erklärung, „die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung" stammte freilich aus der Arbeit von „Glauben und Kirchenverfassung" und war unabhängig von der Thematik der Vollversammlung erarbeitet worden. Sie ist in ihrem nüchternen Realismus und ihrer geduldigen Beharrlichkeit im Blick auf das, was an Einheit erreicht wurde und in nächster Zeit erreicht werden kann, zweifellos ein hilfreiches Dokument.

Auch die Erklärung zum Verhältnis zu Pfingstkirchen und charismatischen Bewegungen, die sehr ausgewogen, zugleich offen und kritisch ausgefallen ist, könnte merkwürdigerweise in jedem beliebigen ökumenischen Zusammenhang stehen. Daß sie auf einer Vollversammlung entstanden ist, in deren Zentrum das Ringen um die Gegenwart des Heiligen Geistes stand, ist dem Text nicht abzuspüren.

Stärker verwoben in das Konferenzgeschehen sind die Abschnitte über Mission und Dialog. Einmal mehr versucht man auf der offiziellen Ebene zusammenzuhalten, was in der Diskussion kaum vereinbar scheint: „Wir stehen ohne Zögern oder Einschränkung zu unserer Überzeugung, Jesus Christus sei durch das Wirken des Heiligen Geistes Gottes rettende Gegenwart für alle, und wir bemühen uns um Achtung und Verständnis von Menschen anderer Religionen."[43] Wichtig und durch 2 Kor 13,13 sehr eng mit dem Thema verbunden ist dabei der Gedanke, daß die Gemeinschaft der Kirche eine „Gemeinschaft des Miteinander-Teilens" ist und daß sie gerade so und nur so missionarische Gemeinschaft sein kann.

Am geschlossensten ist die Einheit von thematischer und inhaltlicher Ausrichtung in Sektion IV. Die Fragen ökumenischer Spiritualität waren unter der Überschrift „Heiliger Geist – verwandle und heilige uns!" sehr gut darzustellen. Hier finden wir auch den einzigen Versuch, eine klare Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis des Wirkens des Geistes in der Welt und seiner Identifizierbarkeit als Geist Jesu Christi zu geben: „38. Der Heilige Geist wirkt unter allen Menschen, in allen Religionen und im ganzen Universum. Der Wind des Geistes weht mit der erhabenen Freiheit Gottes, wo immer er will ... 39. Prüfet die Geister! Nicht jeder Geist kommt aus dem Heiligen Geist. Das wichtigste Kriterium für den Heiligen Geist ist der Geist Christi, er weist auf das Kreuz und die Auferstehung hin und bezeugt, daß Christus der Herr ist. Ein anderer Maßstab, den wir anlegen können, sind die ‚Früchte' des Geistes, zu denen Liebe, Freude und Frieden gehören

(Gal 5,22)."[44] Ob diese beiden Maßstäbe identisch sind bzw. vice versa gebraucht werden können, darüber gibt der Text keine Antwort.

### *5. Die theologische Aufgabenstellung*

Die Hoffnung von José Miguez Bonino, daß die trinitarische Erweiterung der traditionell christozentrischen Theologie des ÖRK auf dem Weg zu einer lebendigen kohärenten Theologie weiterhelfen werde, hat sich also im ersten Anlauf nicht erfüllt.[45] Das ist auch nicht verwunderlich. Das unterscheidend Christliche bleibt die Christologie, und wo sie – trotz des vorgeblich trinitarischen Ansatzes – doch eher an den Rand gestellt wird, kann nicht ausbleiben, daß die Konturen verschwimmen und die theologische Kohärenz bedroht ist.

Man darf eine Vollversammlung auch nicht überfordern und von ihr eine abgerundete und trinitarisch abgesicherte Pneumatologie erwarten. Aber daß die Aussagen über ein „anonymes" Wirken des Geistes in der Schöpfung und in der Welt der Religionen, die in der Heiligen Schrift eher den Rand der Pneumatologie ausmachen, ganz in den Mittelpunkt gestellt wurden und das eigentliche Werk des Geistes, Menschen von der Wahrheit des Evangeliums zu überführen und zu überzeugen,[46] an den Rand gedrängt wurde, raubte dem Unternehmen sein wichtigstes Fundament.

Der Zenturio Cornelius aus Caesarea – oft zitiertes Beispiel dafür, daß Gottes Geist auch in anderen Religionen wirke[47] – bleibt ja nicht als Gottesfürchtiger in der Synagoge, geschweige denn als Verehrer des Jupiter in dessen Tempel, sondern läßt sich auf Grund des Wirkens des Geistes auf den Namen Jesu Christi taufen. Die Geschichte bleibt ein eindrucksvolles Beispiel dafür, daß Gottes Geist unseren kirchlichen Vorstellungen von seinem Wirken oft voraus ist. Aber sie zeigt auch, daß das Wirken des Geistes zum Bekenntnis Jesu Christi führt, und widerrät dem Unternehmen, alle positiven Phänomene nichtchristlicher Religiosität gewissermaßen „im Geist" zu taufen. Das Motto: „Der Geist weht, wo er will" (Joh 3,8) ist von daher eine bemerkenswerte Mahnung gegen jede kulturelle und traditionelle Bevormundung dessen, was und wo Gottes Geist wirken kann, widersetzt sich aber aus exegetischen Gründen entschieden dem Versuch, es zum Blankoformular für die Bewertung religiöser Phänomene zu machen.[48] Die Frage nach der Unterscheidung der Geister bleibt gestellt – und findet unterschiedliche Antworten.[49] Nennen die „Früchte des Geistes" nach Gal 5,22 die entscheidenden Indizien für das Wirken des Geistes[50] oder ist nur dort der „Geist von Gott" zu erkennen, wo man „bekennt, daß Jesus

Christus im Fleisch gekommen ist" (1 Joh 4,2) – oder läßt sich zeigen, daß beide Kriterien miteinander zusammenhängen und Gal 5,22 nicht einfach ein allgemein menschlicher Tugendkatalog ist, vielmehr die dort genannten Begriffe erst im Licht der Inkarnation ihr Profil und ihre Begründung erhalten?[51]

In einem parallelen Gedankengang müßten auch die Fragen nach dem Ineinander von Immanenz und Transzendenz im Wirken des Geistes gelöst werden. Der beständige Hinweis darauf, daß Gottes Geist alles durchwirkt, bleibt eine wichtige Herausforderung für unser theologisches Denken;[52] die Gefahr des Pantheismus, die in einer von der Christologie isolierten Entfaltung dieser Aussage liegen und auf die in Canberra vor allem von orthodoxen Theologen hingewiesen wurde, ist aber theologisch noch nicht bewältigt.[53]

Ich schließe mit einer letzten Anmerkung. Das Thema von Canberra war ein Gebetswort. Dies ist gerade in den gottesdienstlichen Veranstaltungen unterstrichen und liturgisch durchbuchstabiert worden. Auf die Beratungen selber hatte es nach meinem Eindruck kaum Auswirkung. Vielleicht hat das theologisch problematische Ergebnis von Canberra wenigstens ein Gutes, nämlich die Kirchen daran zu erinnern, wie sehr sie darauf angewiesen sind, um das Kommen des Geistes Gottes zu bitten.

ANMERKUNGEN

1 Implications of Sub-theme I; ER 42, 1990 (313–329), 315 = Sonderdruck: „Giver of Life – Sustain Your Creation!" Report of the Pre-Assembly Consultation on Sub-theme I, Kuala Lumpur, Malaysia, May 1990, 5; erscheint im Beiheft 63 zur ÖR.

2 Material für die Sektionsarbeit. Thema, Unterthemen, Problembereiche, Genf 1990, 1.

3 Vgl. H. Balz, EWNT II, 722f.

4 Vgl. E. Schweizer, ThWNT VI, 422f; ders., Heiliger Geist, Stuttgart 1978, 143f.

5 Vgl. A.C. Outler, Pneumatologie als neues Gebiet der Oekumene; in: E. Castro (Hg.), Dem Wind des Geistes Gottes. Gedanken zum Thema von Canberra, Genf 1990, 11–29 (= ER 41, 1989, 363–374); K. Raiser, The Holy Spirit in Modern Ecumenical Thought, ER 41, 1989, 375–387.

6 Vgl. Krister Stendahl, ... und lebenspendend wirkt der Geist. Gedanken zum Thema „Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung", Genf – Frankfurt/Main 1990, 1ff; J. Hempel, Hoffnungen auf Canberra 1991, ÖR 39, 1990, 389–396.

7 K. Stendahl, a.a.O. 10ff; Lukas Vischer, Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung, ÖR 39, 1990, 261–269 (= ER 42, 1990, 143–149).

[8] KuD 36. 1990 (181–208), 207 (vgl. die kürzere englische Fassung in ER 41, 1989, 324–338).

[9] Joseph Osei-Bonsu, The Spirit as Agent of Renewal: The New Testament Testimony, ER 41, 1989, 454–460; vgl. auch Eduard Schweizer, Zur Unterscheidung der Geister, in: E. Castro (Hg.), Dem Wind des Geistes Gottes, 56–66 (= ER 41, 1989, 406 bis 415).

[10] Vgl. Claus Westermann, Genesis, BK I/1, 1974, 147–149; W.H. Schmidt, TRE 12, 1984, 172.

[11] Zu vorbereitenden Überlegungen vgl. Arnold Bittlinger, A „Charismatic" Approach to the Theme, ER 42, 1990, 107–113; K. Raiser, a.a.O. 385.

[12] Bericht Sektion I, 14, 62 in: Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991, hrsg. von Walter Müller-Römheld, Frankfurt am Main 1991.

[13] Vgl. Martien E. Brinkman, A Creation Theology for Canberra? ER 42, 1990, 150–156, der auf die Bedeutung der *Perichorese* in der klassischen Trinitätslehre verweist.

[14] Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980, 118.

[15] München 1985 (3. A. 1987).

[16] Gott in der Schöpfung 25; in „Trinität und Reich Gottes" 118f hatte Moltmann noch – exegetisch korrekt – die „Ausgießung" des Geistes mit der Eschatologie verbunden!

[17] Vgl. z.B. Brinkman a.a.O. 153.

[18] Vgl. die „Orthodoxen Überlegungen zum Thema der Vollversammlung", in: E. Castro (Hg.), Dem Wind des Geistes Gottes 118–134 (= ER 42, 1990, 301–312); Aram Keshishian, The Assembly Theme: More Orthodox Perspectives, ER 42, 1990, 197–206, der vom „excessive Christocentricism of the WCC" sprach (204)!

[19] Vgl. K. Stendahl a.a.O. VIII; A. Outler a.a.O. 20; Orthodoxe Überlegungen a.a.O. 118; Stanley J. Samartha, Der Heilige Geist und die Menschen anderen Glaubens, in: E. Castro (Hg.), Dem Wind des Geistes Gottes 67–68, 73f.

[20] Berichtsband Canberra, 280–282.

[21] Orthodoxe Überlegungen a.a.O.

[22] A.a.O. 119.

[23] Berichtsband Canberra, 280f; man beachte die bewußte christologische Orientierung der Pneumatologie in Abwandlung des filioque!

[24] Ebd. 38–47, 38.

[25] A.a.O. S 39; auch Parthenios benutzt bemerkenswerte Ersatzformulierungen für das filioque: „Der Heilige Geist ist der Paraklet ..., der vom Vater ausgeht und vom Sohn gesandt wird" (a.a.O.), bzw. „der vom Vater ausgeht und im Sohne ruht" (42).

[26] A.a.O. 45.

[27] A.a.O. 47–56; das Manuskript verweist in einer Anmerkung auf ein Buch von Joanna Macy, Thinking Like a Mountain, das mir nicht zugänglich war. Ich übernehme übrigens in meinem Referat nicht die Übersetzung von Holy Spirit in „Heilige Ruach". Sie nimmt zwar sicher die Intention der Autorin auf, verändert aber die Wirkung gegenüber dem originalen Höreindruck beträchtlich.

[28] A.a.O. 50.

[29] A.a.O. 54.

[30] So das englische Original; die deutsche Übersetzung „ein Bild für einen weiblichen Christus" (a.a.O. 55f) entstellt die Aussage.

[31] Dies Frage wäre auch an J. Moltmann zu richten, vgl. Gott in der Schöpfung 113f; ders., Komm Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung. In: E. Castro (Hg.), Dem Wind des Geistes Gottes (45–55 = ER 42, 1990, 98–106) 51; vgl. zur Exegese U. Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 6–11), EKK VI/2, 1980, 160f.

[32] Vgl. die genaue Begriffsbestimmung bei Suh, Nam-Dong, Han: Darstellungen und theologische Reflexionen. In: J. Moltmann (Hg.), Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea, Neukirchen 1984, 27–46, 32f.

[33] Chung Hyun Kyung a.a.O. S 49.

[34] Vgl. den sehr kritischen Artikel des Nigerianers Ben Fubara-Manuel im Youth Newsletter „Youth in the Spirit" vom 15.2 1991, 4f. Im übrigen wurde weder im Referat noch in der Diskussion deutlich, wie kritisch kontextuelle Theologie u.U. gegen die eigene Kultur sein muß (und bei Chung auch de facto ist). Angesichts der herrschenden konfuzianischen Kultur sind manche Ausprägungen evangelikaler Theologie für Korea viel „kontextueller" (und erfolgreicher), auch wenn sie äußerlich rein westlich erscheinen (vgl. Sung-Hee Lee-Linke, Christentum und koreanische Kultur, Materialdienst der ÖC 1990/I Nr. 1, 1–13). Vgl. dazu die differenzierten Äußerungen von Arbeitsgruppe 1 der 6. Vollversammlung in Vancouver (Bericht aus Vancouver 1983, Frankfurt/Main 1983, 58f). Was aber sind die Kriterien, durch die ein so zweideutiges Phänomen wie der koreanische *Han* zum Ausdruck des Heiligen Geistes werden kann? „Er wird sublimiert zur Macht des Geistes", meint Kurt Scharf in seinem Artikel „Die theologische Bedeutung des demokratischen Kampfes der koreanischen Kirchen und Christen", in: J. Moltmann, Minjung (232–244) 242f. Wodurch und wie wird er das?

[35] Die Darlegung zur buddhistischen „Göttin" Kwan In als Bild des Heiligen Geistes und „a feminine image of the Christ" (a.a.O. 56) erscheint mir so inkonsistent, daß ich auf eine eingehende Auseinandersetzung verzichten muß. Ich verstehe, daß ihre Gestalt ein für asiatische Frauen naheliegendes Symbol für die Kraft göttlichen Mitleidens darstellt, halte aber die angedeutete Identifizierung mit Christus für sehr problematisch. Sehr viel differenzierter sagt Choan-Seng Song, Theologie des Dritten Auges. Asiatische Spiritualität und christliche Theologie, Göttingen 1989, 147: „Die Bodhisattvas selbst sind aus christlicher Sicht keine Heilsträger, aber sie weisen doch hin auf Gottes erlösende Macht und bestärken die Menschheit in ihrer Hoffnung für die Zukunft."

[36] ÖR 39, 1990, 261–269 = ER 42, 1990, 143–149.

[37] C. Westermann, Genesis BK I/1, 376.

[38] ThLZ 112, 1987 (81–99) 88. Vgl. jedoch die deutlich eschatologische Akzentuierung bei Moltmann, Komm, Heiliger Geist 53f.

[39] Vgl. dazu Christian Link, Schöpfung, HST 7/2, 1991, 585ff.

[40] A.a.O. 77.

[41] A.a.O. 79.

[42] Doch sollte anerkennend angemerkt werden, daß anstelle der platten Alternative „Geist des Marktes gegen Geist Gottes" im „Material für die Sektionsarbeit" (31) im Sektionsbericht eine differenzierte Betrachtung von Markt und Märkten getreten ist (a.a.O. 81).

[43] A.a.O. 105.

[44] A.a.O. 121.

[45] The Concern for a Vital and Coherent Theology, ER 41, 1989, 157–176.

[46] Besonders klar E. Schweizer, Zur Unterscheidung der Geister a.a.O.

[47] Z.B. Justin Ukpong, Pluralismus und das Problem der Unterscheidung der Geister, in: E. Castro (Hg.), Dem Wind des Geistes Gottes (105–117 = ER 41, 1989, 416–425) 114; vgl. meine Auseinandersetzung mit den entsprechenden Thesen W. Hollenwegers in: W. Klaiber, Ruf und Antwort, Stuttgart 1991, 99f.

[48] Es widerspricht der Botschaft des Johannesevangeliums Joh 3,8 als Ausdruck der Unverfügbarkeit des Geistes vom christologischen Zusammenhang seines Wirkens zu lösen! Gegen K. Stendahl a.a.O. 56.

[49] Vgl. die beiden Aufsätze von Schweizer und Ukpong zum Thema!

[50] So S.J. Samartha, Der Heilige Geist und die Menschen anderen Glaubens a.a.O. 80, während der Bericht von Sektion IV, in P. 38f beide Kriterien nebeneinander stellt.

[51] Vgl. den Versuch von Hermann Dembowski, Der Heilige Geist im Haus und in der Zeit der Welt. In: E. Strolz (Hg.), Vom Geist, den wir brauchen, Freiburg u.a. 1978, 73–132.

[52] Ich möche allerdings darauf hinweisen, daß neutestamentlich dieser Aspekt eher bei den Aussagen über den Logos in Joh 1 als in Worten über den Geist zu finden ist. Die Eintra-

gung dieser Aussagen in die Pneumatologie, z.B. bei H.J. Kraus, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen 1983, 459f (unter Berufung auf Calvin), ist exegetisch nicht unbedenklich.

[53] Vgl. aber Bericht der Sektion IV, 37 (a.a.O. 121). Es ist bemerkenswert, daß sich auch J. Moltmann mit der Frage auseinanderzusetzen hat, ob seine Theologie zum Pantheismus führe (Gott in der Schöpfung 114f). U. Eibach weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß Karl Barth „den Heiligen Geist nicht der Schöpfung selbst, sondern Gottes schöpferischem Wort" zuordnet (KD III/3, 161) und so diese Gefahr vermeidet (in: Heilung für den ganzen Menschen? Neukirchen 1991, 64f). Von exegetischer Seite ist sehr hilfreich: H. Spieckermann, „Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll". Pantheismus im Alten Testament? ZThK 87, 1990, 415–436.

# Der Ablauf der Vollversammlung

## Ein Kurztagebuch

## VON KONRAD RAISER

*Donnerstag, 7. Februar:* Ein strahlender, klarer Morgen begrüßt die Vollversammlungsteilnehmer an diesem wie an den folgenden Tagen. Der erste Gang über das weiträumige Gelände der australischen National-Universität führt zu dem am Rande eines großen Sportfeldes aufgebauten Gottesdienstzelt. Vor dem Haupteingang des Zeltes tanzt eine Gruppe von rituell bemalten Aborigines, den australischen Ureinwohnern, um ein schwelendes Rauchfeuer. Nach alter religiöser Sitte sollen die Delegierten gereinigt durch den Rauch dieses Feuers den geheiligten Ort betreten. Auch der Gottesdienst beginnt mit einem rituellen Tanz der Aborigines um den Altar: Die Vollversammlung erweist so ihren Respekt vor der uralten, fast ausgelöschten Kultur und Spiritualität dieses Kontinents mit dem alten Namen „Land des Geistes". Der Gottesdienst ist festlich und ökumenisch vielgestaltig. Es predigt Sir Paul Reeves, der vormalige Gouverneur von Neuseeland und erste anglikanische Erzbischof aus dem Volk der Maori, den Ureinwohnern Neuseelands. Die Eröffnungssitzung der Vollversammlung ist erst für den Nachmittag angesetzt. So bleibt nach dem Gottesdienst Zeit zu den vielen wechselseitigen Begrüßungen und zur Erkundung des Geländes.

Die Eröffnungssitzung am Nachmittag beginnt mit Begrüßungsansprachen der Gastgeber. Es sprechen Bischof Malcom, erster anglikanischer Bischof der australischen Ureinwohner, Mrs. O'Donnoghue, Vorsitzende der neugebildeten offiziellen Interessenvertretung der Ureinwohner, und Bischof Heyward, Vorsitzender des australischen Kirchenrates. Es folgen die Regularien, darunter auch die Aufnahme von fünf neuen Mitgliedskirchen (eine aus Asien und vier aus Lateinamerika), zum erstenmal mit einer feierlichen Verpflichtung. Die zweite Plenarsitzung am Nachmittag ist bestimmt von einer Begrüßungsansprache des australischen

Premierministers, Bob Hawke, mit deutlich politischen Akzenten und dem großen Bericht des Generalsekretärs.

*Freitag, 8. Februar:* Der Tag beginnt wie an allen folgenden Tagen mit einem Morgengottesdienst im Gottesdienstzelt. Diese Gottesdienste zeichneten sich aus durch eine sorgfältige liturgische Vorbereitung mit vielen symbolischen Handlungen, die auch ohne sprachliche Deutung aussagekräftig waren. Als Grundriß hatte sich die schlichte Ordnung der Frühgottesdienste bei der letzten Vollversammlung in Vancouver bewährt und durchgesetzt. Besonderes Kennzeichen der Gottesdienste in Canberra war die reiche musikalische Gestaltung durch ein Team von Animatoren aus Schweden, Taiwan, Brasilien, Südafrika, Ghana, Indonesien und Jugoslawien bzw. USA. „Singet dem Herrn ein neues Lied" – in sehr vielgestaltiger Weise entsprach die Vollversammlung diesem Ruf des Psalmisten.

Die Struktur der folgenden acht Arbeitstage der Vollversammlung sah für die beiden Sitzungsperioden am Morgen Zusammenkünfte der Sektionen oder Subsektionen vor, während die Plenarsitzungen in der Regel am Nachmittag stattfanden. So begann auch dieser erste Arbeitstag der Vollversammlung in den Untersektionen sowie mit einer ersten Zusammenkunft der regionalen Gruppen. In der Mittagspause tagten jeweils die verschiedenen Ausschüsse der Vollversammlung.

Der Nachmittag war in zwei großen Plenarsitzungen der Einführung in das Vollversammlungsthema und die Unterthemen gewidmet. Zum Hauptthema selbst waren zwei Sprecher eingeladen: Der Patriarch von Alexandria, Parthenios, dessen Rede in Abwesenheit verlesen wurde, und die koreanische Theologin Prof. Dr. Chung Hyun Kyung. Die in ihrem Charakter sehr unterschiedlichen Einführungsvorträge boten vielseitigen Stoff zur Diskussion während der Vollversammlung. Im zweiten Teil des Nachmittags wurden im Rahmen eines Podiums, animiert von Mrs. Pauline Webb, die vier Unterthemen, die zugleich die Themen der vier Sektionen waren, vorgestellt. Es sprachen Pfarrer Dr. David McDonald (Thema I), Pfarrer Dr. Philip Potter (Thema II), Dr. Mary Tanner (Thema III) und Metropolit John von Pergamon (Thema IV). Den freien Abend nutzte die deutsche Delegation zu einer ersten Gesprächsrunde.

*Samstag, 9. Februar:* Der Vormittag war der thematischen Einführung in die Sektionsarbeit gewidmet. Mit Hilfe von Kurzbeiträgen und Bibelarbeiten wurde das jeweilige Thema erschlossen und das Gespräch eröffnet. Am Nachmittag begann die Serie von thematischen Darbietungen im Plenum zu ausgewählten Schwerpunktbereichen der Arbeit des Ökumenischen Rates in den vergangenen Jahren. Vor den jeweiligen Darbietungen wurden in einer kurzen Geschäftssitzung anstehende Tagesordnungspunkte verhandelt, so an diesem Nachmittag die erste Vorstellung der Fragen von öffentlichem Interesse, zu denen Erklärungen der Vollversammlung erarbeitet werden sollten, sowie ein erster Bericht des Nominierungsausschusses. Die erste Plenardarbietung stand unter dem Thema „Der Geist spricht zu den Kirchen". In einer Abfolge von szenischen Darstellungen wurde die unterschiedliche Situation von Leben und Zeugnis der Kirchen in verschiedenen Teilen der Welt vor Augen gestellt. Eine dieser Szenen, gestaltet von der Delegation der Kirchen in der ehemaligen DDR, zeichnete die radikalen Veränderungen nach, die durch die Öffnung der innerdeutschen Grenze geschehen waren. Sie fand großen Anklang bei den Teilnehmern der Vollversammlung.

Der Golf-Krieg hatte zu einer kleinen Umstellung des ursprünglich geplanten Programms geführt. So wurde die Plenardarbietung zum konziliaren Prozeß mit der anschließenden abendlichen liturgischen Veranstaltung auf den Samstagnachmittag vorgezogen. Die Plenardarbietung unter dem Thema „Bundesschluß für das Leben" rief in kurzen Ansprachen den Ablauf und die Bedeutung der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul in Erinnerung. Als Zeichen christlichen Zeugnisses angesichts des Krieges am Golf wurde die Vollversammlung eingeladen, die Zeit bis zum großen eucharistischen Gottesdienst nach der Lima-Liturgie am folgenden Sonntagmorgen als eine Periode des Gebetes und des Fastens zu verbringen. So zog die gesamte Vollversammlung, begleitet von Christen aus der Stadt, nach dem Ende der Plenarsitzung in einem langen Schweigemarsch durch die Stadt bis zum Gottesdienstzelt, wo sich die liturgische Abendveranstaltung mit einer feierlichen Erneuerung der Verpflichtungen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung anschloß. In diesem Rahmen hörten die Teilnehmer eindrückliche Zeugnisse von Vertretern anderer Religionen zu der gemeinsamen Herausforderung durch die Bedrohungen des Lebens. Ein bedauerliches Mißverständnis mit den Gruppen der australischen Ureinwohner, daß nicht sie, sondern eine Gruppe von Kindern den Schweigemarsch zum Gottesdienstzelt anführen durften, konnte in geistlich bewegender Weise am Beginn des Gottesdienstes am Sonntagmorgen geklärt werden. Während der ganzen Nacht wechselten sich die einzelnen Regionen in einer Gebetswache für den Frieden ab: Ein erster geistlicher Höhepunkt der Vollversammlung.

*Sonntag, 10. Februar:* Die Lima-Liturgie, geleitet von Bischof Samuel aus Pakistan, dem Generalsekretär der Christlichen Konferenz von Asien, mit einer Predigt von der schwarzen amerikanischen Pfarrerin Grant (Thema: „Wir wollen die Kriege nicht mehr lernen"), vereinigte die Vollversammlung zum eucharistischen Gottesdienst. Später am Vormittg folgte ein Gottesdienst nach der armenisch-orthodoxen Liturgie. Der Nachmittag bot eine Erholungspause. Für den Abend waren alle Vollversammlungsteilnehmer in ein großes Parkgelände in der Stadt zu einer von den australischen Kirchen vorbereiteten „Versammlung unter dem Kreuz des Südens" eingeladen. Die ökumenischen Gäste und Gemeindegruppen aus Canberra und Umgebung lagerten sich auf dem Rasen und wurden im Rahmen eines großen Freiluftgottesdienstes einbezogen in eine sehr lebendige Selbstdarstellung der australischen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. Die anspruchsvolle Multi-Media-Veranstaltung war vorzüglich gelungen und half der Vollversammlung dazu, wirklich im Gastland anzukommen.

*Montag, 11. Februar:* Die eigentliche Arbeitswoche der Vollversammlung begann wiederum mit dem Morgengottesdienst im Zelt und den ersten inhaltlichen Diskussionen in den Untersektionen. Allmählich begann der Arbeitsrhythmus sich einzuspielen.

Am Nachmittag stand zu Beginn der ersten Plenarsitzung eine Begrüßung der zehn eingeladenen Gäste aus anderen Religionen (je zwei Vertreter des Judentums, des Hinduismus, des Buddhismus und des Sikhismus sowie je einem Vertreter des Islam und des Shintoismus). Im Namen der Gäste sprach Prof. Oloyede, islamischer Theologe aus Nigeria, zur Vollversammlung. Sein leidenschaftliches Zeugnis für die Zusammenarbeit der Religionen für Gerechtigkeit und Frieden hinterließ tiefen Ein-

druck. Im Mittelpunkt dieser Plenarsitzung stand jedoch der umfassende Rechenschaftsbericht des Vorsitzenden des Zentralausschusses, Bischof Dr. Held. Im zweiten Teil des Nachmittags schloß sich nach einem ersten Bericht des Finanzausschusses eine Aussprache über die Berichte des Vorsitzenden und des Generalsekretärs an. Freilich war die hierfür vorgesehene Zeit zu kurz, so daß nur wenige Delegierte zu Wort kommen konnten.

*Dienstag, 12. Februar:* Der Vormittag verlief ebenso wie das Programm des Vortages. In der ersten Plenarsitzung des Nachmittags folgte nach der feierlichen Überreichung eines Geschenks der australischen Aborigines an den Ökumenischen Rat sowie dem zweiten Bericht des Nominierungsausschusses eine Plenardarbietung zu Fragen der Einheit der Kirche unter dem Thema „Ohne Zukunftsperspektive verkümmern die Menschen". Im ursprünglichen Programm war der zweite Teil des Nachmittags freigehalten worde. Aus gegebenem Anlaß wurde für diese Zeit eine offene Aussprache zu den Herausforderungen durch den Golf-Krieg angesetzt. Die einführenden Stellungnahmen von Sprechern aus der nahöstlichen Region (Erzbischof Keshishinan und Erzbischof Sliwa, Bagdad) und aus den Vereinigten Staaten (Pfarrer Wallis und Pfarrerin Campell, Generalsekretärin des Kirchenrates in den USA) zeichneten die intensive Kommunikation zwischen den Kirchen in den USA und in der vom Krieg betroffenen Region nach und unterstrichen ihre gemeinsame entschiedene Ablehnung der Militäraktionen. Die nachfolgende kurze Aussprache machte jedoch auch deutlich, daß es keine völlige Übereinstimmung unter den Kirchen in der ethischen und politischen Beurteilung dieses Krieges gab. Wiederum erwies sich die Zeit zur Diskussion als zu kurz; ein Problem, das sich am Ende der Vollversammlung noch einmal bemerkbar machte. Der Tag schloß mit einem sehr lebendigen, von den Delegierten der pazifischen Region gestalteten Abend im Gottesdienstzelt.

*Mittwoch, 13. Februar:* Im Verlauf des Vormittags trafen sich die Untersektionen, um ihre Beratungen in Vorbereitung eines Gesamtberichts weiter voranzutreiben und abzuschließen. Am Nachmittag folgten zwei weitere Plenardarbietungen. Im Mittelpunkt der ersten standen unter dem Thema „Miteinander leben, miteinander teilen – auf dem Weg zu einer neuen Gemeinschaft" die Bemühungen des Ökumenischen Rates um das ökumenische Miteinander-Teilen. In der zweiten Plenardarbietung ging es, nachdem zunächst Grußbotschaften des Papstes und des Ökumenischen Patriarchen verlesen worden waren, um das Problem „Landrechte und Identität". In einer audiovisuell gestalteten Abfolge von Szenen wurde die Vollversammlung mit dem Schicksal der australischen Ureinwohner in Geschichte und Gegenwart konfrontiert. Zum Schluß der Darbietung kam es zu einer spontanen Geste der Versöhnung zwischen weißen australischen Christen und ihren Aborigines-Brüdern und -Schwestern. Der Tag schloß mit einem abendlichen Programm in dem als Treffpunkt für die Aborigines errichteten Zelt.

*Donnerstag, 14. Februar:* Die Halbzeit der Vollversammlung war erreicht, und daher mußte begonnen werden, erste Ergebnisse der Diskussionen zusammenzufassen. So tagten in den beiden Vormittagssitzungen die Sektion nach regionalen Gruppierungen, um die regionsspezifischen Aspekte der Themen zu identifizieren. Am Nachmittag wurden in den vier Sektionen Erstentwürfe eines Berichtes vorgestellt, die aus dem von den Berichterstattern der Untersektionen gelieferten Material

zusammengefügt waren. Die Diskussionen über diese ersten Berichtsentwürfe waren z. T. lebhaft und führten zu entscheidenden Veränderungen in Anlage und Aussage der Berichte.

*Freitag, 15. Februar:* Ein letztes Mal trafen sich an diesem Vormittag die Untersektionen, allerdings nicht, um die thematische Arbeit fortzusetzen, sondern mit der Aufforderung, sich zu Struktur und Vision der Arbeit des Ökumenischen Rates in den kommenden Jahren zu äußern. Die Ergebnisse dieser freien Aussprache wurden direkt dem Ausschuß für Programmrichtlinien weitergegeben, der sie in seinen abschließenden Bericht einarbeitete.

Am Nachmittag stand zunächst eine größere Geschäftssitzung auf dem Programm. Sie hatte besonderes Gewicht, da im Rahmen dieser Sitzung der Nominierungsausschuß den zweiten überarbeitenden Entwurf einer Liste von Mitgliedern des zukünftigen Zentralausschusses vorlegte. Der erste Entwurf war bereits am Dienstag, 12. Februar, verteilt worden, und die Delegierten hatten die Möglichkeit erhalten, schriftlich dazu Stellung zu nehmen. Die überarbeitete Liste enthielt nur wenige Änderungen, aber sie löste eine erste Debatte im Vorfeld der Wahl aus, in der es vor allem um die Frage der angemessenen Vertretung von Frauen, Laien und Jugendlichen ging. In allen Fällen war es dem Nominierungsausschuß nicht gelungen, den vorgesehenen prozentualen Anteil zu erreichen. Außerdem legte in dieser Sitzung der Ausschuß für öffentliche Erklärungen erste Entwürfe der acht geplanten Erklärungen vor. Da die begrenzte Zeit eine Diskussion nicht zuließ, wurden die Delegierten eingeladen, schriftliche Änderungsvorschläge bis zum Wochenende einzureichen. Außerdem wurde für den Sonntagnachmittag eine Anhörung zu Fragen im Zusammenhang mit den öffentlichen Erklärungen zusätzlich ins Programm aufgenommen.

Die zweite Plenarsitzung dieses Nachmittags war unter dem Thema „Kirchen in Solidarität mit den Frauen" den bisherigen Erfahrungen im Rahmen der Ökumenischen Dekade gewidmet. Auch diese Darbietung fand am Abend ihre Fortsetzung mit einem Konzert im Frauenzelt, das während der ganzen Vollversammlung ein von australischen Frauen gestaltetes Begegnungszentrum für die weiblichen Teilnehmer der Vollversammlung gewesen war.

*Samstag, 16. Februar:* Nachdem der Morgen mit einer orthodoxen Liturgie begonnen hatte, versammelten sich die Sektionen zu ihrer letzten Sitzung, um über den zweiten Entwurf der Sektionsberichte zu beraten. Noch einmal wurden zahlreiche Änderungen vorgenommen, bevor die Berichte über das Wochenende in ihre endgültige Form gebracht wurden.

Für das Wochende von Samstagnachmittag bis zum Abend des Sonntag, 17. Februar, waren die Delegierten eingeladen, australische Gemeinden in Canberra und der weiteren Umgebung zu besuchen. So war das Plenum nur dünn besetzt, als am Samstagnachmittag eine zusätzlich angesetzte Aussprache zu den Fragen stattfand, die durch den Vortrag von Prof. Chung zum Hauptthema der Vollversammlung ausgelöst worden waren. Die Aussprache zeigte, wie wichtig es gewesen wäre, der Vollversammlung mehr Raum zur inhaltlichen Diskussion des Themas und seiner Konsequenzen für die ökumenische Arbeit einzuräumen.

*Sonntag, 17. Februar:* Eine Ruhetag für die Vollversammlung. Die meisten Delegierten befanden sich bei Gemeindebesuchen. Die wenigen Zurückgebliebenen oder

frühzeitig Zurückgekehrten nutzten den Nachmittag zu Ausflügen in einen der Naturparks in der Umgebung von Canberra. Am Spätnachmittag fand die Anhörung zu den acht Entwürfen für öffentliche Erklärungen statt. Den breitesten Raum nahm erwartungsgemäß die Diskussion über die Erklärung zum Golf-Krieg ein. Die Anhörung gab dem Ausschuß die Möglichkeit, die Entwürfe vor ihrer endgültigen Einbringung im Plenum noch einmal zu überarbeiten.

*Montag, 18. Februar:* Beginn der abschließenden Plenarberatungen der Vollversammlung über die Berichte der Sektionen und der Ausschüsse. Die Liste der zu behandelnden Dokumente war lang und die verfügbare Zeit kürzer als bei der vorangegangenen Vollversammlung. Der Geschäftsausschuß bemühte sich um eine angemessene Aufteilung der Beratungszeit. Seine Planungen wurden jedoch durch die sich hinziehenden Debatten der Vollversammlung, insbesondere im Umfeld der Wahlen sowie der Entscheidung über öffentliche Erklärungen immer wieder umgestoßen: Ein strukturelles Problem, das sich bei jeder Vollversammlung neu stellt, aber für das es wohl keine befriedigende Lösung gibt.

Ein würdiger Auftakt der abschließenden Beratungen der Vollversammlung war die einstimmige Aufnahme des Christenrates in der Volksrepublik China als neue Mitgliedskirche. Die Mitgliedschaft der früheren chinesischen Kirchen hatte seit den Konflikten um den Korea-Krieg geruht. Als neue Gestalt der protestantischen Christenheit in China hatte sich der Christenrat herausgebildet, der eine kleine Delegation unter Leitung des ökumenischen Veterans, Bischof K. H. Ting, nach Canberra entsandt hatte. Nachdem in sorgfältigen Gesprächen zwischen den Delegationen aus China und aus Taiwan ihre gleichzeitige Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat hatte geklärt werden können, konnte die Vollversammlung mit großer Freude die Rückkehr der chinesischen Kirchen in die ökumenische Gemeinschaft feiern. Eine eindrückliche Ansprache von Bischof Ting und herzliche Umarmungen auf dem Präsidiumspodium der Vollversammlung unterstrichen die Bedeutung des Ereignisses.

Mit der Einbringung und Billigung des abschließenden Berichts des Finanzausschusses trat die Vollversammlung in die Beschlußphase ein. Als erster der Sektionsberichte folgte sodann der Bericht der Sektion I: „Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung". Die Diskussion, die sich an die dichte und nachdenkliche Einführung durch Metropolit Kirill anschloß und an der sich vor allem orthodoxe Delegierte intensiv beteiligten, füllte den Rest des Vormittags aus.

Der ganze Nachmittag war bestimmt von der Wahl des neuen Zentralausschusses sowie der Mitglieder des Präsidiums des Ökumenischen Rates. Der abschließende Entwurf des Nominierungsausschusses für die Mitglieder des Zentralausschusses wies keine Änderungen gegenüber dem zweiten Entwurf aus. Gemäß dem vereinbarten Verfahren konnten in dieser abschließenden Beratung nur noch bestimmte Namen durch alternative Nominierungen ersetzt werden. Elf solcher Substitutionen wurden vorgeschlagen, darunter mehrheitlich Vorschläge, die den Anteil der jugendlichen Mitglieder im Zentralausschuß erhöhen sollten. Ein solcher Vorschlag betraf auch die Gruppe der Delegierten aus den westdeutschen Kirchen. Nach längerer und nicht immer erfreulicher Debatte wurden alle elf Änderungsanträge abgelehnt. Dem neuen Zentralausschuß gehören daher die folgenden sieben Delegierten aus der künftig vereinigten Evangelischen Kirche in Deutschland an: Oberkirchenrat Walter Arnold, Frau Edeltraud Engel, Bischof Dr. Hans-Gernot Jung, Pfarrerin Dr. Mar-

got Käßmann, Generalsuperintendent Dr. Günter Krusche, Frau Christine Oettel und Frau Dr. Irmela Müller-Stöver. Die Tatsache, daß es nicht gelungen war, die Zahl der jugendlichen Mitglieder des Zentralausschusses erkennbar zu erhöhen, führte zu einer kurzen Protestaktion der Jugenddelegierten sowie der jugendlichen Helfer der Vollversammlung. Die von ihnen ausgearbeiteten Anträge an die Vollversammlung wurden jedoch weitgehend an den künftigen Zentralausschuß verwiesen. Dieser kam am Abend zu seiner konstituierenden Sitzung zusammen.

Das Wahlverfahren sah vor, daß die Mitglieder des Zentralausschusses und des Präsidiums im Rahmen derselben Sitzung gewählt werden sollten. Die Vorschlagsliste für das Präsidium hatte bereits im Vorfeld lebhafte Diskussionen ausgelöst. Die afrikanischen Delegierten hatten mit großem Nachdruck einen Platz im Präsidium gefordert. Ebenso hatten die Jugenddelegierten breitere Unterstützung für ihre Erwartung gefunden, daß die Jugend durch einen Platz im Präsidium vertreten sein sollte. Aufgrund der Begrenzung des Präsidiums auf sieben Mitglieder war es dem Nominierungsausschuß nicht gelungen, diese Forderungen mit den anderen Kriterien in Einklang zu bringen. Die z. T. sehr emotionale Debatte drohte in Verfahrens- und Satzungsfragen steckenzubleiben. Mit Hilfe einer eigens vorgenommenen Satzungsänderung, welche das Präsidium auf acht Mitglieder erweiterte, gelang die Lösung des Problems. Dem neuen Präsidium gehören erstmals zwei orthodoxe Persönlichkeiten sowie eine Vertreterin der Jugend an. Im Rückblick blieb bei vielen Delegierten ein geteilter Eindruck dieser Wahlprozedur. Sie war sorgfältig vorbereitet worden. Wahlen sind bei allen Vollversammlungen eine schwierige Hürde. Dennoch sind sie notwendig und gehören zum Kern des Mandats der Vollversammlung.

*Dienstag, 19. Februar:* Durch die lange Wahlprozedur am Vortag war die Vollversammlung mit ihrer geplanten Tagesordnung um mehr als zwei Plenarsitzungen in Rückstand geraten. So folgten nun in entsprechend gedrängter Abfolge Sektions- und Ausschußberichte, wobei im Einzelfall nur knappe Zeit zur Aussprache blieb. Zunächst wurde der Bericht der Sektion II: „Geist der Wahrheit – mach uns frei" von der Vorsitzenden der Sektion, Dr. Margot Käßmann, vorgestellt. Es folgte der Bericht des Weisungsausschusses, der die Beziehungen des Ökumenischen Rates zu den Mitgliedskirchen, zu anderen ökumenischen Organisation und vor allem zur römisch-katholischen Kirche zu behandeln hatte. Noch vor der Mittagspause wurde auch der Bericht der Sektion III: „Geist der Einheit – versöhne dein Volk" vorgestellt. Es folgte am Nachmittag der Bericht der Sektion IV: „Heiliger Geist – verwandle und heilige uns". Alle vier Sektionsberichte wurden von der Vollversammlung entgegengenommen mit dem Beschluß, sie an die Kirchen „zum Studium und zu entsprechender Veranlassung" weiterzuleiten. Den Abschluß dieses Arbeitstages bildete die Vorlage des Berichts über Programmrichtlinien für die kommende siebenjährige Arbeitsperiode des Ökumenischen Rates.

*Mittwoch, 20. Februar:* Letzter Arbeitstag der Vollversammlung. Das Ende war abzusehen, aber noch immer gab es mehrere zur Beratung und Beschlußfassung anstehende Berichte. Insbesondere war für den Vormittag dieses letzten Tages die Beratung der geplanten öffentlichen Erklärungen angesetzt worden. Wie zu erwarten, entwickelte sich über die vorbereitete Erklärung zum Golf-Krieg eine lange Debatte, in der deutlich wurde, daß die Vollversammlung nicht genügend Gelegenheit gehabt hatte, über die grundsätzlichen Fragen einer ökumenischen Friedens-

ethik, die durch diesen Konflikt aufgeworfen waren, zu debattieren. Die Debatte mit zahlreichen Änderungsanträgen zum vorbereiteten Text zog sich bis über die Mittagspause hin, so daß schließlich nach der Annahme der Golf-Erklärung und der diskussionslosen Zustimmung zu den Erklärungen zu Südafrika sowie zu den Problemen der Urvölker und ihrer Landrechte die Beratung der weiteren öffentlichen Erklärungen ausgesetzt werden mußte. Sie wurden nach Abschluß der Vollversammlung vom Zentralausschuß gebilligt.

Dem zeitlichen Druck in der Schlußphase der Vollversammlung fielen insbesondere drei Tagesordnungspunkte zum Opfer, die eine eingehende Beratung und Würdigung verdient hätten. Dazu gehörten zunächst die Botschaft der Vollversammlung, die nach nur kurzer Diskussion angenommen wurde, sowie der Bericht des Redaktionsausschusses, der die Aufgabe hatte, auf der Basis der vier Sektionsberichte einen zusammenhängenden Text über die inhaltlichen Ergebnisse der Beratungen der Vollversammlung zum Hauptthema und seinen Unterthemen zu erarbeiten. Dieses bei der Vollversammlung in Canberra erstmals angewandte Verfahren hätte ein deutlicheres Echo von der Vollversammlung verdient. Nun wird der sorgfältig erarbeitete und nach kurzer Diskussion im Grundsatz gebilligte Bericht vermutlich nur eine begrenzte Wirkung haben. Auch eine bereits am Vortag verteilte Erklärung der orthodoxen Teilnehmer der Vollversammlung konnte nur noch zur Kenntnis genommen werden, obwohl sie sehr grundsätzliche Fragen aufwarf, die eine ernsthafte Diskussion verdient hätten.

In dem noch einmal liturgisch sehr reich gestalteten und ausdrucksstarken Schlußgottesdienst gelang es Dr. Birgitta Larsson in ihrer Predigt, viele der Fragen und zwiespältigen Gefühle der Delegierten am Ende dieses Tages und zum Schluß der Vollversammlung auszusprechen und die Delegierten unter der Verheißung des Geistes auf die Heimkehr in ihre Kirchen zu entsenden. „Wir sind einander und der ganzen Schöpfung verpflichtet und werden auf der eben begonnenen Reise vom Geist geleitet." Mit einer Zusammenkunft des Zentralausschusses am folgenden Tag hat auch der Ökumenische Rat einen neuen Abschnitt seiner Reise begonnen.

# Die Bundesordnung des einen Haushalts des Lebens als ökologisches Programm der Ökumene

Bericht zu Sektion I

VON DIETRICH WERNER

Gigantische Ölverpestung im Golf, schwarze Wolken über Kuwait, Ozonlochvergrößerung über Australien, Regenwaldvernichtung im Amazonas – der Vollversammlung in Canberra standen genügend Bilder des Grauens vor Augen, um die Dringlichkeit des Themas der Schöpfungsbewahrung bewußt zu machen. Bereits mit dem Leitmotiv „Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung" war angezeigt, daß die ökologische Frage mit dieser Vollversammlung in der Gesamtökumene ein neues Gewicht erhalten sollte. Man wird dies äußerlich bereits daran ablesen können, daß mit Sektion I „Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung" erstmals – und anders als in Vancouver, wo das Thema Schöpfungsbewahrung eher beiläufig doch noch in die Zielbestimmung des konziliaren Prozesses hineingeriet – eine der vier großen Teilgruppen der Versammlung sich ausschließlich den Fragen einer erneuerten Schöpfungstheologie gewidmet hat. Auch inhaltlich war für die Fragen der Schöpfungsbewahrung in Canberra ein neuer Rang vorgegeben: In systematischer Hinsicht rückte sie sozusagen an die erste Stelle der dreigliedrigen Formel „Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung". Indem bereits im Gesamtthema das Wirken des Heiligen Geistes – anders als in der westlichen theologischen Tradition gewohnt – nicht primär auf Christus, die Kirche oder den einzelnen, sondern auf die Schöpfung als ganze bezogen wurde, rückte das Verhältnis des Heiligen Geistes zur lebendigen Schöpfung selbst, seine Rolle nicht nur am Uranfang des Universums, sondern als dynamisches Prinzip *in* der gegenwärtigen Schöpfungswirklichkeit in den Mittelpunkt. Das Verhältnis von Schöpfung und Geist wurde dadurch zur theologischen Kernfrage nicht nur in Sektion I, sondern – wenngleich nicht immer explizit – auch der Vollversammlung insgesamt.[1]

Auch wenn in der Sektionsarbeit die Erinnerung an gründliche ökumenische Vorarbeiten zu Fragen der Schöpfungstheologie und Ökologie eine erstaunlich geringe Rolle spielte – es geschah nicht zum ersten Mal, daß dieser weiteste Horizont des „Ökumene"-Begriffs, die Frage nach der Bewohnbarkeit der ganzen „bewohnten Erde", ins Licht der Debatte rückte.

Doch gerade im Vergleich mit früheren Ansätzen werden wichtige Unterschiede in der Bewußtseinslage deutlich.

Das ökologische Thema begegnet in den siebziger Jahren zunächst am Rande der Entwicklungsdebatte, deren Grundannahmen auf Grund des Scheiterns des Modernisierungskonzepts und des Schocks durch die plötzlich entdeckten „Grenzen des Wachstums" neu überdacht werden mußten. Der unübertroffene Vortrag von Charles Birch in Nairobi 1975 über die Bedeutung des christlichen Schöpfungsglaubens für ein neues Verständnis von Natur, Technik und Wissenschaft[2] kann als Geburtsstunde der ökologischen Debatte in der Ökumene angesehen werden. Doch ebenso wie das 1976 angelaufene Studienprojekt über eine „gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Gesellschaft" steht diese Diskussion zunächst überwiegend im Zeichen einer Auseinandersetzung mit den beginnenden Krisenphänomenen der technisch-industriellen Zivilisation des Nordens, wie sie in der Konfrontation mit der Begrenztheit der Energieressourcen, der Kontrollproblematik der Technologieentwicklung und der wachsenden Umweltzerstörung ihren Ausdruck fanden. „Sustainability", die Überlebensfähigkeit im Blick auf die Mitwelt und Nachwelt war bereits Mitte der siebziger Jahre als unverzichtbare Dimension eines integralen Entwicklungsverständnisses erkannt. Doch fanden die fruchtbaren Impulse, die in dieser Hinsicht 1979 mit der *MIT*-Konferenz über „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft" in den USA[3] für ein neues Verhältnis von Glaube und Naturwissenschaft, für neue Konzepte angepaßter Technologie, einer alternativen Energiepolitik und eines anderen Verständnisses von Lebensqualität gegeben wurden, zunächst in den Kirchen und im ÖRK nur wenig Aufnahme und blieben im wesentlichen (abgesehen vom „Energy for my Neighbour-Programme") ohne programmatische Fortführung – nicht zuletzt wegen des Fortgangs von Paul Abrecht aus dem Stab des ÖRK. Ein Grund dafür mag in der noch Anfang der achtziger Jahre weithin vorherrschenden Angst vor einem atomaren Holocaust zu suchen sein, durch die die Sorge um den Frieden und um eine wirksame Ächtung der Massenvernichtungsmittel vor allem in den Kirchen des Nordens deutlich im Vordergrund stand. Ein anderer Grund für die auffällige Stagnation des ökologischen Themas in der Mitte der achtziger Jahre liegt in dem tiefsitzenden und bis in die Vorbereitungsmaterialien von Canberra hinein zu spürenden Verdacht, die reichen Nationen könnten das Thema der Ökologie dazu mißbrauchen, von der eigentlichen Herausforderung wirtschaftlicher Gerechtigkeit im Weltmaßstab abzulenken, also ökologische Modernisierung im Norden auf Kosten ökonomischer Demokratisierung weltweit betreiben. Erst gegen Ende der achtziger Jahre erfährt die Schöpfungsbewahrung im Rahmen des konziliaren Prozesses auch als Studienthema innerhalb des ÖRK wieder erneute Aufmerksamkeit.[4]

Vergleicht man also die relative Randstellung der ökologischen Frage Mitte der achtziger Jahre und noch bis in die erste Phase des konziliaren Prozesses hinein, so hat sich die Bewußtseinslage Anfang der neunziger Jahre ganz wesentlich geändert, was gleich zu Beginn der Sektionsarbeit in Canberra in mehrfacher Weise deutlich wurde.

Die Stimmung in Canberra war bestimmt von einem tiefen Erschrecken über die globalen Ausmaße der *bereits eingetretenen,* tiefreichenden Zerstörungen der Lebensbedingungen der gesamten Menschheit. Die Befürchtung, es könnte in Canberra im Blick auf Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung eine ähnliche Polarisierung zwischen Norden und Süden geben, wie sie in Vancouver im Blick auf das Friedens- und das Gerechtigkeitsanliegen spürbar war, hat sich vielleicht gerade deshalb so nicht bestätigt. Tschernobyl, Ozonlochvergrößerung und der Treibhauseffekt hatten das Bewußtsein von der *gemeinsamen* Betroffenheit des Südens und des Nordens vom laufenden Ökozid so nachhaltig verändert, daß keiner mehr auf die Idee kommen konnte, das ökologische Thema zu einer Luxusangelegenheit allein des Nordens zu erklären. „Wir leben in einem Moment extremster Gefährdung der gesamten Menschheit. Zum ersten Mal hat es in der Geschichte die kumulierte Aktivität aller Menschen geschafft, nicht nur die lokalen und regionalen Öko-Systeme mit Zerstörung zu bedrohen, sondern die planetarische Ökologie als ganze. Wir leben an einem Wendepunkt. Wir haben nur wenige Jahre bis zum Beginn des dritten Jahrtausends, um einen neuen Überlebenskurs zu entwerfen, der eine ökologische Überlebensfähigkeit garantiert, statt die ökologische Katastrophe zu beschleunigen", hieß es in einem Sektionsentwurf. An die Stelle der *Potentialität* der globalen Katastrophe (wie in Vancouver am Beipiel der Sorge vor einem nuklearen Holocaust erfahren) war die *Aktualität* der globalen Katastrophe getreten, die sich – wenn auch gleichsam lautlos und wenig fühlbar, so doch unaufhaltsam – in der Zerstörung der Atmosphäre ausbreitet, jener hauchdünnen, schmalen Schutzschicht rings um unsere Erde, die uns vom Tod im Weltall trennt.

Der Kanadier David MacDonald faßte diese Lagebeschreibung der Klimasituation gleich zu Beginn in Worte zusammen: „Die Menschheit unternimmt gegenwärtig ein ungezieltes, unkontrolliertes Experiment wahrhaft globalen Ausmaßes, dessen letzte Konsequenz einzig den Auswirkungen eines globalen Nuklearkrieges vergleichbar ist." Die Erschütterung über die Fähigkeiten des Menschen zur Selbstzerstörung wurde vertieft durch den naturwissenschaftlichen Beitrag von Adebisi Sowunmi (Nigeria), die die menschlichen Zerstörungen an der Biosphäre in eine erdgeschichtliche Perspektive rückte: „Es ist für uns schockierend und erschreckend, daß der Mensch, dessen Spezies in der 4,7 Milliarden alten Geschichte der Erde erst vor ca. 100 000 Jahren auftauchte, in der Lage war, die Grundlagen des

Lebens auf unserem Planeten innerhalb von nur 200 Jahren, die seit der Industrialisierung vergangen sind, so grundlegend zu bedrohen." Deutlich spiegelte sich in Äußerungen wie dieser, daß sich der Blickwinkel des ökumenischen Denkens insgesamt von einer Fixierung auf die (Menschheits-) Geschichte als zentraler Deutungskategorie ausgeweitet hat auf den „ökologischen Raum", auf die Ökumene als den einen Haushalt des Lebens, in der die Menschheitsgeschichte nur ein kleiner Teil und begrenzt ist von der Lebenswirklichkeit des Kosmos insgesamt. Wenn es denn Unterschiede gab innerhalb der gemeinsamen Betroffenheit des Nordens und des Südens durch die drohende Weltklimakatastrophe, dann vor allem im Ausmaß des Zorns und der ohnmächtigen Wut über die ungleiche Verteilung ihrer Folgen. Vor allem von Delegierten aus dem pazifischen Raum wurde dies deutlich ausgesprochen: Wieder werden sie, die Gesellschaften der Peripherie, die Armen dieser Erde, diejenigen sein, die am ehesten und schutzlosesten den verheerenden Folgen eines Anstiegs des Meeresspiegels und einer Verschiebung der Klimazonen ausgesetzt sind – und damit die Folgen des Energiekonsums der Überflußgesellschaften als erste am eigenen Leibe spüren werden: das ökologische Desaster potenziert die ökumenische Ungerechtigkeit.

So begann die Arbeit von Sektion I im Bewußtsein einer fundamentalen Krise des Fortschrittsmodells der westlichen Moderne, das sowohl an seine äußere Grenze (im Verhältnis zu den natürlichen Lebensressourcen) wie an seine innere Grenze (im Verhältnis zur Überlebensfähigkeit des Menschen selbst) gelangt ist: „Die ganze Menschheit einfach auf das Niveau des Energie- und Ressourcenverbrauchs, das gegenwärtig die industrialisierten Länder kennzeichnet, zu bringen, ist schlichtweg selbstmörderisch. Es ist völlig ausgeschlossen, daß 5,5 und später 6,8 oder 10 Milliarden Menschen den gleichen Energieverbauch pro Kopf entwickeln wie derzeit die Europäer oder Nordamerikaner. Eine Welt mit 3 Milliarden oder mehr Autos ist grundsätzlich ebenso undenkbar wie eine Welt mit Abertausenden von Chemieindustriekomplexen, Atomkraftwerken oder Kohlekraftwerken. Deshalb müssen wir uns auf etwas anderes besinnen" (so José Lutzenberger, zitiert von D. MacDonald).

Nicht daß Sektion I die Ausmaße dieses – an anderer Stelle längst gründlicher analysierten[5] – realen Krisenszenarios ernst genommen hat, ist allerdings der entscheidende Schritt von Canberra gewesen. Die wirklich bedeutsame Wende von Canberra sehe ich vielmehr in zwei weiteren Übereinstimmungen, die die Gespräche der Sektion bestimmten:

*Zum einen* wurde die drohende ökologische Zerstörung der Erdatmosphäre grundsätzlich als *gemeinsame* Herausforderung des Südens und des

Nordens anerkannt. „Während es die Habgier und die Lebensform der Reichen ist, die die umfassendste einzelne Bedrohung dieser Erde darstellt, trägt auch der Teufelskreis der Armut seinen eigenen Beitrag zur Zerstörung bei", hieß es im 1. Entwurf. Die Untrennbarkeit der sozialen und der ökologischen Dimension von Gerechtigkeit wird entschieden festgehalten (wenn überhaupt, dann spiegelt sich wenigstens darin eine Rezeption von Seoul, vgl. Seoul-Affirmation VII und VIII). Was „gerecht" im Sinne von „in rechter Beziehung miteinander" ist, kann – so war die gemeinsame Überzeugung – nicht mehr allein auf der sozialen Schiene, sondern nur noch unter Einschluß „rechter Beziehungen" zu den biologischen, physikalischen und chemischen Lebenswelten der Erde bestimmt werden. „So nachdrücklich wie möglich wollen wir zum Ausdruck bringen, daß soziale Gerechtigkeit für alle Menschen und ökologische Gerechtigkeit für die gesamte Schöpfung zusammengehören. Soziale Gerechtigkeit kann nicht losgelöst von einer gesunden Umwelt bestehen, und eine lebensfähige und bewahrende Umwelt setzt größere soziale Gerechtigkeit voraus. Gerechtigkeit ist heute wirklich unteilbar, nicht nur im Blick auf die theologische Überzeugung, sondern auch in der Praxis" (Entwurf des Sektionsberichts Nr. 5).

*Zum anderen* zog sich durch die ganze Sektionsarbeit wie ein roter Faden die Überzeugung, daß die wachsende ökologische Zerstörung der Erde nicht als eine bloß *technische Krise* verstanden werden könne, die lediglich durch Intensivierung der technischen Mittel, durch eine ökologische „Abdämpfung" der sozialen Marktwirtschaft und ein geschickteres Krisenmanagement behoben werden kann, sondern daß sich hinter ihr eine fundamentale *geistig-geistliche Krise* der Menschheit verbirgt, bei deren Bewältigung die Kirchen im Zentrum ihres Glaubens und ihres Wesens herausgefordert sind. Zwar gab es durchaus unterschiedliche Stimmen zur Frage, ob hierfür nur ein Rückgang zu den Glaubenswahrheiten der apostolischen Tradition (so viele orthodoxe Voten) oder auch eine radikale Selbstkritik der christlichen Tradition im Blick auf ihren Beitrag zur Ausprägung eines herrschaftsförmigen und dualistischen Denkens im Verhältnis zur Natur (so viele protestantische Voten) nötig sei, doch blieb als gemeinsame Überzeugung, daß eine gemeinsame Besinnung auf eine biblische Schöpfungstheologie, die sich kritisch mit den Folgen des neuzeitlichen Naturverhältnisses auseinandersetzt, ins Zentrum der künftigen Arbeit des ÖRK gehören muß (vgl. Empfehlung Berichtsentwurf Nr. 15). Die Neuentdeckung der femininen Züge der alttestamentlichen Ruach müßte dabei eine zentrale Rolle bei der Überwindung von patriarchalen, herrschaftsbezogenen Gottes- und Schöpfungsvorstellungen spielen (vgl. Nr. 14a).

## *Der Geist in der Schöpfung – Elemente einer ökumenischen Schöpfungstheologie*

Für den äußerst knappen zeitlichen Rahmen der Sektionsarbeit waren drei Unterthemen vorgesehen, denen sich (anders als in den anderen Sektionen) alle Untersektionen parallel widmen sollten: Ein neues theologisches Schöpfungsverständnis; eine Gerechtigkeitsethik zum Überleben sowie die Berufung der Kirche zu einem Leben für die neue Schöpfung. Berücksichtigt man die äußerst heterogene und nicht interessenbestimmte Zusammensetzung der Untersektionen, die für die Einarbeitung in die jeweiligen Problemkreise nicht viel mehr als drei knappe Vormittage zur Verfügung hatten, so wird man die Ergebnisse im Sektionsbericht besser einschätzen bzw. würdigen können. Trotz der z. T. hervorragenden zusätzlichen Studien, die in die Sektionsarbeit eingebracht wurden[6] (die offiziellen „Materialien für die Sektionsarbeit" des ÖRK spielten eine nur geringe Rolle), können die Ergebnisse im Sektionsbericht nicht als ein ausgereiftes Studiendokument gelten. Als eine Art *ökumenisches Brainstorming* reflektieren sie vielmehr wie eine Momentaufnahme des ökumenischen Prozesses Stichworte und Mosaiksteine eines neuen schöpfungstheologischen Ansatzes, die ihrerseits auf eine gründlichere Entfaltung noch angewiesen sind. Gleichwohl werden wichtige Akzente erkennbar, die für die weitere schöpfungstheologische Reflexion festzuhalten sind:

Schon der Wechsel im Aufbau zwischen dem 1. und 2. Entwurf des Sektionsberichts markiert eine wichtige theologische Grundentscheidung: Begann der 1. Entwurf mit einer Schilderung der extremen Gefährdung der Schöpfung, so beginnt der 2. Entwurf mit einem trotzigen Bekenntnis zur Schönheit und Großartigkeit der Schöpfung, die als Raum des kontinuierlichen Wirkens des Heiligen Geistes begriffen wird. Darin wirkt die Einsicht nach, daß eine bloße Schärfung des Krisenbewußtseins und eine Vermehrung der Appelle an das menschliche Handeln zu leicht die Frohbotschaft des Evangeliums in eine Drohbotschaft verwandeln und damit nur wenig zu einem neuen Verhältnis zur Schöpfung beitragen können. Die Fähigkeit, sich von der Schönheit der Schöpfung gefangennehmen zu lassen, gehört vielmehr mit zu jenem Prozeß der Umkehr von Kirche und Theologie, in dem wir die Natur neu in ihrer eigenen Würde und Heiligkeit entdecken können, anstatt sie als bloßes „Rohmaterial" zu vernutzen. Daß das Bekenntnis zur Herrlichkeit Gottes im Spiegel seiner Schöpfung trotz der Situation extremster Gefährdung ausgesprochen wird, ist auch ein Zeichen des Glaubens daran, daß Gottes Treue, die nicht aufhören lassen wird Saat

und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht (Gen 8,22), größer sein wird als des Menschen Untreue gegen die Ordnung des Bundes in der Schöpfung.

Ein zweiter wichtiger Akzent betrifft das Verhältnis zwischen dem Heiligen Geist und der Schöpfung. In den Vorbereitungsmaterialien war es gerade die Überwindung der rein anthropomorphen Schöpfungsvorstellungen (Gott als transzendentes Schöpfungssubjekt, das der Schöpfung als Objekt gegenübertritt) durch ein pneumatologisches Verständnis der Schöpfung, das an Gen 1,2 und Ps 104,30 seinen Anhalt nimmt, was eine neue Wahrnehmung der Schöpfungsdynamik und ihres Eigenwertes ermöglichte. Noch in den Beiträgen vor Canberra wurde Gottes Geist verstanden als „Odem des Lebens in der ganzen Schöpfung"[7], der jedem Geschaffenen innewohnt, als die „Kraft, die das Leben der Schöpfung ausmacht, erhält und zur Vollendung bringt, ... als Gegenwart des Schöpfers bei der Schöpfung"[8], als „immanentes Lebensprinzip, das dem Wasser, der Erde, der Sonne, dem Mond, den Pflanzen, den Tieren und allen menschlichen Wesen innewohnt und sie existenzfähig macht"[9], als „Gottes ungeschaffene Energie im Universum"[10]. Es ist auffällig, daß diese pneumatologische Schöpfungsauffassung, die in Canberra zwar mehrfach mit dem Namen Moltmanns[11] verbunden, aber von niemand wirklich gründlich entfaltet wurde, im eigentlichen Bericht der Sektion eigentümlich in den Hintergrund tritt. Außer dem Hinweis, daß der „Heilige Geist Gottes Energie des Lebens ist, die in allen Dingen gegenwärtig ist" (im 2. Entwurf hieß es schon distanzierend: „ist *Ausdruck* von Gottes Lebensenergie"; Nr. 1), und der Versicherung, daß „der Geist die Schöpfung nie verlassen oder aufgehört hat, sie zu erhalten" (Nr. 3), finden sich fast keine expliziten Hinweise auf ein pneumatologisches Schöpfungsverständnis. Auch die eschatologische Perspektive der Schöpfung, ihre Unfertigkeit und Offenheit für ihre Vollendung im Reich Gottes und die Rolle des Geistes als treibende Kraft dieser Vollendung sind (außer den Andeutungen in Nr. 1 und 11) wenig entfaltet. M.E. ist dies zum einen Ausdruck einer allgemeinen und interessanterweise ausgerechnet von den Orthodoxen häufiger artikulierten Sorge gewesen, daß die Rede vom Wirken des Geistes zu stark vom Werk Christi gelöst und statt von einer spezifischen „Person" der Trinität immer mehr von einer unspezifischen „Kraft" im Universum geredet werden könnte. Paradoxerweise aber war es gerade *nicht* eine Tendenz zu einem inflationären Gebrauch des Geist-Begriffs, der Sektion I beherrschte, vielmehr schien eher umgekehrt die verschiedentlich artikulierte Angst, mit einem pneumatologischen Zugang einem allgemeinen Pantheismus Tür und

Tor zu öffnen, dazu zu führen, daß man gar nicht erst wagte, die Chancen eines pneumatologischen Schöpfungsverständnisses wirklich auszuloten. So wurden im 2. Textentwurf Abschnitte zur Schöpfungsmittlerschaft Christi (Nr. 1b) und zur sakramentalen Heiligung der Elemente der Natur in der Eucharistie nach orthodoxem Verständnis (Nr. 12) als Korrektur gegen eine „ungebundene" Pneumatologie eingefügt, ohne daß Zeit blieb, ihre Bedeutung wirklich zu entfalten. M. a.W. zeigte sich die Sektion überfordert, die unterschwellige *Spannung zwischen einer stärker kosmologischen und einer stärker christologischen Pneumatologie,* die in der ökumenischen Gemeinschaft zwischen Ost und West und teilweise auch innerhalb von Konfessionen besteht, einer systematischen Klärung zuzuführen. Die zuvor gestellte Frage: „In welcher Weise ist die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Kirche die gleiche und doch verschieden von der Gegenwart des Geistes in der gesamten Schöpfung?"[12] blieb im Grunde offen. Soll man auch das Schweigen des Sektionsberichts als ein klares Votum verstehen, so kann es nur als ein *Gegen*votum gegen die provokante These des Kuala Lumpur-Berichts verstanden werden, in dem es geheißen hatte:

„Negativ formuliert heißt dies, daß jede Schöpfungstheologie, die Gottes Gegenwart ausschließlich als durch Israel, den geschichtlichen Jesus und durch die Kirche offenbart versteht, sich selbst blind macht gegenüber dem Wirken des Geistes Gottes in der ganzen Schöpfung. Positiv formuliert bedeutet dies, daß eine geistzentrierte Schöpfungstheologie einen offenen und weiten Horizont hat: Sie rechnet mit Gottes positiver Gegenwart in den Schöpfungsreligionen der Ureinwohnerkulturen und nicht nur in den Zeugnissen der klassischen „Buch"–Religionen (Judentum, Islam und Christentum). Sie beansprucht, daß eine wahre Erkenntnis Gottes möglich ist durch die Mittel der Kunst, der Philosophie, der Wissenschaft und andere menschliche Zeugnisse der dynamischen Schöpfungswirklichkeit."[13]

Hier wird man von der angestrebten weltweiten Studie zur Schöpfungstheologie noch einiges an Arbeit und Klärung erwarten dürfen.

Von besonderer Sensitivität erwies sich in der Diskussion auch die Frage nach der *Stellung des Menschen im Ganzen der Schöpfung.* Der Überwindung der absoluten Transzendenz Gottes im Verhältnis zur Schöpfung durch einen pneumatologischen Ansatz, der das Mit- und In-Sein Gottes in der geschaffenen Welt hervorhebt, entspricht die Überwindung der absoluten Herrschaft des Menschen im Verhältnis zur Natur. Es war deshalb nur konsequent, daß sich die relative Zurückhaltung beim pneumatologischen Schöpfungsverständnis auch in Schwierigkeiten bei der Aufgabe der Anthropozentrik zeigen mußte. Im ersten Entwurf des Sektionsberichts hatte es noch provokativ geheißen:

„Es läuft auf allergrößte Arroganz hinaus, die Menschheit selbst als die raison d'être von Gottes Schöpfungshandeln zu begreifen, als die Krone der gesamten Schöpfung des Kosmos oder selbst noch als Haushalter der Schöpfung ... Wir sind (nur) eine Spezies unter vielen anderen auf dieser Erde und in völliger Abhängigkeit von den anderen Lebewesen um uns herum."

Die Vollversammlungszeitung machte daraus gleich (und vorschnell) die Schlagzeile: „Central place of humans questioned."[14] Doch die bewußte Demütigung (mit dem engl. Wortspiel: „human, humus, humility") hinsichtlich der Stellung des Menschen im Universum rief in der folgenden Sektionsdebatte ein zwiespältiges Echo hervor. Die Bezogenheit des Menschen auf die natürliche Umwelt wollte man anerkennen, aber in der völligen Negation jeder menschlichen Sonderstellung sah man einen Verzicht auf das biblische Grundmotiv der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes (Gen 1,26-27). So werden in der Schlußfassung des Berichts einfach beide Motive nebeneinandergestellt: „Die Menschheit ist sowohl Teil der geschaffenen Welt als auch damit beauftragt, Gottes Haushalter in ihr zu sein" (Nr. 9). Natürlich war damit auch die kritische Spitze gegen die menschliche Hybris, „Krone der Schöpfung" zu sein, weggefallen. In der z. T. hektischen und flüchtigen Atmosphäre dieser Sektionsarbeit konnte man vermutlich nicht anders mit diesem Problem umgehen als durch eben dies „sowohl-als auch"-Prinzip. Dahinter verbirgt sich freilich auch ein weiteres fundamentales Problem, das deutlich wird im modernen „Kult des Natürlichen", der neuen Huldigung kosmischer Kräfte und der Tendenz neoromantischer Naturverklärung in vielen Schulen, Therapien und quasireligiösen Angeboten, die den Menschen in einen neuen Einklang mit dem Energiefeld des Kosmos bringen und seine Heilung durch seine „Naturalisierung" erreichen wollen. Daß es neben der Gefahr der absoluten Unterwerfung der Natur durch den Menschen auch diese andere Gefahr der Sakralisierung der Natur gibt, mit der sich die vorklassische Prophetie Israels auseinanderzusetzen hatte, bleibt im Sektionsbericht (obgleich in Untersektionen angesprochen) ebenso unreflektiert wie die Herausforderungen einer spirituellen Kosmologie, wie sie in der New-Age-Bewegung eine Renaissance erlebt. Auch hier bleiben Desiderate für die ökumenische Schöpfungsstudie.

### *Gegen das Wachstumsmodell der Krebszelle – Elemente einer ökologischen Wirtschaftsethik*

Schon vom Umfang her bilden die Ausführungen zum zweiten Themenfeld, einer „Gerechtigkeitsethik zum Überleben", den Schwerpunkt des Sek-

tionsberichts. Man mag fragen, ob dabei mehr als eine Sammlung von insgesamt schon lange bekannten Gesichtspunkten herausgekommen ist. Doch verdeutlichte die Teilnahme an diesem internationalen Austausch gerade auch für einen Westeuropäer, in welch relativ fortgeschrittenem Stadium wir uns hinsichtlich von ökologischem Kenntnisstand und politischer Reorientierung im Vergleich zu vielen anderen Ländern befinden, so daß auch dieser Teil der Sektionsarbeit mit einem anderen als dem eigenen nationalen Maßstab zu messen ist. Ausgehend von der Erkenntnis, daß „jedes ökonomische und soziale System immer ein Subsystem des Ökosystems und völlig von diesem abhängig ist" (Nr. 6), wird im zweiten Teil die Vision einer überlebensfähigen Weltgesellschaft entwickelt, in der die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen zur Leitmaxime von Regierungen, Wirtschaftsleben und Energieverbrauch wird. Im Kern wird hier – gegen jede unkritische Apologie des Ist-Zustands der sozialen Marktwirtschaft – eine Kritik der nach wie vor auf unbegrenztes Wachstum angelegten Form technisch-industrieller Produktion vorgelegt. Sie findet ihr Widerlager in der Erinnerung an die *biblische Bundesordnung für die gesamte Schöpfung, die die Unterbrechung und Begrenzung des tätigen und gewaltförmigen Lebens zum Grundprinzip der Überlebensfähigkeit macht.* „Im politisch-ökonomischen Denken wird Fortschritt nach wie vor als die grenzenlose Steigerung von Produktion und Konsumierung von Waren angesehen, Entwicklung wird mit Wachstum identifiziert" (Nr. 19). Eben dies aber ist das Grundprinzip der Krebszelle, die damit den ganzen Organismus zu Tode bringt. „Wachstum um des Wachstums willen – also eine unbegrenzte Erweiterung des Vorhandenen – ist die Strategie der Krebszelle. Wachstum um des Wachstums willen ist grenzenlose, unkontrollierte Wucherung ohne jede Rücksicht auf das zugrundeliegende System. Das kann nur zu Zerstörung und Tod führen" (Nr. 33).[15] Vorstellungen und Prozesse unbegrenzten Wachstums stellen also nicht nur eine Art kollektiver Gewaltanwendung gegen die Natur dar, sie sind selbst eine Pervertierung der Natur, durch die diese abstirbt. Demgegenüber wird an das völlig andere Grundprinzip der alten *biblischen Traditionen des Sabbat, des Sabbatjahres und des Jubeljahres* erinnert, die zur Bundesordnung des Gottesvolkes bzw. der Schöpfung insgesamt gehören: Sie bedeuten eine Unterbrechung des Gewaltzusammenhangs im Verhältnis zum eigenen Körper (gegen zwanghaftes Tätigsein), im Verhältnis zum Mitmenschen (gegen ausweglose Schuldknechtschaft) und im Verhältnis zur natürlichen Umwelt (gegen pausenlose Ausbeutung von Tieren und Böden). Soziales und ökologisches Recht sind in ihnen verbunden. Jeder Sabbat, jeder Sonntag – eine Erinnerung

daran, daß in Leistung und Arbeit nicht das Heil des Menschen liegt und nicht Produktion und Konsum unsere Erde erhalten, sondern umgekehrt: Gott durch die Erde den Menschen.

Die Warnung vor einem falschen westlichen Triumphgefühl angesichts des Zusammenbruchs der sozialistischen Planwirtschaften und der Hinweis, daß eine Demokratisierung des Wirtschaftslebens zu den Grundbedingungen eines ökologischen Umbaus der Industriegesellschaften gehört (vgl. Nr. 38), klingt natürlich gut in kritischen deutschen Ohren. Allein – die Andeutungen zur politischen Realisierung eines neuen ökologisch verantworteten Modells des Wirtschaftens bleiben verhältnismäßig blaß und allgemein. Ein neuer Wertbegriff wird gefordert, der sich nicht allein an dem geldbezogenen Marktwert orientiert (Nr. 32). Eine Internalisierung der ökologischen Folgekosten in die Modelle betriebswirtschaftlicher Kalkulationen wird angedeutet (Nr. 32). Unterstützung wird signalisiert für den Versuch der UN, mit einer „Charta der Erde" einen international verbindlichen Kodex von Pflichten des Menschen gegenüber der Natur zu entwickeln (Nr. 37). Eine neue Spiritualität der ökologischen Verantwortung wird gefordert, die eine weltweite Bewegung für einen veränderten Lebensstil inspirieren könnte. Doch es fehlen Hinweise auf die fundamentale Bedeutung des *Umweltrechts* auf nationaler und kontinentaler Ebene und auf ein verändertes Paradigma einer nach-neuzeitlichen Naturwissenschaft. In der in Sektionsgesprächen weitverbreiteten Skepsis gegenüber Möglichkeiten zur rechtlichen Gegensteuerung gegen ökologische Verbrechen wurde zum einen ersichtlich, wie wenige Länder bisher erst das Privileg haben, auf positive Erfahrungen mit einem fuktionierenden rechtsstaatlichen System zurückblicken zu können. Zum anderen machte sich m.E. als Manko bemerkbar, daß zu den eingeladenen Referenten weder ein ausgewiesener Ökonom noch ein Experte des Völker- oder Umweltrechts gehörten.[16] Trotz mehrfacher Versuche konnte ferner die ausdrückliche Bitte, der ÖRK möge den Plan einer Folgekonferenz zur *MIT*-Konferenz in Boston über „Glaube, Wissenschaft und Zukunft" aufnehmen, um im Dialog mit engagierten säkularen Wissenschaftlern nach Lösungen für die drohende ökologische Katastrophe zu suchen, nicht in den Sektionsbericht aufgenommen werden (vgl. die verwässerte Formulierung in Nr. 70). Auch wenn dahinter nur die Abneigung gegen zu konkrete, auch finanziell verpflichtende Programmvorschläge stecken könnte: Im Gesamtzusammenhang der Diskussionen zum zweiten Unterthema ergab sich für mich in der Sektion als grundsätzliche Rückfrage: Wie ernst nimmt der ÖRK die Frage der Vermittelbarkeit seiner Impulse in Prozesse realpolitischer Gestaltung, ihre Über-

setzung in greifende Instrumente rechtlicher und politischer Gegensteuerung? Die eher ironisch eingebrachte Frage Emilio Castros während seines Generalvortrags „Ist der ÖRK zu spirituell geworden?" kann in diesem Zusammenhang einen durchaus ernsten Klang gewinnen, wenn sie sich ausweitet zur Frage nach der Politikfähigkeit einer Vollversammlung, nach der Kommunizierbarkeit ihrer Impulse in der Sprache der säkularen Moderne, nach der Gefahr einer immer größeren Selbstgenügsamkeit im liturgischen Ritual der zelebrierten, aber nicht mehr konkretisierten „commitments".

*Die Kirche – Ein Zeichen des Bundes für das Leben der ganzen Schöpfung*

Der theologische Grundgedanke des dritten Abschnitts läuft darauf hinaus, daß die Kirche als ein Zeichen der „neuen Schöpfung" in Christus jener Raum in der Gesellschaft sein sollte, in dem ein Lebensstil in Übereinstimmung mit der „Bundesordnung" der Schöpfung in exemplarischer Weise praktiziert wird (Nr. 49). Die Kirche als Zeichen des Friedensbundes, den Gott für die ganze Schöpfung will – die Kirche als gelebter Bundesschluß zwischen den am meisten von ökologischer Zerstörung betroffenen Regionen dieser Erde, ein dichtes Netz der Hoffnung, geknüpft rings um die bedrohte Erde – dies war die Vision, die hinter der Überschrift des dritten Abschnitts stand. Schon in seinem ersten Entwurf war dieser Teil leider der schwächste in dem Gesamtbericht, was zum einen daran lag, daß sich statt einer theologischen Vertiefung einer Ekklesiologie im ökologischen Horizont schnell der Akzent verlagerte hin zu einer Aufzählung dessen, was man alles tun könnte und müßte; zum anderen aber auch daran, daß möglicherweise viel auf dem Weg von den lebendigen Diskussionen in den Untersektionen (vor allem der regionalen Treffen) zum zentralisierten Drafting verlorenging. Gleichwohl verdienen es eine Reihe von Gesichtspunkten hervorgehoben und aus dem Kontext der Sektionsarbeit erläutert zu werden:

– Immer wieder hervorgehoben wurde, daß sich ein neues Verhältnis zur Schöpfung viel deutlicher im Handeln der Kirche selbst, ihrem Umgang mit Grundstücken, ihrem Energiekonsum, ihrer Grundsätze bei der Anschaffung von Dienstwagen und der Kilometerpreisabrechnung widerspiegeln müßte (Nr. 51f). Kirchengemeinden als Orte ökologischen Lernens zu begreifen, gehört zu den wichtigsten Zukunftsaufgaben, die in einigen unserer Landeskirchen schon sehr viel weiter vorangeschritten sind als in anderen.[17] Bedauerlich ist, daß die an verschiedenen Stellen des Sektionsberichts aufgenommene Forderung nach einem neuen Lebensstil vor allem

in den industrialisierten Ländern (Nr. 17 und 57) verhältnismäßig allgemein und blaß bleibt und die z. T. sehr viel konkreteren Empfehlungen des Gwatt-Berichts (vgl. ebd. S. 20) und der Kuala-Lumpur-Konferenz (vgl. Abschnitt III des Berichts) ebensowenig Aufnahme fanden wie die mehrfach ausgesprochene Empfehlung, einen Versuch zur Ausarbeitung einer „ökumenischen Disziplin für einen energieschonenden Lebensstil" zu starten, mit dem – gewissermaßen als Richtwert – eine Art Verhaltenskodex vor allem für industrialisierte Länder geschaffen werden könnte.

– Von zentraler Bedeutung ist ferner die Wiederentdeckung des Schöpfungsbezugs in Sprache, Symbolen und Gesten von Gottesdienst und Liturgie. Ist der Schöpfungsbezug kirchenjahresmäßig bei vielen Gemeinden nach wie vor auf das Erntedankfest begrenzt, so wird die Erinnerung daran, daß bei jeder Taufe und bei jeder Eucharistie eine Beziehung zu Elementen der Schöpfung hergestellt wird (Nr. 56), Anlaß dafür geben können, intensiver und häufiger über unser Verhältnis zur Schöpfung nachzudenken. Bemerkenswert ist ferner die auf Grund einer deutschen Initiative aufgenommene Anregung: „Der ÖRK sollte eine *weltweite Dekade für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung* ausrufen, die jedes Jahr zehn Tage lang von allen Mitgliedskirchen als Zeit des Gebets, der Reflexion und Aktion gefeiert wird" (Nr. 58). Eine solche in jedem Kirchenjahr aufgenommene Phase konziliaren und ökologischen Lernens (die im übrigen nur den Vorschlag des Ökumenischen Patriarchats, jeden ersten Tag im September in der ganzen christlichen Welt zu einem Tag des Gebets für die Schöpfung zu machen, aufnimmt und ausweitet) wird langfristig u. U. mehr zur lokalen und regionalen Verwurzelung der Aufgaben des konziliaren Prozesses beitragen, als durch die Vermehrung von internationalen Konferenzen je möglich ist.

– Bemerkenswert war schließlich die in der Sektionsdiskussion vorgetragene Bitte bzw. fast Klage eines Mitarbeiters im Umfeld der EG-Kommission, daß dort gerade im Bereich von Umweltrecht, Müllexport oder Weltklimaproblematik Initiativen der Kirchen nicht nur willkommen, sondern z. T. händeringend gesucht sind, daß die Kirchen also ihre politischen Advokaten- und Impulsfunktionen gerade auch im europäischen Bereich viel intensiver wahrnehmen könnten (im Sektionsbericht in Nr. 73a als kurze Empfehlung vermerkt).

### *Aufgaben für die Weiterarbeit im ÖRK und in unseren Kirchen*

Der Rückblick auf die Sektionsarbeit macht deutlich, wie viele Impulse aus Canberra eine intensive Weiterarbeit und Vertiefung verdienen und

erfordern. Zum Abschluß seien sie in folgenden acht Punkten noch einmal kurz zusammengefaßt.

Für die in Canberra geforderte *ÖRK-Studie zur Schöpfungstheologie* legen sich u.a. folgende Kernfragen nahe:

1. Welche neuen Perspektiven lassen sich aus einem *trinitarisch-pneumatologischen Schöpfungsverständnis* für die traditionell dualistische Verhältnisbestimmung von Geist und Materie, Subjekt und Objekt, Mensch und Natur, Vernunft und Gefühl, Mann und Frau gewinnen? Muß die Überwindung einer einseitig anthropozentrischen Denkweise in Theologie und Kirche, die in Canberra im Grunde von allen bejaht wurde, notwendig einhergehen mit einer Gefährdung der christologischen Grundorientierung (so viele orthodoxe Vorbehalte)? Oder kann ein geistzentrierter theologischer Ansatz, sofern mit ihm *gleichzeitig* Christologie, Anthropologie und Schöpfungstheologie reinterpretiert werden, nicht doch eine neue „lebenszentrierte" Theologie (vgl. Vortrag von Chung Hyung Kyung) begründen und damit zu einer Brücke werden zwischen der anthropozentrisch-„verantwortungsorientierten" protestantischen Denktradition und der stärker kosmozentrisch-sakramentalen orthodoxen Denktradition?

2. Wie kann die Rede von der *Gottebenbildlichkeit des Menschen* (Imago Dei) und seiner Verantwortung gegenüber der Schöpfung in ökumenischer Perspektive neu verstanden werden? Wie muß von der Stellung des Menschen im Gesamten des Kosmos geredet werden, wenn sowohl das Extrem der totalen Herrschaftsstellung gegenüber der Natur als auch das andere Extrem (der Mensch als Produkt und Objekt der Kräfte des Kosmos) vermieden werden soll?[18]

3. Wie ist die *Zusammenhörigkeit von ökologischen und sozialen Rechten* oder anders: Schöpfungsbewahrung und Gerechtigkeit/Frieden ausgehend von der Bundesgesetzgebung (Sabbat, Sabbatjahr) theologisch zu begründen und zu entfalten? Gegen neuere Versuche, von den „Rechten der Natur und der nachkommenden Generationen" zu sprechen, hat sich verschiedentlich auch theologischer (und juristischer) Widerspruch erhoben. Können die Menschenrechte, selbst wenn sie lange als Rechte *gegenüber* der Natur (z.B. beim Recht auf Nahrung) verstanden worden sind, nicht auch als Rechte *mit* der Natur verstanden und in diesem Sinne *theologisch gemeinsame Grundlagen für Menschenrechte und Rechte der Natur* als Teilelemente einer „Bundesordnung des Lebens" werden?[19]

4. Welche Rolle hat das Bekenntnis zum *Wirken des Geistes in der ganzen Schöpfung für das Verhältnis zu anderen Religionen?* Anders als erwartet hat diese Frage in Canberra einen eigentümlich geringen Stellenwert

gehabt. Zweifellos bleibt sie (wie auch am Dokument aus Kuala Lumpur ersichtlich) aber zentral auf der ökumenischen Tagesordnung.

Für die schöpfungsethische und praktische *Weiterarbeit innerhalb der EKD* sehe ich ebenfalls vier Schwerpunkte:

1. *Ost-westeuropäischer Austausch über Schöpfungstheologie und ökologische Erneuerung:* Erschütternd bleiben für viele westliche Delegierte die Schilderungen der russisch-orthodoxen Ökumene-Beauftragten Olga Ganaba, Moskau, über furchtbare ökologische Verwüstungen etwa im Raum des Baikal-Sees, rings um Tschernobyl und ihre Bemerkungen zum Nachholbedarf der Sowjetunion hinsichtlich des ökologischen Umbaus der Industriegesellschaft. Nach Vorgesprächen bestehen gute Anknüpfungspunkte, um auf das Kooperationsinteresse der Russischen Orthodoxen Kirche hier rasch zuzugehen und – etwa in Fortführung der guten Tradition der Lehrgespräche zwischen ROK und EKD in Sagorsk (u.a.) – eine gemeinsame Konsultation zu Fragen der Schöpfungstheologie und der ökologischen Erneuerung zu planen. Dies wäre ein guter Beitrag zur Vertiefung der Ost-West-Kooperation, die nach Canberra aus mancherlei Gründen um so mehr gefordert ist.

2. *Europäisch-pazifische Solidarität:* Hier müssen die besonderen Prozesse erwähnt werden, die sich im Blick auf die ökologischen Folgen von Atomtests und Giftwaffenlagerung zwischen Vertretern der europäischen und der pazifischen Kirchen in Canberra abgespielt haben. Die deutsche Delegation hatte eine Erklärung zur Giftgas-Vernichtung im Südpazifik vorbereitet, die in Canberra mit zum Anlaß für die öffentliche Erklärung zum Pazifik wurde.[20] Anläßlich eines europäischen Regionaltreffens wurde dann eine Solidaritäts- und Verpflichtungserklärung mehrerer europäischer Delegierter (Holland, Schweiz, BRD, Frankreich) entworfen und unterzeichnet, in der diese den Bewohnern der pazifischen Inseln versprechen,

„– die Anliegen des Pazifik innerhalb der jeweiligen europäischen Länder offensiv zu vertreten;

– öffentliche Fürsprecher der Kampagne für einen nuklearwaffenfreien Pazifik zu werden;

– jedem Export von radioaktivem oder giftigem Müll außerhalb europäischer Länder entschieden entgegenzutreten;

– Maßnahmen zu unterstützen, die für den Treibhauseffekt verantwortlichen Gas-Emissionen in Europa mit einer jährlichen Rate von 2% zu senken."[21]

Im Sinne dieser Erklärung in Netzwerken und Initiativgruppen den erfolgten Bundeschluß mit den Pazifischen Kirchen mit Leben zu erfüllen,

wäre ein weiteres Beispiel konkreter Solidarität zur Schöpfungsbewahrung.

3. *Netzwerk gegen die Zerstörung der Erdatmosphäre:* Wenn die auch in Canberra gehörte These stimmt, daß das Klima mit einer Zeitverzögerung von ca. 30 bis 40 Jahren auf ökologische Mehrbelastungen reagiert (wir wären damit heute auf dem Stand von 1955), dann werden erst unsere Kinder und Enkel das ganze Ausmaß des Schadens erfahren, den unsere Kohlendioxid-Emissionen der Atmosphäre heute antun. Drastische Korrekturen im Energieverbrauch vor allem der Industrieländer sind gefordert.[22] Ökologische Dimensionen müssen vor allem Ansatz und Öffentlichkeitsarbeit kirchlicher Entwicklungsdienste mehr bestimmen. Eine weite Verbreitung und aktionsorientierte Aufnahme in Netzwerken und Gruppen ist hier vor allem der neuen Studie der EKD-Kammer für den Kirchlichen Entwicklungsdienst über „Entwicklung und Umwelt" zu wünschen. Die globalen Dimensionen des Ökozids werden hier ebenso anschaulich und präzise dargestellt wie Perspektiven eines alternativen Entwicklungsverständnisses in der Dritten Welt *und* in der westlichen Marktwirtschaft.[23]

4. *Ansetzen bei dem, was jeden betrifft – Kritik am modernen Götzenkult des Autos:* Untersuchungen sagen es seit Jahren: 36 Millionen Privat-Fahrzeuge auf bundesdeutschen Straßen sind ökologisch zu viel, ihr jährlicher $CO_2$-Ausstoß von 86 Millionen Tonnen steuert einen wesentlichen Anteil zum Treibhauseffekt bei.[24] Wann hat es das letzte Mal von der Kammer für Öffentliche Verantwortung eine Erklärung zu diesem Thema, zur Ideologie der „freien Fahrt für freie Bürger", zur Verkehrspolitik (insbesondere jetzt in den neuen Bundesländern), zu Konzepten einer ökologischen Energiesteuer und der Rolle des öffentlichen Nahverkehrs gegeben? Daß die Ökonomie, wie in Canberra betont, immer nur als ein Subsystem des ökologischen Systems überlebensfähig ist, verlangt auch in diesem Bereich nach einer gründlichen Vertiefung und entschiedenen Fortführung.

Ein kritischer Testfall für die Vermittelbarkeit und Politikfähigkeit der Impulse aus der Diskussion in Canberra insgesamt steht für die Kirchen der Ökumene schon nah vor der Tür: Die UN-Konferenz über Umwelt und Entwicklung (UNCED), die im Juni 1992 in Rio de Janeiro (Brasilien) geplant ist und für die entscheidende Schritte der Vorbereitung auf der Ebene der nicht-staatlichen Organisationen schon in diesem Jahr anlaufen (Global NGO-Conference, Paris, 17–20 December 1991).[25] Die gemeinsame ökumenische Vorbereitung auf diese seit 1972 einzigartige Gelegenheit, einen Durchbruch zugunsten einer Weltinnenpolitik in Sachen Ökologie zu entwickeln, wird in einer Empfehlung der Sektion (Nr. 63) dringend ange-

mahnt. Sehr viel wird davon abhängen, ob der ÖRK und seine Mitgliedskirchen in der Lage sein werden, schon bis dahin die Impulse von Canberra zu einem völkerrechtlich, politisch und ökonomisch präzisierten Vorschlagspaket an die internationale Gemeinschaft weiterzuentwickeln. Wenn der Bericht von Sektion I die Kirchen und den ÖRK auf diesem Wege einen Schritt weiter bringen, sie anregen und bei der dringend notwendigen Intensivierung der schöpfungstheologischen und ökologischen Arbeit unterstützen könnte, dann hätte er – trotz mancher im Verfahren angelegter Unzulänglichkeiten – einen wichtigen Stellenwert im Fortgang des konziliaren Prozesses.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. zur Diskussion vor der Vollversammlung: Lukas Vischer, Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung, in: ÖR 39 (1990) 261–269; J. Moltmann, Komm Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung, in: E. Castro, Dem Wind des Geistes Gottes – Gedanken zum Thema von Canberra, Genf 1990, 45–55 (= The Scope of Renewal in the Spirit, in: EcRev 42 (1990), No. 2 98ff); Martien E. Brinkmann, A Creation Theology for Canberra, in: EcRev 42 (1990), 150ff.

2 Charles Birch, Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit, in: Jesus Christus befreit und eint. Vorträge von Nairobi, Hrsg: H. Krüger, Beiheft zur ÖR 30, Frankfurt 1976, 95–111.

3 Faith and Science in an Unjust World. Report of the WCC-Conference on Faith, Science and the Future, 1979, Preparatory Readings, Geneva 1978, Report Vol. I + II, Church and Society, WCC, Geneva 1980.

4 Vgl. Bewahrung der Schöpfung. Eine ökumenische Diskussion, Granvollen/Norwegen, Februar 1988, Programmeinheit Gerechtigkeit und Dienst des ÖRK, dt. Fassung veröffentlicht durch: Ökumenische Centrale Frankfurt, 1988.

5 Vgl. etwa: Zur Lage der Welt 90/91. Daten für das Überleben unseres Planeten. Worldwatch Institute Report, in Zusammenarbeit mit der Deutschen Welthungerhilfe, Frankfurt 1990; No Time to Loose; The Challenge of Global Warming, Standing Committee on Environment, House of Commons, Ottawa, 1990; Schutz der Erdatmosphäre – eine internationale Herausforderung, Zwischenbericht der Enquete-Kommission des 11. Deutschen Bundestages „Vorsorge zum Schutz der Erdatmosphäre", in: Zur Sache. Themen parlamentarischer Beratung 5/1988, Dt. Bundestag Bonn 1988; neuerdings auch: Jeremy Leggett, Global Warming. Die Wärmekatastrophe und wie wir sie verhindern können. Der Greenpeace Report, Piper, München 1991.

6 Vor allem der Kuala Lumpur-Report: „Giver of Life – Sustain your Creation", Report of the Pre-Assembly Consultation on Sub-theme 1, May 1990, in: EcRev 42, Nos. 3–4, 1990, 313–328 und der Bericht der von Lukas Vischer inspirierten Gwatt-Konferenz zur Weltklimakatastrophe: The Churches' Role in Protecting the Earth's Atmosphere, Report of an Ecumenical Consultation of Churches in Northern Industrialized Countries held at Gwatt, Switzerland, January 13–18, 1991, Draft, Bern 1991; Krister Stendahl, ... und lebenspendend wirkt der Geist. Gedanken zum Thema: Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung, Genf/Frankfurt 1990; The Ecumenical Patriarchate, Orthodoxy and the Ecological Crisis, Gland, World Wildlife Fund 1990; vgl. aus dem Vorfeld auch: Martien E. Brinkmann, A Creation Theology for Canberra?, in: EcRev Vol. 42, No. 2, April 1990, 150–156 und Sigurd Martin Daecke, Überlegungen zu einer ökologischen Theologie, EvKomm 23 (1990), Nr. 11, 653–656.

7 Krister Stendahl, ... und lebenspendend wirkt der Geist. a.a.O. 18.

8 Lukas Vischer, Spender des Lebens – erhalte deine Schöpfung, ÖR 3/90, 262.

9 So Kwok Pui-lan (Hongkong) in einem biblisch-theologischen Beitrag zu Sektion I in Canberra, 3.

10 So eine orthodoxe Vorstellung, vgl. Material für die Sektionsarbeit, a.a.O. 5.

11 Vgl. Jürgen Moltmann, Gott in der Schöpfung, Ökologische Schöpfungslehre, München 1985.

12 Kuala-Lumpur-Report, a.a.O. 316.

13 Ebd. 315.

14 Assembly Line, Friday 15, February No. 7.

15 Übernommen aus dem Kuala-Lumpur-Bericht, a.a.O. 322.

16 Die im Rahmen des Reformierten Weltbundes entwickelten ausgezeichneten Vorarbeiten aus der Schweiz über die Rechte künftiger Generationen und die Rechte der Natur wurden deshalb (und wegen mir unverständlicher Bedenken des Redaktionsausschusses gegen das Reden von „Rechten" im Blick auf Bereiche, die nicht als Rechtssubjekte anerkannt sind) viel zu wenig beachtet und aufgenommen. Vgl. Lukas Vischer (Hrsg.), Rechte künftiger Generationen – Rechte der Natur. Vorschlag zu einer Erweiterung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, Texte der Evangelischen Arbeitsstelle Ökumene Schweiz Nr. 9, Bern 1990.

17 Vgl. „Schöpfungsverantwortung" – Vorlage der Rheinischen Kirchenleitung an die Landessynode 1991; Bewahrung der Schöpfung – praktisch, Heft 1–4, Arbeitsgemeinschaft der Umweltbeauftragten in der EKD, Oikos-Verlag, Frankfurt 1989; auch: Zu den gegenwärtigen Bedingungen und Aufgaben von Schöpfungsverantwortung. Bericht des Wissenschaftlichen Beirates des Ratsbeauftragten für Umweltfragen an den Rat der EKD, Hannover 1988.

18 Vgl. als wichtige und gründliche Vorarbeit zur ökumenischen Schöpfungsstudie aus dem ÖRK: Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Den einen Glauben bekennen. Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens, Studiendokument Faith and Order Paper 140, Teil I.C, Genf 1988, bes. Nr. 84ff, 33.

19 Zu Neuansätzen in der Schöpfungsethik vgl. aus dem katholischen Bereich: Hansjürgen Knoche, Schöpfungsethik. Ökumenische Grundlagen der Schöpfungstheologie und Ethik, München 1989.

20 Federführend für diese Initiative waren Dr. Rita Korhammer und Hildegard Lenz-Matthies in Bremen, bei denen nähere Informationen zu erhalten sind.

21 Statement by Representatives from Europe on the Pacific, Canberra 1991.

22 Dazu vgl. u. a.: Die Haut der Erde retten – Aktion zum Schutz der Erdatmosphäre, Ökumenische Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt der Schweiz, Zürich.

23 Die ökologische Krise als Nord-Süd-Problem. Fallbeispiel Amazonien. Eine Studie der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst, Hannover 1991; zu den Hintergründen der Klimakatastrophe vgl. auch: Paul J. Crutzen und Michael Müller (Hg.), Das Ende des blauen Planeten? Der Klimakollaps, Gefahren und Auswege, Verlag C. H. Beck, München 1989; und: Schutz der tropischen Wälder. Eine internationale Schwerpunktaufgabe, Zur Sache. Themen parlamentarischer Beratung 10/1990, Zweiter Bericht der Enquete-Kommission des 11. Deutschen Bundestages „Vorsorge zum Schutz der Erdatmosphäre", Bonn 1990.

24 In: Schutz der Erdatmosphäre – Eine internationale Herausforderung, a.a.O. 488; vgl. auch: Titelbeitrag des Spiegel 11/1991 (11. März 1991): „Autos raus. Städte ersticken im Verkehr", 76ff; zum Thema auch: Klaus-Peter Jörns, Menschenopfer auf den Straßen, in: Ev. Komm, 7/1990, 401ff; Bewahrung der Schöpfung – praktisch, Verkehr, Oikos-Verlag, Frankfurt (in Vorbereitung).

25 Nähere Informationen in: Independent Sectors Network '92, No. 3, Dec. 1990, The Centre for our Common Future, Palais Wilson, 52 Rue des Paquirs, CH-1201 Genf.

# Der Geist der Wahrheit und die Erneuerung der Weltordnung

Das Engagement für Gerechtigkeit und Frieden, Sektion II

VON KONRAD RAISER

## I.

„Eignet sich die Sprache des Geistes für das Reden über Konflikte, über soziale Auseinandersetzungen? Eignet sie sich nicht eher für das Reden über Frieden und Versöhnung? Hinter diesen Fragen steckt die Sorge darum, daß der Ökumenische Rat der Kirchen so ‚geistlich' wird, daß er seine raison d'être verliert." Mit diesen Worten nahm Emilio Castro in seinem Bericht als Generalsekretär an die Vollversammlung skeptische Fragen auf, die gerade von denen, die sich für Gerechtigkeit und Frieden engagieren, an die Wahl des Themas gestellt wurden. In seiner Antwort entfaltete Emilio Castro das prophetische Geistzeugnis der biblischen Tradition: Der Geist ist Dynamik, er wirkt Befreiung und vermittelt Kraft zur Hoffnung und zum Widerstand. „Das Reden vom Geist bedeutet damit Beteiligung am Kampf für das Leben."

In der Tat hat die Thematik dieser Vollversammlung nicht dazu geführt, daß der ÖRK sich aus den weltweiten Konflikten um Gerechtigkeit und Frieden in die sturmfreie Zone der Spiritualität zurückgezogen hätte. Zwar zieht sich die Hoffnung auf Versöhnung im Blick auf die Spaltungen in Kirche und Welt wie ein roter Faden durch die Texte der Vollversammlung. Aber zugleich beherzigte die Versammlung die Mahnung der koreanischen Theologin Dr. Chung, den Schrei der Opfer von Ungerechtigkeit und Gewalt nicht zu überhören. „Nur wenn wir diesen Schrei nach Leben hören und die Zeichen der Befreiung sehen können, sind wir imstande, das Wirken des Geistes Gottes inmitten der leidenden Schöpfung zu erkennen." Besonders das Unterthema: Geist der Wahrheit – mach uns frei! wurde zum Kristallisationspunkt für eine kritische Bestandsaufnahme der verschiedenen Felder ökumenischer Weltverantwortung und zur Inspiration für eine Reihe von Initiativen in Richtung auf eine Erneuerung der Weltordnung. Mit großem Nachdruck unterstrich die Vollversammlung, daß Spiritualität und Engagement unlösbar zusammengehören.

Gerade in ihren Äußerungen zu gesellschaftlichen und politischen Fragen reagieren die Vollversammlungen des ÖRK besonders sensibel auf den jeweiligen historischen Kontext. Das gilt ebenso für die Vollversammlung in Canberra. So war die letzte Phase der Vorbereitungen überschattet von der

sich zuspitzenden Krise am Golf, und auch die Durchführung der Konferenz war nicht einfach selbstverständlich. Immerhin war es die erste Vollversammlung, die während eines großen militärischen Konfliktes mit internationaler Beteiligung stattfand. Zwar hatte dann der Krieg selbst nur begrenzte Auswirkungen auf den Ablauf der Versammlung, aber die besonderen Umstände dieses Krieges und seine langfristige Signalwirkung schufen einen unübersehbaren Rahmen und Hintergrund für die Beratungen.

Weiterhin stand die Vollversammlung deutlich unter dem Eindruck der Veränderungen, welche die friedliche Revolution des Jahres 1989 in Osteuropa ausgelöst hatte: das Scheitern des staatssozialistischen Systems von Wirtschaft und Gesellschaft, die Beendigung des Kalten Krieges und die Folgewirkungen in anderen Weltregionen. In dieser sowohl von Ungewißheit wie von neuer Hoffnung geprägten Situation begann die Vollversammlung einen Prozeß des Nachdenkens über die notwendige Erneuerung der aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg überkommenen Instrumente der internationalen Ordnung.

Schließlich ist von Bedeutung, daß die Vollversammlung bei ihren Beratungen auf die Ergebnisse des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung seit 1985 zurückgreifen konnte. Dieser Prozeß hat die ökumenischen Grundüberzeugungen zu den drängenden Problemen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in entscheidender Weise profiliert und gebündelt und zu einer Konzentration auf vordringliche Handlungsfelder geführt. Die Vollversammlung mußte daher die ethische Grundsatzdebatte nicht noch einmal führen. Auch wenn sie sich die Grundüberzeugungen und Verpflichtungen des Schlußdokuments der Weltversammlung in Seoul 1990 nicht förmlich zu eigen gemacht, sondern sie (nur) in einem liturgischen Akt bestätigt hat, so bildeten sie doch den immer gegenwärtigen Hintergrund der Beratungen. Sektion II sprach für die ganze Vollversammlung, wenn sie in ihrem Bericht formulierte: „Die Kirchen sollten sich auf die Grundüberzeugungen (Affirmationen) der Versammlung in Seoul verpflichten. Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung sollten nach wie vor den Orientierungsrahmen für die Verpflichtung der Kirchen auf Frieden und Gerechtigkeit abgeben."

Diese Rahmenbedingungen führten zu einer Reihe von Akzentsetzungen, die sich auf die Länge vermutlich als prägender herausstellen werden als die konkreten Einzelempfehlungen und Beschlüsse. So rückten, wie schon bei der Weltversammlung in Seoul, die Menschenrechte in den Mittelpunkt als Maßstab für die Verwirklichung von sozialer Gerechtigkeit. Sektion II rückte den Schutz und die Förderung der Menschenrechte sogar in den Mit-

telpunkt des Verständnisses des Evangeliums. In engem Zusammenhang damit steht das starke Engagement für partizipatorische Demokratie, so daß man von „Demokratie und Menschenrechten" als einem umfassenden ethisch-politischen Orientierungsrahmen dieser Vollversammlung sprechen kann – ähnlich wie in dem vor kurzem veröffentlichten Memorandum der „Stockholmer Initiative zu globaler Sicherheit und Weltordnung" (vgl. FR vom 10.5.1991, 18f). Auch die vielfältigen Überlegungen der Vollversammlung zur Stärkung der friedenserhaltenden Rolle der Vereinten Nationen unter Einschluß der Autorität des internationalen Wirtschafts- und Finanzsystems nehmen viele Argumente der inzwischen breit geführten öffentlichen Diskussion vorweg. Die bekennende Sprache der Grundüberzeugungen von Seoul wird nun ergänzt durch Impulse für ein konstruktiv-kritisches Engagement unter Einschluß einer Aufwertung der Instrumente internationaler Rechtsordnung. – Ein Überblick über einige Hauptfelder der Diskussion soll diese allgemeinen Beobachtungen verdeutlichen.

Die Äußerungen der Vollversammlung zu den Problemen von Gerechtigkeit und Frieden finden sich verteilt auf alle Sektionsberichte und die acht öffentlichen Erklärungen. Die folgende Darstellung legt den Bericht der Sektion II (Geist der Wahrheit – mach uns frei!) als Rahmen zugrunde und bezieht an den entsprechenden Stellen relevantes Material aus anderen Texten ein. Sie verzichtet auf eine erneute Darstellung des Ablaufs der Beratungen, insbesondere über die Erklärung zum Golfkrieg, da dies an anderer Stelle ausführlich geschehen ist.

## II.

Die dramatischen Auswirkungen der weltwirtschaftlichen Verwerfungen als Folge der sogenannten Schuldenkrise, besonders auf die wirtschaftlich armen und abhängigen Länder des Südens, hatten seit der letzten Vollversammlung zu intensiven Analysen und zu einer kritischen Neubewertung des bestehenden internationalen Finanz- und Wirtschaftssystems geführt. Die schlagartige Öffnung der ehemals staatssozialistischen Länder Osteuropas für den Weltmarkt und die dadurch verursachte Verschiebung der Kapitalströme verstärkte die Nötigung zu einem neuen Ansatz ökumenischer Wirtschaftsethik. Im Zuge des konziliaren Prozesses hatte sich überdies immer klarer herausgeschält, daß die bislang vorherrschenden Modelle industrieller Entwicklung und wirtschaftlichen Wachstums und die darin verkörperten Wertsetzungen eine akute Gefährdung der Überlebensfähigkeit der Menschheit im Ganzen darstellen. So war z. B. der Zusammenhang

zwischen Wirtschaftswachstum, Energieverbrauch und Erwärmung der Erdatmosphäre deutlich ins Bewußtsein getreten. Der prophetische Ruf zur Umkehr, der von den Versammlungen im konziliaren Prozeß ausgegangen war, mußte übersetzt werden in neue Wertorientierungen und in konkrete Schritte zum Aufbau einer neuen Wirtschaftsordnung. Die Vollversammlung hat sich dieser Herausforderung in zwei parallelen Sektionen gestellt. Ob es um den Weg zu einer „ökumenischen und ökologischen Ethik" ging (so Sektion I) oder um die Aufgabe, „tragfähige Wertsysteme" zu entwickeln (Sektion II) – die Zielsetzung war dieselbe und die Ergebnisse ergänzen sich wechselseitig.

Im Zentrum der Überlegungen stand eine kritische Analyse des Marktes. „Märkte gab es und gibt es in allen Gesellschaftsformen und Kulturen. In den meisten Fällen ist der Markt ein Ort voller Leben und Menschlichkeit. Die modernen internationalen Märkte sind jedoch durch Interessen und Kräfte, die die marktwirtschaftlichen Mechanismen lenken, die für Ungerechtigkeiten und Instabilität verantwortlich sind, ihrer ursprünglichen Natur völlig entfremdet" (Sektion II). Die Märkte werden beherrscht von Kosten-Nutzen-Kalkulationen, von Waren und Preisen. Sie erweisen sich als effizient, wo es um die schnelle und flexible Befriedigung von Bedürfnissen geht, die durch Kaufkraft gedeckt sind. Sie versagen als Verteilungsinstrument, wo es keine Kaufkraft gibt. So gibt es einerseits einen florierenden internationalen Markt für den Handel mit Waffen, während andererseits Millionen von Menschen von der Teilnahme am Markt ausgeschlossen sind, da sie nicht über die Mittel verfügen, um auch nur ihre Grundbedürfnisse decken zu können. Die Erhaltung der Funktionsfähigkeit des Marktsystems, besonders auf Weltebene, verursacht hohe Kosten, die auf den sozialen Bereich und auf die Umwelt abgewälzt werden. Viele können nur überleben mit Hilfe einer „Untergrundwirtschaft". Auch wenn darin Ansätze einer alternativen Wirtschaftsform erkennbar sein mögen, so bleibt der „Reichtum der Nationen" beschränkt auf eine Minderheit auf der Welt.

Sektion I formulierte auf diesem Hintergrund die Forderung nach einem neuen Wertbegriff, „dessen Grundlagen nicht Geld und Austausch, sondern *Überlebensfähigkeit* und *Gebrauch* sind". Die Ausrichtung auf Wachstum um des Wachstums willen erweist sich als selbstzerstörerisch wie das Wachstum einer Krebszelle. Es muß klar unterschieden werden zwischen Wachstum und einer ganzheitlichen Entwicklung.

Die Verzerrung der heutigen internationalen Wirtschaftsordnung und der Märkte kommt dramatisch in der Schuldenkrise zum Vorschein. Auch wo die verschuldeten Länder die Auflagen der internationalen Finanzinstitutio-

nen erfüllt haben, sind sie nicht aus dem Teufelskreis immer höherer Verschuldung herausgekommen. Die Lebensqualität, vor allem der Armen in diesen Ländern, ist stetig gefallen. Mittlerweile geraten auch die ehemals staatssozialistischen Länder Osteuropas in den gleichen Sog, in dem Maße, als sie sich dem „freien Weltmarkt" öffnen.

Diese Zusammenhänge sind im Rahmen des ÖRK oft analysiert worden – zuletzt in einem Vorbereitungsdokument für die Weltversammlung in Seoul. Viele der Mitgliedskirchen haben sich in eigenen Denkschriften zu den Problemen der internationalen Wirtschaftsordnung geäußert. Die Vollversammlung hat in der Analyse keine neuen Einsichten erbracht. Sie hat jedoch als Kristallisationspunkt für eine Reihe neuer Initiativen gedient. So haben die Delegationen aus der Schweiz und aus Deutschland in Abstimmung mit den brasilianischen Delegierten einen Beschlußantrag für ein ökumenisches „Studien- und Aktionsprogramm zur Überwindung der Schuldenkrise" eingebracht. Der Antrag, der auf Impulse aus den Bundesschlüssen der Weltversammlung in Seoul zurückging, ist von Sektion II in seiner Intention gutgeheißen worden. Er zielt auf eine gemeinsame Strategie der Kirchen, die lokale und nationale Initiativen verknüpft.

Im Rahmen der ökumenischen Diskussionen über die Schuldenkrise ist oft an das biblische Modell des Schuldenerlasses im Rahmen der Regelungen für das Sabbat- und das Jubeljahr erinnert worden. Auch die Vollversammlung hat diesen biblischen Impuls aufgenommen und vor allem die doppelte Ausrichtung der Sabbatjahr-Regelungen betont: soziale Gerechtigkeit durch Schuldenerlaß und Freilassung der Sklaven sowie ökologische Gerechtigkeit durch eine Brache für das Land. „In den Konzepten des Sabbat- und des Jubeljahres verbinden sich die ökonomische Effektivität bei der Nutzung der knappen Ressourcen mit der Haushalterschaft über die Umwelt, das Gesetz mit dem Mitleid, die Wirtschaftsordnung mit der sozialen Gerechtigkeit" (Sektion I).

Der besondere Akzent der Äußerungen dieser Vollversammlung zu den Fragen einer gerechten Wirtschaftsordnung läßt sich am besten mit dem Stichwort der „Rechenschaftspflicht" (accountability) bezeichnen. Bereits im Zusammenhang der Analysen zur Schuldenkrise war immer wieder die Frage der Legitimität der Schuldendienste aufgeworfen worden. Dabei war verwiesen worden auf den Umstand, daß die Verschuldung in vielen Fällen zurückgeht auf Kredite, die von Regierungen aufgenommen worden waren, denen jede demokratische Legitimation fehlte. Sektion I warf nun die gleiche Frage demokratischer Legitimation auf im Blick auf die ökologischen Folgewirkungen wirtschaftlicher Entscheidungen. Die Berufung auf büro-

kratische Legalität, d.h. der Nachweis, daß die Verfahrensregeln eingehalten wurden, reicht nicht mehr aus als Maßstab für „verantwortliche Politik". Wirkliche Demokratisierung verlangt den Ausbau der Mitbestimmung in politischen und wirtschaftlichen Entscheidungsprozessen und ein funktionierendes Rechtssystem (Sektion I, 38–42).

Diese Kriterien werden nun auch angewandt auf die Strukturen und Institutionen der internationalen Wirtschaftsordnung, wie sie seit der Konferenz in Bretton Woods 1944/5 bestehen, „die von den mächtigen Industrieländern beherrscht werden und keiner internationalen Einrichtung, die alle Staaten umfassen würde, Rechenschaft schuldig sind". Das hieße, „die Befugnisse von zwischenstaatlichen Organisationen wie z.B. der Vereinten Nationen und des Internationalen Gerichtshofs zu erweitern, die die Interessen der Mehrheit der Menschen vertreten" (beide Zitate Sektion II). Verantwortliche Politik müßte sich daran messen lassen, ob sie den Menschen und der Bewahrung der Schöpfung dient und nicht allein der Funktionsfähigkeit des Systems der „freien Marktwirtschaft".

Um diesen Prozeß einer wirklichen Demokratisierung der Wirtschaftsordnung zu befördern und die Rechenschaftspflicht der wirtschaftlichen Machtzentren einzufordern, setzen die Berichte ihre Hoffnung vor allem auf die Stärkung der „zivilen Gesellschaft", d.h. der nicht-staatlichen Organisationen, die die Interessen und Anliegen der Menschen vertreten. Die Kirchen werden, entgegen ihrer traditionellen Orientierung an staatlichen Strukturen, dieser „zivilen Gesellschaft" zugeordnet. Sie können mithelfen, um „die Energie der Menschen für Emanzipation und Gerechtigkeit" freizusetzen. So empfiehlt Sektion II den Kirchen die verstärkte Zusammenarbeit mit internationalen Netzwerken wie Amnesty International und Greenpeace, die eine unersetzliche Rolle für den Schutz der Menschenrechte und der Umwelt spielen.

Diese, in den Berichten nur angedeuteten Akzente können den Beginn einer Neuorientierung der ökumenischen Bemühungen um wirtschaftliche Gerechtigkeit signalisieren. Das offenkundige Scheitern der staatssozialistischen Wirtschaftsordnung macht deutlich, daß der Markt faktisch das herrschende Organisationsmodell der Wirtschaft ist. An die Stelle der Suche nach radikalen Alternativen zum System des Marktes tritt immer wieder stärker die Bemühung um Demokratisierung und Durchsetzung der Menschenrechte als Voraussetzung für eine sozial und ökologisch verträgliche Gestaltung und Kontrolle des Marktes. Die Bekenntnissprache der Grundüberzeugungen von Seoul (wir bekräftigen..., wir verwerfen...) ist nicht aufgegeben; der prophetische Ruf zur Umkehr bleibt dringlich. Aber

die Berichte deuten eine verstärkte Suche nach konkreten politischen Zielsetzungen im Sinne einer „politischen Ökonomie" an. So hat die Auseinandersetzung mit dem bisherigen „Management" der Schuldenkrise zu der Einsicht geführt, daß eine ganzheitliche Entwicklung nicht gelingen kann, ohne am Aufbau eines funktionierenden Systems der Rechtsprechung zu arbeiten und ohne die Schaffung von Strukturen demokratischer Partizipation und Rechenschaftspflicht. Die gleiche Konsequenz drängt sich auf, wenn es um konkrete Schritte zur Eindämmung der ökologischen Folgewirkungen eines unkontrollierten Marktes geht. Eine demokratische und sozial wie ökologisch verantwortliche Kontrolle des Marktes stellt unterschiedliche Anforderungen an die nationalen Wirtschaften im Norden und im Süden; im Blick auf den Weltmarkt fehlen bisher selbst die elementarsten Voraussetzungen für die Verwirklichung dieser Zielsetzungen. Dennoch hat es den Anschein, als würden hier neue Prioritäten für die ökumenische Suche nach einer gerechten Wirtschaftsordnung erkennbar.

## III.

Ein zweiter Schwerpunkt der Diskussion zum Problem der sozialen Gerechtigkeit war das Engagement für die Gleichberechtigung aller Rassen. Die gemeinsame Anstrengung der Kirchen in der ökumenischen Bewegung im Kampf gegen den strukturellen Rassismus in Gestalt des Apartheidregimes im südlichen Afrika hatte die Tatsache in den Hintergrund treten lassen, daß der Rassismus nach wie vor ein weltweites Phänomen ist. Die durch Bürgerkriege, Hungersnöte, Dürrekatastrophen und andere Tragödien ausgelösten Flüchtlingsbewegungen haben jedoch in vielen Teilen der Welt zu einem dramatischen Anwachsen rassischer Diskriminierung geführt. Hier, wie auch an anderen Stellen, hat die Vollversammlung die Gelegenheit zu einer Bestandsaufnahme nach Regionen wahrgenommen, um so das je besondere Erscheinungsbild des Rassismus offenzulegen.

Dabei fiel der kritische Blick vor allem auf *Europa.* Schon seit einigen Jahren ist – auch im Rahmen des konziliaren Prozesses – auf rassistische Tendenzen in den Aufnahmebedingungen und Beschäftigungspraktiken für Flüchtlinge und Asylbewerber in den europäischen Ländern hingewiesen worden. Eine neuartige Herausforderung stellt jedoch die Zunahme ethnischer Spannungen und Diskriminierungen v. a. im östlichen Europa dar. „Ethnische Gruppen werden häufig anhand ihrer Religion, Sprache oder Herkunft definiert. Vielen von ihnen werden die menschlichen Grundrechte vorenthalten. Das Christentum läuft angesichts der sich herausschälenden

neuen politischen Realitäten Gefahr, zu einem eher spaltenden als einigenden Faktor zu werden" (Sektion II). Vor allem das Wiederaufleben des Antisemitismus in mehreren europäischen Ländern „sollte Kirchen und Christen Anlaß zur Sorge geben". Ausdrücklich wurde betont, daß in allen Regionen Frauen am meisten unter Rassismus, Kastendenken und wirtschaftlicher Ausbeutung zu leiden haben. Sie erfahren eine doppelte Diskriminierung. So rief die Vollversammlung die Kirchen auf, sich im Rahmen der ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen" besonders den Problemen der Frauen zuzuwenden, die Opfer von rassischer und ethnischer Diskriminierung sind.

Der *australische* Kontext der Versammlung brachte es jedoch mit sich, daß die Vollversammlung sich besonders eindringlich mit „dem Kampf unserer Aboriginesbrüder und -schwestern um Anerkennung ihrer Geschichte, Kultur und Spiritualität sowie ihrer Eigentumsrechte an Grund und Boden" befaßte (Sektion II). Dabei wurden die Aborigines mit ihrem eindrucksvollen Zeugnis vor der Vollversammlung gleichsam zu Sprechern aller vergessenen und von Auslöschung bedrohten Urvölker der Erde. Schon mehrfach hatte der ÖRK in den vergangenen zehn bis fünfzehn Jahren durch die Entsendung von Besuchsdelegationen und durch Konsultationen auf die Probleme der Urvölker aufmerksam gemacht. Dabei hatte sich immer deutlicher herausgeschält, daß die Verteidigung des Rechtes auf ihr angestammtes Land der Kern des Kampfes der Urvölker ist. Der Bericht der internationalen Konsultation mit Vertretern der Urvölker in Darwin (Australien) im Mai 1989 faßt dies in den Satz: „Unser Land ist unser Leben".

In einer besonderen Erklärung zu den Urvölkern und den Landrechten brachte die Vollversammlung ihre Unterstützung für den Kampf der Urvölker zum Ausdruck, die nach Anerkennung ihrer Souveränität, ihrer Selbstbestimmung und ihrer Landrechte verlangen. Sie fordert die betroffenen Mitgliedskirchen auf zu Verhandlungen über Mittel und Wege, „wie Land, das die Kirchen der Urbevölkerung zu Unrecht genommen haben, an diese zurückgegeben werden kann". Darüber hinaus erwartet die Erklärung von den Kirchen, „die Selbstbestimmung und Souveränität der Urvölker – und zwar so, wie sie von ihnen selbst definiert wird – in Kirche und Gesellschaft zu akzeptieren, anzuerkennen und nachdrücklich zu fördern".

Besondere Beachtung gewinnt in diesem Zusammenhang das Jahr 1992, in dem sich die Ankunft von Kolumbus in Amerika zum fünfhundertsten Mal jährt. Statt sich an den geplanten, offiziellen Feierlichkeiten zu beteiligen, die weitgehend ohne die Urvölker durchgeführt werden, sollen die Kir-

chen an den von den Urvölkern selbst organisierten Gedenkveranstaltungen teilnehmen. Die Kirchen der Welt sollten 1992 zum Jahr „gegen den Rassismus mit besonderer Berücksichtigung der Urvölker und der Schwarzen erklären" (Sektion II).

Auch zu *Südafrika* hat die Vollversammlung eine eigene Erklärung abgegeben. Sie begrüßt darin die Tatsache, daß einige der entscheidenden Apartheidgesetze aufgehoben worden sind, aber weist zugleich darauf hin, daß die Sicherheitsgesetze weiterhin in Kraft sind. Weder die in Aussicht gestellte Amnestie und Freilassung politischer Gefangener noch die Repatrierung der im Exil lebenden Südafrikaner sind bisher voll verwirklicht. „Es stellt sich ... allmählich heraus, daß die nächste Etappe auf dem Weg zu einem neuen, demokratischen, von Rassismus freien Südafrika sich als die schwierigste erweisen könnte."

Die Erklärung erinnert an Feststellungen der Vereinten Nationen, daß erst dann von einer wirklichen Überwindung der Apartheid gesprochen werden könne, wenn eine freie und demokratische Wahl für eine verfassunggebende Versammlung stattgefunden habe. Im Hinblick auf die kritische Frage der Sanktionen bekräftigt die Erklärung die Position des früheren Zentralausschusses des ÖRK, „daß es notwendig sei, die Sanktionen gegen Südafrika aufrechtzuerhalten, bis alle Apartheidgesetze abgeschafft sind" bzw. bis es „klare Beweise für tiefgreifende und irreversible Veränderungen gibt", wie es in der Erklärung der Vereinten Nationen heißt. Sie fordert daher zu einem Beratungsprozeß mit den Mitgliedskirchen des ÖRK in Südafrika auf, um Kriterien für eine mögliche Aufhebung der Sanktionen festzulegen. Darüber hinaus werden die Kirchen aufgefordert, die südafrikanischen Kirchen auf dem mit der Konferenz von Rustenburg (1990) eingeschlagenen Weg zu unterstützen und sich an den Aufgaben der Repatriierung und des gesellschaftlichen Wiederaufbaus Südafrikas nach der Apartheid zu beteiligen.

Mit diesen beiden Erklärungen und dem entsprechenden Abschnitt im Bericht der Sektion II wird deutlich, daß das ökumenische Engagement im Kampf gegen den Rassismus in eine neue, kritische Phase eingetreten ist. Der Rassismus hat sein Profil verändert, aber der Einsatz „für gerechte Gesellschaftsordnungen und eine gerechte Politik, in denen zum Ausdruck kommt, daß jeder Mensch von Gott geliebt wird, ungeachtet seiner Rasse, Kaste oder ethnischen Herkunft" (Seoul) darf nicht nachlassen.

## IV.

Die Vollversammlung in Vancouver 1983 hatte mit ihrer Erklärung zu „Frieden und Gerechtigkeit" und dem Bericht der Fachgruppe 5 „Den Bedrohungen des Friedens und Überlebens begegnen" ein starkes Echo ausgelöst und Maßstäbe für die friedensethische Diskussion in der ökumenischen Bewegung gesetzt. Daran hatten die ökumenischen Versammlungen im konziliaren Prozeß angeknüpft mit ihrer entschiedenen Ablehnung der Strategie der Abschreckung, mit der Forderung nach Überwindung der Institution des Krieges, mit dem Eintreten für den Vorrang der Friedensförderung vor der Kriegsverhütung und mit dem Plädoyer für eine Kultur der Gewaltlosigkeit. Damit hatte sich, begünstigt durch die neue weltpolitische Lage, ein erweiterter friedensethischer Konsens in der ökumenischen Bewegung herausgebildet, der hohe Erwartungen an die Vollversammlung in Canberra weckte. Durch den Beginn eines internationalen Krieges am Golf, den viele in dieser Periode der ermutigenden Signale nicht für möglich gehalten hatten, wurde dieser Konsens auf eine harte Probe gestellt. Hat er sie bestanden?

Zunächst zeigte die Debatte bei der Vollversammlung, daß die Diskussionen im konziliaren Prozeß so stark von der Frage des Weltfriedens unter den Bedingungen der Blockgegensätze bestimmt gewesen waren, daß dahinter die Wirklichkeit ununterbrochener kriegerischer Konflikte in den Regionen des Südens, oft unter Beteiligung der Großmächte, in den Hintergrund trat. So war es eine wichtige Korrektur, daß die Sektion II in den Beratungen zu den Problemen des Friedens und der Sicherheit von einer Analyse nach Regionen ausging. Damit wurde auch die von vielen, besonders afrikanischen Delegierten beklagte einseitige Konzentration der Aufmerksamkeit auf den akuten Konflikt am Golf relativiert.

Die Analyse machte deutlich, daß die Ökumene dem Problem von Bürgerkriegen und gewaltsam ausgetragenen, internen Konflikten vermehrte Aufmerksamkeit zuwenden muß. Ihre Ursachen sind von Region zu Region verschieden; sehr häufig liegen sie in der Konzentration von Reichtum und Macht in den Händen weniger, die zu Verarmung und Unterdrückung der Massen führt. Rassische und ethnische Diskriminierung, religiöse Intoleranz, Militarisierung, aber häufig auch ausländische Interventionen nähren diese Konflikte. Die Opfer solcher Kriege gehören überwiegend zur Zivilbevölkerung, vor allem Frauen, Jugendliche und Kinder.

Die ökumenischen Aussagen zu Frieden und Sicherheit müssen sich daran messen lassen, ob sie dieser Wirklichkeit standhalten.

In drei gesonderten Erklärungen nahm die Vollversammlung zu den Problemen der *pazifischen Region* und zu den Konflikten in *Sri Lanka* und *El Salvador* Stellung. Sie verdeutlichen beispielhaft die Auswirkungen der fortschreitenden Militarisierung der Gesellschaften und der Ausbreitung einer „Kultur der Gewalt". Im Pazifik wird sie manifest in Gestalt der seit Jahrzehnten betriebenen Versuche mit atomaren und konventionellen Waffen sowie der Ablagerung und Vernichtung von atomarem und chemischem Müll ohne Rücksicht auf die Lebensbedingungen der Menschen und der Natur im pazifischen Raum. In Sri Lanka und El Salvador sind es ethnische Intoleranz und soziale Ungerechtigkeit, die zu immer neuen gewaltsamen Konflikten führen. In beiden Fällen ist deutlich, daß es einen dauerhaften Frieden nur geben kann, wenn die menschlichen Grundrechte geachtet und durchgesetzt werden.

Auf dem Hintergrund dieser regionsspezifischen Problemanalyse gewinnt dann auch die von Sektion II vorgenommene Zusammenstellung von Instrumenten für dauerhaften Frieden und sinnvolle Sicherheit ihre Aussagekraft, wie etwa die Forderung: „Staaten sollten in anderen Staaten keine militärischen Stützpunkte errichten oder dorthin Truppen entsenden", oder das Plädoyer für die Schaffung von Friedenszonen im Indischen Ozean, im Pazifik und in der Karibik, und schließlich die Empfehlung, regionale Sicherheitsstrukturen nach dem Vorbild der KSZE zu entwickeln.

An der Spitze dieser konkreten Forderungen an eine Politik der Friedensförderung stehen zwei Abschnitte, die wörtlich zitiert werden sollen: „(3.1) Die Vollversammlung von Amsterdam (1948) bekräftigte, daß ‚Krieg nach Gottes Willen nicht sein soll'. Wir teilen diese Überzeugung und fordern die Vereinten Nationen nachdrücklich auf, eine weltweite Konvention anzustreben, die den Krieg als Mittel der Konfliktlösung ächtet.

(3.2) Wir müssen unsere Verpflichtung gegenüber den Vereinten Nationen bekräftigen und sie in ihrer friedenstiftenden und konfliktlösenden Rolle stärken. Die Geltung des Völkerrechts und die Rechtsprechung des Internationalen Gerichtshofs müssen weltweit anerkannt werden. Alle Beschlüsse des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen müssen befolgt werden."

Es waren diese Überzeugungen, die durch den Golfkrieg und die Frage einer angemessenen Reaktion der Kirchen auf diesen Konflikt auf die Probe gestellt wurden.

Die große Mehrheit der Delegierten konnte sich ohne Vorbehalte identifizieren mit der Grundüberzeugung der amerikanischen Kirchen: Krieg ist nicht die Lösung! und mit der Forderung nach einem sofortigen, bedin-

gungslosen Waffenstillstand, um Raum für eine politische Konfliktlösung zu schaffen. Sie erfuhren jedoch Widerspruch von einer Minderheit, die die Militäraktion unter Führung der USA unter den gegebenen Umständen für das geringere Übel hielt und für die in der Forderung nach einem bedingungslosen Waffenstillstand ein unberechtigter Zweifel an der Legitimation der militärischen Konfliktlösung durch den Sicherheitsrat der Vereinten Nationen zum Ausdruck kam. Niemand wollte einem „gerechten Krieg" das Wort reden. Letztlich ging es um die Frage, ob Krieg noch als legitimes Mittel oder eher als das Scheitern einer Politik der Konfliktlösung anzusehen sei.

Um der Debatte in der Vollversammlung gerecht zu werden, muß zwischen der ethischen und der politischen Ebene des Problems unterschieden werden. Die ethische Frage blieb letztlich offen; denn trotz des im Eingangsteil der Erklärung zum Golfkrieg (Nr. 5) ausgesprochenen Schuldbekenntnisses, daß die Kirchen es versäumt hätten, sich „von den Institutionen des Militarismus zu distanzieren, die den Krieg entweder als Möglichkeit zur Lösung menschlicher Konflikte oder als notwendige Übel betrachten", und trotz der ausdrücklichen Bekräftigung von friedensethischen Kernaussagen ökumenischer Versammlungen von Amsterdam (Nr. 8), über Seoul (7) bis zu Vancouver (9,39c) konnte sich die Vollversammlung nicht dazu durchringen, die Kirchen in dieser Konfliktsituation dazu aufzurufen, „auf jede theologische und moralische Rechtfertigung des Einsatzes militärischer Gewalt ... zu verzichten und zu öffentlichen Anwälten eines gerechten Friedens zu werden", wie es ein Zusatzantrag vorgeschlagen hatte. Das Problem ist zwar markiert, aber der entscheidende Schritt von einer Ethik der Kriegsverhütung zu einer Ethik der Friedensförderung ist noch nicht getan. Die Debatte machte auch deutlich, daß die Ökumene sich noch ernsthafter dem pazifistischen Zeugnis stellen muß, das nicht länger als Ausdruck einer individualistischen Gesinnungsethik marginalisiert werden darf, sondern als rationale, politikfähige Option geprüft werden muß.

Deutlicher war die Position der Vollversammlung in der Frage der politischen Legitimität dieses Krieges. In einer langen Passage behandelt die Erklärung die Rolle der Vereinten Nationen im Golfkrieg und die „neue Weltordnung". Sie begrüßt einerseits die von den Vereinten Nationen ergriffenen Maßnahmen zum Golfkrieg, einschließlich der Verhängung von Sanktionen, bedauert aber, daß der Sicherheitsrat durch die Billigung der Resolution 678 das Gesetz des Handelns aus der Hand gegeben habe. Diese Entwicklung zwingt zu eine kritischen Überprüfung internationaler Entscheidungsprozesse. Denn was wäre das für eine „neue Weltordnung", die

nicht von der Völkergemeinschaft getragen ist, sondern einer einzelnen Regierung oder einer Gruppe von Regierungen die Rolle des „Weltpolizisten" überläßt. Die Erklärung nennt es einen unannehmbaren Gedanken, „wenn der Sicherheitsrat oder der Generalsekretär ... aus irgendeinem Grunde nicht in der Lage wäre, selbständig und im Sinne der UNO-Charta zu handeln. Die Völkergemeinschaft kann sich eine solche Schwächung des Systems der Vereinten Nationen nicht leisten. Um des Weltfriedens, rechtsstaatlicher Grundsätze und der Autorität der Vereinten Nationen willen muß die Stellung der UNO als des Garanten einer umfassenden internationalen Friedensordnung gestärkt werden" (Nr. 28).

Damit hat die Vollversammlung auch in den Fragen von Frieden und Sicherheit – wie zuvor bereits im Blick auf die Wirtschaftsordnung – eine Diskussion eröffnet, die erst nach Beendigung des Krieges richtig in Gang gekommen ist. Die gleiche Weitsicht kommt auch in der wichtigen Erklärung zu „innerstaatlichen Konflikten" zum Ausdruck. Die Militäraktion am Golf wurde ja zum Auslöser für das erneute Aufflammen der alten innerstaatlichen Konflikte im Irak, besonders mit der kurdischen Bevölkerung. Das Schicksal der Kurden hat die Lähmung der Vereinten Nationen offenbar gemacht angesichts von Situationen, wo die Bewahrung der staatlichen Souveränität eines Mitgliedsstaates und das Selbstbestimmungsrecht einer Minderheit innerhalb dieses Staates in offenen Konflikt miteinander geraten. Die Auseinandersetzungen in den baltischen Republiken und anderen Spannungsgebieten der Sowjetunion, wie der West-Ukraine, Armenien und Georgien (ebenfalls Gegenstand einer öffentlichen Erklärung), unterstreichen das Problem. Die vorhandenen Menschenrechtspakte reichen nicht aus, um die UNO in die Lage zu versetzen, zur Lösung der Konflikte tätig zu werden. Es müssen daher dringend neue Instrumente entwickelt werden.

So ist es gerade im Blick auf die Bemühungen um eine neue Weltordnung wichtig, daß die Vollversammlung die UNO auffordert, „ihre Arbeit an dem Entwurf der Erklärung über die Rechte von Angehörigen nationaler und ethnischer, religiöser oder sprachlicher Minderheiten zu intensivieren und verstärkte Anstrengungen zum Schutz der Rechte von Minderheiten zu unternehmen".

Überblickt man alle diese Texte, so ist der Vorwurf ungerechtfertigt, die Vollversammlung sei hinter die bereits erreichten Positionen zurückgegangen. Aber es werden auch hier neue Akzente erkennbar, die der veränderten Situation Rechnung tragen. Es sind noch tastende Schritte, aber die Richtung ist deutlich: Es geht um die umfassende Aufgabe der Ausgestaltung

einer Politik der Friedensförderung durch die Reform und Stärkung des Systems der Vereinten Nationen als des einzigen Instrumentariums, mit dessen Hilfe eine solche Politik auf Weltebene durchgesetzt werden kann. Regionale Abkommen gemeinsamer Sicherheit nach dem Muster der KSZE, die einen begrenzten Souveränitätsverzicht durch die Bindung an überstaatliche Grundrechte einschließen, sind eine notwendige Ergänzung dieses Instrumentariums zur friedlichen Beilegung von zwischenstaatlichen wie von inneren Konflikten. Der Weiterentwicklung und Verfeinerung dieser Instrumente muß sich jetzt die konzentrierte Aufmerksamkeit zuwenden.

Damit kommen auch auf die Kirchen neue Aufgaben zu. Dazu gehört die Förderung des Dialogs als wichtigem Mittel für die Lösung von Konflikten gerade zwischen ethnischen und religiösen Gruppen. Den Kirchen fällt ferner eine große Verantwortung für die Friedenserziehung zu, um den notwendigen Bewußtseinswandel von einer Kultur der Gewöhnung an Gewalt zu einer Kultur der Toleranz zu unterstützen. Durch ihre Verwurzelung im Leben der einfachen Menschen haben die Kirchen darüber hinaus die Möglichkeit, die Früherkennung von Konflikten zu erleichtern und rechtzeitig Maßnahmen zu erwirken, bevor es zu Gewalttätigkeiten größeren Ausmaßes kommt. Schließlich sollten Christen und Kirchen sich verstärkt bereithalten für Aufgaben der Vermittlung in Konflikten (conflict mediation), wo die Instrumente der klassischen Diplomatie versagen. Die von der Vollversammlung unterstützte Initiative zur Einrichtung von „ökumenischen Shalom-Diensten" bzw. „ökumenischen Diensten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" ist ein ermutigender Schritt in diese Richtung.

## V.

Der Geist der Wahrheit ist eine Kraft der Erneuerung. „Durch den Geist erkennen wir die Wahrheit und die Wahrheit macht uns frei (Joh 8,22)" (Sektion II). Aber wo der Geist die Augen für die Widersprüche in der gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit öffnet und die Mythen entlarvt, die zur Rechtfertigung unterdrückerischer Machtstrukturen eingesetzt werden, da regt sich der Widerstand der Mächtigen. Die Frage der Macht gehört daher in das Zentrum dieser Diskussion. Sektion II geht darauf in zwei kurzen Abschnitten am Ende des Berichts ein:

„Mächtige Institutionen geben vor, rational zu handeln, und diese Rechtfertigung spricht all diejenigen an, die aus diesen Institutionen ihren Nutzen ziehen. Aber für diejenigen, die von ihnen unterdrückt werden, ist die

Folge Chaos und Irrationalität. Wir müssen besser verstehen lernen, welche Folgen für die Menschen die Ausübung weltlicher Macht nach sich zieht.

Macht ist kein knappes Gut. Macht muß neu definiert und aufgeteilt werden. Wir begreifen Macht als eine Kraft, die uns in die Lage versetzen kann, Beziehungen so zu verändern, daß Herrschaft überwunden werden kann."

Kommunikation ist eine der wirksamsten Formen der Machtausübung in unserer Zeit. Sie könnte ein prophetischer, befreiender Prozeß sein; aber sie kann ebenso zur Verschleierung der Wahrheit gebraucht werden, wie wir es im Rahmen der Berichterstattung über den Golfkrieg erlebt haben. Die Wahrheit wurde nicht gesagt und die Menschen wurden gehindert, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Gerade die Kirchen müssen als Vermittler von nichtzensierten Informationen dienen; sie müssen die wirklichen Geschichten der Menschen weitergeben und so die Handlungsfähigkeit der Menschen fördern. „Die Partizipation der Bevölkerung ist eine Voraussetzung für eine der Befreiung dienende Kommunikation und die Wahrung der Menschenrechte" (Sektion II).

Der Dialog ist die Grundform des Lebens in der Wahrheit. Die Wahrheit, die frei macht und in der allein Gerechtigkeit und Frieden Bestand haben, drängt zum Dialog. Der Bericht der Sektion III der Vollversammlung spricht hier von einer „Kultur des Dialogs". „Diese Kultur des Dialogs beginnt bei uns zu Haus, in unserem täglichen Leben und in unseren Beziehungen zu Menschen anderen Glaubens und führt uns zu gemeinsamem Handeln für eine gemeinsame Zukunft, vor allem in den großen Fragen von Gerechtigkeit und Frieden, denn unsere Welt, die von wechselseitigen Abhängigkeiten geprägt ist, steht vor bedrückenden Problemen."

Gerade auf dem Hintergrund des Golfkrieges war es daher wichtig, daß die Vollversammlung eindrucksvolle Zeugnisse der Dialogbereitschaft über die gemeinsamen Aufgaben im Engagement für Gerechtigkeit und Frieden und eine neue Weltordnung von Vertretern anderer Religionen hörte. Es klingt wie ein Echo dieser Zeugnisse, wenn die Vollversammlung ihre Erklärung zum Golfkrieg beschließt mit den Worten: Wir erklären feierlich, „daß wir uns weigern, infolge dieses Krieges von Brüdern und Schwestern, die einen anderen Glauben haben, getrennt zu werden, und daß wir insbesondere jeden Versuch zurückweisen, Christen, Muslime und Juden, deren Religionen im Nahen Osten entstanden sind, zu spalten. Gemeinsam mit ihnen wollen wir beten und uns für den Frieden einsetzen in Vorwegnahme des Tages, an dem alle Menschen in Frieden und gegenseitiger Achtung zusammenleben".

# In der Gemeinschaft des Heiligen Geistes

## Canberra und die Einheit der Kirche, Sektion III

VON MATTHIAS SENS

„Der ÖRK ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes." Mit diesen Worten beginnt die Botschaft von Canberra an die Kirchen. Jeder erkennt sie unschwer als die Basis des ÖRK, in der Verfassung festgeschrieben. Es ist signifikant, daß die Botschaft so beginnt. Man zitiert solch einen Text in der Regel nur, wenn man sich seiner eigenen Grundlagen ausdrücklich vergewissern muß.

Die Vollversammlung hatte diese Selbstvergewisserung durchaus nötig. Die vielfältigen Themen, Interessen, Gruppen, Aufgaben und Zielstellungen, die die Vollversammlung bewegten, ließen schon manchmal fragen, wo denn das Gemeinsame, das alles Verbindende ist. Es ist wichtig, die Basis klarzuhaben, um bestimmen zu können, wozu man gemeinsam berufen ist.

Das gilt auch für den ganzen Bereich der Einheit der Kirche. Für die Sektion, in der dieser Themenkreis schwerpunktmäßig behandelt werden sollte, waren die Weichen durch das Sektionsthema klar in Richtung Einheit und Gemeinschaft gestellt: „Geist der Einheit, versöhne dein Volk!" Das Vorbereitungsmaterial für diese Sektion[1] stellte denn auch ganz den „Geist der Einheit" in den Mittelpunkt und hob seine gemeinschaftstiftende Kraft in allen Problembereichen der Sektion hervor. Metropolit Daniel (Ciobotea) aus Rumänien wies in seinem Einführungsvortrag für die Sektion freilich gleich am Anfang darauf hin, daß der Heilige Geist keineswegs nur die Einheit fördert, sondern ebenso und vielleicht noch mehr die Vielfalt.[2] Er traf damit das, was in Canberra eine der grundlegenden Erfahrungen war: die Vielfalt der Gemeinschaft.

„Über die Vielfalt der Kulturen und Traditionen und der Ausdrucksformen des christlichen Glaubens freuen wir uns und danken Gott dafür." So heißt es in der Botschaft. Auch sie versteht diese Vielfalt damit als Wirkungen des Geistes Gottes, der den ganzen Reichtum der Gnade Gottes auf tausendfache Weise lebendig werden läßt. Der Heilige Geist ist freilich auch der einzige Meister der Kommunikation, der bei einer solchen Vielfalt die Gemeinschaft bewahren kann. Und er hat es nicht leicht damit.

Wir leben uns auseinander, denken aneinander vorbei und machen uns unseren eigenen Glauben zurecht. Wie weit dürfen die Unterschiede gehen? Unweigerlich stellt sich die Frage nach der Einheit in der Vielfalt. Spannend wurde diese Frage in Canberra nicht so sehr bei den klassischen Fragen der konfessionellen Vielfalt, obwohl auch hier Akzente gesetzt wurden, sondern vielmehr im Blick darauf, wie das Evangelium Eingang findet in die unterschiedlichen kulturellen Lebenskontexte der Menschen.

## *I. Die Gemeinschaft des Glaubens in der Vielfalt der Kontexte*

### *I.1. Begegnung von Evangelium und Kultur*

In Canberra ist das Thema „Evangelium und Kultur" vor allem durch zwei Beiträge in den Mittelpunkt des Interesses getreten: durch die Begegnung mit den Aborigines, den australischen Ureinwohnern und durch den Vortrag und die Präsentation der koreanischen Professorin Chung Hyung Kyung[3] und ihrer Gruppe zum Hauptthema der Vollversammlung. Es gab aber auch andere eindrucksvolle Erlebnisse der Inkulturation, so zum Beispiel den Abend der pazifischen Kirchen oder die geistliche Musik aus den verschiedenen Regionen der Erde. Einige Aspekte der Thematik traten damit deutlich hervor.

Da sind am sinnfälligsten zunächst die mannigfachen kreativen Ausdrucksformen in Musik, Tanz und bildlichen Formen der Darstellung. Für Leute aus anderen Kulturen kann dies alles sehr fremd wirken, und es fällt keineswegs leicht, den eigenen Glauben hierin mit ausgedrückt zu finden. Aber es ist hilfreich, ganz unmittelbar zu spüren, wie sehr ein Allerweltschoral wie „Nun danket alle Gott" in Wirklichkeit auch aus einer ganz bestimmten *kulturellen Tradition* kommt. Man kann bei einer so künstlichen Situation, wie sie eine Vollversammlung darstellt, nur ahnen, wie diese Ausdrucksformen an sich eingebunden sind in einen *Gesamtzusammenhang des Lebens.* „Kultur kann als System oder Rahmen von Inhalten, Verhaltensweisen und Symbolen und als eine Möglichkeit definiert werden, wie wir unser Leben darin einrichten" (Sektion III, B.3.). Der Vortrag von Frau Chung war ein Beispiel dafür, wie dieser konkrete Lebenszusammenhang auch das theologische Denken und damit das Verständnis des Evangeliums beeinflußt.

Vor dem Eröffnungsgottesdienst hatte eine Gruppe von Aborigines am Eingang zum Gottesdienstzelt ein Feuer angezündet, und die Teilnehmer wurden eingeladen, durch den Rauch dieses Feuers zu gehen und sich damit

einem Reinigungsritus zu unterziehen, der zur religiösen Kultur der Aborigines gehört und von christlichen Aborigines in christlichem Geist weitergeführt wird. Hier wie auch sonst wurde deutlich, wie eng die Begegnung mit anderen Kulturen verknüpft ist mit der *Begegnung mit anderen Religionen.* In Chungs Vortrag wurde die hierin liegende Herausforderung am klarsten formuliert: Am Beispiel von Kwan In, einer buddhistischen Göttin des Mitleidens und der Weisheit, legte sie dar, wie sie in der Religion ihres Volkes Bilder findet, die ihr Verständnis des christlichen Glaubens prägen. (Daß Kwan In für Frau Chung nicht nur ein „Bild der Heiligen Ruach", sondern auch ein „weibliches Bild für Christus" ist, machte die Sache besonders angreifbar, ist aber keineswegs der Kern des Problems. Vielleicht ist es sogar so, daß hier die amerikanische feministische Theologie stärker Patin stand als die religiöse Tradition Koreas.)

Religion und Kultur lassen sich kaum voneinander trennen. Wenn man also wirklich von einer „Wechselbeziehung zwischen Evangelium und Kultur" sprechen will (Sektion III), dann muß nach der Bedeutung der religiösen Elemente oder Dimensionen in dieser Begegnung gefragt werden. In Canberra führte das sowohl zu der Aussage, daß der Heilige Geist „unter allen Menschen, in allen Religionen und im ganzen Universum am Werk" ist (Sektion IV, 6.3), als auch zu einer „Diskussion über Synkretismus" (Sektion II, Nr. III.3). Für Europa wäre hier auch an die „versteckten Ideologien" zu denken, von denen Sektion III sprach (C.2.).

Am Schicksal und am Auftreten der Aborigines wurde noch eine weitere Dimension der Problematik deutlich. Die Geschichte der Begegnung der Kulturen ist eine *Geschichte der Ungerechtigkeit, der Verständnislosigkeit und der Unterdrückung.* In der Plenarpräsentation der Aborigines wurde erschütternd dargestellt, welche Rolle die Kirchen bei der Zerstörung der traditionellen Lebensweise, Kultur und Religion der australischen Ureinwohner gespielt haben und welch traurigen Anteil sie damit an ihrem Sterben haben. In ihrer „Erklärung zu Urvölkern und Landrechten" rief die Vollversammlung dazu auf, „das Recht der Urvölker auf Ausübung ihrer traditionellen Religionen zu schützen" (5.g). Nicht nur im Blick auf die Aborigines setzt Versöhnung an dieser Stelle „Buße und Wiedergutmachung für alle Gewalt, die ihnen angetan worden ist, und die Bereitschaft voraus, Entwicklung für sie nicht als Aufzwingen der herrschenden Kultur mißzuverstehen" (Sektion III, E.5).

Die Zitate aus den verschiedenen Sektionsbereichen und Erklärungen zeigen, daß die Begegnung mit der Vielfalt der Kulturen die Vollversammlung in ziemlicher Breite beschäftigt hat. Immer wieder wird empfohlen, sich

diesem Thema in Zukunft noch stärker zu widmen als bisher. An keiner Stelle ist die Thematik „Evangelium und Kultur", „Kirche und Kultur" aber wirklich ausführlich aufgenommen worden. Theologische Ansätze zur Aufarbeitung des Problems werden anvisiert („Inkarnation" in Sektion III, A.1.b oder das „freie, lebenschaffende Wirken des Geistes" in Sektion IV), aber nicht ausgeführt. Das ist nicht verwunderlich; denn die Sektionen waren in der Strukturierung des Gesprächs über diese Fragen ganz sich selbst überlassen. Eine öffentliche Diskussion mit Professorin Chung fand nur in einer Konferenzpause statt. Es wurde dennoch spürbar, wie wichtig die interkontextuelle Begegnung für die ökumenische Bewegung wird. Sie überlagert die Problematik der konfessionellen Vielfalt und wird auch hier zu neuen Fragestellungen und Antworten, möglicherweise aber auch zu neuen Spaltungen führen. Keinesfalls nur die Reaktionen von orthodoxen Teilnehmern lassen darauf schließen. Der ÖRK muß dringend Wege finden, das Gespräch über diese Fragen und die Begegnung betont kontextbezogener Weisen des Christseins zu strukturieren. Das bedeutet natürlich auch, daß sich die einzelnen Kirchen diesen Themen in neuer Weise und Intensität stellen müssen. Aus den Diskussionen bei der Vollversammlung lassen sich hierzu einige Linien ziehen.

### *1.2. Kommunikation kontextueller Theologien*

Die Vollversammlung in Vancouver 1983 hatte die Entwicklung einer „lebendigen und zusammenhängenden Theologie" (vital and coherent theology) zu einem Schwerpunkt für die Arbeit des ÖRK erklärt.[4] Dahinter stand zunächst die Beobachtung, daß in den verschiedenen Programm- und Untereinheiten auf sehr verschiedene Weise Theologie betrieben wird und eine integrierende theologische Linie des ÖRK nicht zu erkennen ist. Dies ist nicht verwunderlich, denn im ÖRK stoßen viele theologische Traditionen aufeinander, und dazu gehören auch „neue Ansätze theologischen Denkens und ungewohnte Wege der Bibelauslegung, die in einem anderen kulturellen Umfeld oder aufgrund besonderer Erfahrungen und Fragestellungen entstanden sind"[5]. Der Vollversammlung in Vancouver ging es vorrangig um ein „Zusammenwirken der vielen theologischen Ansichten", also doch wohl um den Versuch, ein integratives theologisches Modell zu entwickeln. Die Vollversammlung in Canberra hat diese Zielstellung aufgenommen und unterstrichen. Sowohl im Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien als auch im Bericht des Weisungsausschusses wird der Entwicklung einer lebendigen und kohärenten Theologie Priorität ein-

geräumt. Dabei wird offenbar weiterhin von der Vorstellung ausgegangen, daß eine gemeinsame integrierende Theologie formuliert werden kann, die gleichwohl in den verschiedensten Kontexten umsetzbar ist. Der Bericht des Redaktionsausschusses betont, „daß die Kirche die Botschaft des Evangeliums, die sich an die ganze Menschheit richtet, in einer Art verkündigen soll, daß sie in allen Kulturen gehört, verstanden und angenommen werden kann" (Nr. 8). Es geht hier von einem Singular (der Kirche, der Botschaft, der Verkündigung der Theologie) hin zu einem Plural der Kontexte. Es ist die Frage, ob die Herausforderung, vor der wir stehen, hier schon ganz begriffen ist. Die Einheit des Evangeliums ist heute nur noch in einer Pluralität der Glaubensweisen und Theologien vorhanden. Es muß also zuallererst um eine Kommunikation kontextueller Theologien gehen, ohne schon die eine Theologie zu haben (oder zu entwickeln), an der sie alle zu messen wären. Der Ausschuß für Programmrichtlinien betonte deshalb zu Recht, daß es wichtig ist, „einen Dialog zwischen den kontextuellen und den klassischen Theologien zu beginnen, um eine ökumenische Weise zu entwickeln, Theologie zu betreiben" (Nr. II.C). Dabei wird sich herausstellen, wie sehr auch die „klassischen" Theologien kontextuell sind. Strukturen einer solchen Kommunikation zu entwickeln, dürfte zu den vorrangigen Aufgaben des ÖRK in den nächsten Jahren gehören.

Die Treue zum apostolischen Glauben wird wiederholt als wesentliches Kriterium für die Legitimität einer solchen Methode hervorgehoben.[6] Bedenkt man, daß zu den wichtigsten Studien der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung der letzten Jahre das Projekt „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute" gehört, so legt sich nahe, daß gerade diese Kommission in der Entfaltung eines solchen Dialogs der Theologien eine zentrale Aufgabe sehen sollte. Sie kann dabei an eigene Ansätze in früheren Jahren anknüpfen wie z. B. die Studie „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist"[7]. Die seit langem geforderte Zusammenarbeit mit der Kommission für Weltmission und Evangelisation und der Untereinheit für den Dialog mit Menschen anderer Religionen müßte an dieser Stelle intensiv praktiziert werden.[8]

### *1.3. Ökumenische Spiritualität*

Die Begegnung verschiedener kontextbezogener Ausprägungen des Christseins findet aber keineswegs nur, ja vielleicht nicht einmal primär auf der Ebene des Dialogs der Theologien statt. Es gehört sogar zu den Charakteristika vieler besonders kontextbezogener Kirchen in Afrika, Asien und

Lateinamerika, daß sie zwar sehr spezifische Ausdrucks- und Lebensformen des Glaubens entwickelt haben, aber eben keine Theologien im klassischen Sinne. Aber auch für die meisten Christen aus Kirchen mit einer ausgeprägten theologischen Tradition ist die Begegnung mit einer anderen Frömmigkeit die wichtigste Form der ökumenischen Begegnung. An verschiedenen Stellen findet sich deshalb in Canberra die Forderung nach einer „ökumenischen Spiritualität". Vor allem Sektion IV („Heiliger Geist – verwandle und heilige uns!") hat diesen Gedanken entfaltet. Aus der Mitte einer gottesdienstlichen Spiritualität, die die reichen gottesdienstlichen Erfahrungen und Einsichten vieler Traditionen aufnimmt, wächst eine für alle offene Gemeinschaft. Unter den fundamentalen Programmrichtlinien für die kommenden Jahre nennt die Vollversammlung die „Erneuerung durch eine ökumenische Spiritualität für unsere Zeit". Eine solche Spiritualität „muß in der heutigen Wirklichkeit verankert sein: lebenspendend, verwurzelt in der Heiligen Schrift und genährt durch Gebet, von Einheit und Feier bestimmt, mit der Eucharistie als Mittelpunkt; sie muß in Dienst und Zeugnis zum Ausdruck kommen, vertrauensvoll und zuversichtlich sein"[9]. Eine solche Spiritualität kann nur wachsen im gegenseitigen Anteilhaben an ihrem Gottesdienst und ihrem ganzen Leben. Gleichzeitig werden wichtige Kriterien genannt, die eine ökumenische Spiritualität erfüllen muß. Es muß freilich auch hier zurückgefragt werden, ob der Singular „ökumenische Spiritualität" eigentlich richtig ist. Der Reichtum des Glaubens wird gerade erfahrbar in der Begegnung unterschiedlicher Gestaltungen der Frömmigkeit, die aus der herrlichen Freiheit des Geistes erwachsen (Sektion IV). Ökumenische Spiritualität heißt dann, sich in der Begegnung mit dem Wirken des Geistes in anderen Kontexten erneuern zu lassen. Sie ist sogar offen für die Begegnung mit der „tiefen Spiritualität anderer Religionen". Hier wie auch sonst gilt aber „Prüfet die Geister!" Sektion IV nennt als wichtigen Maßstab „die Früchte des Geistes, zu denen Liebe, Freude und Frieden gehören (Gal 5,22)" (Nr. 6.4).

### *1.4. Ökumenisches Miteinanderteilen*

Die Forderung einer „ökumenischen Spiritualität" führt unmittelbar und direkt zur Bekräftigung des Konzepts eines umfassenden „ökumenischen Miteinander-Teilens", wie es im ÖRK in den letzten Jahren entwickelt worden ist.[10] Vor allem in Sektion III ist dies aufgenommen worden. Nur in zwei Richtungen soll das in diesem Zusammenhang ausgezogen werden: Die Dimension der Dominanz und Unterdrückung, die heute die Begegnung der

Menschen und Völker unterschiedlicher Kontexte bestimmen, können auf seiten der Kirchen nur überwunden werden, wenn es zu einem echten Miteinanderteilen auch der materiellen Ressourcen kommt und die Kirchen sich für eine Überwindung der weltweiten Strukturen der Ungerechtigkeit einsetzen. Echtes ökumenisches Miteinanderteilen überwindet die Strukturen einseitiger Abhängigkeit. Der spirituelle Reichtum in der Vielfalt der Kontexte wird um so stärker erfahrbar werden, je mehr die Überwindung ungerechter Herrschaftsstrukturen gelingt. Ökumenisches Miteinanderteilen ist andererseits in seinem Wesen ein gegenseitiges Geben und Nehmen. In der Begegnung zwischen Kirchen des Nordens und des Südens wird immer wieder und zunehmend erfahren, wie stark die Ströme des Glaubens und der Spiritualität sind, die vom Süden in den Norden fließen können. Emilio Castro meinte in seinem Bericht: „Die Vitalität der christlichen Gemeinschaft hat sich nach dem Süden verlagert, wo aus dem Zusammenwirken von Armut, Jugend und Glaube ein neuer Ruf nach Glaubenstreue und Kirche-Sein entsteht" (Nr. 4).

### *2. Erklärung von Canberra: Die Einheit der Kirche als Koinonia*

Die meisten Delegierten dürften einigermaßen überrascht gewesen sein, als ihnen im Bericht des Weisungsausschusses eine Erklärung der Vollversammlung zur Einheit der Kirche vorgelegt wurde.[11] Vom Zentralausschuß beauftragt, hatte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine solche Erklärung vorbereitet. In einer Untergruppe der Sektion III ist sie vergleichsweise intensiv diskutiert und umgeschrieben worden und auf Empfehlung der Sektion III vom Weisungsausschuß dem Plenum zur ausdrücklichen Verabschiedung vorgelegt worden.[12] Dort ist sie mit großer Mehrheit angenommen und sogar mit einem gewissen Beifall bedacht worden. Teilnehmer der Vollversammlung, die etwas tiefer in der Materie stehen, setzten allerdings sogleich mit ziemlich herber Kritik ein: Die Erklärung bringe zum einen nichts Neues, fordere die Kirche kaum zu neuen Schritten heraus und bleibe vor allem weit hinter den großen Erklärungen der Vollversammlungen in Neu-Delhi 1961 und Nairobi 1975 zurück, ja verwässere deren Aussagen.

Man kann in der Tat fragen, wozu diese Erklärung eigentlich gut sein soll, außer daß offenbar bei jeder zweiten Vollversammlung eine solche Erklärung „dran" zu sein scheint. An der Zeit war es allerdings wirklich, daß sich der ÖRK auch in Fragen der Einheit der Kirche wieder einmal erklärte. Von der Dynamik, die die Konvergenzerklärungen von Lima über

Taufe, Eucharistie und Amt zu Zeiten der Vollversammlung von Vancouver entwickelt hatten, ist kaum noch etwas zu spüren. Vielerorts wird eine Stagnation in der Bewegung der Kirchen auf Einheit hin konstatiert und leider nur selten beklagt.[13] Es ist so gesehen dann auch wieder verwunderlich, wenn man von der Vollversammlung in Canberra mehr als eine solche Erklärung erwartet hatte. Mit ihrem werbenden Ton, mit ihrer direkten Anrede an die Kirchen und mit ihrer Behutsamkeit sowohl in der Formulierung der Vision der Einheit als auch der konkreten Schritte dahin reagiert die Erklärung durchaus angemessen auf die gegenwärtige Situation in der Einheitsfrage. Es wird nun darauf ankommen, ob sich die Kirchen von dieser Erklärung ansprechen lassen. Dabei sollten die Akzente, die die Erklärung durchaus setzt, beachtet werden.

### *2.1. Schlüsselbegriff Koinonia*

Die Erklärung beschreibt „die Einheit der Kirche, zu der wir berufen sind" als „Koinonia" und verwendet damit einen zentralen biblischen Begriff. Im Vorbereitungsmaterial für Sektion III wird entfaltet, was Koinonia im Neuen Testament bedeutet: „Kirche ist eine Gemeinschaft (Koinonia) durch ihre Teilhabe an dem einen Christus, eine Teilhabe, die durch das Wirken des Heiligen Geistes ermöglicht wird und auf die zukünftige Krönung des göttlichen Plans in Christus hinweist" (S. 54). Sektion III hebt hervor: „Koinonia im Heiligen Geist gründet auf die Teilhabe am Leben des dreieinigen Gottes und findet ihren Ausdruck im Miteinanderleben und Teilen innerhalb der Gemeinschaft" (A. 1). Koinonia ist die Gemeinschaft des ganzen Volkes Gottes, die ihr Zentrum in der eucharistischen Gemeinschaft hat. Von diesem gefüllten Begriff der Koinonia her ist es zu verstehen, wenn dann von „Gemeinschaft" gesprochen wird, wofür im Englischen nicht mehr „fellow-ship", sondern „communion" steht. „Volle Gemeinschaft" ist „full communion", und das ist der Begriff, mit dem sonst volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft wiedergegeben wird.[14]

Die Schwäche des Begriffs Koinonia liegt vermutlich darin, daß er nicht schon selbst auch ein Strukturmodell der Einheit erkennen läßt, wie es z. B. bei „konziliare Gemeinschaft" oder „organische Einheit" der Fall ist. Mit diesen Strukturmodellbegriffen hat die ökumenische Bewegung bisher freilich auch nicht viel Erfolg gehabt. „Koinonia/Gemeinschaft" könnte den Vorteil haben, daß es Spielraum für unterschiedliche Strukturen läßt und doch unmißverständlich klar macht, was unverzichtbar ist für die Einheit: volle Gemeinschaft im Glauben, in den Sakramenten, im Amt.

Für das ökumenische Gespräch über die Einheit der Kirche könnte der Begriff Koinonia noch weitere Vorzüge entfalten. Er fördert ein trinitarisches Verständnis der Einheit und kann damit das Gespräch mit den orthodoxen Kirchen beleben. Auch zur römisch-katholischen Ekklesiologie bestehen gute Anknüpfungspunkte, weil die Brücke geschlagen werden kann zur Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Und schließlich ist ein „Leitbegriff Gemeinschaft" (H. J. Held) für den ÖRK selbst wichtig, weil er „die entscheidende Lebenswirklichkeit" zum Ausdruck bringen kann, „auf die alles zulaufen und der alles dienen soll, was wir im ÖRK denken und planen, von Gott erbitten und miteinander tun" (H. J. Held, Nr. 25). „Koinonia" läßt eben stärker als frühere Schlüsselbegriffe der Einheit auch an die Widerspiegelung der vielfältigen menschlichen Gemeinschaft in der Kirche denken, also an die Gemeinschaft von Frauen und Männern, der Generationen, der Rassen, von Menschen mit unterschiedlichen Gaben einschließlich der Behinderten. Die Kirche weist mit ihrer Gemeinschaft „auf die Fülle der Gemeinschaft mit Gott, mit der Menschheit und der ganzen Schöpfung in der Herrlichkeit des Gottesreiches hin" (Erklärung zur Einheit, 1.1).

### *2.2. Vielfalt und Einheit*

Stärker noch als das Konzept der „konziliaren Gemeinschaft" läßt „Koinonia" eine positive Würdigung der Vielfalt in der Kirche zu. „Die Vielfalt ist im Leben der christlichen Koinonia stets wesentlich gewesen. Sie ist ein Ausdruck ihrer Katholizität" (Sektion III, A. 1.a). Auch die Erklärung zur Einheit äußert sich ganz in diesem Sinne: „Verschiedenheiten, die in theologischen Traditionen und unterschiedlichen kulturellen, ethnischen oder historischen Kontexten wurzeln, gehören zum Wesen der Gemeinschaft" (2.2). Es fällt dabei auf, daß bei der Beschreibung der Vielfalt die konfessionellen Verschiedenheiten nicht eigens erwähnt werden. Aber es wird doch deutlich von einer Mehrzahl von Kirchen ausgegangen und das „Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft" als erreicht betrachtet, „wenn alle Kirchen in den anderen die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können" (2.1). Die unterschiedlichen „Konfessionen" sind dann auf jeden Fall soweit überwunden, daß sie für diese gegenseitige Zuerkennung des „subsistit in"[15] kein Hindernis mehr bilden. Sie haben dann nur noch den Stellenwert „verschiedener theologischer Traditionen" oder „unterschiedlicher historischer Kontexte".

Es geht vor allem auf die Unterschiede aufgrund der kulturellen Kontexte zurück, wenn dem Ja zur Vielfalt sofort auch eine Einschärfung ihrer Gren-

zen zur Seite gestellt wird (Sektion III und Erkärung zur Einheit). In der Bestimmung, wo die Vielfalt denn ihre Grenzen haben muß, ist die Vollversammlung allerdings nicht sehr weit vorgedrungen. Der Hinweis auf das Bekenntnis zu Jesus Christus als Gott und Heiland und die Auferbauung der Kirche bei Vermeidung alles dessen, was spaltet und ausschließt, nimmt biblische Kriterien auf und läßt daran denken, daß auch im Neuen Testament der Vielfalt durchaus weite Grenzen gezogen werden (Erklärung 2.2; Sektion III, A. 1.a). Für die Erarbeitung von Strukturmodellen der Koinonia ist dies freilich zu wenig. Hier liegt ein Defizit der Aussagen Canberras zur Einheit der Kirche.

### *2.3. Ruf an die Kirchen: Verpflichtung zur Einheit*

Es ist keineswegs so, daß Canberra von einem Verlust der Vision der Einheit bestimmt war. Und es trifft erst recht nicht zu, daß die Vollversammlung bereit war, sich mit dem erreichten Maß an Gemeinschaft unter den Kirchen zufriedenzugeben. Wesentlich charakteristischer ist für Canberra der leidenschaftliche Ruf an die Kirchen, auf dem Weg zur Einheit der Kirchen nicht stehenzubleiben. Die Kirchen werden angeklagt, daß sie es „versäumt (haben), aus dem Maß an Gemeinschaft, daß sie bereits erfahren haben, und aus den bereits erzielten Übereinstimmungen Konsequenzen für ihr Leben zu ziehen. Sie haben sich damit zufriedengegeben, in der Trennung zu ko-existieren" (Erklärung 1.3). Emilio Castros leidenschaftlicher Appell an die Kirchen, es nicht beim gewiß vorhandenen guten Willen zu belassen, sondern sich mit „Leidenschaft und Ungeduld" um die Einheit der Kirchen zu bemühen, stand am Anfang der Vollversammlung und hat viele Delegierte tief beeindruckt. Auch die Erklärung der orthodoxen Teilnehmer zeugt von einer tiefen Beunruhigung, daß dem Anliegen, zur vollen Gemeinschaft der Kirchen zu kommen, nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet werden könnte. Diese drängende Mahnung gilt nicht nur den Verantwortlichen des ÖRK, sondern den Mitgliedskirchen überhaupt.

Es könnte aber sein, daß über die klassischen Schritte auf dem Weg zur Einheit hinaus (auf die noch einzugehen sein wird) auch neue Formen und Mittel gesucht werden müssen und sich vielleicht auch zeigen, um auf dem ökumenischen Weg voranzukommen. So weist H. J. Held in seinem Bericht darauf hin, daß sich in den letzten Jahren „ein Drängen auf stärkere Verbindlichkeit in der Zusammenarbeit der Mitgliedskirchen im Ökumenischen Rat beobachten" läßt. Abschlußerklärungen von Konferenzen haben immer mehr „eine Sprache der Selbstverpflichtung gewählt" bis hin zu den

„Bundesschlüssen" von Seoul (Held 33). Auch in Canberra ist mehrfach versucht worden, das Element der Selbstverpflichtung im gottesdienstlichen Rahmen oder in Plenarveranstaltungen zu bestimmten Themen aufzunehmen. Dies war nicht immer geglückt, weil es nicht genügend vorbereitet war und von den Delegierten deshalb nicht bewußt genug aufgenommen werden konnte. Dennoch sollte das Anliegen, zu mehr Verbindlichkeit in der Zusammenarbeit der Kirchen und im ÖRK zu kommen, nachdrücklich aufgenommen und verfolgt werden; denn man kann darin „einen berechtigten Versuch (sehen), der Vision einer ‚völlig verpflichteten Gemeinschaft' einen vorläufigen, aber konkreten Ausdruck zu verleihen" (Held 34).

### *2.4. Aufforderung zu konkreten Schritten*

In der Erklärung zur Einheit wird versucht zu formulieren, zu welchen konkreten Schritten zu voller sichtbarer Einheit die Kirchen „in diesem Augenblick der ökumenischen Bewegung" herausgefordert sind (3.2). Man wird nicht sagen können, daß hier schon ein wünschenswertes Maß an Konkretion erreicht ist. Es ist ja auch so, daß die Kirchen hier vor allem selbst gefordert sind, die für sie möglichen und notwendigen Schritte zu erkennen und zu gehen. Wichtig ist, daß bewußt „alle Kirchen" aufgerufen werden, also auch die römisch-katholische Kirche.[16] Aufgabe des ÖRK wird es sein, diese Herausforderung zu konkreten Schritten in den kommenden Jahren immer wieder neu und klarer zu formulieren und den Kirchen auch konkret zu helfen und Anregungen zu vermitteln, wo immer es möglich und gewünscht ist.

Ein wesentlicher Teil der konkreten Schritte, die empfohlen werden, sind Konsequenzen aus dem Rezeptionsprozeß der Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt. Am stärksten, weil ohne Vorbehalt formuliert, ist dabei die Anforderung, „auf der Grundlage des Lima-Dokuments gegenseitig die Taufe anzuerkennen". Wenn dies auch im Blick auf das Nebeneinander von Kirchen mit Kinder- und Gläubigentaufe gelten könnte, wäre das ein wunderbarer Durchbruch. Bei Kirchen ohne wesentliche Differenzen im Taufverständnis müßte bei einer solchen ausdrücklichen Anerkennung der Taufe verstärkt darüber nachgedacht werden, was eine solche Taufanerkennung denn für die Glieder der jeweiligen Kirchen bedeutet, also auch für deren gegenseitige Anerkennung. Das heißt, die Taufe müßte als Grundlage von Kirchengemeinschaft und also auch von eucharistischer Gemeinschaft ganz neu ernst genommen werden. Darauf weist die Erklärung hin, wenn sie von dem „einen gemeinsamen sakramentalen Leben

(spricht), in das wir durch die eine Taufe eintreten und das in der einen eucharistischen Gemeinschaft miteinander gefeiert wird" (2.1).

Im Blick auf das Abendmahl plädiert die Erklärung dafür, „Formen eucharistischer Gastfreundschaft zu erwägen, wo immer das möglich ist". Daß dies zu wenig ist, wird außerhalb der orthodoxen und katholischen Kirchen immer mehr zum common sense. Emilio Castros Vision, „Canberra möge die letzte Vollversammlung mit getrennten Eucharistiefeiern sein", wurde vom Weisungsausschuß in seinem Bericht aufgenommen (II. 4). Die Erfahrungen von Canberra machen hier allerdings wenig Hoffnung.

Für volle Kirchengemeinschaft kann und muß der Weg bereitet werden auch durch eine breite Zusammenarbeit in allen Bereichen von Zeugnis und Dienst der Kirchen.

Sektion IV hat ausdrücklich bedauert und als schweren Mangel hingestellt, daß die Kirchen der klassischen Forderung, alles gemeinsam zu tun, außer wo tiefgreifende Unterschiede der Überzeugung die Kirchen daran hindern (Lund 1952), so wenig nachkommen. Der Ruf nach einem „gemeinsamen Zeugnis vom Evangelium in seiner Ganzheit" und „sich neu zu verpflichten, für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zu arbeiten" (Einheitserklärung), faßt zusammen, was in Canberra immer wieder ausgesprochen wurde. Es sollte neu gehört werden. Denn: „während Einheit der Kirche und Ganzheit ihrer Mission untrennbar sind, müssen wir nicht die sichtbare Einheit der Kirche schon erreicht haben, ehe wir uns gemeinsam den Nöten der Welt zuwenden" (Sektion III, B 1). In der Routine von weltweitem Zeugnis und Dienst der Kirchen darf dieser Ruf nach gemeinsamem Handeln nicht verhallen. Für den ÖRK wird es darauf ankommen, zu einer wirksameren Zusammenarbeit von Glauben und Kirchenverfassung, Weltmission und Evangelisation und anderen Programmen zu kommen und hier auch neue Formen der Kooperation mit der römisch-katholischen Kirche zu finden.

Auf jeden Fall beachtet werden sollte auch die letzte der Konkretionen: „Kirchengemeinden und Gemeinschaften zu helfen, das Maß an Gemeinschaft, das bereits besteht, am Ort in geeigneten Formen zum Ausdruck zu bringen." Hier wird es nicht zuletzt darauf ankommen, das umzusetzen, was die Erklärung mit „konziliaren Formen des Lebens und Handelns" auch auf der lokalen Ebene gemeint hat (2.1). Dort muß die Verbindlichkeit der Gemeinschaft sichtbar werden, in der Ökumene nicht eine zusätzliche Arbeitsaufgabe bleibt, sondern als sachbestimmende und strukturbildende Dimension des ganzen Lebens der Kirche ernst genommen wird.

### 3. Besondere Beachtung: Orthodoxe, Katholiken

Für den *Beitrag der Orthodoxen* ist nicht in erster Linie bezeichnend, daß sie sich in Canberra erneut mit einem eigenen Wort an die Vollversammlung wandten.[17] Bemerkenswert war vielmehr, in welcher Breite sich orthodoxe Teilnehmer in den Arbeitsgruppen, Sektionen und im Plenum zu Wort meldeten. Man kann keineswegs sagen, daß sie dabei nicht bereit waren, sich auf andere, für sie ungewohnte Positionen einzulassen. Man versteht zum Beispiel ihre nachdrückliche Forderung nach theologischen Kriterien für die Grenzen der Vielfalt nur richtig, wenn man gleichzeitig die Offenheit für „größere theologische Anstrengungen (sieht), die christliche Botschaft in einer Weise auszudrücken, die die verschiedenen Kulturen in unserer Welt anspricht" (Überlegungen 4). Daß für viele Orthodoxe bei manchen Ausprägungen kontextueller Theologie die Schmerzgrenze erreicht war, sieht sie in guter Gemeinschaft mit Teilnehmern aus allen Kirchen, und keineswegs nur mit evangelikalen Grundüberzeugungen. Schwerer zu begreifen ist, daß sie sich in den theologischen Fragen der Einheit so wenig zu bewegen scheinen. Angesichts der allgemeinen Bewegungsarmut in den Kirchen in diesen Fragen muß diese Beharrlichkeit vielen als Starrheit erscheinen. Viele Delegierte vermochten damit das engagierte Plädoyer für die Sache der Einheit als zentrale Aufgabe des ÖRK nicht zusammenzubringen. Hier besteht eine große Kommunikationsaufgabe für die Orthodoxen wie auch für den ÖRK.

Offizielle Teilnehmer der *römisch-katholischen Kirche* haben bei der Vollversammlung einen eigenen Status: delegierte Beobachter. Die gewisse Verbindlichkeit, die in dem „delegiert" zum Ausdruck kommt, trägt dem Rechnung, daß es inzwischen eine ziemliche Breite der Zusammenarbeit zwischen dem ÖRK in seinen einzelnen Abteilungen und der römisch-katholischen Kirche gibt. Der Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK weist nachdrücklich auf diese breite Zusammenarbeit hin. Erzbischof Edward Cassidy, der die Grußbotschaft des Papstes überbrachte, nahm sogar in Anspruch, daß die römisch-katholische Kirche im konziliaren Prozeß viel enger mit dem ÖRK zusammengearbeitet habe als viele seiner Mitgliedskirchen. Dennoch gehört gerade die Absage der römisch-katholischen Kirche, die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gemeinsam mit dem ÖRK zu tragen, zu den großen Enttäuschungen der letzten Jahre. In vielem und oft in den wesentlichen Fragen bleibt die römisch-katholische Kirche „Beobachter". Daß Emilio Castro den Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum ÖRK oder einem an seine Stelle tre-

tenden weltweiten ökumenischen Zusammenschluß als „kein vordringliches Problem mehr" beurteilte, wurde von den Delegierten sowohl als Zeichen des Realismus als auch der Resignation gewertet. Castro wies selber auf das dahinterliegende Problem hin: Wir sind zu leicht bereit, „angesichts der wachsenden Kommunikationsmöglichkeiten und der immer größeren Bereitschaft zum Pluralismus" unsere Trennungen hinzunehmen (Nr. 58). Es ist auf diesem Hintergrund bemerkenswert und mutig, daß die Vollversammlung beschlossen hat, die primäre Aufgabe der Gemeinsamen Arbeitsgruppe in den nächsten Jahren solle sein, „die gemeinsame Grundlage der Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK neu zu bewerten und neue Perspektiven zu entwickeln, wie diese Beziehung gestaltet werden kann" (Bericht des Weisungsausschusses 5.1.). Die positiven Erfahrungen in der Zusammenarbeit in einer ganzen Reihe von nationalen und regionalen Kirchenräten können hier ebenso Berücksichtigung finden wie die Ergebnisse der Studienarbeit in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe über „Die Kirche: lokal und universal" und über den Begriff „Hierarchie der Wahrheiten"[18].

### *4. Der Geist führt zur Einheit*

„Der Heilige Geist, der die Koinonia schafft (2Kor 13,13), erfüllt die, die noch immer getrennt sind, mit Hunger und Durst nach voller Gemeinschaft. Wir werden nicht ruhen, bis wir zusammenwohnen, gemäß dem Willen und Gebet Christi, daß die, die an ihn glauben, eins seien (Joh 17,21). Wenn wir für die Einheit beten, arbeiten und kämpfen, tröstet uns der Heilige Geist in unserem Schmerz, fordert uns heraus, wenn wir uns mit unserer Trennung abfinden, führt uns zur Buße und erfüllt uns mit Freude, wenn unsere Gemeinschaft wächst."

Man sollte über diese Worte, die am Schluß der Erklärung zur Einheit stehen, nicht hinweglesen. Sie geben wieder, was sehr viele Teilnehmer in Canberra bewegt hat, was sie erhofft, erbeten und gespürt haben. Sie drücken die Bereitschaft aus, sich auf dem Weg zur Einheit in die Bewegung des Geistes hineinnehmen zu lassen. Mehr als die Betonung pneumatologischer Aspekte bei der Aufarbeitung von Themen dürfte diese Offenheit, dieses Suchen nach den Bewegungen des Geistes ein Beitrag Canberras auf dem ökumenischen Weg sein. Es kommt darauf an, sich der Bewegung des Geistes nicht zu verschließen, sondern sich von ihm leiten zu lassen und mit ihm Schritt zu halten.[19] Patriarch Parthenios von Alexandrien geht es genauso darum, daß wir uns diesem Rhythmus des Geistes anvertrauen, wie

der Koreanerin Chung Hyung Kyung. Parthenios sagt: „Wir werden diesen Weg weitergehen. Wir dürfen unsere Reise nicht unterbrechen. Die Einheit ist vielleicht schon morgen da, vielleicht auch später. Unser Streben nach sichtbarer Einheit ist nichts anderes als Zusammenarbeit mit dem, was der Heilige Geist will." Parthenios will in seinem ganzen Vortrag dem langen Atem des Geistes nachspüren, der die Kirche durch die Jahrhunderte leitet und noch immer führt. Auch der lange Atem des Geistes duldet keinen Stillstand. Auch er fordert die Kirche ständig heraus. Es gilt hinzuhören, „was der Geist den Gemeinden sagt".

Frau Chung dagegen geht es um den „Sturmwind der Heiligen Ruach". Wir sollen „voranschreiten in ihrem stürmischen Rhythmus des Lebens". Manche hätten sich gerade in Fragen der Einheit in Canberra etwas von solchem Sturmwind des Geistes gewünscht, einen Durchbruch in der Frage der Eucharistiegemeinschaft zum Beispiel. Auch viele katholische und sogar einige orthodoxe Christen fragen, ob ihre Kirchen nicht allzu vorsichtig sind und eine Ökumene der allzu kleinen Schritte betreiben. Canberra sollte für alle eine Herausforderung sein, auf den Rhythmus des Geistes zu achten und sich von ihm leiten zu lassen. Wir brauchen dazu in gleicher Weise einen langen Atem wie den Mut zu befreienden prophetischen Schritten.

ANMERKUNGEN

1 Material für die Sektionsarbeit. Thema, Unterthemen, Problembereiche, ÖRK 1991, 54–80.

2 Die Einführungsvorträge von Metropolit Daniel und Elizabeth Templeton in das Thema von Sektion III werden im Beiheft zur ÖR 63 „Canberra 1991" veröffentlicht.

3 Der Vortrag von Chung Hyung Kyung findet sich in überarbeiteter Übersetzung im offiziellen Berichtsband aus Canberra, 47–56. Die in Canberra benutzte Übersetzung weicht zum Teil erheblich vom englischen Original ab.

4 Bericht aus Vancouver 1983, 259.

5 Bericht aus Canberra, Bericht des Vorsitzenden des Zentralausschusses H. J. Held, Nr. 20, 128–149.

6 Bericht des Redaktionsausschusses a. a. O. und Bericht H. J. Held, Nr. 24, außerdem die Überlegungen orthodoxer Teilnehmer im Berichtsband 280–282.

7 Vgl. vor allem das Material in Bangalore 1978, Beiheft zur ÖR 35, und bei G. M. Martin, Hoffnung weltweit, Frankfurt/Main 1979.

8 Vgl. z. B. die Texte der Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 (Dein Wille geschehe ... hg. von J. Wietzke, Frankfurt/Main 1989) und Kenneth Cracknell, Mission und Dialog, Frankfurt/Main 1990.

9 Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien, VI. E Bericht aus Canberra, 195.

10 Vgl. besonders: Miteinander leben – miteinander teilen. Off. Bericht über die ÖRK-Weltkonsultation ... El Escorial Oktober 1987, Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst 48.

[11] Wortlaut in: ÖR 2/91, 182–184 (Fassung von Dunblane 1990).
[12] Siehe den Text und die Einführung von Günter Gaßmann in: ÖR 2/91, 179–182.
[13] Vgl. den Bericht H. J. Held, Nr. 6.
[14] So z. B. in den Erklärungen über Kirchengemeinschaft zwischen der Evangelischen Kirche der Union und der United Church of Christ in den USA.
[15] Darauf weist Gaßmann hin: ÖR 2/91, 179.
[16] Die Formulierung ist durch einen Abänderungsantrag im Plenum bewußt so gewählt worden, daß nicht nur die Mitgliedskirchen des ÖRK angesprochen werden.
[17] Überlegungen orthodoxer Teilnehmer, gerichtet an die Siebte Vollversammlung a. a. O
[18] Beide Texte wurden zusammen mit dem Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe veröffentlicht in: Una Sancta 3/90, 262–270 und 4/90, 336–352.
[19] Besondere Beachtung verdienten bei der Themenverbindung Geist und Einheit eigentlich auch die charismatischen Gruppen und pfingstlich orientierten Kirchen. In Sektion III hat eine Untergruppe über ihren Beitrag für die Gemeinschaft der Kirchen gearbeitet. Eine prägende Thematik ist dies aber in Canberra nicht gewesen.

# Spiritualität im ökumenischen Kontext

VON CHRISTA GÖBEL

## *Hinführung*

Nur zögernd nähere ich mich dem Thema. Die Darstellung, die folgt, wird persönlich geprägt, ja subjektiv sein müssen. Denn ihr liegt die eigene spirituelle Prägung und Erfahrung zugrunde. Davon läßt sich nicht absehen; auch nicht von der Tatsache, daß ich nicht als Delegierte, sondern „nur" als Besucherin in Canberra teilgenommen habe und erst vom 6. Tag an mit dabei war. So fehlt dem eigenen Erlebnishorizont vieles, was im Kontext dieser Thematik wichtig gewesen wäre. Hinzu kommt die sachliche Unsicherheit: wie sollten wir Spiritualität definieren und also eingrenzen? Auch in den Abschlußtexten der Vollversammlung ist die terminologische Verwendung verwirrend. Da lesen wir z. B. von der „tiefen Spiritualität anderer Religionen"[1] sowie von einer „Spiritualität des Landes und der Heiligkeit allen Lebens" (S. 62), wie sie sich Urvölker und auch die australischen Aborigines bewahrt hätten. In unserer Zeit sei eine „lebensfreundliche Spiritualität" gefordert, die „ihre Wurzeln in weltweiter Interdependenz hat" (S. 71). An anderer Stelle ist die Rede von einer „christlichen Spiritualität" (S. 119) und von ihren „klassischen christlichen Diszi-

plinen"; wir hören von den „Frauen als Lehrerinnen christlicher Spiritualität" (S. 119) und einer „Spiritualität im Leben der Familie" (S. 122), vom Zusammenhang zwischen „Spiritualität und Einheit" (S. 79f), und einer „Spiritualität der Gewaltlosigkeit", von „Modellen" bzw. „Zeichen" der Spiritualität; schließlich von der „eucharistischen Spiritualität" und wiederholt von „ökumenischer Spiritualität" (z. B. S. 116 + Empf. S. 125).

Diese verschiedenen Akzente lassen sich nicht unbesehen vereinen. Hier schlagen sich kulturell bedingte Unterschiede in der religiösen Sozialisation bzw. kirchlichen Tradition ebenso nieder wie die theologische Diskussion zwischen einer mehr schöpfungstheologisch, christologisch oder trinitarisch begründeten Pneumatologie. Schließlich mußte ja das Thema dieser Vollversammlung, ein Gebet zum Heiligen Geist um Erneuerung, diese Unterschiede provozieren.

„Es ist gesagt worden, daß Spiritualität bedeutet, sowohl das Leben gestalten als auch Raum schaffen, damit der Heilige Geist wirken kann" (S. 116). Die Fragen liegen auf der Hand: Wo und wie begegnet der Heilige Geist? Was bedeutet es, ihm Raum schaffend, zu ihm zu beten? Und wie vollzieht sich die erbetene Erneuerung – in der Gestaltung des persönlichen, kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens, auch im Leben des Ökumenischen Rates und seiner Vollversammlung?

### *Spiritualität und Liturgie*

„Spiritualität wird im gottesdienstlichen Leben des Volkes Gottes deutlich. Die verschiedenen Kirchen feiern Gottesdienst in vielfältigen Formen. Der Leib Christi lebt davon, daß seine Glieder einander an ihren reichen gottesdienstlichen Erfahrungen und Einsichten teilhaben lassen" (S. 123f).

Gebete und Lieder, biblische Lesungen und geistliche Symbole haben uns in Canberra durch den Tag geleitet. Das Gottesdienstzelt mit seinem Platz für alle, die kamen, und seinen geöffneten Türen wurde als (nicht zu statischer) Ort zum Zeichen für den Geist, der uns immer wieder aus allen vier Enden sammelt und in alle Welt sendet. Unter den drei täglichen Andachten war am ehesten die Morgenandacht gemeinsamer Treffpunkt und thematisch-geistlicher Impuls für die Arbeit des Tages. Kurze Phasen der Besinnung vor und nach Plenarsitzungen oder Gruppenarbeiten kamen hinzu. Außerdem gab es zahlreiche zusätzliche Angebote: z. B. Quäker-Andachten, Gottesdienste im Frauenzelt, regional orientierte Andachten, Gottesdienst für Homosexuelle und Lesben, geistliche Konzerte und Einladungen aus den Nachbargemeinden (unterschiedlicher Denominationen). Zwei große

Abendmahlsgottesdienste wurden gefeiert, und an einem der Sonntage waren viele von uns zu Gast in australischen Gemeinden. So betrachtet war das gottesdienstliche Leben überaus reich an Angebot, Fülle und Vielfalt.

Die Partizipation und Kommunikation der Teilnehmer/innen im gottesdienstlichen Geschehen war mit Schwierigkeiten verbunden. Denn die babylonische Sprachenverwirrung war offenkundig. So mußten einige wenige offizielle Sprachen vorherrschen; und fast alle kommunizierten, sangen und beteten wir häufig in fremden Sprachen. Zwar ermöglichte es uns eine durchgängige liturgische Grundform, trotz wechselnder Einzelelemente dem Ganzen zu folgen. Dennoch ging es nie ohne ausführlich vorbereitete, mehrsprachige Textblätter. Diese nahezu perfekt geplanten liturgischen Entwürfe boten dann allerdings keinen Raum mehr für Spontaneität oder wenigstens für situationsbezogene Variationen. Dadurch wurde manches wohl nur zelebriert, statt wirklich gefeiert.

Auch die Fülle der Worte, quantitativ wie qualitativ, war manchmal erdrückend. Solche Häufung von vollmundigen Bekenntnissen, Gebeten und Verpflichtungen läßt fragen, was von alledem denn wirklich Ausdruck lebendiger Spiritualität war oder vielleicht doch eher eine Summe wichtiger theologischer Gedanken oder gefeilter liturgischer Formulierungen. Im Additionsverfahren jedenfalls entsteht noch kein spiritueller Reichtum. Weniger Rede und mehr meditative Stille hätten zuzeiten gut getan.

Die weltweite Vielfalt liturgisch-spiritueller Traditionen war verunsichernd und beglückend zugleich. Daß dabei die protestantisch-europäisch-nordamerikanischen Elemente sehr am Rande verblieben, sei nur angemerkt. Fremde Liedtexte, Melodien, Instrumente und Körpersprache luden ein zu einem gemeinsamen Erkundungsweg. Meist gelang er erstaunlich gut, nicht zuletzt durch die Hilfe des Chores und der kompetenten Leiter/innen. Die sich hineinfühlende Repetition wurde bewußt als Element geistlicher Einübung verwandt. Im Singen einiger, sich wiederholender Gesänge war das Wiedererkennen möglich; wir wurden eine Gemeinschaft, die trotz Nicht-Verstehen im einzelnen erfühlte, was sie sang: Kyrie ... Halleluja ... Amen. Umarmungen, Lächeln oder Tränen mitten in der Liturgie waren nicht selten: Zeichen einer gemeinsam erlebten Spiritualität, die verbales Verstehen überstieg. Diese Erfahrung hat sich immer wieder einmal verdichtet, nicht zuletzt im vielsprachigen gemeinsamen Gebet des Herrn.

Die rituelle Symbolsprache war sehr ausgeprägt. Für manchen wurde hier seiner ökumenischen Akzeptanz-Bereitschaft Erstaunliches abverlangt: Reinigendes Wasser wurde versprengt, Weihrauch entzündet, Kerzen selbstredend, wir sahen Ikonen, prächtige Gewänder, Fahnen und kultische

Tänze, wir hörten Lektoren in Sackkleidern zu und empfingen zum Beginn der Fastenzeit das Aschenkreuz. Vieles, was zunächst fremd schien, wurde uns glaubwürdig und mitvollziehbar in der Nähe der Mitchristen anderer Prägung, die uns in die Feier ihrer Spiritualität hineinnahmen. Doch die Distanz vom ursprünglichen „Sitz im Leben" durch Transfer in diese multispirituelle Gemeinschaft ließ manchmal auch hinderliche Schaueffekte aufkommen. Um hier einen tieferen ökumenischen Verstehenskontext zu schaffen, bedarf es sicher noch eines längeren Wachstums- und Lernprozesses. Er wird von uns Europäern vielleicht besonders viel Öffnung verlangen, uns dann aber wohl auch unvermutet bereichern.

„Spiritualität bedeutet, das Kreuz um der Welt willen auf sich nehmen, an der Qual aller teilhaben und in den Tiefen menschlichen Elends Gottes Antlitz suchen" (S. 116). Doch die liturgischen Ordnungen in Canberra strahlten viel Zeitlosigkeit aus. Die Tagesordnung der Welt, selbst der erschreckende Golfkrieg, kam oft nur in sehr allgemein gehaltenen und wenigen Fürbittformulierungen vor. Dadurch empfand ich häufig eine Spannung zwischen heiligem und profanen Raum, zwischen Liturgie und Leben, auch in der Vollversammlung selbst.

Doch es gab auch andere Erfahrungen: u.a. die freien, persönlichen Gebete in den Bibelarbeits-Gruppen, die Zeugnisse der Betroffenheit im Frauenzelt und vor allem das Friedensgebet, zu dem Delegierte der kriegführenden Staaten eingeladen hatten. Die Stille, aus der heraus die irakischen Klagegesänge erklangen und Amerikanerinnen mit Irakern und uns gemeinsam Fürbitte hielten, führte uns mit unseren brennenden Kerzen in die Dunkelheit vor dem Gottesdienst unter das glühende Kreuz. Und wir sangen „Dona nobis pacem". Das war konkretisierte liturgische Spiritualität, die anrührte.

„Spiritualität ist die Feier der Gaben Gottes". Sie „sollte ihre Mitte in der Eucharistie haben" (S. 116). Canberra hatte mehrere, wenigstens zwei große eucharistische Feiern; eine davon mit wenigen Ausnahmen ohne Kommunion orthodoxer und römisch-katholischer Teilnehmer, die andere mit ausschließlich orthodoxer Kommunion. Sowohl in der Lima- wie in der Göttlichen Liturgie wurde unsere vorhandene Zerrissenheit vor aller Welt deutlich und im Innern schmerzlich spürbar. Was aber bedeutet solche Spiritualität des Leidens an der zerspaltenen Christenheit für die Wegimpulse ihrer Lehre und zwischenkirchlichen Praxis? Emilio Castro proklamierte in seinem Eingangsreferat: „Dies sollte die letzte Vollversammlung mit einer getrennten Eucharistie sein! Das ist nicht nur eine Herzensangelegenheit; dahinter steht auch das Bewußtsein der Gefahr, die für unsere Spiritualität

besteht, wenn wir weiter einen Ökumenismus ohne Offenheit für die Überraschungen des Geistes pflegen. Unsere gemeinsame Pilgerfahrt wird ohne die Vorwegnahme des Reiches nicht allzu lange Bestand haben."[2] Doch ich kann nicht sehen, daß uns Canberra in dieser Richtung vorangebracht hat. Die Vorwegnahme hat, von Entscheidungen einzelner abgesehen, nicht stattgefunden. Eher im Gegenteil. Denn in der Stellungnahme orthodoxer Teilnehmer, die gegen Ende der Vollversammlung undiskutiert verteilt wurde, heißt es bedrohlich, daß u. U. sogar „das gemeinsame Gebet immer schwieriger und schließlich sogar unmöglich" werden könnte, ohne „eine gemeinsame theologische Vision"[3]. Warum binden wir eigentlich alle immer noch das Wirken des Geistes an die Verstehenshorizonte unserer Lehrentscheidungen und kirchlichen Traditionen?

*Spiritualität – Reflexion – Aktion*

„Ist es schwierig, vom Heiligen Geist zu reden? Ganz gewiß. Wenn wir aber von dieser Vision des Heiligen Geistes ausgehen, der im Leben und Sterben Jesu Christi wirkt, dann wird das Reden vom Geist zum Reden von der Wirklichkeit."[4]

Die Vision vom Geist blieb umstritten: Ist er der – durch Christus und seine Erlösung – von den Naturgeistern der gefallenen Welt zu unterscheidende oder der – von der Schöpfung her durch Christus – in sie inkarnierte und durch sie wirksame Geist? Die beiden theologischen Hauptreferate, besonders das der koreanischen Theologin Chung, hatte zu schweren Meinungsverschiedenheiten unter den Vertretern der Kirchen geführt; und die gegenseitigen Vorwürfe des „Synkretismus" bzw. „Patriarchalismus" sind bis zum Ende nicht verstummt. Aber eine offene intensive Diskussion dazu fand kaum statt. Das war unverständlich und auch verhängnisvoll. Zeitdruck allein kann das nicht entschuldigen. Denn sicher hat Spiritualität auch „zu tun mit Prioritäten, dem Kalender und dem Lebensrhythmus" (S. 116), auch auf einer Vollversammlung. Es scheint, man war sich der eigenen und gemeinschaftlichen spirituellen Kraft nicht gewiß genug, um theologisch-geistliche Konflikte offen auszutragen. Dadurch wurde die Kluft zwischen der Liturgie und den Plenardebatten zunehmend größer. Daran änderten m. E. auch die Versuche nur wenig, Abschnitte der Berichte mit Bibel- oder Gebetszitaten zu verbinden und die Plenardebatten geistlich mit Lied oder Gebet zu rahmen.

Sicher war es erstaunlich und dann doch auch beglückendes geistliches Zeichen, daß wir schließlich irgendwie beieinanderblieben. Was aber wird

es in Zukunft heißen müssen, im Geist und in der Wahrheit miteinander auf dem Wege zu sein?

Die nicht ausgetragenen theologisch-geistlichen Konflikte verlagerten sich. Die Prozedur der Nominierungs- und Wahlverfahren war entsprechend zeitaufwendig und emotionsgeladen. Dabei hatten – erschreckend selbstverständlich – Laien, Frauen und besonders Jugendliche deutlich das Nachsehen, ungeachtet aller verbalen Anerkennung ihrer besonderen spirituellen Gaben. Offensichtlich stehen Spiritualität und vorhandene Strukturen häufig in einem gespannten Verhältnis. Um so eher sollten wenigstens die Kirchen, wenn sie denn bekennen, daß Gottes „Gnade... uns geschenkt" sei, „damit sie unser Leben und unsere Strukturen durchdringe" (S. 116), zunächst die eigenen Strukturen der Dynamik des Geistes öffnen.

„Das Reden vom Geist bedeutet... Beteiligung am Kampf für das Leben." Dies hat die Vollversammlung redlich und leidenschaftlich versucht. Die von manchen vermutete Flucht in Religiosität hat, aufs ganze gesehen, nicht stattgefunden; und die „Sorge darum, daß der ÖRK so geistlich wird, daß er seine Identität... verliert"[5], war unnötig. Die wichtigsten ökologischen, politischen und gesellschaftlichen Fragestellungen aus den Brennpunkten unserer Gegenwart bestimmten die Plenarsitzungen und Sektionsberichte in erheblichem, ja überzeugendem Maße.

Besonders der Golfkrieg war die beherrschende Problematik jener Tage, die sich in Emotionen, Demonstrationen, Friedensgebeten und Diskussionen einen breiten Raum verschaffte. „Zeichen der Spiritualität ist ein auf Frieden ausgerichteter Lebensstil, das Erproben der Macht aktiver Gewaltlosigkeit" (S. 123). So waren die Betroffenheit über das Geschehen und die Forderung nach einem sofortigen Waffenstillstand unter den Delegierten einhellig. Doch in der Einschätzung mancher politischer Komponenten (z.B. der Rolle des Staates Israel) sowie der grundsätzlichen Beurteilung von Krieg und Gewalt gab es kein spannungsloses Einverständnis. Die Resolution über den Golfkrieg wurde lange, für manche zu lange diskutiert. Eine pazifistisch mißzuverstehende Texteinfügung von Konrad Raiser, die bereits durch Mehrheitsbeschluß angenommen war, wurde von ihm selbst wieder zurückgezogen, als der heftige Widerspruch einiger Delegierter deutlich wurde. Obwohl ich dies inhaltlich bedauert habe, halte ich diesen Vorgang für ein höchst spirituelles Zeichen: auf Mehrheitsbeschlüsse bei Gewissensbedenken einer Minderheit im Interesse einer geistlichen Einheit verzichten zu können, ist wohl ein Zeichen der „Spiritualität der Gewaltlosigkeit" im Vollversammlungsgeschehen selbst gewesen.

Der Plenardiskussion über den Golfkrieg wohnten – ebenfalls zeichenhaft – einige Jugendliche bei, die ihre brennenden Kerzen wortlos, aber unübersehbar in den Händen hielten. Aus dem Friedenslager am Parlamentsgebäude waren sie in unser Tagungszentrum gekommen; Tage zuvor waren sie Teilnehmer einer Friedensdemonstration in der Stadt gewesen und hatten dort auch ein deutschsprachiges Plakat mitgeführt, das einer unserer Teilnehmer gemalt hatte. Wohlbekannte Worte („Wir sind das Volk – wir sagen Nein") und die brennenden Kerzen im Plenarsaal verbanden sich für mich, eine Christin aus der ehemaligen DDR, zu einer bewegenden politisch-spirituellen Erinnerung.

„Wir glauben, daß unser Leben eine unaufhörliche Pfingsterfahrung ist: der Heilige Geist schenkt uns eine Vision und die Gabe der Weissagung."[6] So bekannte es die Abschlußbotschaft der Jugend. Aber wo blieben in diesem Kontext die spezifischen Beiträge der charismatischen Gruppen und der Pfingstkirchen? Diese Dimension fiel weitgehend aus. Allerdings haben hier mehrere Berichte und Empfehlungen deutliche Impulse für eine engagierte Weiterarbeit des ÖRK gegeben (S. 79f; 125 u. ö.)

Die Begegnung mit den Aborigines wie auch mit den Vertretern anderer Religionen hat dieser Vollversammlung ein besonderes Gepräge gegeben. Die leidvolle Geschichte, von der wir hörten, hat betroffen gemacht. Der oft zitierte Reichtum der unterdrückten Kultur und Spiritualität war für mich (in Musik und einigen Gemälden) nur punktuell zu ahnen. Ich will ihn glauben, doch Fragen bleiben. Ist jede religiöse Tradition eines Volkes eo ipso christlich interpretierbar? So steht ganz gewiß auf dem Weg zu einer ökumenischen Spiritualität die nicht einfache Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und Kultur. Die Antworten werden dann allerdings auch das europäisch-christliche Verständnis ganz gewiß nicht unberührt lassen.

Die Vollversammlung ist zu Ende. Uns bleiben: Erinnerungen und Abschlußpapiere. Und für die Gemeinden? Die Botschaft! Ist das nicht auch ein spirituelles Mißverständnis, als wäre eine Versammlung des ÖRK zu solchen kurzen zusammenfassenden, aber möglichst wegweisenden Proklamationen geradezu verpflichtet? Nicht genügend situationsorientiert, führen sie im konkreten Fall meist zu wenig aussagefähigen, allgemeinen Sätzen. Das ist fast unvermeidbar. Schwerer aber wiegt die überzogen optimistische, Probleme bagatellisierende Grundtendenz. Demnach waren wir z. B. in Canberra „begeistert von den mannigfaltigen Formen ... der Spiritualität, der Theologie und des christlichen Engagements". Aber die auch wirklich tiefgreifenden Konflikte erscheinen nur am Rande, als Zeichen noch unvollkommener Versöhnung! Haben wir denn wirklich den unter-

drückten Völkern „in Solidarität die Hand gereicht" und „uns zu beständiger Buße verpflichtet"[7]? Gewiß, immer wieder. Doch in den allzu abgerundeten Formulierungen hören andere kaum noch etwas heraus von Hilflosigkeit und Ratlosigkeit, von Schuld und Versagen (anders S. 65). Wäre denn nicht gerade das Bekenntnis solch christlichen Menschseins, das uns mit allen Menschen guten Willens verbindet, konstitutiv für die Spiritualität des Gebets: „Komm, Heiliger Geist"?

„Liebe Schwestern und Brüder, laßt uns mit der Energie des Heiligen Geistes ... der ‚Kultur des Todes' ein Ende bereiten ... laßt uns ... für ein Leben auf dieser Erde kämpfen, das in Solidarität mit allen Lebewesen gelebt wird, und eine Gemeinschaft für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung aufbauen. Wilder Wind des Heiligen Geistes blase uns an . . ." (S. 56) Vielleicht ist dieser emphatische Aufruf aus dem Referat von Prof. Chung ein wenig zu aktivistisch formuliert. Aber das Anliegen des konziliaren Prozesses wurde in vielen Diskussionen und Verlautbarungen der Vollversammlung aufgenommen. Dabei wird es immer um Bewußtseinswandel und Verhaltensänderung gehen, also auch um den Lernweg in eine neue Spiritualität hinein. Sie wird ganzheitlich und lebensfreundlich sein, indem sie „unser Leben mit der Vergangenheit, der Gegenwart, der Zukunft und mit Gott verbindet" (S. 71). Erziehungsgestaltung wie auch politisch-ökonomische Entscheidungen sollen von daher bestimmt werden. Miteinander sollen wir auf der Suche sein nach einer globalen Ethik des Überlebens als Askese des 20. und 21. Jahrhunderts und darum das Miteinander-Teilen mit der Gemeinschaft aller Lebewesen beständig einüben.

Dazu brauchen wir allerdings die tragende spirituelle Gemeinschaft vor Ort, zu der wir gehören. Denn gerade sie „gibt uns den Mut und die Hoffnung ..., um angesichts unüberwindlich erscheinender Hindernisse ... trotz allem etwas zu tun" (ebd.).

*Ausblick:*

„Der Geist macht, daß wir über uns und über alle Mächte und Gewalten hinaus auf eine Wirklichkeit sehen, die erst kommt"; und „durch den Geist beginnen wir, Gottes Zukunft zu erfahren". In diesem Sinne ist auch die Suche nach einer „ökumenischen Spiritualität" ein *eschatologischer Prozeß*, in den wir auf dem Weg der Nachfolge Christi hineingenommen werden. Ihm sich zu öffnen, ist sicher auch das Ziel einer ökumenischen Vollversammlung, soll aber vor allem das Leben der Gemeinde vor Ort bestimmen.

Was könnte das heißen? Etwa: sich aus dem Gefängnis selbstgemachter spiritueller, dogmatischer und traditioneller Normen immer wieder befreien zu lassen; die Flammenzunge des Geistes auch auf dem Haupt des anderen erkennen; die wunderbare Vielgestaltigkeit der Menschheits-Schöpfungs-Ökumene als Gesicht Jesu Christi lieben lernen; im Leidgeschrei der Unterdrückten den leidenschaftlichen Schrei der mütterlichen Ruach Gottes gegen das Chaos hören und ihr mitleidend und aktiv antworten in der gewissen Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und das ewige Leben, das der dreieinige Gott schon hier unter uns beginnt.[8] „Eine trinitarische Spiritualität erfordert Gemeinschaft, Gerechtigkeit, Solidarität, Beteiligung und Offenheit."[9] Und die Konkretion bleibt zu tun. Ich schließe mit einem Gebet aus dem Eröffnungsgottesdienst:

Die Schöpfung seufzt in der Zerbrechlichkeit des Lebens.
Doch der Geist, der in ihrem Anfang war, wird uns zu ihrer Bewahrung leiten.

Die Freiheit geht in Schuhen des Leidens.
Doch der Geist der Wahrheit wird unseren Kampf beseelen und uns alles geben, was wir für die Reise brauchen.

Unsere Gebrochenheit scheint ohne Ende.
Doch der Geist der Einheit gießt kostbares Öl zu unserer Salbung aus und gibt Brot, damit wir Gemeinschaft haben.

Wir verhüllen unser Gesicht und können so den Weg nicht sehen.
Doch der verwandelnde Geist schafft neues Leben in uns und führt uns über den bekannten Weg hinaus.

Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung,
Komm, Heiliger Geist, und erneuere mich.

ANMERKUNGEN

1 Alle folgenden Zitate beziehen sich – wenn nicht anders erwähnt – auf die Sektionsberichte I, II und IV und die Seitenzahl verweist auf den offiziellen Berichtsband aus Canberra.
2 Bericht des Generalsekretärs Emilio Castro, a.a.O. 167.
3 Orthodoxe Überlegungen, a.a.O. 281.
4 Castro, a.a.O. 154.
5 Ebd.
6 Botschaft der Jugend, a.a.O. 274.
7 Botschaft, a.a.O. 9.
8 Sinngemäß nach einer Predigt, die Rev. Dr. Charles Adams, Progressive National Baptist Convention/USA, in einem Gottesdienst der Schwarzen Kirche hielt.
9 Castro, a.a.O. 154.

# Auf dem Weg zu größerer Gemeinschaft

Persönliche Erwägungen im Kontext der eigenen ökumenischen Arbeit

VON IRENE KOENIG

## *1. Vorbereitung in einer Umbruchzeit*

Als Ende 1988 die Gliedkirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR ihre Delegierten benannten, geschah dies in einer Zeit starker Spannungen zwischen Staat und Kirchen. Der Hauptvorwurf seitens des Staates hieß: Die Kirchen mischen sich in staatliche Belange ein; denn dem Staat DDR erschien als Bedrohung, was der konziliare Prozeß ausgelöst hatte. Die Ökumenischen Versammlungen in Dresden und Magdeburg „Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung" hatten erstmals umfassend und in großer Öffentlichkeit die Fragen der Gesellschaft und der Mitverantwortung der Christen angesprochen und dies in ökumenischer Gemeinschaft von evangelischen Landes- und Freikirchen sowie der römisch-katholischen Kirche. Damit war auch in der ökumenischen Arbeit in der DDR ein neues Stadium erreicht.

Als die Delegierten im September 1989 zu ihrer ersten Vorbereitung zusammenkamen, trafen täglich Meldungen über steigende Zahlen von Ausreiseanträgen, über Flucht und Botschaftsbesetzungen ein, doch die Ursachen von Unzufriedenheit und Fehlentwicklungen in der Gesellschaft wurden in der Öffentlichkeit noch immer nicht diskutiert. „Aber da waren viele, die wollten bleiben, trotz der Dunkelheit. Darunter viele Christen. Wir wollten dort bleiben, wo Gott uns hingestellt hatte . . .", so sagten wir es in einer kurzen Sprecherszene in Canberra.

Die folgenden Vorbereitungstreffen fanden in einer neuen Situation statt, erst hatten sich die Grenzen der DDR geöffnet, dann gab es die DDR als Staat nicht mehr. Nach Canberra fuhren zwar noch zwei Delegationen, eine der EKD, eine vom Bund der Evangelischen Kirchen (und mit ihnen jeweils auch freikirchliche Delegierte), aber alle waren wir Bürger einer größergewordenen Bundesrepublik Deutschland.

Diese Umwälzungen spielten bei der Vorbereitung eine wichtige Rolle. Was würden die Christen aus aller Welt von uns hören wollen? Wie müssen wir die Fragen nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung nun neu stellen und beantworten? Wo werden wir umdenken müssen? Wirkt es sich aus auf unsere Beziehungen zu unseren Schwestern und Brüdern in der sogenannten

Dritten Welt, daß wir nun zur sogenannten Ersten Welt gehören? „Hört, was der Geist den Gemeinden sagt" – was würden wir als Antwort hören auf unsere Fragen, unsere Freuden, Hoffnungen und Befürchtungen?[1]

### *2. Erfahrungen*

Die ostdeutschen Delegierten hatten zwar alle ökumenische Erfahrungen im eigenen Lebensbereich, die Mehrheit hatte auch an Begegnungen auf internationaler Ebene teilgenommen, doch niemand war bisher als Delegierter auf einer Vollversammlung des ÖRK. Da insgesamt 80% der Delegierten aller Kirchen „Vollversammlungs-Neulinge" waren, hätte diesem Umstand durch besonders sorgfältige Tagungsmethodik Rechnung getragen werden müssen. Dies geschah leider nicht, und so äußerten viele über den Arbeitsstil großen Unmut, nicht nur die Europäer. In Vancouver war über zuviele Referate geklagt worden. Um dies zu vermeiden, wurden diesmal die Themen der Plenarsitzungen „präsentiert" mit Videos, Tanz, Theater und Musik. Die Delegierten im dunklen „Royal Theatre" blieben dabei weitgehend Zuschauer und hätten doch zu vielem Stellung nehmen wollen, ja müssen.

So fühlten sich nicht wenige „mundtot" gemacht, viele nicht ernst genommen. Die Präsentationen trugen wenig bei zur Arbeit in den Sektionen, und sie kosteten viel Zeit, die dann in der zweiten Woche fehlte, als in immer kürzeren Abständen wichtige Vorlagen und Berichte ins Plenum eingebracht, diskutiert und beschlossen werden mußten. Eine Vollversammlung als „das oberste legislative Organ, das an der Spitze des Ökumenischen Rates steht", hätte nicht nur für ihre Wahlaufgaben Zeit haben dürfen, sondern vor allem für die „Festlegung der Richtlinien des Ökumenischen Rates und Überprüfung der Programme zur Ausführung der vorher angenommenen Richtlinien . . .". Dazu aber geriet die Diskussion zu kurz, ein wirklicher Dialog konnte selten entstehen und viele Fragen konnten aus Zeitmangel gar nicht gestellt werden. Hier halfen den „Neulingen" auch nicht die Erfahrungen der heimatlichen Synoden, zu spät erkannte man, daß „Profis" immer bereits vorher Wortmeldungen beantragt hatten und sich deshalb äußern konnten. Zur stärksten Belastung wurde der Zeitdruck bei der Diskussion über die Erklärung zum Golfkrieg, die erst am letzten Tag vorgelegt wurde. Weder die Grundfrage der Stellung zum Krieg noch die des Pazifismus konnten theologisch durchdacht werden, schon einmal ausgesprochene Erkenntnisse von Seoul wurden per Abstimmung „erledigt", und unser Verhältnis zu Israel kam unter dem Druck, eine Erklärung verabschieden zu müssen, kaum in den Blick der Vollversammlung.

Auch an einem anderen Punkt fühlten sich die Teilnehmer nicht als Delegierte ihrer Kirche ernst genommen: Erst in Canberra erfuhren sie, welcher Untersektion sie zugeteilt waren und welches Thema diese Untersektion behandeln würde. Damit hatte die Leitung der Vollversammlung selbst die Chance verschenkt, daß authentisches Material aus den Mitgliedskirchen zu gezielten Fragestellungen in den Prozeß einfließen konnte. Oder hatte man weder damit gerechnet, daß sich Delegierte gern konzentriert vorbereiten wollte noch daß in den Mitgliedskirchen vielerlei Arbeitsergebnisse vorliegen könnten?

Dieser Verdacht drängte sich auch auf, wenn z. B. das Dokument SE 0.1 „Gemeinsames Verständnis und gemeinsame Vision" beginnt: „Ziel dieser Sitzung der Untersektionen ist es festzustellen, was der ÖRK in den Augen ökumenisch engagierter Menschen ist und was er sein könnte." Delegierte einer Vollversammlung sind sicher „ökumenisch engagierte Menschen", aber hätten sie für einen geplanten Konsultationsprozeß nicht ein Votum ihrer entsendenden Kirchen mitbringen müssen?

An solchen und anderen Punkten haben wir gelernt, daß eine Vollversammlung ein Ereignis „sui generis" ist, für das uns Vergleichskriterien fehlten. Es zeigte sich damit aber auch in Canberra wieder die alte Spannung zwischen einer „Versammlung des Volkes Gottes" (manche sprachen von einem „Weltkirchentag") und dem Entscheidungsgremium von Repräsentanten der Mitgliedskirchen. Immer facettenreichere Quotenregelungen ließen dies Problem nur schärfer erkennen, lösten es aber nicht.

Bestimmt ist es von großer Bedeutung, wenn der ÖRK auf die gleichgewichtige Repräsentanz von Frauen und Männern drängt bzw. die Jugend angemessen beteiligt. Auch wie wichtig es ist, daß Menschen mit Behinderungen ihren Beitrag zum Gesamten leisten können, ist allen in Canberra deutlich geworden.

Doch solange die Kirchen nicht jeweils in ihren eigenen Entscheidungsgremien diese „Quoten" berücksichtigen, führt deren Durchsetzung in Gremien des ÖRK zur Verschiebung der Proportionen. Weder kann man die Zahl der Präsidenten weiter erhöhen, noch kann man nur von einem Teil der Mitgliedskirchen des ÖRK verlangen, sich an die Quotenregelungen zu halten. Hierbei geht es nicht vorrangig um „policy", sondern um die Grundsatzfrage, wer für die Kirche sprechen darf, und diese Frage steht in allen Mitgliedskirchen nicht nur bei Nominierungen an.

Im zeitlichen Abstand treten diese enttäuschenden Erfahrungen in den Hintergrund, denn „am Ende ist es gelungen, frei zu werden, andere wahrzunehmen als Geschwister auf dem gemeinsamen Weg" (so Landesbischof

Dr. Hempel in seinem mündlichen Bericht vor der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen). Sicher hat es Mühe gekostet, aber sie hat sich gelohnt.

### *3. Begegnungen*

Diese „Geschwister auf dem gemeinsamen Weg" werden in lebendiger Erinnerung bleiben, weil die Begegnungen ermutigen und ständige Herausforderung zu eigenem Denken und Tun bedeuten.

*Das gemeinsame theologische Gespräch*

Es gehört wohl zu den Wirkungen des Heiligen Geistes, daß in den Untersektionen und Sektionen bedenkenswerte Arbeitsergebnisse entstanden. Für die Untersektion III.2 z. B. waren rund 40 Delegierte, Beobachter und Berater eingestellt worden: kaum Nicht-Theologen, wenige Frauen, ein Jugenddelegierter – fast alle Doktoren, Dozenten, Professoren, Bischöfe, Erzbischöfe, Metropoliten, davon die große Mehrheit aus der nördlichen Hemisphäre. Sie sollten über „Koinonia and Unity" nachdenken; wen wird es bei dieser Gruppenzusammensetzung wundern, daß der Berichterstatter nach zwei Vormittagen den Gesprächsstand folgendermaßen charakterisierte: „a collection of thoughts in order to search an idea"! Standpunkte wurden dargestellt, Probleme deutlich benannt, Positionen klar beschrieben, Toleranzgrenzen unüberhörbar markiert. Dennoch entwickelte sich daraus ein wirkliches Gespräch, in dem auf andere Traditionen und theologische Erkenntnisse gehört wurde, in dem man sich um Verständnis mühte. Die Liebe zu der einen Kirche Jesu Christi leuchtete durch, auch wenn man einander harte Fragen stellte nach der noch tolerierbaren bzw. der reich machenden Vielfalt, die zum Wesen der Kirche gehört. Nur dadurch wurde es möglich, daß diese Untersektionen die Vorlage der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Die Einheit der Kirche – Gabe und Berufung" so intensiv beraten und dann der Vollversammlung in einer veränderten Fassung vorlegen konnte. Günther Gaßmann ist zuzustimmen, wenn er schreibt: „Ein Vergleich zwischen dem Text von Dunblane (d. h. der ursprünglichen Form) und der Erklärung von Canberra zeigt m. E., daß der Text von Dunblane diffenzierter und systematischer konzipiert ist und Aspekte enthält (z. B. die Hinweise auf neue Trennungen in der Ökumene, auf Kirchen und Bewegungen, die außerhalb der ökumenischen Bewegung stehen, auf die Bedeutung der Verkündigung des Wortes Gottes für die Einheit), die bei der Überarbeitung herausgefallen sind."[2] Das Mühen der Untersektion galt jedoch dem verpflichtenden Gedanken der Gemeinschaft

(Koinonia), die Verschiedenheiten einbezieht. Außerdem waren sich alle Gesprächsteilnehmer einig, daß die Kirchen direkt angesprochen werden sollten. Denn die Kirchen müssen nun konkrete Schritte gehen und schon erreichte Einheit in kirchliches Handeln umsetzen. Deshalb wird u. a. aufgerufen:

„–auf der Grundlage des Lima-Dokuments gegenseitig die Taufe anzuerkennen;
- auf die Anerkennung des apostolischen Glaubens zuzugehen, wie er durch das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel im Leben und Zeugnis der anderen zum Ausdruck kommt;
- auf der Grundlage der Konvergenz im Glauben im Blick auf Taufe, Eucharistie und Amt Formen eucharistischer Gastfreundschaft zu erwägen, wo immer dies möglich ist; dabei erkennen wir gern an, daß auch diejenigen, die diese Sakramente nicht üben, an der geistlichen Erfahrung des Lebens in Christus teilhaben;
- auf eine gegenseitige Anerkennung der Ämter hinzuwirken;
- in Worten und Taten sich darum zu bemühen, ein gemeinsames Zeugnis vom Evangelium in seiner Ganzheit abzulegen;
- sich neu zu verpflichten, für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zu arbeiten und dabei das Bemühen um sakramentale Gemeinschaft der Kirche enger mit dem Ringen um Gerechtigkeit und Frieden zu verbinden;
- Kirchengemeinden und Gemeinschaften zu helfen, das Maß an Gemeinschaft, das bereits besteht, am Ort in geeigneten Formen zum Ausdruck zu bringen."

*Der Besuch in australischen Gemeinden*

In der ehemaligen DDR gehörte es zu den Chancen ökumenischer Tagungen, daß die Gemeinden durch Besuche der Gäste in die weltweite Gemeinschaft einbezogen werden konnten. Die Mühe der Planung solcher Besuche hatten wir gern auf uns genommen, denn alle wußten, wie wichtig für Besuchte und Besucher die persönliche Begegnung ist. Zu unserer großen Freude hielten auch die australischen Kirchen einen Austausch zwischen Delegierten und Gemeindegliedern für so wertvoll, daß sie Kosten und Mühe nicht scheuten, um intensive Treffen zu ermöglichen. Daß die Besuche zum Teil per Flugzeug angetreten wurden, bot zwar einigen Anlaß zur Kritik, war jedoch bei den australischen Entfernungen nicht anders zu organisieren. In echter ökumenischer Gemeinschaft war z. B. das Programm für mich vorbereitet worden und enthielt Gespräche mit Mitarbeitern, Gottesdienste und ein ökumenisches Gemeindetreffen. Die Gemeinden hatten mir

bereits durch zwei ihrer Vertreter in Canberra mitteilen lassen, was sie interessierte: die Vollversammlung und ihre Themen, vor allem aber auch die Veränderungen in unserem Land und die Rolle der Kirchen dabei. Es war bewegend zu spüren, wie stark an unserem Ergehen Anteil genommen worden war; nie hätte ich vermutet, so gezielte und kenntnisreiche Fragen gestellt zu bekommen und zu erfahren, daß Christen im fernen Australien für die Christen in der DDR gebetet haben. Es war gut, daß die politischen Ereignisse unseres Landes in Canberra kaum thematisiert wurden, doch die Versicherung der Fürbitte über Kontinente hinweg gehört auch zum Reichtum in der Ökumene. Wir deutschen Christen haben in den letzten Jahren wiederholt den Vorwurf gehört, zu stark auf den Ost-West-Konflikt fixiert zu sein. Das Gespräch mit australischen Gemeindegliedern hat mir gezeigt, daß trotz der veränderten Ost-West-Situation Fragestellungen bleiben und daß ein Interesse besteht zu erfahren, auf welche Weise Antworten gesucht und Konfliktlösungen angedacht werden.

*Hören auf die Aborigines*

Anders als die eben benannten Beispiele für „Begegnung mit Geschwistern auf dem gemeinsamen Weg" löste die Begegnung mit den Ureinwohnern Australiens tiefes Erschrecken und Scham in mir aus. Unvorstellbar scheint es mir, daß noch in unserem Jahrhundert Weiße, die sich wahrscheinlich Christen nannten, Ureinwohner einfach „abgeknallt" haben sollen – und doch bin ich im Zelt der Aborigines Menschen begegnet, die dies als Kinder selbst noch miterlebt oder von ihren Eltern berichtet bekommen hatten! Welch Verständnis von Mission hatten Christen, die Mischlinge ihren Aborigines-Müttern wegnahmen, um sie in Missionsschulen zu „Menschen" zu machen? Als Europäerin sehe ich mich mit in dem Zusammenhang einer Schuld, die nicht abgetragen werden kann. Nur durch die Vergebung, die durch die Opfer selbst ausgesprochen wird, besteht Hoffnung auf eine gemeinsame Zukunft.

Und so waren Musik und Zeremonien der Aborigines in den Gottesdiensten für mich keine Folklore, sondern Zeichen dieser Vergebung und einer Hoffnung, die noch sehr verletzbar ist. Bei allem Nachdenken über unseren missionarischen Auftrag wird mich die Begegnung mit den Aborigines vor vollmundigen Reden bewahren. Die Nöte aller Urvölker fordern die Kirchen zum aktiven Eintreten für deren Menschenrechte heraus.

### *4. Fragestellungen*

„Welche Botschaft haben Sie aus Canberra mitgebracht?" wurde ich sehr direkt gefragt. Die Antwort fiel mir schwer, und ebensowenig konnte ich die

Frage beantworten: „Mit welchem Stichwort charakterisieren Sie diese 7. Vollversammlung?". Auch einige Wochen nach Canberra sehe ich weniger vorweisbare klare Resultate als viel mehr Fragen, die uns gestellt sind. Es ist jetzt an uns zu artikulieren, wo wir herausgefordert werden. Wenn mitunter gesagt wird, „Europa kam in Canberra nicht vor", so stimmt dies zwar nicht ganz, zeigt jedoch, daß europäische Themen nicht das Vollversammlungsgeschehen bestimmten. Das heißt aber keinesfalls, daß die verhandelten Themen uns weniger angingen oder bei uns bereits geklärt wären. Es zeichnet sich bei Auswertungen in unterschliedlichen Gruppen und Gremien ein gewisser Konsens ab, welche Fragen in unseren deutschen Kirchen bald bedacht werden müssen:

- die wechselseitige Durchdringung von Evangelium und Kultur,
- das Verhältnis von Einheit und/oder Erneuerung,
- die theologische Begründung der Ethik (einschließlich der Ökonomie und der Ökologie),
- die weitergehende Verpflichtung zum konziliaren Prozeß,
- die Bedeutung des Dialogs,
- das Wirken des Heiligen Geistes und das Wesen von Spiritualität.

Auch die Anlage der vorliegenden Ausgabe der Ökumenischen Rundschau zeigt diese Akzentsetzung. Da spezielle Artikel einzelnen Aspekten gewidmet sind, folgen der Aufgabenstellung gemäß nur einige „persönliche Erwägungen".

*Evangelium und Kultur*

Die Themenstellung ist nicht neu, Canberra aber hat unüberhörbar gezeigt, daß eine Klärung nicht aufgeschoben werden darf. Der Ausdruck unseres Glaubens und die Kriterien unseres theologischen Urteils sind unauflöslich mit dieser Frage verknüpft.

Weshalb sonst wäre bereits am Anfang der Vollversammlung das Wort „Synkretismus" so häufig aufgetaucht? Es war fremd für die Delegierten, zum Eröffnungsgottesdienst durch den Rauch eines Feuers zu gehen, das die Aborigines entfacht hatten und um das sie in alter kultischer Bemalung tanzten. Manche empfanden dies aber nicht nur fremd, sondern bedrohlich. Zur Erklärung sagte Bischof Malcolm, erster Bischof der Aborigines der Anglikanischen Kirche von Australien: „Wenn Sie das Gottesdienstzelt betreten haben, sind Sie durch Rauch gegangen, der von brennenden Blättern herrührt. Dieses ist ein Ritus, der in der Kultur und Religion der australischen Ureinwohner eng verbunden ist mit dem christlichen Ritus der Läuterung durch das reinigende Feuer des heiligen Geistes . . ." Diese enge Zusammenschau von alter Religion und christlichem Glauben konnten viele nicht akzeptieren.

Zum Katalysator in dieser Frage wurde das Referat von Frau Dr. Chung, die ihren Vortrag bewußt kontextuell angelegt hatte. Sie sprach als eine asiatische Frau, die ihre Identität in der koreanischen Minjung-Theologie gefunden hat und eine Fülle leidvoller Erfahrungen in ihre theologische Reflexion einbezog.

Leider war keine Plenardiskussion eingeplant, obwohl gerade dieser Beitrag zum Nachdenken herausforderte. Die einzige Gesprächsmöglichkeit wurde für die Zeit anberaumt, in der Delegierte zu Gemeindebesuchen unterwegs waren. Durch fast zwei Jahrtausende ist Theologie in abendländischen Denkkategorien getrieben worden, diese Denk- und Sprachstruktur wurde von uns Europäern – oft unbewußt – absolut gesetzt. In dem Maße, wie Theologen anderer Kontinente sich der Denk- und Sprachstruktur ihrer Kulturen bedienen, wird uns die Durchdringung von Evangelium und Kultur schlagartig bewußt.

Der mutige und herausfordernde Ansatz von Frau Dr. Chung, eine eigene, von ihrer koreanischen Kultur geprägte Theologie zu entwickeln, stellt uns die Frage, wie weit wir bei der Weitergabe des Evangeliums westliche Kultur mitverkündigt haben. Die Frage einer „kontextuellen Theologie" wird risikoreich und notwendig zugleich bleiben. Der Bericht der Sektion III spricht von dem historischen Ausdruck, den das Evangelium in vielen Kulturen findet. „... Diese Inkarnation mahnt die Kirchen zum ernsthaften Dialog mit den jeweiligen Kulturen. Es ist wichtig, bei der Suche nach einer kontextuellen Anwendung die nationalen und ethnischen Identitäten zu achten und die Einheit der Kirche zu wahren ..."[3]

Die beiden Hälften des letzten Satzes markieren Spannungspole, die in dieser schriftlichen Form mit einem schlichten „und" überbrückt werden. Wieviel theologische und geistliche Hörbereitschaft dies im konkreten Fall erfordert, haben die Reaktionen auf das Referat von Frau Chung gezeigt. An uns bleibt die Frage, ob wir unsere – durch die abendländische Kultur geprägte – Theologie als allein gültiges Maß benutzen, mit dem wir andere Theologien messen. In dieser Zeit, in der wir in zunehmendem Maß mit Menschen zusammenleben werden, die aus anderen Kulturkreisen kommen, werden wir uns sorgsam in Gespräch und Verkündigung unsere eigenen Voraussetzungen bewußt machen müssen. Von daher gewinnen die Themen von Mission und Dialog neues Gewicht.

*Die Frage nach der Einheit*

„Einheit oder Erneuerung? – Versöhnte Vielfalt in der Zerreißprobe" war eine auswertende Gesprächsrunde in der Evangelischen Akademie Berlin (West) überschrieben. In dieser Formulierung spiegelt sich die Sorge wider,

daß das Streben nach Einheit notwendigerweise soviel Statik bedingt, daß Bewegung verhindert wird. In Canberra wurde befürchtend gefragt, ob sich die Kirchen bloß noch auf den kleinsten gemeinsamen Nenner einigen würden, um überhaupt zusammenzubleiben, und daß weiterführende Impulse im Keim erstickt würden, wenn nur noch neutrale Aussagen gemacht würden, mit denen sich alle einverstanden erklären. Es war nicht zu überhören und zu übersehen, daß die echte Einmütigkeit des Aufbruchs von Amsterdam nicht mehr vorhanden ist. „Ohne Vision verkümmern die Menschen" überschrieb die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung deshalb auch ihre Plenarveranstaltung und wollte damit zu neuem Vorwärtsdenken anregen. Auch der Bericht von Sektion III „Geist der Einheit – versöhne dein Volk!" setzt aller verständlichen Resignation zum Trotz mit dem Gedanken der gegebenen Einheit ein. „Als wir in Sektion III über das Leben der Kirche nachdachten, erkannten wir, daß Christen die Wahrheit auf verschiedene Weise sehen und doch gleichzeitig alle in der Kraft des Heiligen Geistes vereint sind. Die reiche Vielfalt der Erkenntnisse und Ausübungsformen ist eine Gabe des Heiligen Geistes."[4]

Aber es wäre unrealistisch und unehrlich, die tiefen Risse zu vertuschen und uns über alte und neue Trennungen hinwegzumogeln. Nur ein „gewisses Maß an Gemeinschaft" wird festgestellt und daß die Kirchen es unterlassen haben, daraus für ihr Leben Konsequenzen zu ziehen. „Sie haben sich damit zufriedengegeben, in der Trennung zu koexistieren."[5]

Erwarten die Kirchen, erwarten wir selbst vom Geist Gottes, daß er das Neue, das Unerwartete in die Kirche bringt? Erlaubt uns diese Erwartung, für neue Möglichkeiten und Erkenntnisse offen zu sein? Nur das Vertrauen auf das Wirken Gottes und die Vergebung durch Christus stiften Gemeinschaft. Zur Gemeinschaft gehört auch Buße, Umkehr; doch davon war relativ wenig wahrnehmbar, statt dessen spürte ich mitunter Aggressivität und schwer zu ertragende Schuldzuweisung. Wie oft war dies am schmerzlichsten bei der Frage des gemeinsamen Abendmahls. Als Emilio Castro vom Manuskript seines Berichtes als Generalsekretär abwich und leidenschaftlich das Skandalon der Trennung im Heiligen Abendmahl ansprach (sinngemäß: „dies muß die letzte Vollversammlung ohne Abendmahlsgemeinschaft sein . . ."), rief er damit den Einspruch der orthodoxen Delegierten hervor. In dem Papier „Überlegungen orthodoxer Teilnehmer, gerichtet an die Siebte Vollversammlung" heißt es dazu: „Die Orthodoxen bedauern sehr, daß ihre Haltung im Blick auf die eucharistische Gemeinschaft von vielen Mitgliedern des ÖRK mißverstanden worden ist, die glauben, daß die Orthodoxen zu Unrecht darauf bestehen, daß man *von eucharistischer*

*Gemeinschaft absehe.* Die Orthodoxen bitten ihre Brüder und Schwestern im ÖRK erneut zu verstehen, daß dies eine Frage der Einheit im Glauben und der grundlegenden orthodoxen Ekklesiologie ist und von einer triumphalistischen Haltung keine Rede sein kann. Für die Orthodoxen ist die Eucharistie der höchste Ausdruck der Einheit und nicht ein Mittel, um zur Einheit zu gelangen."[6]

Belastend für alle nicht-orthodoxen Delegierten war es, daß die Orthodoxen für ihre theologische Haltung Verständnis erwarten, aber daß sie selbst wenig Bereitschaft zeigten, andere zu verstehen. Es war verletzend, wie bei der Chrysostomos-Liturgie – einer der Morgengottesdienste – expressis verbis allen Nicht-Orthodoxen die Teilnahme an der Eucharistie verweigert wurde. Wie werden wir auf dem Weg zur Einheit vorankommen, die nicht nur statisch festschreibt und damit auch ausgrenzt, sondern die auf Christus zentriert lebendig wächst? Zum einen hoffe ich auf die Intensivierung der theologischen Arbeit in „Glauben und Kirchenverfassung", die auch die Orthodoxen wünschen und einfordern. Zum anderen hoffe ich, daß die Mitgliedskirchen selbst die Schritte aufeinander zugehen, die längst möglich sind. Für die Kirchen in Deutschland bedeutet dies für mich, keinesfalls hinter die im konziliaren Prozeß erreichte Gemeinschaft zurückzufallen, sondern *alles*, was gemeinsam getan werden kann, auch wirklich gemeinsam zu tun.

### *5. Weiterarbeit*

Die Delegierten, die sich für die Impulse zu einer Weiterarbeit mitverantwortlich fühlen, stellen übereinstimmend fest, daß der Bedarf an Berichten nicht groß und das Echo unterschiedlich ist. Dafür gibt es verschiedene und auch einleuchtende Gründe. Aber gerade die Herausforderung und die Fragen der Vollversammlung können uns Mut machen, die eigene Situation nicht isoliert zu betrachten. Wir werden eigene Fragen unter unseren neuen deutschen Gegebenheiten aufarbeiten müssen (z. B. was bedeutet der in Canberra nur kurz angesprochene „Wegfall der Systeme"?). Wir werden uns mit Phantasie und Leidenschaft dafür einsetzen müssen, daß das Reden vom konziliaren Prozeß nicht zu einer leeren Hülse verkümmert. Wir werden in der Gemeinschaft der christlichen Kirchen um Versöhnung, Erneuerung und engere Gemeinschaft durch Gottes Heiligen Geist bitten. Die Ökumenische Versammlung sagte „Eine Hoffnung geht weiter . . ."

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Johannes Hempel, Hoffnungen auf Canberra 1991, in: ÖR 4/90, 389ff.
[2] ÖR 2/91, 180.
[3] Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991, hrsg. von Walter Müller-Römheld, Frankfurt 1991, 101.
[4] Ebd. 100.
[5] Ebd. 174.
[6] Ebd. 282 sowie Beiheft zur ÖR 63, IV.

# Abwägungen

VON LOTHAR COENEN

Noch ehe die Vollversammlung des Ökumenischen Rates im Februar in ihre Schlußphase eintrat, prophezeiten und befürchteten manche, dies werde möglicherweise überhaupt die letzte derartige Veranstaltung sein. Andere sahen, mitten in allen Verwirrungen doch schon die Konturen einer neuen Phase der ökumenischen Bewegung, die wenngleich noch in Geburtswehen steckende Themenbenennung für die Wegstrecke ins nächste Jahrtausend der Menschheitsgeschichte. Was bleibt von ihr außer dem Nachklingen der Gesänge, den einprägsamen Bildern der Aborigines und den bunten Kleidungen, den gewonnenen neuen Freundschaften, nachdem die Papiere geordnet, die Zeitungsartikel abgelegt und die alten Fronten und Einschätzungen wieder in Kraft gesetzt sind?

Es ist Zeit zur Abwägung; für mich auch deshalb, weil Canberra zugleich eine Zäsur nach 13 Jahren intensiver Arbeit für die ökumenische Einbindung und Platzsuche der EKD im Gesamtzusammenhang der einen Kirche Christi in der Welt war. Die Gründung des Ökumenischen Rates 1948, derer wir 1988 bei der Zentralausschußsitzung in Hannover gedachten, fiel in die Anfangszeit meines Theologiestudiums und der Anbahnung ökumenischer Kontakte. Die nächsten Vollversammlungen erlebte ich aus der Perspektive eines Pfarrers in ökumenisch engagierten Gemeinden, die sie in der Vorbereitungszeit begleiteten und hernach in ortsgängige Münze umzusetzen versuchten, was sie angestoßen hatten. An den drei letzten habe ich selbst als Delegierter und dann als Verantwortlicher für die Vorbereitungen in der EKD und Begleiter ihrer Delegation teilgenommen und ihre Auswertung mitbetrieben. Der Ökumenische Rat, seine Kommissionen und sein Zentrum waren das überwiegende, Kraft fordernde, aber auch Impulse gebende

Hauptfeld meiner Arbeit; ihre Schwerpunkte lagen bei der Suche nach der Einheit und bei der Verknüpfung der theologischen Abwägung mit ihren gesellschaftlichen und ethischen Konsequenzen, wie sie etwa in Seoul versucht wurde.

Solche Abwägungen werden die innere Bewegung ins Auge fassen müssen, aber auch erkennbare Gestaltbildungen und -verzerrungen nicht übersehen dürfen. Im Kern werden sie sich daran zu orientieren haben, was denn eine solche Versammlung für unsere Kirchen und Gemeinden bedeutet, wieviel Stärkung und Orientierung sie den Kirchen in der Welt gibt, die immerhin noch fast ein Drittel der Christenheit umfassen, obgleich sich dieser Anteil möglicherweise verringert, weil – abgesehen von der nahezu doppelt so großen Zahl der römisch-katholischen Weltkirche – das Wachstum nicht mehr bei den klassischen Kirchen, sondern bei den charismatischen und pfingstlerischen Gruppen liegt, die bislang keinen Platz im Ökumenischen Rat gefunden, ihn überwiegend auch nicht begehrt haben.

### *Geschichtliche Veränderungen*

Beginnen wir mit dem äußeren Bild: 1948 waren es die klassischen weißen Kirchen des Nordens, die sich zum ÖRK zusammenschlossen. Seine Verfassung und Geschäftsordnung atmen spürbar angelsächsische Atmosphäre; von Anfang an war Englisch die heimliche Leitsprache, trotz der zunehmenden Zahl offizieller Übersetzungssprachen. Damals waren kaum mehr als eine Handvoll der Delegierten Farbige, denn auch in den wenigen schon unabhängigen Kirchen des Südens standen meist Weiße an der Spitze. Wir Deutsche, damals ein Land mit vier Besatzungszonen, waren dankbar, voll akzeptiert zu werden; unser Beitrag freilich bestand bis zur 3. Vollversammlung wesentlich aus Präsenz und Theologie, während unsere finanzielle Beteiligung auch im Winde des Wirtschaftswunders minimal blieb. Es waren die Amerikaner, die dafür sorgten, daß der Rat arbeiten konnte. Die Delegationen setzten sich überwiegend aus Kirchenführern zusammen.

Vergleicht man damit Canberra, so ist der Wandel mit Händen zu greifen: Aus den anfangs 147 Mitgliedskirchen sind 317 geworden, der größere Teil von ihnen – wenn auch mit kleineren Zahlen – auf der südlichen Halbkugel lebend. Afrikanische und asiatische Kirchen stellen heute etwa ein Drittel der Delegierten, wenn auch die europäischen und nordamerikanischen Kirchen immer noch gut die Hälfte der Plätze besetzen. Finanziell haben inzwischen die Deutschen mehr als ein Drittel der Lasten übernommen. Aber nicht nur das äußere Bild spiegelt, wenngleich ohne statistische

Entsprechung, die Buntheit der ganzen Menschheitsfamilie. Mit einher geht eine Veränderung des alten Kommunikationsstils vom Papierenen zum Mündlichen, vor allem aber auch der „concerns", die die Delegierten aus den kleineren, oft in der Diaspora lebenden, äußerlich benachteiligten und Unterdrückung erfahrenden Kirchen in die Gespräche bringen. Und nach ihrer Emanzipierung von der Theologie ihrer westlich-nordischen Missionare zeitigt hier ein Prozeß seine Wirkung, den wir Europäer entweder längst internalisiert oder in unser Verständnis christlicher Tradition eingeschlossen haben, nämlich die Inkulturation des Evangeliums, die Umsetzung der Botschaft Christi nicht nur mit dem Wort-Lexikon, sondern in die Lebens- und Vorstellungswelt der Menschen des jeweiligen Kulturraumes. Das ist zwar gleichbedeutend mit der Abkehr vom überlieferten Erbe der Mission, wohl aber ist der Anspruch auf ein gleiches Inkulturationsrecht wie in der abendländischen Kultur unüberhörbar.

Dies zu erkennen, ist eines. Uns selbst diesen immer lauter werdenden Anfragen zu stellen und unser eigenes Traditionsgut neu am Evangelium zu messen, dann ein Zweites. Und die Konsequenzen aus solcher Neuorientierung unseres Glaubensverständnisses ohne Preisgabe der Substanz zu ziehen, ist dann ein Drittes. Mir scheint, daß wir damit selbst unter den ökumenisch Engagierten allenfalls begonnen haben, während viele in unserem Lande, nicht zuletzt unter den Theologen, diesen Prozeß entweder für irrelevant halten oder ihm gar mit Mißtrauen und Furcht (vor Abfall und Synkretismus) gegenüberstehen. Canberra aber hat allen, die es offenen Auges beobachteten, eindringlich gezeigt, daß *die ernsthafte und konsequente Befassung mit der Frage der Inkulturation eines gemeinsam zu bewahrenden und zu bekennenden trinitarischen Glaubens nur um den Preis des Verlustes ökumenischer Gemeinsamkeit, eben der Koinonia im Leibe Christi, weiter hinausgeschoben werden darf.*

### *Der Geist als Gebetsthema*

In diesem Zusammenhang muß man die Wahl des Themas der Vollversammlung als glücklich empfinden; es wurde übrigens bei der Zentralausschußsitzung in Hannover 1988 beschlossen. Denn angesichts unserer Verlegenheit, unser Eins-Sein in Christus gemeinsam zu realisieren und die Kirche nicht als partikularen Selbstzweck, sondern als durch Zeugnis und Handeln Aufmerksamkeit weckende, wenn auch wahrscheinlich angefochtene Vorhut des kommenden Reiches zu verstehen und zu leben, drückt sich darin als Gespür aus, daß wir mit all unseren Analysen weder die Situation

der Christenheit noch gar der Welt, in der wir leben, in den Griff bekommen noch gar allein durch noch so ausgefeilte und couragierte Programme eine den Geist des Reiches Gottes atmende Wandlung herbeizuführen vermögen. Mit dieser Themenwahl wurde vielmehr der Weg betreten, den der Herr uns nahelegt, nämlich der Weg des Gebets, das Ausstrecken leerer Hände nach der Weisung Gottes und der Erwartung des Wehens seines Geistes. Ob wir das dann wirklich taten oder doch schon mit unseren Programmen besetzt waren, ist eine andere Frage, auf die die Antwort sich erweisen muß.

Und mehr: Gerade für Kirchen, deren trinitarisches Bekenntnis seit Jahrhunderten ausschließlich Christus- und individualzentriert ist, scheint es dringend geboten, auf andere Einsichten, namentlich der Orthodoxie, zu hören, die sich in weit höherem Maße auch dem den Rahmen der Kirche umgebenden Wirken des Geistes in der gesamten Schöpfung öffnen. Zwar wäre es einem Wunder gleichgekommen, wenn Canberra unter den gegebenen Bedingungen hier bereits zu einer detaillierten Neuorientierung gefunden hätte. Aber durch die – wenigen – Vorträge und die Diskussionen wurden doch wichtige Weichen gestellt. Wer sich die Mühe macht, in den Sektionsberichten die thematischen Grundaussagen aufzuspüren, wird dies entdecken. Es bleibt dann die Frage, ob wir bereit sind zur Korrektur bisheriger, wohlausgereifter Systeme und Konzepte und zu neuer Prioritätensetzung, – wir und der Ökumenische Rat.

### *Vollversammlung oder Weltkirchentag?*

Nun sind aber Vollversammlungen eben nicht (nur) thematische Konferenzen. Zwar ist der Ökumenische Rat keine Superkirche und will dies auch nicht sein. Und entsprechend ist seine Vollversammlung nicht eine Art Generalsynode, die nach deren Maßstäben beurteilt werden könnte. Aber sie gilt doch – nach dem Willen ihrer Gründerkirchen, zu denen auch die EKD gehört – als das „oberste legislative Organ" dieses Weltzusammenschlusses, das neben den jeweils notwendigen Wahlen die Richtlinien der gemeinsamen ökumenischen Arbeit bestimmt, die Programme zur Ausführung der vorher angenommen Richtlinien überprüft und dem Zentralausschuß Aufgaben delegiert (Abschnitt V, 1.). Sie tut dies nicht durch Gesetze, die die Kirchen binden, sondern kann sich nur Gehör verschaffen durch die innere Autorität und Überzeugungskraft ihrer Richtungsanzeigen, die die Kirchen zu deren Rezeption und Umsetzung bewegen. Aber immerhin: Die Überprüfung und Sinnreflektierung der in der abgelaufenen Periode geleisteten Arbeit und die Wegweisung für die vorausliegenden Jahre erfordern

eine solide, von der Gesamtversammlung zu leistende Behandlung der gedruckt vorgelegten Rechenschaftsberichte des Zentralausschusses (und des Stabes), und der vorgetragenen des Moderators, des Generalsekretärs und des Finanzausschusses, und daran anschließend, wohl nicht ohne Zusammenhang mit der Themenbehandlung, eine sorgfältige, auch sorgfältig vorbereitete Abklärung der programmatischen Schwerpunkte für die Zukunft.

Kann es dann ausreichen, wenn für die Diskussion dieser Berichte gerade eine Plenarsitzung zur Verfügung steht, in der fast die Hälfte der gemeldeten Redner gar nicht zu Wort kommt? Ist es dann verantwortlich, wenn der Bericht des Finanzausschusses erst gar nicht diskutiert, sondern gleich an einen kleinen Ausschuß verwiesen wird, während man in den Sektionen munter neue Programme plant? Und wird es dem Charakter einer solchen Delegiertenversammlung gerecht, wenn diese Auswertung bisheriger Arbeit und die Planung für die künftige Programmausrichtung Raum nur in den thematischen Sektionen und Untersektionen findet, dort den Unterthemen mehr oder weniger zwanghaft und willkürlich zugeordnet, und wenn man dazu die Devise ausgibt, alles könne im Prinzip überall diskutiert werden? Überall alles verhandeln, gleichzeitig aber eine Aversion gegen vorbereitete Vorschläge deutlich zu artikulieren, bedeutet faktisch, daß dies kaum irgendwo mit der notwendigen Solidarität und Sachkenntnis geschieht, sondern daß man den der eigenen Emotion entsprechenden Forderungen einzelner, die ihre Überzeugung im Weltmaßstab umsetzen wollen, ohne Prüfung oder gar Konsequenzabwägung zustimmt – oder sie eben beiseitelegt. Denn die Sektionen wurden ja viel mehr nach „balances" als etwa nach Sachkenntnis zusammengesetzt, und im Gegensatz zu früheren Vollversammlungen war auch die Einladung von Beratern mehr an den Unterthemen als an den Programmgesichtspunkten orientiert.

Es trifft sicher zu, daß die bei früheren Vollversammlungen üblichen, „Hearings" zur Arbeit des ÖRK, jeweils für den gleichen Bereich, für den der Zentralausschuß seine Kommissionen hat, unbefriedigend verlief. Und gewiß hatte diese Vollversammlung einige Tage weniger Spielraum als frühere, obgleich die Mehrkosten angesichts der ohnehin zu zahlenden Reisen gering gewesen wären im Vergleich zum inhaltlichen Gewinn. Aber es wäre der Mühe wert gewesen, über andere Formen dieser Programmarbeit nachzudenken, etwa durch klarere Phasen und jedenfalls durch eine intensivere Einschaltung aller Delegierten statt der Verweisung an die Ausschüsse, denen nur jeder vierte Delegierte irgendwo angehörte.

Die Zeit dafür hätte sich leicht gewinnen lassen durch den Verzicht auf einige der Plenarpräsentationen, die an die Stelle früher üblicher Referate getreten waren, vorgeblich, um den über 70 % erstmalig Teilnehmenden ökumenischen Elementarunterricht zu geben. Sie waren ohnehin in ihrer Qualität sehr unterschiedlich, hätten dann aber eher Platz in einem Vorprogramm haben oder durch Lesen des zugesandten Materials ersetzt werden können. Es scheint ohnehin, daß das Besucherprogramm hier stellenweise Besseres leistete. Die Delegierten brauchen Zeit zum verantwortlichen Gespräch.

Diese Anlage des Progamms hat nun allerdings, zumindest teilweise, ihre Wurzel auch darin, daß man der Vollversammlung spätestens seit Nairobi den Charakter einer „Versammlung des ganzen Volkes Gottes" zu geben versucht. Außer den Delegierten sollten viele andere dabei und weitgehend beteiligt sein. Aber kann dieses Siegel überhaupt Wahrheit beanspruchen? Es ist sicher richtig, daß die Plenarsitzungen öffentlich sind. Aber wer sind denn diese Besucher, die das Volk Gottes repräsentieren? Sieht man von den im Umkreis Wohnenden ab, so ist doch ihre Zusammensetzung fast ausschließlich durch finanzielle Möglichkeiten bestimmt und dadurch trotz scheinbarer Buntheit alles andere als eine Repräsentanz des ganzen Gottesvolkes. Ca. 60 waren es allein aus Deutschland, wohl mehr als aus ganz Afrika. Der Versammlung aber gibt das Weltkirchentagscharakter mit vielen Erlebnissen und Anregungen, aber auf Kosten der Solidität einer Delegiertenkonferenz, bei der ohnehin 20 Kirchen gar nicht vertreten waren und die ja immerhin zweistellige Millionenkosten verursacht.

### *Verfahren und Vorbereitung*

Nein, es wird notwendig sein, in künftige Vollversammlungen wieder klare Arbeitsphasen zu den gegenwärtigen und eventuell vorgesehenen Programmen einzubauen und für hinreichende Expertise Sorge zu tragen. Es darf nicht so bleiben, daß zwei kleine Ausschüsse für Weisungen und für Programmrichtlinien thematische Sektionsberichte darauf abklopfen, was sie für erwähnenswert halten, zumal einige Sektionen Prioritätensetzung ablehnten. Es muß doch zu denken geben, daß die hektischen Plenardiskussionen der letzten Tage sich an dem entzündeten, was jeder greifbar fand, den Zentralausschußwahlen und der Golferklärung, während für manches andere – darunter allein acht Erklärungen zu internationalen Angelegenheiten – kaum oder gar keine Zeit blieb (letztere wurden schlicht dem Zentralausschuß überwiesen, der sie dann ohne viel Diskussion verabschiedete). Das ist auch eine Frage der Zeitplanung; aber dazu später.

Der Ablauf einer Vollversammlung wird wesentlich schon durch ihre Vorbereitung geprägt. Für Canberra lieferte Genf eine Menge von Material aus, zum Thema und zu den Sektionen, samt einer Aufsatzsammlung des Generalsekretärs. Aber zum einen kam das meiste – abgesehen von den für die Gemeinden bestimmten Bibelarbeitsheften – erst wenige Wochen vor der Versammlung in die Hände der Delegierten (nicht der Kirchen). Zum anderen lieferte es vorwiegend Materialien und Anregungen, aber keine klaren Aufgabenstellungen. Mit denen war es selbst in den Untersektionen sehr unterschiedlich bestellt: in einigen straff, in anderen war selbst den Moderator(inn)en nicht recht klar, was zu tun sei. Das gibt zwar die von manchen gewünschte Offenheit der Diskussion, verschlingt aber auch Unmengen von nutzbringender anzuwendender Zeit.

Ich frage mich, ob nicht doch eine Rückkehr zu der bis 1968 angewandten Methode besser wäre, nämlich frühzeitig durch Sachkenntnis aus dem Stab und den Kirchen Entwurfstexte als Vorlagen für die Sektionen erarbeiten zu lassen, zu denen sich die Kirchen noch rückäußern können, ehe sie – entsprechend überarbeitet – den Kirchen und ihren Delegierten zugestellt werden –, und zwar mindestens ein halbes Jahr vor Versammlungsbeginn. Sage niemand, dies komme einer Entmündigung der Vollversammlung gleich. In den Verhandlungen sind umfangreiche Korrekturen und Neufassungen möglich, wie das in Canberra bei dem von Faith and Order vorgelegten Text zur Einheit der Kirche ja auch geschah. Aber die Zielrichtung ist dann deutlicher und kommt den Schlußfassungen zugute. Die Richtungsanzeige des Exekutivausschusses für die Uppsala-Texte könnte neue Aktualität gewinnen, wenn man die Canberra-Texte an ihr mißt:

„1. Von einer Vollversammlung zur anderen wird es wichtiger, daß wir uns genau überlegen, zu welchen Fragen wir heute sprechen müssen. Wir sollten nicht wiederholen, was bereits von vergangenen Vollversammlungen gesagt wurde, es sei denn, unsere Worte seien aufs neue von aktueller Bedeutung oder wir könnten heute etwas weit Besseres sagen als damals.

2. Wir sollten also nicht versuchen, alles behandeln zu wollen, sondern uns auf die verhältnismäßig wenigen Themen konzentrieren, die wir für die augenblickliche Lage und die Aufgaben der ökumenischen Bewegung am wichtigsten halten.

3. Je kürzer wir uns fassen, desto größer ist die Aussicht, gehört zu werden.

4. Wir sollten unumwunden zugeben, daß wir zu dem einen oder anderen Gesichtspunkt bei einem Problem nichts zu sagen wissen, da die Einsicht in das, was wir zu tun oder auch nicht zu tun vermögen, schon ein Aspekt unseres christlichen Zeugnisses ist."

Uppsala ist unter diesen Prämissen doch wahrlich nicht schlecht gefahren, oder?

Auch ein weiterer Gesichtspunkt spricht für dieses Verfahren: Der Rat als wirklich unverzichtbares Forum für den Austausch der Kirchen miteinander und ihren Weg zueinander könnte so ihre volle Beteiligung und Gemeinschaft stärken. Natürlich muß sich ein neugewählter Zentralausschuß zurechtfinden. Gleichwohl aber sollte er nach vier Jahren, also auf der Hälfte des Weges zur nächsten Vollversammlung, die Kirchen nach *deren* Anliegen – sachlichen wie thematischen – fragen und aufgrund dieser Vorschläge eine Themenentscheidung treffen. Dann wären die Planungen voranzutreiben und die schon erwähnten Entwürfe zu erarbeiten und wie vorgeschlagen zu behandeln (wie dies übrigens regelmäßig bei Faith and Order und auch bei Seoul geschah). Das gäbe den Kirchen, zumindest durch ihre Verantwortlichen, Gelegenheit zur Mitwirkung, bessere Orientierung bei der Auswahl ihrer Delegierten und auch die Möglichkeit zum Gespräch mit diesen. Denn ohne ein solches sind die Delegierten überfordert, für ihre Kirchen zu sprechen, und muß die Bezeichnung der Vollversammlung als Repräsentanz der Kirchen fragwürdig bleiben.

### *Repräsentanz*

Stärkere Partizipation aber verlangt auch nach einem neuen Durchdenken des Verständnisses von Repräsentanz. Sie wird heute an Prozentanteilen gemessen, die man beklagen oder bejubeln kann. Die Kirchenführerversammlung von Amsterdam wirkt dagegen wie ein Fossil. Keine Frage, daß der größere Anteil der Frauen den Rat bereichert, neue Aspekte eingebracht hat. Und die Lebendigkeit, auch den Protest der Jugend werden wir nicht missen wollen, wobei es sich allerdings fragt, ob die den Kirchenabgesandten hinzugefügte Gruppe besonderer Jugenddelegierter in Uppsala nicht einen mindestens so deutlichen Beitrag leistete wie die heute durch Quotierung entsandten. Bleibt man bei der Beschränkung auf Kirchendelegierte, deren Kirchen dann eine wachsende Zahl von Sonderpositionen berücksichtigen müssen – schon werden Plätze für Behinderte, jetzt auch für Evangelikale gefordert –, so wird dies darauf hinauslaufen, daß die organisierten Kirchen sich immer weniger angemessen vertreten fühlen, jedenfalls solange nicht auch vor Ort diese Art von Repräsentanz gegeben ist. Oder wird die Klausur der orthodoxen Eucharistiefeier wohl leichter überwunden, wenn um der Quoten willen statt ihrer Bischöfe Jugendliche oder Nonnen in den ökumenischen Gremien sitzen, zu Hause aber andere

das Sagen haben? Kann es dem ÖRK wirklich nützen, wenn er über das eindeutig zum Ausdruck gebrachte Selbstverständnis der Regionen hinweggeht, wie es im Falle Afrika fast geschehen wäre? Der Revolutionsversuch auf dem Umweg über die Komposition ökumenischer Gremien dürfte kaum geeignet sein, das Bild der Kirche zu ändern, eher zu geringerer Wertschätzung führen.

Man sollte hier überlegen, ob bestimmten Anliegen nicht eher durch Zusatzberufungen (wie bei Synoden) entsprochen werden könnte, jedenfalls solange die Kirchen diese noch nicht von sich aus berücksichtigen. Die Geschäftsordnung bietet dazu Möglichkeiten. Vielleicht könnte das zugleich helfen, auch die Erben jener wieder ausfindig zu machen, die einmal als sogenannte „Laien" eine so hervorragende Rolle im ÖRK spielten und ihm Kompetenz in seinen Äußerungen zu Fragen der gesellschaftlichen Ordnung und wissenschaftlichen Erkenntnis verliehen. Nur Persönlichkeiten, nicht Quoten sind geeignet, eine Misere zu überwinden und neue Perspektiven zu eröffnen. Und Persönlichkeiten werden durch Erfahrung geformt. Gilt sie heute weniger als in den von uns entdeckten Urvölkern? Es heißt doch wohl, Lebenserfahrung umkehren, wenn man selbst an die Präsidentenriege, die bislang ökumenische Geschichte repräsentierte, den Quotenschlüssel anlegt.

### *Die Sprachen- und Vertrauensfrage*

Es ist nicht so sehr ihre erstmalige Teilnahme an einer solchen Versammlung, die viele Delegierte entmachtet und sie die Dominanz der alten Hasen und der in Verhandlungen angelsächsischen Stils Aufgewachsenen erfahren läßt. Es ist das Problem der Übersetzungen und der Vertrautheit mit den Regeln. Wieder – wie schon oft zuvor – mußten viele feststellen, daß eine Entscheidung bereits gefallen war, noch ehe die Übersetzung zu ihnen übergekommen war, – meist sogar eine Übersetzung in eine ihnen weniger als ihre Muttersprache vertraute Fremdsprache! In den Gruppen hatten sie kaum Probleme, im Trommelfeuer von Geschäftsordnungsanträgen aber kaum noch eine Chance, die Türen für den weiteren Weg zu finden, ehe sie verschlossen wurden. Dies Problem kann je länger desto weniger mit mehr Übersetzungen gelöst werden. Aber es verlangt Aufmerksamkeit am Vorstandstisch, etwa durch Mithören wenigstens eines Übersetzungsstranges und durch klare Interpretation des Stellenwertes von Anträgen. Dabei wäre der Hinweis auf die Geschäftsordnung mindestens so wichtig wie die Informationspräsentation – sogar weniger zeitaufwendig. Vielleicht war es gut,

daß in Canberra sogar ein nicht mit diesem Verfahren voll vertrauter Vorsitzender kapitulieren mußte. Ob man daraus die Lehre zieht, daß man hier im Plenum mehr Zeit braucht und einsetzen muß?

### *Ort und geistliches Zentrum*

Der Ökumenische Rat hat seine Vollversammlungen jeweils auf einem anderen Erdteil abgehalten, und insofern war Australien überfällig. Alles Lob auch den dortigen Kirchen, die uns in dem Open-air-Abend einen glänzenden Einblick in Leben und Geschichte ihres Landes gaben. Am meisten erfuhren verständlicherweise diejenigen, die über ein Wochenende bei Gemeinden im Lande waren. Das war aber nur für den geringeren Teil möglich. Um so wichtiger werden damit die Team-Besuche in Kirchen vorher und nachher. Sie sind mit viel Vorarbeit verbunden. Für Vancouver aber stellten sie den größten Gewinn dar.

Den nachhaltigsten Eindruck auch dieser Vollversammlung dürften wohl wiederum – neben den persönlichen Begegnungen – ihre Gottesdienste hinterlassen haben. Die Vielfalt ihrer Liturgien offenbarte den Reichtum der weltweiten Kirche, konzentriert im Zelt, dem Symbol des wandernden Gottesvolkes. Aber sollte man wirklich auf die aktuelle Verkündigung verzichten und sie in eine für die meisten unerreichbare Zeit am Mittag legen, zumal bei den langen Wegen und den gleichzeitigen Sitzungen, so daß oft weniger als 30 zuhörten? Und kann man Fürbitte nicht nur üben, wenn entsprechende Information vorausgeht (nicht: eingeschlossen wird!)? Schade, daß das wohlvorbereitete Gottesdienstbuch kaum benutzt wurde! Vor allem aber: ein engerer Bezug zum Geschehen des Tages wäre wünschenswert, die geistliche Reflexion dessen, was die Menschen vorher und nachher beschäftigt und beansprucht. Das würde auch mehr Spontaneität mit sich bringen, die die Vordrucke beiseitelegen läßt. Verzicht? Nein. Aber vielleicht helfen hier ja jene Passagen in den Sektionsberichten, die von dem geistlichen Rhythmus unseres Lebens sprechen bzw. über die Unterbrechungen im Sinne des Sabbats und die Zuordnungen zum Alltag, von denen die Zukunft der Christenheit abhängt. Denn wir wollen nicht vergessen, daß das, was die urchristliche Pfingstgemeinde zusammenbrachte und auch im Ökumenischen Rat das stärkste Band der Gemeinschaft darstellt, selbst wenn eine Menge von Fragen noch ungelöst sind und der Tisch der Eucharistie schmerzlicher- und unverständlicherweise noch nicht allen offensteht, die Lobgesänge sind, die die großen Taten Gottes preisen.

# Canberra – Krise zur Heilung?

VON ALOYS KLEIN

Die Rückwand des großen Plenarsaales im Convention Centre in Canberra manifestierte es in bunter Vielfalt: Der Gebetsruf des Leitthemas der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen: „Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung" hatte in den christlichen Gemeinden Australiens eine kaum überschaubare Fülle von inhaltlichen Deutungen, Applikationen und phantasiereichen künstlerischen Umsetzungen ausgelöst. Die „Patches-" (Flicken-) Wand spiegelte, so wie weißes Licht in ein breites Farbenspektrum zerlegt werden kann, eine imponierende Summe von Kurzkommentaren zum Versammlungsmotto wider. Derart differenziert und mannigfaltig mögen auch die Vorstellungen und Erwartungen der Teilnehmer/innen dieser Konferenz gewesen sein. Ähnlich vielfältig waren schließlich die Eindrücke der Anwesenden. Breit gefächert und in ihrem Gewicht ebenso unterschiedlich werden die in schriftlicher Form vorliegenden Ergebnisse gewertet. Sie dokumentieren die Pluriformität der durch die differenzierten, oft sehr disparaten kulturellen und interessengeleiteten Kontexte geprägten „Resonanzböden" der Delegierten, die immer wieder die Anstrengung gemeinsamer Reflexionsprozesse und die Suche nach einer gemeinsamen Sprache aufzunehmen hatten.

1. Die beiden *theologischen Einführungsreferate* ließen bereits die große Spannbreite erkennen, in der sich die Vorstellungen als auch das Denken und Reden über den Heiligen Geist darstellen würden. Im Grunde standen die Ausführungen des Patriarchen Parthenios von Alexandrien und der presbyterianischen Professorin Chung Hyung Kyung aus Korea wie zwei Pole nebeneinander, von denen der eine die östliche Tradition in spirituell-meditativer Form vergegenwärtigte, der andere einen höchst riskanten Versuch verkörperte, im griechisch-römischen Kulturraum gewachsene theologische Aussagen über den Heiligen Geist in einen von asiatischer religiöser Tradition bestimmten Kontext zu übersetzen. War letzteres „nichts als Irrlehre", war es „Synkretismus" oder gar ein „heidnisches Produkt"? Das Echo schwankte zwischen Beifall und Polemik. Es sollte ein Stigma der Vollversammlung werden, daß trotz eines an sich reichhaltigen Vorbereitungsmaterials darauf verzichtet worden war, in einer Art fundierenden Grundsatzpapiers eine schriftgemäße Pneumatologie auszuarbeiten. Zumindest hätte bereits ein nachdrücklicher Verweis auf die bereits vorlie-

gende Arbeit der Faith-and-Order-Kommission zum Credo von Nizäa-Konstantinopel, in diesem Fall zum dritten Glaubensartikel, eine hilfreiche Orientierung bieten können. Nur im Bedenken der sowohl dynamischen als auch personal-christologischen „Struktur" des Heiligen Geistes wäre jene Kohärenz und Stimmigkeit im Medium der Aussprache und Texte zu erreichen gewesen, die man weitgehend vermißte. Eine christologisch und ekklesiologisch rückgebundene Pneumatologie gäbe letztlich auch die Kriterien für eine Unterscheidung der Geister an die Hand. Wenn die Lehre vom Heiligen Geist die Voraussetzung und Ermöglichung aller christlichen Theologie ist und wenn Karl Barth beim Abschluß seiner Dogmatik erklärte, bei einem Neubeginn würde er mit dem dritten Glaubensartikel anfangen, so trat in Canberra der Mangel an einem axiomatischen, pneumatologischen Basisdokument klar vor Augen.

2. Welche Überlegungen die Verantwortlichen für *die Programmgestaltung der Versammlung* geleitet haben, wurde nicht deutlich. Die Agenda nahezu der ganzen ersten Woche bot zwar ein formal und inhaltlich abwechslungsreiches Bild, war aber eher auf den Erlebnisbedarf der rund 3500 Anwesenden zugeschnitten als am eigentlichen Auftrag der Delegierten orientiert. Mochten die multimedial gestalteten, auf bloße Rezeption und Konsum angelegten „Presentations" für den größeren Teil der Konferenzteilnehmer/innen im Sinne einer ökumenischen Bildung bzw. Weiterbildung auch dienlich gewesen sein, sie trugen insgesamt wenig bei zum ureigensten Sinn der Konferenz. In diesem Zusammenhang keimte auch ein gewisser Unmut auf, als das primär nationale Problem der australischen Ureinwohner wie ein roter Faden mehrere Veranstaltungen durchzog und ihm ein disproportionales Gewicht im Rahmen einer Weltversammlung zugemessen wurde, abgesehen davon, daß der Umgang mit dieser auch historisch belasteten Frage ohne nennenswerte Konsultation mit den einheimischen Kirchen geschehen sein soll und in recht pauschale Urteile und Verurteilungen mündete. Dabei blieb die Rolle der Kirchen im Gefolge der Besiedlungspolitik des Kontinents seltsam unbeleuchtet.

3. Den eigentlich substantiellen Kern der Vollversammlung bildeten *die Arbeiten in den Sektionen* zu den vier Unterthemen. Hier bot sich den Delegierten, Beratern, Gästen und Beobachtern die Möglichkeit, im offenen Dialog ihre Überlegungen, Erfahrungen und Probleme zu den differenzierten Themenstellungen einzubringen. Gemäß der Zielvorgabe sollten zentrale pneumatologische Aussagen der Bibel und der Tradition zusammengetragen und mit den Problembereichen resp. Herausforderungen der Welt heute in Verbindung gebracht werden. Die jeweils von einem Redak-

tionsstab zusammengefaßten Ergebnisse, die als „Berichte" der Vollversammlung vorgelegt wurden, lassen allesamt das Bemühen erkennen, biblische Wahrheiten und theologische Einsichten eng mit den politisch-gesellschaftlichen, aber auch geistig-geistlichen und kulturellen Herausforderungen der Gegenwart zu verknüpfen. Allerdings ist die innere Kohärenz von Glaubensaussagen und ethischen Konsequenzen/Postulaten keineswegs immer evident. Es ermangelt zahlreichen Aussagen einer aus dem Glaubensbekenntnis gespeisten sachlich-logischen Plausibilität. Das Defizit tritt am deutlichsten im II. Sektionsbericht zutage, wo unter dem Thema „Geist der Wahrheit – mach uns frei" nach einer relativ kurz – viel zu kurz – geratenen Darlegung der „Theologischen Perspektive" der biblische Begriff der „Freiheit" recht unvermittelt in Richtung „Freiheit zum Kampf" eingespurt wird in einer Weise, daß die christliche „Botschaft von der Freiheit" mit erdrückendem Gewicht auf innerweltliche, humanitäre Funktionen reduziert zu werden und seine theologische Tiefendimension zu verlieren droht.

Was hier exemplarisch angesprochen wird, aber zum Teil auch andere Texte kennzeichnet, gibt Anlaß zu weiteren kritischen Fragen:

a) Wenn Glaube (und Glaubensbekenntnis) und das Zeugnis der Praxis eines Lebens aus dem Glauben unlösbar zusammengehören, so schließt diese prinzipielle Einheit von Glauben und Ethos noch keineswegs ein, daß das Handeln der Christen bis in letzte Detail politischer Vernunft und sozio-politischer Entscheidungsbereiche gemeinchristlich fixiert werden könnte. Manche Texte der Sektionsberichte wagen sich bis in letzte Verästelungen höchst komplexer Sachverhalte vor. Sind überhaupt die im Hintergrund stehenden sozio-politischen Analysen hinreichend eindeutig und so allgemeingültig, daß sie logisch eine Anhäufung einerseits von pauschalen, andererseits dezidiert spezifischen Aussagen und Empfehlungen legitimieren könnten?

b) Es ist verständlich, daß auf einer Vollversammlung von weltweit zerstreuten Kirchen alle ihre Wunden und Leiden, ihre Ängste und Hoffnungen zur Sprache gebracht werden. Viele Kirchen und Gemeinschaften, namentlich aus der südlichen Hemisphäre, finden im Ökumenischen Rat ein Forum und ein Sprachorgan, ihre Lebensfragen der Weltöffentlichkeit vernehmbar zu machen und christliche Solidarität zu erbitten, wenn nicht einzuklagen. Wo jedoch eine Vollversammlung, im Bestreben möglichst allen Bedürfnissen und Erwartungen gerecht zu werden, zu einem Sammelbecken unzähliger partikularer Anliegen (von Gruppen, Bewegungen, Rassen, Religionen, Nationen...) zu werden droht, geht ihr Profil und ihre

gestalterische Kraft verloren. Übergreifende Schwerpunktthemen globaler Art werden marginalisiert, Prioritäten werden nivelliert und ihrer Effektivität beraubt zugunsten einer Kumulation von diversesten Interessen und Anliegen. Täte hier nicht Reduktion und Konzentration, d.h. ausdrücklich nicht Neutralisierung, not?

c) Abgesehen von der in säkularen Medien ständig wiederkehrenden kritischen Frage nach dem allseits erkennbaren Proprium, dem zum Beispiel gegenüber der UNO unterscheidend Christlichen einer solchen Weltversammlung, meldet sich beim Beobachter nachhaltige Skepsis zu Wort, ob die Fülle und Vielfalt der sogenannten „Empfehlungen" in den Sektionsberichten sich nicht selbst um ihre Wirkung bringt. Welche Mitgliedskirche des Ökumenischen Rats ist in der Lage, den fast verwirrenden Katalog, das Kaleidoskop von ethischen Imperativen, Appellen und Verpflichtungen sich nur annähernd zu eigen zu machen? Die Fülle paralysiert sich selbst, wirkt wie ein Steinbruch für alles und jedes und vermöchte selbst einen ausgewiesenen „homo faber" in eine ethische Streßsituation zu führen. Prallen hier nicht divergierende oder gar kontrastierende Ethik-Systeme aufeinander, die zunächst nach einer Klärung und Versöhnung in einer Art „ökumenischer Fundamentalethik" rufen?

d) Die Sektionsberichte wurden in den Plenarsitzungen leider nur unter äußerstem Zeitdruck vorgestellt und diskutiert, um dann „in ihrer Substanz", nicht der Einzelaussage nach, angenommen zu werden. Da den Texten nur mindere Verbindlichkeit zukommt, brauchte man/frau den oben zur Sprache gebrachten kritischen Anfragen kein besonderes Gewicht zuzumessen. Es ist aber gerade der formale Zwittercharakter der Berichte, der Bedenklichkeiten auslöst: Einerseits wird im Verlauf der ökumenischen Prozesse und in einzelnen Mitgliedskirchen des ÖRK immer wieder argumentativ auf solche Berichte als durch die voraufgegangenen Vollversammlungen mit gewisser Autorität ausgestattete Dokumente zurückgegriffen, andererseits ist der kontingente, um nicht zu sagen „zufällige" Charakter dieser Texte bekannt. Abhängig von den konfessionell oder „kulturell-kontextuell" unterschiedlich geprägten Teilnehmer/innen, können die Sektionen letztlich nur begrenzt repräsentativ für die Ganzheit des ÖRK sprechen.

4. Ohne Zweifel kommt den *Schlußberichten des Weisungsausschusses wie des Ausschusses für Programmrichtlinien* ein besonderes Gewicht zu. Als mit großer Mehrheit vom Plenum der Vollversammlung angenommen, können sie ein hohes Maß an Verpflichtung beanspruchen. In ihnen kristallisieren sich nüchterne Situationsanalysen, kritische Reflexionen und vor allem Perspektiven für die künftige Arbeit. In ihrer Bündelung zeichnen sie

ein realistisches und zugleich verheißungsvolles Bild. Ohne der Gefahr – aus dem Bestreben, möglichst die ganze Palette der Interessen und Anliegen der Teilnehmer/innen abzudecken – einer reinen Addition und Zersplitterung zu erliegen, kommen entscheidende Koordinaten und Grundorientierungen zur Sprache. Die von verschiedenen Mitgliedskirchen immer wieder angemahnte und eingeforderte Balance zwischen den historisch gewachsenen unterschiedlichen ökumenischen Strömungen scheint inhaltlich einigermaßen gelungen zu sein. Nicht ohne Grund wird als ein fundamentales Postulat festgehalten: „Die Perspektiven der Vollversammlung für die Arbeit des Rates müssen mit den Funktionen des ÖRK übereinstimmen, wie sie in seiner Verfassung verankert sind, insbesondere mit den Zielen der sichtbaren Einheit, des gemeinsamen Zeugnisses der Kirchen und des Dienstes am Menschen in Not. Unser erster Schritt muß sein, diese Ziele zu bekräftigen." Die Programmrichtlinien entfalten den im Hauptthema angesiedelten Begriff der „Erneuerung" unter fünf Aspekten, auf welche Wege der Heilige Geist ruft und in welchen Bereichen er die Christen in Pflicht nimmt. (Erneuerung durch: Versöhnung, Freiheit und Gerechtigkeit, eine verantwortbare Beziehung zur Schöpfung, volle Beteiligung der Frauen, ökumenische Spiritualität.)

Als markante und verheißungsvolle Schwerpunkte, die in den kommenden Jahren Fundament und Anregung für alle ÖRK-Programme sein sollen, verdienen Anliegen und Aufgaben besondere Beachtung, die nicht nur die Linie bisheriger Orientierungen schlicht fortschreiben. So heißt es zum Beispiel: „Die Hauptaufgabe des ÖRK besteht darin, die Kirchen durch Programme, die der Versöhnung und Heilung dienen, auf das Ziel der sichtbaren Einheit im Kontext der Einheit der ganzen Menschheit zu verpflichten. In den Jahren nach dieser Vollversammlung sollten die Mitgliedskirchen in der Lage sein, im Hinblick auf die gegenseitige Anerkennung der Taufe, die Einigung auf ein gemeinsames Glaubensbekenntnis, die gegenseitige Anerkennung der geistlichen Ämter und eine weitreichende eucharistische Partizipation den Weg zu größerer Einheit zu beschreiten, auch wenn sich ihre Ekklesiologien unterscheiden."

Als eine andere dringend erforderliche Aufgabe wird herausgestellt, „eine neue Schöpfungstheologie zu entwickeln, die es den Kirchen ermöglicht, bei der Erneuerung der Schöpfung im Rahmen ihrer Sendung eine sinnvolle Rolle zu spielen, um ein neues ökumenisches Verständnis für den Zusammenhang zwischen Ökologie und Ökonomie herauszuarbeiten. Hierbei sollte der ÖRK die Zusammenarbeit mit anderen suchen, die sich ähnliche Ziele gesetzt haben". – Auffallend unbestimmt bleibt das weitere Engage-

ment des ÖRK im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Eine Fortsetzung der Weltversammlung von Seoul 1990 scheint nicht in den Blick genommen zu werden. Vorrangig sollen die Bemühungen wohl im Leben der Kirchen auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene verankert werden, nicht jedoch ohne stets von soliden sozialen Analysen und hinreichend theologischer Grundlegung auszugehen. In diesem Zusammenhang ist gerade mit Blick auf Seoul kritisch, aber berechtigterweise nach der Rolle gefragt worden, die die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im konziliaren Prozeß wahrnimmt. Schließlich wird auch zu einer „ökumenischen Spiritualität" ermutigt, die „von Einheit und Feier bestimmt", von der Eucharistie als Mittelpunkt her genährt wird. Eine „ökumenische Spiritualität", wie sie in einigen Grundzügen charakterisiert wird, kann sich für die wachsende Einheit der Christen wirklich als treibende Kraft erweisen und sollte einen hohen Stellenwert bekommen.

5. Ein hervorragendes Ergebnis der Vollversammlung ist das vom Plenum mit großer Mehrheit gebilligte *Dokument „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung"* (Bericht des Weisungsausschusses). Es wurde von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erarbeitet und von der Sektion III in Canberra beraten. Nun soll es allen Mitgliedskirchen zugeleitet werden. Der Text betrifft das eigentliche Lebenszentrum des Ökumenischen Rates, umkreist Gabe und Aufgabe, Sein und Sendung dieses weltweiten Organismus. Ohne an dieser Stelle eine ausführliche Würdigung zu bieten, verdienen einige Gesichtspunkte unbedingt hervorgehoben zu werden:

a) Das bereits auf der 5. Vollversammlung (Nairobi 1975) formulierte Ziel des ÖRK, „die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit", wird hier nicht nur erneut bestärkt, sondern in mehreren situationsgerechten Konkretionen entfaltet, die in Aufforderungen an die Mitgliedskirchen münden, durch zielstrebige Schritte der bereits bestehenden realen Gemeinschaft Gestalt und Form zu geben und weitere Stationen auf dem Wege zur vollkommenen, sichtbaren Einheit anzustreben.

b) Der als Zentrum aller Aussagen fungierende biblisch-frühkirchliche Begriff der „Koinonia" erweist sich als äußerst fruchtbar, um alle Perspektiven des Strebens nach Einheit zu erhellen und damit eine ganzheitliche und kohärente Sicht zu bieten.

c) Die Entfaltung des reichhaltigen und vielfältigen Bedeutungsgehalts des Koinonia-Begriffs greift eine in ökumenischen Dialogen der jüngeren Zeit zunehmend verhandelte Thematik auf, die sich erfreulicherweise mit

den ekklesiologischen Konzeptionen der Orthodoxie, der römisch-katholischen Kirche, des Lutherischen Weltbundes und der anglikanischen Gemeinschaft weithin trifft.

d) Ein besonderes Augenmerk verlangt die Rede von der „gegenseitigen Anerkennung" (der Taufe, des apostolischen Glaubens, Anerkennung der Ämter...), zu der die Kirchen finden sollen. Wenn es nicht bei einer bloßen Festschreibung des Status quo ekklesialer Realitäten durch verbal-formale Anerkennungsaspekte verbleiben soll, wäre eine Ermutigung gegebenenfalls zu Reformen und Revisionen auf der Basis von theologischen Konvergenzen und Konsensen an dieser Stelle sinnvoll und hilfreich gewesen. Im Hintergrund stehen jedoch viele unterschiedliche, oft widersprüchliche Vorstellungen über das Ziel der ökumenischen Bewegung, nicht selten auch – das muß ernüchternd festgestellt werden – echte Ängste um kirchlichen Identitäts- und Machtverlust.

6. Die Zielvorstellung der Einheit der Kirche als Koinonia berührt vor allem wegen ihrer trinitarischen Einwurzelung aufs engste die Einsichten eines von der *Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK* in Auftrag gegebenen und entgegengenommenen Studiendokuments mit dem Titel: „Die Kirche: lokal und universal". Dieses Dokument ist „in der Überzeugung erarbeitet worden, daß die Ekklesiologie der ‚Gemeinschaft' (Koinonia) eine Möglichkeit sein kann, die trotz weiterhin bestehender Trennungen bereits gegebene, wenn auch noch unvollkommene wahre Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen und vor allem darauf aufzubauen".

Wie sieht diese bereits bestehende Communio zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK aus? Welche Zukunftsperspektiven bieten sich an und sind realistischerweise in die Praxis umzusetzen? Über das schwer zu entflechtende und nicht auf simple Lösungen zu reduzierende Verhältnis zwischen dem ÖRK und der römisch-katholischen Kirche können nach Canberra und im Anschluß an den 6. Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe doch u.a. folgende prinzipielle Feststellungen getroffen werden:

a) Die faktischen Beziehungen der römisch-katholischen Kirche zum ÖRK sind in den zurückliegenden fünfundzwanzig Jahren beständig intensiviert worden, wie die inzwischen vorliegenden sechs Berichte der Gemeinsamen Arbeitsgruppe eindrucksvoll belegen. Zu beklagen ist allerdings das offenkundige Defizit im öffentlichen Bewußtsein unserer Kirchen. Der Pegelstand des Wissens über Wesen und Funktion des ÖRK sowie über das dichte Netz von Arbeitsbeziehungen mit der römisch-katholischen Kirche

befindet sich nicht zuletzt bei vielen Katholiken, selbst bei Bischöfen und Priestern, auf einem relativ niedrigen Niveau. Hier sind erhebliche Anstrengungen der Bewußtseinsbildung gefordert.

b) Es ist zu begrüßen, daß die Frage nach dem Selbstverständnis des ÖRK auf der Tagesordnung bleibt. Ein Prozeß der Beratung mit den Mitgliedskirchen ist bereits eingeleitet, nicht zuletzt im Blick auf den fünfzigsten Jahrestag der Gründung des ÖRK (1998). Als ein wesentlicher Faktor zur Klärung seiner Identität werden die Beziehungen des ÖRK zu den ökumenischen regionalen, nationalen und lokalen Organisationen angesehen, um frühere Denkmuster wie: „hier das Zentrum in Genf, dort die Peripherie", zu überwinden. Über die strukturelle Zusammenarbeit zwischen Genf und der römischen Kurie hinaus haben sich gerade ökumenische Organe wie z.B. die Räte und Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen auf regionaler und lokaler Ebene als wirksame Instrumente für das Wachsen von mehr Gemeinschaft erwiesen. Hier arbeitet die katholische Kirche in der Mehrzahl der Fälle als Vollmitglied mit.

c) Für das Gedeihen einer „geschwisterlichen Solidarität" ist die kontinuierliche theologische Arbeit unverzichtbar. Theologische Fundierung und Durchdringung müßte das Qualitätssiegel und das maßgebliche Profil aller Aktivitäten und Programme des ÖRK sein. Um einem gemeinsamen Zeugnis in allen Bereichen mit der katholischen Kirche näherzukommen, wird dem Studium ethischer Fragen Priorität zuzumessen sein. Unterschiedliche ethische Konzeptionen erschweren eine Zusammenarbeit namentlich auf den sozialen und sozio-politischen Problemfeldern und können zu neuen Ursachen von Spaltungen werden.

Die Vollversammlung hat der Gemeinsamen Arbeitsgruppe für ihre „außerordentlich engagierte und verantwortungsvolle Tätigkeit" gedankt, deren Sechster Bericht einen „beeindruckenden Überblick über die gemeinsamen Aktivitäten" gibt. Sie hat den Hinweis der Arbeitsgruppe aufgenommen, daß in Anbetracht der beschränkten Zeit und Mittel eine Straffung ihres Arbeitsprogramms nötig ist. Daher wurde eine Konzentration empfohlen. In den nächsten Jahren soll primär die gemeinsame Grundlage der Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK neu bewertet und sollen neue Perspektiven entwickelt werden. Schließlich war zuletzt im Vierten Bericht (1975) „die gemeinsame Grundlage" beschrieben worden.

Die Aufgabe einer Überprüfung und Fortschreibung wird einer auf je sechs Personen von beiden Seiten reduzierten, neu zu konstituierenden Gemeinsamen Arbeitsgruppe übertragen werden. Vor Augen steht wohl ein

erneuter Anlauf, fundamentale ekklesiologische Fragen zu klären, um eine solide Basis für eine engere Kooperation zwischen den beiden Organismen zu finden. Nach den in Canberra zum Teil turbulenten, wenn nicht gar für eine Versammlung von Christen unwürdigen – weil un-geistlichen – Vorgängen bei den Nominierungen und Wahlen für den neuen Zentralausschuß und das Präsidium wäre es endlich ein Gebot der Stunde, miteinander die Bedeutung von „Repräsentation", „Glaubenszeugnis", „Synodalität", „Demokratismus", „Parlamentarismus"... im inner- und zwischenkirchlichen Raum zu studieren. Sind nicht gerade in diesem Fragenkomplex die tiefsten Vorbehalte der katholischen Kirche gegenüber dem ÖRK und ihrer möglichen Mitgliedschaft angesiedelt? Die Anregung des Zentralausschusses, daß die Arbeitsgruppe auch der ökumenischen Lage auf der örtlichen und überregionalen Ebene sorgfältige Aufmerksamkeit schenken sollte und daher in der Zusammensetzung mehr Vertreter der verschiedenen Regionen berücksichtigt werden müßten, fiel anscheinend den finanziellen Engpässen des ÖRK zum Opfer. Das neu zu konstituierende Gremium wird mit den Vorgaben der Vollversammlung kein leichtes Spiel haben. Sinn- und verheißungsvoll ist die Absicht, eine kleine Koordinierungsgruppe auf Stabsebene mit dem Mandat zu betrauen, die inzwischen weithin schon selbstverständliche, strukturell laufende Zusammenarbeit zwischen dem Genfer Zentrum und der römischen Kurie zu beobachten und zu fördern. Eine Antwort Roms auf diesen Vorschlag beziehungsweise Beschluß steht noch zur Prüfung an.

*Schlußbemerkungen:* Als katholischer Beobachter sah ich mich in Canberra einem fast heillosen Dilemma ausgeliefert. Einerseits gab's einige nennenswerte Lichtspuren des Heiligen Geistes, andererseits erschien mir die Vollversammlung keineswegs als einschneidendes, wegweisendes Ereignis auf dem ökumenischen Wege der Christenheit in das nächste Jahrtausend. Mich ängstigen die Fragen: Wie wird es weitergehen? Für welchen Weg in die Zukunft wird sich der ÖRK an manchen Scheidepunkten entschließen? Ist mit Canberra eine katholische Mitgliedschaft im ÖRK näher oder eher weiter in die Ferne gerückt? Sollte die augenscheinliche Krise des ÖRK wirklich zu einer Heilung führen, hätte die Siebte Vollversammlung ihren Sinn gehabt.

# Canberra und die Orthodoxen

## Anfragen und Forderungen an den ÖRK im Anschluß an die 7. Vollversammlung

VON ATHANASIOS BASDEKIS

Ob man an der Vollversammlung des ÖRK in Canberra teilgenommen hat oder nicht, vernommen hat man es auf jeden Fall: Mehr als bei anderen Vollversammlungen des ÖRK in den letzten Jahrzehnten haben in Canberra die orthodoxen Kirchen die Aufmerksamkeit der Medien und der interessierten kirchlichen und sonstigen Öffentlichkeit auf sich gelenkt. Noch vor Beginn der Vollversammlung bzw. seitdem das Hauptthema der Konferenz feststand, konnte man sicher davon ausgehen, daß die orthodoxe Theologie und Kirche sozusagen prädestiniert waren, auf der Vollversammlung eine besondere Rolle zu spielen. Man durfte zu Recht davon ausgehen, daß die orthodoxe Kirche diejenige ist, die ihre Theologie, ihren Gottesdienst und ihre Strukturen in besonderer Weise aus einer trinitarisch-pneumatologischen Grundlage und Perspektive entfaltet und begründet.

Um so tragischer war es, daß gerade das Thema der Vollversammlung den Anlaß dazu lieferte, daß die orthodoxen Delegierten in die Schußlinie der Kritik, zumindest der überwiegenden Mehrheit der Vollversammlungsteilnehmer gerieten. Es war der unglückliche Zusammenhang, wie die beiden Grundsatzreferate des Patriarchen von Alexandrien, Parthenios III., und der aus Südkorea stammenden Theologieprofessorin Chung Hyun Kyung gehalten wurden. Das Ergebnis, um es vorwegzunehmen, ist uns allen bekannt: Die orthodoxen Delegierten sahen sich genötigt, eine „Erklärung“[1] abzugeben, in der sie den aus den Referaten von Patriarch Parthenios und Frau Chung entstandenen Streit zum Anlaß nahmen, um ihre grundsätzlichen Anliegen und Forderungen an die ökumenische Bewegung konkret an den ÖRK zu formulieren. Doch um den Beitrag der Orthodoxen in Canberra und ihre „Erklärung“ in rechter Weise zu würdigen, muß man einiges ausführlicher anmerken. Ich denke z. B. – und damit versuche ich eine Skizze meines Beitrags zu geben –, daß es wichtig ist, erstens einiges über die orthodoxe Präsenz in Canberra allgemein zu sagen: welche orthodoxen Kirchen waren dort vertreten, woher kamen ihre Delegierten, wie waren die Delegationen zusammengesetzt? Dann ist es zweitens notwendig, einiges über die Vorbereitung der orthodoxen Delegierten auf Canberra hin zu sagen, um zu verstehen, warum ihre Haltung zum Stein des Anstoßes

wurde. Drittens ist es unerläßlich, die Referate von Patriarch Parthenios und Frau Chung aus dem Blickwinkel des entfachten Streits zu betrachten. Nur so kann eine rechte Analyse und Würdigung der Erklärung der Orthodoxen erfolgen.

Welche Wünsche, Erwartungen und Forderungen an den ÖRK formuliert sie? Dies wiederum zu verstehen, muß man berücksichtigen, was die orthodoxen Kirchen in den letzten 30 Jahren kritisch gegenüber dem ÖRK geäußert haben. Hierzu gehören eine Reihe von Erklärungen, Statements oder Ergebnisse von orthodoxen Konsultationen im Vorfeld von ökumenischen Konferenzen oder auch in bezug auf bestimmte Themen, die den ÖRK und seine Arbeitseinheiten beschäftigen. Den Abschluß meiner Ausführungen soll viertens der Versuch bilden, die „Erklärung" inhaltlich vorzustellen und auf die Beratungen und Ergebnisse der orthodoxen Kirchen hinzuweisen, wie sie 1986 auf der III. Panorthodoxen Vorkonziliaren Konferenz formuliert wurden.

### *1. Orthodoxe Präsenz in Canberra*

Die Vollversammlung unterstrich in unmißverständlicher Weise die auch für Deutschland geltende Tatsache: Die Orthodoxen sind zahlenmäßig weltweit die zweitgrößte konfessionelle Familie nach der römisch-katholischen Kirche und vor den evangelischen Kirchen. Ohne sie ist der ÖRK nur ein Zusammenschluß von protestantischen Kirchen. Über 170 Millionen orthodoxe Christen leben in der ganzen Welt; über eine halbe Million in Deutschland. Rein äußerlich also beherrschten die Orthodoxen das Bild der Vollversammlung und waren neben den Frauen die stärkste homogene Gruppe der Vollversammlung.

a) 172 (von 200 vorgesehenen) offiziell registrierte stimmberechtigte orthodoxe Delegierte, dazu noch viele orthodoxe ÖRK-Stabsmitglieder, wie z. B. der Metropolit von Myra, Chrysostomos, als stellvertretender Vorsitzender des Zentralausschusses sowie Metropolit Paulos Mar Gregorios als einer der Präsidenten des ÖRK, waren anwesend. Davon 122 als Vertreter der sog. byzantinischen Kirchen (Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel, Russische Orthodoxe Kirche, Rumänische Orthodoxe Kirche etc.), 47 Vertreter der sog. altorientalischen Kirchen (Syrer, Armenier, Kopten und Äthiopier) und 3 Delegierte der Assyrischen Orthodoxen Kirche.[2]

Von diesen wiederum waren 139 Männer und 33 Frauen, 11 Jugendliche, 73 Laien und 99 Ordinierte.

Gemessen an den vom ÖRK beschlossenen Quoten haben die Orthodoxen diese (40% Frauen, 20% Jugendliche, 50% Laien) gewiß nicht erreicht, aber sie konnten sich in Canberra zahlenmäßig und von der Zusammensetzung her durchaus sehen lassen.

b) Die orthodoxe Präsenz wurde zweitens auch auf der Ebene des gottesdienstlichen Lebens der Vollversammlung sehr deutlich: Zunächst in der Person von Erzpriester Georges Tsetsis, der Vorsitzender des Gottesdienstausschusses der Vollversammlung war, dann aber auch durch den ständig mitwirkenden orthodoxen Chor. Ein Höhepunkt liturgischer Präsenz war gewiß die Feier der orthodoxen Liturgie am Freitag, dem 16. Februar 1991.

c) Zur Bedeutung der orthodoxen Präsenz gehört drittens die Tatsache, daß es m.E. zum ersten Mal auf der Ebene einer ÖRK-Vollversammlung so deutlich wurde, daß die orthodoxen Kirchen des byzantinischen und des altorientalischen Ritus zusammengehören. Selten zuvor hat man ein so starkes Gefühl dieser Zusammengehörigkeit gehabt. Kenner ökumenischer Vorgänge wissen, daß dies das Ergebnis und die Frucht des offiziellen theologischen Dialogs und der Begegnungen zwischen beiden Kirchentraditionen in den letzten Jahren sind: Der theologische Dialog zwischen beiden Kirchenfamilien führte im September 1990 zu einer abschließenden theologischen Vereinbarung[3], die praktisch die zwischen beiden Kirchen bestehenden Lehrdifferenzen bereinigt und sie als nicht mehr kirchentrennend erklärt.

### *2. Orthodoxe Vorbereitung auf Canberra*

Es ist inzwischen zu einer guten, wenn ich recht sehe, im ÖRK sogar einmaligen Tradition geworden, daß Vertreter der byzantinischen und der altorientalischen Kirchen, sei es im Blick auf ökumenische Konferenzen oder im Blick auf Studienprojekte des ÖRK und der KEK, sich zu sog. „Interorthodoxen" Konferenzen, Symposien oder Konsultationen treffen und dabei versuchen, die Position der orthodoxen Kirche und Theologie zu formulieren. So war es auch im Blick auf Canberra:

Über 30 offizielle Vertreter beider Kirchen kamen zu einer interorthodoxen Konsultation vom 25. November bis zum 4. Dezember 1989 in der *Orthodoxen Akademie von Kreta* zusammen. Ziel der Konferenz war es, wie es in dem verabschiedeten Dokument „Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung. Eine orthodoxe Betrachtung"[4] zum Ausdruck kommt, das Hauptthema und die Unterthemen der Vollversammlung zu studieren, sich in sie zu vertiefen und dadurch einen Beitrag zum Thema und zur Vollversammlung selbst zu leisten.

Es ist hier nicht möglich, alle Punkte des Kreta-Memorandums vorzustellen, aber die wichtigsten sollen genannt werden, damit die Ausführungen des Patriarchen Parthenios in seinem Grundsatzreferat und die Anliegen der orthodoxen Teilnehmer im Blick auf das Thema der Vollversammlung verständlich werden.

Im Kreta-Memorandum formulierten die Orthodoxen u.a. die grundlegenden Prinzipien, die ihre Betrachtung der Lehre vom Heiligen Geist ausmachen. Diese grundlegenden Prinzipien orthodoxer Pneumatologie sind nach dem Dokument:

- Alle Theologie über den Heiligen Geist muß in den Rahmen der Trinitätstheologie gestellt und gesehen werden.
- Folgerichtig kann die Pneumatologie von der Christologie nicht getrennt werden. Dies ist u.a. im Blick auf die Pfingstkirchen zu unterstreichen, die mit ihrer ausschließlichen Betonung des Heiligen Geistes Gefahr laufen zu vergessen, daß der Heilige Geist immer zusammen mit Christus wirkt.
- Der Heilige Geist ist nicht irgendeine abstrakte Kraft, sondern personaler Gott, eine der drei Personen der Trinität. Die orthodoxe Tradition unterstreicht besonders die „Epiklese", das Gebet um die Sendung des Heiligen Geistes, weil sie glaubt, daß die Welt von Gott mit dem Ziel geschaffen wurde, seine eigene Grenze zu übersteigen und Teilhaber (Koinonos) des Lebens der Trinität und der göttlichen Herrlichkeit zu schaffen.
- Diese soteriologische Dimension des Wirkens des Heiligen Geistes zeigt, daß er ein Geist der Koinonia (Teilhabe) ist. Dort, wo der Heilige Geist weht, werden alle individualistischen Schranken niedergerissen und geht das Leben in Liebe und Harmonie auf.
- Aus diesem Grunde gewinnt auch die „Kirche" und damit die Ekklesiologie besondere Bedeutung. Denn es ist undenkbar, daß wir über das Wirken des Heiligen Geistes außerhalb der Kirche reden, ohne zugleich an die Koinonia des Volkes Gottes, also die Kirche zu denken. Der Heilige Geist ist es, der als Geist Christi die Kirche zusammenruft und zusammenhält (Röm 8, 9-11).

Koinonia, Kirche, sakramentales und insbesondere eucharistisches Leben, Heiligkeit und Vorgeschmack des Reiches Gottes in der Geschichte sind also einige wichtige Prinzipien orthodoxer Theologie, die beim Reden und Denken über den Heiligen Geist zu berücksichtigen sind.

Nicht nur formell, sondern auch inhaltlich wichtig war auch ein zweites, wenn auch nicht offizielles Treffen von zwanzig orthodoxen Canberra-Dele-

gierten griechischer Sprache, das im November 1990 in der mittelgriechischen Stadt *Volos* stattfand. Unter dem Vorsitz des Leiters der Delegation des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel für Canberra, des Metropoliten von Chalkedon, Bartholomäos, und unter Teilnahme des Patriarchen von Alexandrien, Parthenios, des Metropoliten John von Pergamon (Zizioulas) u.a. diskutierten die dort versammelten Delegierten erneut das Thema der Vollversammlung, vor allem aber über Probleme, mit denen die Orthodoxen dabei möglicherweise konfrontiert werden würden. Ich erwähne hier dieses Treffen deshalb, weil die in Volos geäußerten Befürchtungen in Canberra tatsächlich aufgetreten sind. Aus ersichtlichen Gründen nenne ich sie nur stichwortartig: *Interreligiöser Dialog, Evangelium und Kultur, die Frauenfrage, das Selbstverständnis des ÖRK, das Verhältnis der Orthodoxen zu den Evangelikalen u.a.*

*Interreligiöser Dialog – Evangelium und Kultur:* Es wurde die Befürchtung geäußert, daß das Thema der Vollversammlung möglicherweise synkretistische Tendenzen freisetzen könnte. Der Heilige Geist darf nicht mit den Geistern dieser Welt, auch nicht mit menschlichen Geistern identifiziert werden. Ebenso dürfen menschliche Errungenschaften nicht ohne weiteres auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückgeführt werden.

*Die Frauenfrage:* Es sind innerhalb des ÖRK Einflüsse der feministischen Bewegung und Theologie nicht mehr zu übersehen, die seine Arbeit, seine Sicht der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft immer mehr bestimmen. Dazu gehört ganz gewiß auch die für Orthodoxe sehr problematische Frage der Frauenordination.

*Orthodoxe und Evangelikale:* Es besteht Gefahr einer Ineinssetzung oder Gleichsetzung von Orthodoxen und Evangelikalen bzw. evangelischen Freikirchen aufgrund mancher orthodoxer Positionen zu manchen Themen und Aspekten der Vollversammlung. Es muß gesagt werden, daß es zwischen beiden sehr deutliche Unterschiede in vielen Bereichen der klassischen Theologie, im Bibelverständnis usw. gibt.

*Soziopolitische Fragen:* Es droht die Gefahr, daß (wie nach der Vollversammlung in Uppsala) erneut die soziopolitischen Fragen und Probleme die Arbeit des ÖRK bestimmen, und es wurde die Befürchtung geäußert, daß das Gleichgewicht zwischen der vertikalen und der horizontalen Dimension in der Arbeit des ÖRK gestört würde. Absolute Priorität muß aber die Suche nach der sichtbaren Einheit der Kirche haben.

*Das Selbstverständnis des ÖRK:* In Frage steht das Selbstverständnis des ÖRK überhaupt, vor allem wie dieses in den Umstrukturierungsplänen deutlich wird. Es ist zu befürchten, daß der ÖRK sich noch mehr den anderen Religionen und Ideologien öffnet.

*Bilaterale Dialoge:* Die Orthodoxen fragen sich ernsthaft und besorgt, warum die bilateralen theologischen Dialoge und deren Ergebnisse im ÖRK sehr wenig Beachtung finden.

### *3. Zu den Referaten von Patriarch Parthenios und Frau Chung*[5]

a) Wenn es zutrifft, daß die Wahl des Themas der Vollversammlung auf den Einfluß der orthodoxen Theologie und Kirche zurückzuführen ist, dann war es folgerichtig, eins der zwei Grundsatzreferate einem Orthodoxen anzuvertrauen. Und es war kein Geringerer als das Oberhaupt einer autokephalen orthodoxen Kirche, der Patriarch der Orthodoxen Kirche von Alexandrien, Parthenios III., der dieses Referat halten sollte. Leider aber war Patriarch Parthenios wegen der Golfkrise nicht nach Canberra gereist, so daß sein Vortrag von Erzpriester Dr. Tsetsis verlesen wurde.

Wer Patriarch Parthenios kennt, wird wohl bestätigen, daß er ein hervorragender Kirchenführer und Theologe, noch dazu ein temperamentvoller Redner ist. Zudem lebt er in einem konfliktträchtigen Raum und in einem Land, in dem die Probleme aus der Begegnung von Christen und Nichtchristen auf der Tagesordnung stehen. Er muß also wissen, was es heißt, den Glauben und das Evangelium inmitten anderer Religionen und Kulturen zu leben und ihn zeitgemäß zu verkündigen. Woran lag es also, daß sein Referat bei westlichen Theologen als langweilig und nicht zeitgemäß empfunden wurde? „Wie kann man bloß heute so reden; was er sagte, wirkte so, als ob er die letzten 1500 Jahre (seit der Ausformulierung der klassischen Pneumatologie im 5./6. Jahrhundert) total verschlafen hätte", war der oft gehörte Vorwurf an die Adresse des Patriarchen und der Orthodoxen. Ich glaube, daß dieser negative Eindruck nicht nur damit erklärt werden kann, daß ein anderer sein Referat verlesen hat. Eher ist zu vermuten, daß offenkundig außerhalb der Orthodoxie, der römisch-katholischen Kirche und der Vertreter des klassischen Protestantismus wenig Verständnis für Themen der klassischen Theologie herrscht, ebensowenig für die Ausdrucksformen, Begriffe und Schemata der patristischen Theologie.

Wer jedoch den Beitrag von Patriarch Parthenios in Ruhe und mit dem gebührenden zeitlichen Abstand liest, wird feststellen, daß er klassische Positionen der christlichen Lehre über den Heiligen Geist vortrug und sie in den heutigen Kontext stellte, also nicht abstrakt, theoretisch, sondern konkret und zeitgemäß vorging.

Patriarch Parthenios sprach vom trinitarischen Kontext der Pneumatologie und davon, daß die Kirche nicht etwas Statisches, sondern Dynamisches

ist, weil in ihr der Heilige Geist stets gegenwärtig ist. „Ohne den Heiligen Geist kann es keine Kirche geben". Er sprach weiterhin davon, daß wir im gottesdienstlichen und sakramentalen Vollzug der Kirche der Gaben und Charismen des Heiligen Geistes auf geheimnisvolle Weise teilhaftig werden, insbesondere in der Eucharistie. Gleichwohl aber sprach Patriarch Parthenios auch „von unserem eigenen Leben, vom Leben der Vertreter unserer Kirchen, die heute, hier und jetzt (in Canberra) versammelt sind,... Wir wollen bekennen und ein jeder des anderen Last tragen mit Christus..., den Weg der Wahrheit beschreiten, einander unsere Fehler und Sünden eingestehen und einander vergeben. Laßt uns damit aufhören, immer wieder die alten Klischees zu wiederholen... Beim Streben nach Einheit kann es weder Neutralität noch ein Beiseitestehen geben". Sodann rief Patriarch Parthenios dazu auf, „auf unserem Weg zu Einheit, Dienst und Zeugnis werden wir in Wort und Tat, mit Liebe und Wahrheit zeigen, was der Heilige Geist uns sagt... Denn es gibt keinen anderen Weg. Nur diesen einen... Ein täglicher Kampf der Kirchen... Die Einheit der Kirche kann nur eine Gabe des Heiligen Geistes sein und wird wohl nicht mit Abstimmungen und Stimmauszählungen erreicht werden".

Im Blick auf den Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien sagte er: „Unser Zeugnis soll ein Zeugnis der Mission und des Dialogs sein. Alle Sprachen, alle Nationen, Rassen, Geschlechter, alle Familien, Stämme und Völker gehören Gott. ... Dies ist unsere Aufgabe, unsere Mission im Heiligen Geist überall und jederzeit. Auf demselben Grund baut unser Dialog mit anderen Religionen und Ideologien auf. ... Der Geist weht, wo er will, und wir haben kein Recht und es wäre auch kaum ein Akt der Liebe, sein Wehen und Kommen und Gehen einzuschränken, ihn mit Fesseln und Stacheldraht zu binden."

Nicht minder deutlich bekannte er sich zur Religionsfreiheit, wenn er sagte: „Ich möchte unterstreichen, daß wir in dem Punkte der Religionsfreiheit, der Freiheit der Kirchen und der Freiheit der Menschheit, nie nachgeben, nicht zögern noch zaudern dürfen. Hier gibt es keinen Platz für Kompromisse und Aufschub."

Wer also genauer hinhört, wird – so denke ich – keine Spur von einem Stehenbleiben oder gar Rückfall in eine erstarrte, versteinerte, kontextlose und an den Realitäten unserer Zeit und unserer Welt vorbei argumentierende Theologie finden. Nach dem Motto „Wer Ohren hat, möge hören, und wer Augen hat, möge sehen", wird man wohl sagen müssen, daß Patriarch Parthenios auf seine Weise sowohl klassisch-patristisch wie auch zeitnah und ganz gewiß kontextuell gesprochen hat. Daß dennoch sein Refe-

rat derart mißverstanden werden konnte, lag wohl auch an der fehlenden Zeit in Canberra. Denn zwei so unterschiedliche Referate und noch dazu vier weitere Einführungen zu den Unterthemen der Vollversammlung in einer einzigen Plenar-, besser Marathonsitzung hintereinander vortragen zu lassen, ohne daß darüber im Plenum diskutiert werden konnte, war nicht nur schlechte Planung, sondern schlichtweg unverantwortlich und für die Teilnehmer der Vollversammlung eine Zumutung.

Streit, Kritik und Unbehagen entzündeten sich vor allem – das ist nun nicht mehr neu – am Vortrag von Frau Professor Chung von der Presbyterianischen Kirche in der Republik Korea.

Kritik und Vorwurf richteten sich gegen ihre, nach Meinung nicht nur orthodoxer Delegierter synkretistischen bzw. an Synkretismus und heidnische Volksreligiosität grenzenden Ausführungen, wobei sie nach einhelliger Meinung aller Kritiker die christliche Rede vom Heiligen Geist mit Gottesvorstellungen in anderen Religionen vermischte und so bei der grundsätzlich legitimen Inkulturation des Glaubens zu weit ging.[6]

Ich denke, es wird niemanden verwundern, wenn man beim Hören der Ausführungen von Frau Chung über das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes und seine Verknüpfung mit den Geistern verstorbener Menschen zwangsläufig an Vermischung des christlichen Glaubens mit Elementen anderer Religionen, an Überschreiten der legitimen Grenzen zwischen christlichem Glauben und Volksreligiosität denkt und wenn der Vorwurf des Synkretismus und des Übersteigens der Grenzen der legitimen Vielfalt in den Ausdrucksformen des christlichen Glaubens laut wurde.

Der Generalsekretär des ÖRK, Emilio Castro, weist in seinem ersten Rundschreiben vom 29. April 1991 nach der Vollversammlung auf den unterschiedlichen Eindruck hin, den beide Haupreferate hinterließen: „Die beiden Hauptreferate unterschieden sich gewaltig voneinander, und viele sahen die Art und Weise, wie in ihnen der Geist Gottes erkannt wurde, als konträr oder sogar im Widerspruch zueinander an."

### *4. Orthodoxe Reaktionen*

Es überrascht daher nicht, daß vor allem die Ausführungen von Frau Chung, aber nicht nur diese, die vorgesehenen zwei Treffen der orthodoxen und altorientalisch-orthodoxen Canberra-Delegierten am 8. und am 16. Februar 1991 bestimmten. Die allgemeine Stimmung kann mit Verwirrung, Enttäuschung, ja sogar Ärger und Zorn zutreffend wiedergegeben werden. Worum ging es konkret?

Erwartungsgemäß gingen die meisten Redner auf den Vortrag von Frau Chung ein. Übereinstimmender Tenor hierzu: Ihr Beitrag machte die Gefahr einer synkretistischen Vermischung von christlichem Glauben mit Elementen einer Volksreligiosität, die in eine nichtchristliche Umwelt eingebettet ist, deutlich. Mehr noch: Was Frau Chung vortrug, grenzte an Säkularismus und Liberalismus; bisweilen war in ihm kaum etwas von Religion, sondern von Sitten und Gebräuchen eines – des koreanischen – Volkes zu vernehmen. Einer der leitenden orthodoxen Canberra-Delegierten brachte es auf den Punkt: „Die Veranstaltung mit Frau Chung wirkte nicht nur bei den Orthodoxen wie ein Schock." Anders formuliert lautete diese Kritik: Das Referat von Frau Chung stellt in unmißverständlicher Weise die Frage nach den Grenzen des ökumenischen und kirchlichen Pluralismus im ÖRK und zeigt, daß der Dialog nicht zu Synkretismus oder Säkularismus und Liberalismus führen darf, womit die eigene Identität, die der Orthodoxen und des ÖRK, in Frage gestellt wird. Die Verantwortlichen im ÖRK hätten es bei der Wahl der Hauptredner zum Thema der Vollversammlung wissen müssen, wen sie dazu einladen und was sie von ihm erwarten konnten. Wäre es nicht sogar die Pflicht des ÖRK gewesen, zumindest die einführenden Grundsatzreferate den Vollversammlungsdelegierten noch vor der Vollversammlung zur Kenntnis zu geben?

Insofern richtete sich die Kritik auch an den ÖRK selbst. Was hat die Mitgliedschaft und Mitarbeit der Orthodoxen im ÖRK bisher gebracht? Was bedeuten die 25% orthodoxer „Delegierten" auf Konferenzen und Vollversammlungen des ÖRK? Womit hängt es zusammen, daß bis heute kein „sichtbarer Erfolg" auf dem Weg zur sichtbaren Einheit der Kirche gebucht werden konnte? Warum mißt der ÖRK den bilateralen theologischen Dialogen so wenig Bedeutung bei? Womit hängt es zusammen, daß trotz vielfältiger Mahnungen der Orthodoxen immer wieder neue kirchliche Gemeinschaften als ÖRK-Mitgliedskirchen (immerhin seit Vancouver über 20) aufgenommen werden? Und warum haben die Orthodoxen solchen Aufnahmeanträgen immer wieder zugestimmt, anstatt sich der Stimme zu enthalten bzw. dagegen zu votieren? Inwiefern bewegt sich deshalb der ÖRK noch im Rahmen seiner Basisformel und der Toronto-Erklärung, daß er nämlich eine Gemeinschaft von Kirchen und nicht von kirchlichen Gruppierungen und Gemeinschaften ist?

Nicht wenige orthodoxe Delegierte forderten deshalb eine Überprüfung der Beziehungen und der Mitgliedschaft im ÖRK, verlangten ein stärkeres Engagement innerhalb der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (manche forderten sogar ein völliges Austreten aus dem ÖRK und

befürworteten nur eine Mitgliedschaft in der Faith and Order-Kommission, ähnlich wie die römisch-katholische Kirche) und riefen schließlich zum entschlossenen Handeln und nicht nur zum ständigen Reden und zur Verbalkritik auf: „Wir müssen deutlich sagen, daß es so nicht mehr weitergehen kann; genug ist genug", formulierte einer der orthodoxen Teilnehmer.

Eine der konkreten Forderungen ging dahin, die Orthodoxen sollten zu dem Modus der Abgabe von „orthodoxen Sondererklärungen", wie dies bis zur Vollversammlung des ÖRK 1961 in Neu-Delhi der Fall war, zurückkommen. Keine Frage: In den Augen der Orthodoxen macht der ÖRK, nicht die ökumenische Bewegung insgesamt, derzeit eine tiefgreifende Krise durch, so daß in der Tat, wie viele es formulierten, die Vollversammlung in Canberra zu einer Wende in der Arbeit des ÖRK und in den Beziehungen zu seinen Mitgliedskirchen werden könnte. Selbstkritisch an die Adresse der Orthodoxen formuliert bedeutet dies: Wie ernst nehmen sie den ÖRK? Was bedeutet die Tatsache, daß sie den ÖRK von innen her mittragen und für alle seine Äußerungen, Entscheidungen und Programme Mitverantwortung übernehmen?

Weitere Themen, die bei diesem ersten Treffen aus Zeitgründen nur genannt, aber nicht ausführlich beraten werden konnten, waren die Frage der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, der Frauenordination, das Quotensystem wie auch die schlechte Planung der Vollversammlung überhaupt, so z. B. die unfruchtbaren Präsentationen zu bestimmten Themen, so daß die erforderliche Zeit für theologische Gespräche im Plenum und in den Sektionen nicht vorhanden war.

Nicht unerwähnt bleiben sollte an dieser Stelle auch die Bemerkung von Generalsekretär Emilio Castro, der in seinem Rechenschaftsbericht und abweichend von seinem Manuskript „von der Notwendigkeit sprach, der unter den Kirchen gewachsenen Gemeinschaft sichtbaren Ausdruck zu geben. ... Er (Castro) beschwor die Delegierten in einem leidenschaftlichen Appell, sich endlich zur vollen Abendmahlsgemeinschaft untereinander, zu einer ‚eucharistischen Gemeinschaft' bereitzufinden: ‚Dies sollte die letzte Vollversammlung mit einer getrennten Eucharistie sein!'. Sein Hinweis, daß man sich den Vorwurf der Scheinheiligkeit zuziehe, wenn man andere zur Einigkeit aufriefe, selber aber in einer solch entscheidenden Frage wie dem Abendmahl auf Trennung bedacht sei, löste bei den orthodoxen Kirchenvertretern, ... tiefe Verstimmung aus und machte eine ‚klärende Aussprache' mit Castro erforderlich"[7]. Ein orthodoxer Delegierter formulierte sein Empfinden dazu wie folgt: „Wir Orthodoxe sind sehr traurig, wenn uns das moralische Urteil der Unehrlichkeit in dieser Frage unterstellt wird." So

gesehen war es wichtig und richtig, daß Emilio Castro gleich zum ersten orthodoxen Treffen am 8. Februar eingeladen wurde und auch erschienen ist. Er erklärte dazu, er habe dies keineswegs moralisch gemeint und auch nicht an die Adresse der Orthodoxen gerichtet. Castro entschuldigte sich förmlich für diesen Vorfall.

Die innerorthodoxe Debatte während des 2. Treffens am Rande der Vollversammlung am Nachmittag des 16. Februar 1991 hat die Kritik, wie sie beim ersten Treffen formuliert wurde, bestätigt und zum Teil noch verschärft. Der Verlauf der Vollversammlung, ihre methodische und taktische Planung, die großen Auseinandersetzungen und die unerfreulichen Folgen des Quotierungssystems bei Nominierungs- und Abstimmungsfragen im Blick auf Präsidium und Zentralausschuß des ÖRK, vor allem aber die Konzentration der Gespräche auf das Referat von Frau Chung bestätigten und vertieften die Sorgen und Ängste der Orthodoxen. Man sei tief besorgt gewesen, weil man durch die einseitige Betonung einer fragwürdigen Pneumatologie die trinitarische Basis des ÖRK in Frage gestellt und den Rahmen der Toronto-Erklärung verlassen sah. Man sei vom bisherigen Verlauf der Vollversammlung sehr enttäuscht und stelle sich die selbstkritische Frage, was es denn bedeute, daß die Orthodoxen als einzig homogene Gruppe mit 25% der Delegierten an der Vollversammlung teilnehmen und dennoch durchweg überstimmt werden. So wurde erneut die Frage gestellt, welchen Nutzen die Orthodoxen wohl von der Mitgliedschaft im ÖRK hätten?

Unter dem Eindruck der Verärgerung und der Enttäuschung präsentierten beim zweiten Treffen die Delegationen des Ökumenischen Patriarchats und der Russischen Orthodoxen Kirche eigene Entwürfe für eine orthodoxe Stellungnahme oder Erklärung zum bisherigen Verlauf der Vollversammlung und zur geäußerten Kritik. Man hat sich relativ schnell dahingehend verständigt, daß es nur eine gesamtorthodoxe *Erklärung* unter Einbeziehung der altorientalischen Delegierten geben kann. Ein gemeinsamer Ausschuß wurde mit der Abfassung eines Entwurfs beauftragt, aus dem schließlich der endgültige Text der „Orthodoxen Erklärung" hervorgegangen ist. Diese Erklärung ist als offizielles Dokument verteilt und entgegengenommen worden. Die Orthodoxen hatten gehofft und damit gerechnet, die Erklärung im Plenum verlesen und erläutern zu können, doch dazu kam es – wie es offiziell hieß – aus Zeitgründen nicht. Viele orthodoxe Delegierte äußerten jedoch den Verdacht, daß dies von der Leitung der Vollversammlung bewußt vermieden wurde. So blieben am allerletzten Tag dafür nur fünf Minuten Zeit und dem Leiter der Delegation des Ökumenischen Patriarchats die unerfreuliche Aufgabe, sein Bedauern darüber zum Aus-

druck zu bringen, daß es nicht einmal möglich war, die „Erklärung" im Plenum zu verlesen, sie zu erläutern und ein Gespräch darüber zu führen. Ob jemand der Bitte des Generalsekretärs, „wenn Vertreter anderer Kirchen zu der Erklärung der Orthodoxen Stellung nehmen wollen, so können solche Stellungnahmen an den ÖRK gerichtet werden und dieser wird sie an die orthodoxen Kirchen weiterleiten", entsprechen wird, bleibt abzuwarten. Daraufhin merkt Metropolit Bartholomäos von Chalkedon an: „Wir sind sehr traurig darüber, daß wir unsere Erklärung nicht verlesen konnten, und es war unsere Pflicht, unsere Auffassungen, Gedanken und unsere Kritik zu den Problemen und im Blick auf den Weg des ÖRK zum Ausdruck zu bringen. Unsere Stimme ist die Stimme der ungeteilten Kirche, und der Boden der ungeteilten Kirche ist die sicherste Grundlage zur Lösung der anstehenden Probleme."[8]

### *5. Die orthodoxe Erklärung*

Die von allen Delegierten der orthodoxen und der altorientalisch-orthodoxen Kirchen getragene „Erklärung" formuliert in der Verbindlichkeitsform, die Vollversammlungsdelegierten zukommt, all jene Anliegen, Sorgen, Probleme, Wünsche und Erwartungen, die sie gegenüber dem ÖRK haben:

Zunächst wird positiv und anerkennend dem ÖRK für die Beiträge gedankt, die er zur Förderung des Dialogs und zur Überwindung der Spaltung unter den Kirchen geleistet hat, sowie für die bisherige theologische Arbeit und praktische Hilfe innerhalb der verschiedenen Arbeitseinheiten. Diese positive Bewertung des ÖRK ist Ausdruck einer grundsätzlichen Bereitschaft zur Mitarbeit und zum Verbleiben in ihm. Es ist ein Bekenntnis zu ihm, welches mit dem vielfach und aus verschiedenen Anlässen (so z. B. von der III. Panorthodoxen Vorkonziliaren Konferenz und vom Ökumenischen Patriarchen Dimitrios während seines Besuchs beim ÖRK 1987) ausgesprochenen, ausdrücklichen Ja zur ökumenischen Bewegung und zum ÖRK korrespondiert. Dieses grundsätzliche Ja gilt auch heute noch.

Die Orthodoxen sind aber sehr besorgt, daß manche Entwicklungen seit Vancouver (vor allem der Dialog mit anderen Religionen und Ideologien und der ganze Fragenkomplex des konziliaren Prozesses) den ÖRK „von seiner ursprünglichen Zielsetzung und eigentlichen Arbeit wegbringen". Diese Erklärung entspringt nicht einer „Interesselosigkeit oder Gleichgültigkeit gegenüber anderen Kirchen, sondern ist Ausdruck ernster Sorge über die Zukunft der ökumenischen Bewegung und ihrer Ziele und Ideale, wie

sie von ihren Gründern formuliert worden sind". D.h. der ÖRK ist eine Angelegenheit seiner Mitgliedskirchen, die ihn bilden und tragen, und es steht niemandem zu, seine Ziele und Ideale zu verändern.

Sodann formuliert die Erklärung die wichtigsten „Anliegen der Orthodoxen" gegenüber dem ÖRK, die unter Hinweis auf eine aufmerksame Lektüre des ganzen Textes[9] hier nur zusammengefaßt werden können:

a) Wichtigstes Anliegen ist es, daß der ÖRK sein Hauptziel, wofür er gegründet wurde, nicht aus den Augen verliert, auch ihm in der gesamten Bandbreite seiner Arbeit absolute Priorität beimißt. Dieses Ziel heißt: Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirche. Basisformel (Verfassung) des ÖRK und die Toronto-Erklärung bilden den theologischen und ekklesiologischen Rahmen für eine Mitgliedschaft und Mitarbeit der Orthodoxen im ÖRK. Weder der trinitarisch formulierte Glaube (Theologie, Christologie, Pneumatologie) noch die sog. „ekklesiologische Neutralität" des ÖRK stehen für die Orthodoxen zur Dispositon. Deshalb stellt die orthodoxe Erklärung fest: „Sichtbare Einheit stellt sowohl im Glauben als auch in den Strukturen der Kirche ein spezifisches Ziel dar und darf nicht als selbstverständlich hingenommen werden."

b) Die Verlagerung der Schwerpunkte der Arbeit des ÖRK in den letzten Jahren und die nicht zu übersehende Vernachlässigung der Arbeit der Faith and Order-Kommission sowie die Verlagerung der Gewichte zugunsten eines Dialogs mit anderen Religionen und Ideologien, die einseitige Betonung der soziopolitischen Dimension, die Überbetonung des konziliaren Prozesses und das Fehlen jeglicher Theologie und Ekklesiologie in diesem Arbeitsbereich veranlaßten die Orthodoxen zu der mahnenden Feststellung, „daß in steigendem Maße von der Basis des ÖRK abgewichen wird". Daher die Forderung, sich in seiner zukünftigen Arbeit nach den Grundsätzen seiner Verfassung und der Toronto-Erklärung zu richten. Andernfalls „läuft er (der ÖRK) Gefahr, nicht länger ein Instrument zur Wiederherstellung der christlichen Einheit zu sein. In diesem Fall würde er zu einem Forum des Meinungsaustauschs, das nicht mehr über eine spezifisch christliche, theologische Grundlage verfügt".

c) Die Orthodoxen haben bereits auf ihren Vorbereitungstagungen in Kreta und Volos die Bereitschaft zu einem Dialog mit Vertretern anderer Religionen und Ideologien betont, gleichzeitig aber die Grenzen eines solchen Dialogs aufgezeigt. Und Patriarch Parthenios hat dieses grundsätzliche Ja in seinem Grundsatzreferat erneut unterstrichen. Das Referat von Frau Chung hingegen bekräftigte die Sorgen der Orthodoxen, daß „die Entwicklungen innerhalb des ÖRK in Richtung einer Erweiterung seiner Ziel-

setzungen im Sinne von Beziehungen mit anderen Religionen" hinauslaufen. Das Ja zu einem Dialog und zur Aufnahme von Beziehungen mit anderen „Religionen, Ideologien und Kulturen erfordert größte theologische Anstrengungen, die christliche Botschaft in einer Weise auszudrücken, die die verschiedenen Kulturen in unserer Welt anspricht". Das Gespräch und der Dialog müssen „auf der Basis theologischer Kriterien geschehen, die die Grenzen der Vielfalt festlegen". Solche Kriterien auszuarbeiten muß eine oberste Priorität des ÖRK sein; denn „der biblische Glaube an Gott darf nicht verändert werden". Die Grenzen der zulässigen und legitimen Vielfalt wurden aber im Vortrag von Frau Chung nach Meinung der Orthodoxen verwischt und der christliche Glaube verdunkelt. Vor allem die wesensmäßige und notwendige Verbindung von Pneumatologie und Christologie fehlte gänzlich. Deshalb verwahren sich die Orthodoxen in ihrer Erklärung gegen die Tendenz, „einen ‚privaten' Geist, den Geist der Welt oder andere Geister an die Stelle des Heiligen Geistes zu setzen". Es war für sie „untragbar, die Geister von Erde, Luft, Wasser und Lebewesen im Meer anzurufen. Pneumatologie ist nicht von Christologie oder von der Lehre von der Heiligen Trinität zu trennen, welche die Kirche auf der Grundlage der göttlichen Offenbarung bekennt", fährt die orthodoxe Erklärung fort.

d) Auf völliges Unverständnis stieß bei den Orthodoxen das Drängen auf Eucharistiegemeinschaft und die Frage der Frauenordination.

Im Plenum vorgetragen u. a. vom Generalsekretär selbst und in der Arbeit in den Sektionen offensichtlich stärker zur Sprache gebracht, offenbarte dies erneut die immerwährende Aktualität des Problems der Eucharistiegemeinschaft. Sie hier und jetzt zu praktizieren, ist die Hauptforderung der meisten Vollversammlungsteilnehmer gewesen, die bei der Feier der sog. „Lima-Liturgie" mit Ausnahme der Orthodoxen auch praktiziert wurde. Bedenklich stimmt es aber, wenn man den Orthodoxen vorwirft, sie mäßen der Eucharistiegemeinschaft keine Bedeutung bei, sie strebten sie nicht an. Mit Bedauern registrierten sie deshalb das fehlende Verständnis der anderen Kirchen für ihre Haltung. Für die Orthodoxen ist die Gemeinschaft in der Eucharistie nach wie vor „eine Frage der Einheit im Glauben und der grundlegenden orthodoxen Ekklesiologie", so daß „von einer triumphalistischen Haltung", wie sie den Orthodoxen vorgeworfen wird, „keine Rede sein kann".

Ähnlich betrachten die Orthodoxen auch den Vorwurf, daß sie nicht bereit sind, Frauen für den liturgischen Dienst in der Kirche zu ordinieren. Auch diese Frage ist nach ihrer Auffassung „innerhalb eines theologischen und ekklesiologischen Kontexts" zu verstehen.[10] Deshalb insistieren die

Orthodoxen auch auf ein Vorantreiben der Ekklesiologiestudien innerhalb des ÖRK. Und deshalb mahnen sie zu Recht, daß die in Vancouver beschlossene Studie über eine „lebendige und zusammenhängende Theologie" endlich in Angriff genommen wird. Der Rechenschaftsbericht des Zentralausschußvorsitzenden, Dr. Held, wie auch die Berichte des Weisungsausschusses und des Ausschusses für Programmrichtlinien weisen zu Recht auf die Dringlichkeit dieser Studie hin.

e) Keine bloße Frage von Zahlen, Berufungen und Strukturen ist für die Orthodoxen auch das Quotensystem des ÖRK. Vielmehr halten sie es für einen Eingriff in das Kirchenverständnis und die Souveränität der einzelnen Kirchen, wenn sie ihre Delegierten nicht nach eigenen Prinzipien, Maßstäben und Kriterien, sondern nach geschlechts- und altersspezifischen Kriterien oder nach geographischen Gesichtspunkten zu wählen haben. Selbstverständlich sollen Ordinierte und Laien, Männer und Frauen, Jugendliche und Ältere wie auch Behinderte und Menschen aus allen Lebensbereichen zu den Delegierten gehören, aber diese Kriterien dürfen nicht derart absolut gesetzt und verbindlich gemacht werden, daß die Funktionsfähigkeit von Vollversammlungen und Konferenzen gelähmt und eine sachlich-fachkundige Repräsentanz und Arbeit unmöglich gemacht werden. Teilnehmer bestätigen, wie hinderlich und zum Teil chaotisch sich die Quotenfrage auf etliche Abstimmungen auswirkte (so z. B. bei der Wahl der Mitglieder für das Präsidium und den Zentralausschuß des ÖRK, während der Resolution zur Golfkrise u. ä.). Deshalb ist die Quotenfrage für die orthodoxen Kirchen eine wichtige ekklesiologische Frage, und ihre jetzige Regelung schränkt die Möglichkeit eines orthodoxen Zeugnisses innerhalb einer sonst protestantischen internationalen Organisation zunehmend ein.

f) Die „Erklärung der Orthodoxen" endet mit der Feststellung: „Tendenzen und Entwicklungen stellen das eigentliche Wesen und die Identität des Rates, wie sie die Erklärung von Toronto beschreibt, in Frage", weshalb sie am Schluß die nicht nur rhetorisch zu verstehende Frage an sich selbst und an den ÖRK richten: „Ist für die orthodoxen Kirchen und andere Mitgliedskirchen der Zeitpunkt gekommen, ihre Beziehungen zum Ökumenischen Rat der Kirchen zu überprüfen?"

### *Zusammenfassung, Echo und Ausblick*

a) Die bisherigen Ausführungen könnten zur der Vermutung verleiten, der Beitrag der Orthodoxen in Canberra sei ausschließlich von Kritik und Negation bestimmt gewesen. Dem ist gewiß nicht so. Im Gegenteil, die

Schlußberichte der vier Sektionen zu den Unterthemen der Vollversammlung wie auch die Berichte des Weisungsausschusses und des Ausschusses für Programmrichtlinien zeugen von einem positiven Beitrag der Orthodoxen. Der Einfluß und Beitrag der Orthodoxen ist u. a. darin zu sehen, daß die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirche überall als Hauptziel der künftigen Arbeit des ÖRK festgehalten wurde.[11] Dies gilt natürlich in besonderer Weise für den Bericht der Sektion III und die darin aufgenommene Erklärung „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung".[12] Die Orthodoxen haben allen Grund, mit dieser Erklärung zufrieden zu sein.

Zufrieden können sie aber auch mit der Wahl von orthodoxen Vertretern in die wichtigsten Gremien des ÖRK für die kommenden sieben Jahre bis zur nächsten Vollversammlung sein, so z. B. mit der Wahl von zwei orthodoxen Persönlichkeiten in das nunmehr achtköpfige ÖRK-Präsidium, des orthodoxen Patriarchen von Alexandrien Parthenios und des koptisch-orthodoxen Papstes Shenouda, wie auch mit der Wahl des armenisch-orthodoxen Erzbischofs Aram Keshishian zum neuen Vorsitzenden des Zentralausschusses. Es ist das erste Mal, daß ein Orthodoxer dieses wichtige Amt innehat.

b) Ist in diesen Wahlen ein Entgegenkommen an die orthodoxen Kirchen und deren Kritik, eine Bestätigung derselben und eine längst fällige Entscheidung zu sehen? Die Zukunft wird zeigen, ob und bis zu welchem Maße die in Canberra geäußerte orthodoxe Kritik berechtigt war. Jedenfalls haben dort europäische und nordamerikanische Kirchenvertreter, die Vertreter des klassischen Protestantismus, Vertreter der Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft und nicht zuletzt die Vertreter/Beobachter der römisch-katholischen Kirche in Canberra Zustimmung zu der orthodoxen Kritik geäußert. Auf einen Satz gebracht, lautet diese Zustimmung: Man war den Orthodoxen für ihre Erklärung dankbar; ja man war sehr froh darüber, daß sie den Mut gehabt haben, so klar und deutlich sich zu artikulieren; „so hätten wir es auch gesagt; wir teilen die orthodoxe Kritik", war bei vielen Gesprächen und Begegnungen mit Vertretern aus den o. g. Kirchen als Grundtenor der Zustimmung zu hören.

Diese Zustimmung läßt sich auch in sehr vielen, nunmehr schriftlich vorliegenden Kommentaren und Berichten über die Vollversammlung in Canberra wiederfinden. Ich verweise hier nicht nur auf Berichte in der evangelikalen Presse (idea und idea-spektrum), sondern auch auf Äußerungen von Frau H. Gilbert, Bischof Hirschler, H. von Loewenich, Ulrich Ruh, Klaus Wilkens.[13] Stellvertretend sei aus einem Interview von Bischof Hirschler

zitiert:„Übrigens haben die Orthodoxen ihre Position eindrücklich zu Papier gebracht. Ich bin ihnen sehr dankbar, daß sie ihre kritischen Äußerungen gegenüber bestimmten Tendenzen in der Vollversammlung, nämlich alles mögliche mit dem Heiligen Geist zusammenzubringen, so deutlich artikuliert haben. Da hätte ich manches selbst so formulieren können."[14]

c) Wie wird es, wie soll es nun weitergehen? Einer der Vollversammlungsbeobachter formulierte es so: „Wohin treibt der ÖRK, wenn der Vollversammlung überzeugende ökumenische Einsichten und Visionen fehlen? Steht der ÖRK in der Gefahr, zum Spielball unterschiedlicher Interessen zu werden?"[15] Die Sektionsberichte und die Berichte vor allem des Weisungsausschusses und des Ausschusses für Programmrichtlinien lassen eher die optimistische Einschätzung zu, daß der ÖRK noch „am Kurs" bleibt, wenn er an der Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirchen als Hauptziel festhält und die Kirchen dazu verpflichtet: „Die Visionen der Vollversammlung für die künftige Arbeit des Rates müssen mit den Funktionen des ÖRK übereinstimmen, wie sie in seiner Verfassung verankert sind, insbesondere mit den Zielen der sichtbaren Einheit, des gemeinsamen Zeugnisses der Kirchen und des Dienstes am Menschen in Not. Unser erster Schritt muß sein, diese Ziele zu bekräftigen ...Unsere gemeinsame Verpflichtung auf die Grundsätze des christlichen Glaubens ruft uns und hält uns weiterhin zusammen... Unserer Meinung nach ist es Aufgabe des ÖRK, den Kirchen zur Verfügung zu stehen, wenn es darum geht, dem Ruf des Heiligen Geistes nach Sichtbarmachen unserer Einheit in Christus zu folgen."[16]

d) Die Kritik der Orthodoxen ist im Grunde genommen nicht neu. Sie ist ein weiteres Glied in der langen Kette der in den letzten drei Jahrzehnten geäußerten Kritik gegenüber dem ÖRK. Erinnert sei u. a. an die kritischen Bemerkungen des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und der Russischen Orthodoxen Kirche anläßlich des 25jährigen Bestehens des ÖRK 1973[17], an den langen Forderungskatalog der „Sofia-Konsultation" von 1988[18] und die sog. „Sofia-Desiderata" und nicht zuletzt an die ökumenischen Vorstellungen und Forderungen der Orthodoxen Kirche, wie sie nunmehr offiziell und verbindlich von der III. Panorthodoxen Vorkonziliaren Konferenz 1986 in Chambesy in der für das künftige Konzil der Orthodoxie verabschiedeten Vorlage zum Thema „Orthodoxe Kirche und ökumenische Bewegung"[19] formuliert wurden.

Die wichtigste Aussage lautet hier: „Die Orthodoxe Kirche bleibt trotz ihrer Beteiligung am ÖRK ihrer Ekklesiologie, der Identität ihrer inneren Struktur und der Lehre der ungeteilten Kirche treu. Sie akzeptiert auf keinen Fall die Idee der ‚Gleichheit der Konfessionen'; auch kann sie die Ein-

heit der Kirchen nicht als eine interkonfessionelle Anpassung annehmen. Daher kann die vom ÖRK angestrebte Einheit nicht allein das Ergebnis theologischer Übereinkünfte sein."

Abschließend sei auf eine Aussage des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios von Konstantinopel hingewiesen, die er in seiner Rede am 11. Dezember 1987 während seines Besuches des ÖRK in Genf gemacht hat:

„Wir empfinden große Freude, weil wir heute dieses Haus, unser Haus im Dienste der Kirchen besuchen. ... Das Ökumenische Patriarchat hat den ökumenischen Gedanken immer unterstützt und betrachtet die ökumenische Bewegung und den ÖRK als eine positive Grundlage und ein effizientes Mittel zur Annäherung und Zusammenarbeit der Kirchen auf dem gemeinsamen Weg zur Verwirklichung der letzten, sichtbaren Einheit der Kirchen. ... Wir wiederholen und erklären, daß die orthodoxe Präsenz im ÖRK als eine aus sich heraus gegebene Wirklichkeit betrachtet werden muß, die nicht nur unerläßlich, sondern auch vielfältig und nützlich ist. ... Als Ökumenisches Patriarchat erklären wir, daß wir unsere Treue den ökumenischen Gedanken gegenüber und dem ÖRK bewahren werden. Wir hoffen innigst, daß die anfangs gelegten Ziele des ÖRK nicht nur keine Veränderungen erfahren, sondern auch gestärkt werden, damit wir in unserer Überzeugung, daß wir dieses Haus als unser Haus betrachten, nicht verraten werden."[20]

ANMERKUNGEN

1 Erklärung der Orthodoxen in Canberra „Überlegungen orthodoxer Teilnehmer, gerichtet an die Siebte Vollversammlung", in: Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991, Frankfurt/M. 1991, 280–282.

2 Bericht des Ausschusses für Beglaubigungsschreiben. Canberra-Vorlage CR 1.

3 Joint Commission of the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches, September 23–28,1990. Second Agreed Statement and Recommendations to the Churches in: EPISKEPSIS (griechisch und französisch) Nr. 446/1.10.1990, 3–11; 18–23.

4 Orthodoxe Überlegungen zum Thema der Vollversammlung, in: E. Castro (Hg.), Dem Wind des Geistes Gottes, 118–134; Weitere orthodoxe Beiträge von A. Keshishian und G. Tsetsis im Vorfeld der Vollversammlung in: The Ecumenical Review Nr. 3–4/1990 und 1/1991 sowie Gennadios Limouris (ed.), Come, holy spirit – renew the whole creation. An Orthodox approach for the Seventh Assembly of the World Council of Churches, Canberra, Australia 1991 mit Beiträgen von Boris Bobrinskoy, John Breck, Emmanuel Clapsis, Daniel Ciobotea, Stanley Harakas, Aram Keshishian, Vlassios Pheidas, Philipos Mar Eusebius and John S. Ronamides. Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Ma, USA, 1991.

[5] Die Referate von Patriarch Parthenios und Frau Chung in: Bericht aus Canberra, 38–56.

[6] So z. B. Ulrich Ruh, Der ÖRK am Scheidepunkt. Nach der siebten Vollversammlung in Canberra, in: Herder Korrespondenz, 4/1991, 181.

[7] Zitiert nach Klaus Wilkens, Ökumene im Übergang. Persönliche Eindrücke von der VII. Vollversammlung des ÖRK in Canberra, in: der überblick 1/1991, 7.

[8] Zitiert nach eigenen Notizen.

[9] s. o. Anmerkung 1.

[10] Zur Frage der Frauenordination in der Orthodoxen Kirche siehe den Bericht einer orthodoxen Konsultation zum Thema vom 30.10. bis 7.11.1988 in Rhodos, in: Orthodoxes Forum 1/1989, 93–102. Vgl. auch die Erklärung der Orthodoxen auf der Weltmissionskonferenz des ÖRK in San Antonio: An Orthodox Response to the WCC conference on mission and evangelism, in: Frederic R. Wilson (ed.), The San Antonio Report. Geneva 1990, 185–186: „While the issue of the fuller participation of women in the life of the church should be a subject of study in the World Council of Churches, their ordination to priesthood is not, for us, subject to debate, since it is contrary to the Christology, ecclesiology, Tradition and practice of the early church."

[11] So vor allem im Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien IV.A. „Einheit der Kirche", in: Bericht aus Canberra, 188–189.

[12] Erklärung: „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung", in: Bericht aus Canberra, 173–176. Vgl. auch ÖR 2/1991, 179–184 mit einer kurzen Einführung von G. Gaßmann sowie den von Faith and Order in Canberra vorgelegten Entwurf.

[13] In Auswahl: H. Gilbert, Bericht auf der Frühjahrssynode in Bad Herrenalb; H. Hirschler, Die Ökumene verhindert Provinzialismus. Gespräch über Canberra, in: Luth. Monatshefte, 4/1991, 183–186; H. v. Loewenich, Referat auf der bayerischen Landessynode; U. Ruh, Der ÖRK am Scheidepunkt. Nach der siebten Vollversammlung in Canberra, in: Herder Korrespondenz 4/1991, 179–183; K. Wilkens, Ökumene im Übergang. Persönliche Eindrücke von der VII. Vollversammlung..., in: der überblick 1/1991, 5–9; Schlagwörter aus der evangelikalen Presse: Evangelikale: Rein oder nicht rein? Orthodoxe und Evangelikale kommen sich näher (idea-spektrum 9/91, 13; wie Nr. 10/91, 14); wie idea-spektrum Nr. 11 zu entnehmen ist, richtete die „Gesellschaft für Innere und Äußere Mission" (Neuendettelsau) am 26.2.1991 ein Schreiben an die orthodoxen Delegierten von Canberra, in dem „sich die Gesellschaft (bedankt), daß sich die Orthodoxen damit auch ‚zu Sprechern der bekenntnisbewußten Lutheraner sowie vieler anderer Christen gemacht habe' und erklärte ihre ‚uneingeschränkte Zustimmung' zu den Bedenken".

[14] H. Hirschler, a.a.O. 185.

[15] W. Thönissen, Berichte über Canberra, in: KNA-Weltkirche aktuell, Nr. 16/22.2.1991, 2.

[16] Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien IV.A., in: Bericht aus Canberra, a.a.O. 188/189.

[17] in: Ökumenische Bewegung 1973–1974. Beiheft zur ÖR Nr. 29, 52–60.

[18] Todor Sabev (ed.), The Sofia-Consultation. Orthodox Involvement in the World Council of Churches, WCC-Publications, Geneva 1982. Vgl. auch G. Tsetsis, Orthodox Thought, Reports of Orthodox Consultations organized by the World Council of Churches, 1975–1982, Geneva 1983.

[19] Beschlüsse der III. Panorthodoxen Vorkonziliaren Konferenz, hier „Orthodoxe Kirche und ökumenische Bewegung", in: Una Sancta, Heft 1/1987, 12–15.

[20] In: ENIMEROSIS (griech.) Bulletin der ständigen Vertretung des Ökumenischen Patriarchats beim ÖRK, Nr. 12/1987, 9–13.

# Canberra 91 – Eindrücke eines freikirchlichen Teilnehmers

VON THOMAS RÖDER

Auf dem Rückflug von Sydney nach Singapore hatte ich doppeltes Glück. Bei der Abfertigung wurde mir ein vorteilhafter Fensterplatz zugewiesen, und dazu schenkte der liebe Gott noch einen wolkenfreien Himmel. Die Perspektive war faszinierend und ich nahm sie als schöne Zugabe zur Reise. Das Gefühl während des Fluges stimmte mit meinem Gesamteindruck von der Vollversammlung überein. Nie kam ich mir während der Tagung weit weg vom Fenster vor. Und wenn auch manche Wolke in den Himmel der Tagung stieg, so war er doch nie restlos verhangen.

Wie alle anderen Teilnehmer bin auch ich mit bestimmten Erwartungen nach Canberra gereist. Dabei war unsere Befindlichkeit nicht die beste, denn als wir zum Abflug in die Maschine stiegen, steckte uns allen längst der Golfkrieg krankmachend im Leib. Und wir sind das Gefühl auch in Australien, wo der Krieg scheinbar nur als gerade noch harmloses Wetterleuchten vorkam, nicht losgeworden. Ermutigt war ich auch durch die Tatsache, daß das Thema der Vollversammlung ein Gebet war. Und die Hoffnung für einen Frieden am Golf und eine Lösung der Konfliktursachen bezieht ihre Kraft aus dem Gebet.

Das, was dann in Canberra zum Golfkonflikt gesagt wurde, sei es in der zusätzlich angesetzten öffentlichen Anhörung oder bei den Aussprachen zum Bericht des Ausschusses für öffentliche Erklärungen, war für mich insofern überraschend, als ein kräftiger Aspekt der Argumentation im Hintergrund eine sehr dichte Identifizierung von Staat, Gesellschaft, Politik und Kirche hatte. Freilich lassen die gedruckten Dokumente diesen Zusammenhang nicht so deutlich hervortreten, wie er in der allgemeinen Aussprache tatsächlich vorhanden war. Als Freikirchler ist man an dieser Stelle auch besonders hellhörig. Die Erfahrungen der Wende und der politische Umbruch in den fünf neuen Bundesländern betreffen den „Acker Ökumene", und mancher Freikirchler fürchtet um die „Bodenreform" und ihre gewachsenen Früchte dort, wo Land und Landvolk wie selbstverständlich den großen Gütern zugehörig eingeordnet werden. Wenn solche Ansätze in deutschen Landen wohl kaum die ökumenische Bewegung ernsthaft zurückdrehen können, so hat es in einer Gesprächsgruppe ein junger orthodoxer Priester auf seinen Nenner gebracht und unverhohlen ausgesprochen,

daß es nicht angehe, daß Evangeliumschristen-Baptisten den Leuten predigen – dazu noch in der Öffentlichkeit –, wo doch die Menschen zur Orthodoxen Kirche gehören. Gegen solche Proselytenmacherei müsse der ÖRK vorgehen. Erfreulich war die Reaktion der Gruppe, die ihre Fragen anmeldete, aber nur auf verwundertes Unverständnis prallte, an dem jedes Argument abglitt. Zugegebenermaßen drängte die orthodoxen Geistlichen ihr ekklesiologischer Ansatz zur herben Forderung nach Verzicht auf Evangelisation, eine Ekklesiologie, die den Gottesvolk-Charakter der Kirche auf das ganze Volk ausdehnen möchte. Für Evangelisation, wie sie im Sinne des ÖRK zu verstehen und zu leisten ist, bleibt da kein Raum.

Noch tiefer tauchte Frau Prof. Chung in die Volksseele, um geistliche Einsichten zu gewinnen oder sie zu begreifen. Sie, die gerade ins Sperrfeuer orthodoxer Kritik geraten war, weitete die Ekklesiologie bis zur Auflösung. Der spielende Fluß ihres theologischen Vortrags, die charmante Darbietung der Gedanken, die ungeheure Weite des geistigen Integrationsvermögens, das alles verfehlte seinen Eindruck auf die Vollversammlung nicht. Standing ovation! Das war der Augenblick, in dem der ÖRK sich selbst überholte und Platz für jene Weite von Geist machte, der die Gestalt christlicher Gemeinde letztlich nicht mehr braucht oder sie zumindest befreit aus den Eingrenzungen ekklesialer Realität. Fast beschwörend legte Frau Chung ihre Hand auf den Leib, die Bibel an die äußere Seite ihres Theologin-Seins verweisend, hineintauchend in die Tiefe Jahrtausende währender Volksseele. Die Geister, die sie am Anfang ihres Vortrags beschworen, nein vergegenwärtigt hatte, waren jetzt wirklich integriert, akzeptabel, wie gleich darauf ein führender Ökumeniker in Canberra bemerkte, als Versuch, einer Wirklichkeit zu begegnen, mit der sich Kirche und Theologie seit jeher schwertun. Auch hier begegnete die andere Seite einer Medaille, deren Gegenstück in Canberra nicht auf der Vollversammlung, wohl aber auf dem Weg dorthin zu sichten war. Katholische Charismatiker luden auf der Straße zu Gottesdiensten mit Heilungsdiensten ein. Es soll dort, das ist der andere Versuch mit den Geistern zu leben, auch Angebote aus dem reichen Schatz der Kirche geben, wie man die Geister der unversöhnt und ungläubig gestorbenen Menschen nachträglich befreien und erlösen kann.

Angesichts des Bedarfs scheint freilich die Lösung von Frau Chung die elegantere und vor allem zeitgemäßere, da doch nur ein bescheidener Teil von Zeitgenossen Lust auf Mittelalter, dafür um so mehr Interesse an den Verheißungen des New Age hat. Wie dem auch sei, es ist eben die eine Medaille. Volk, Volksseele, Ahnenkult bekommen geistliches Gewicht. Und wo auf der einen Seite die Gemeinde vor Enge erstickt und ihren Tod in

Bedeutungslosigkeit findet, geht sie dort auf und unter in den Weiten und Tiefen menschlichen Seins, erweitert um ahnenreiche Dimensionen. Es bedarf nicht großer Phantasie – und man bekam es ja in Canberra vorgeführt – welches der schönere Tod ist. Mag manchem Mitchristen aus anderen Regionen das ganze Anliegen wesentlich „softer" erscheinen als es hier dargestellt ist, so rede ich eben als Deutscher und gebranntes Kind. Wir hatten in Deutschland auch auf das Volkstum und die Volksseele gesetzt. Deutsche Christen brauchten das Alte Testament, das Judenbuch, wie sie es nannten, nicht. Glorreiches Germanentum gewürzt mit Abenteuer und Romantik bot sich als zukunftsweisend an, als Vorsehung über dem Haupt des Führers. Es brauchte nicht lange, bis die neuen Götter ihr altes Gesicht zeigten und der Lack deutscher Christlichkeit abblätterte. Was zum Vorschein kam, war das Gesicht des Todes in den Gaskammern von Auschwitz und das Leid der Menschen, die auf tausend Folterbänken barbarischer Regimes gefesselt waren. Es sei erlaubt zu bekennen, daß sich diese Bilder während des Vortrags von Frau Chung an mich herandrängten. Mag ich, wie gesagt, als Deutscher und Sohn meiner Väter ein gebranntes Kind sein, möchte ich doch gegen das Vergessen sprechen, weil es sich beim intellektuellen Aufspiel von Könnerinnen und Könnern so leicht vergißt und Strahlen messianischen Lichtes die aufrechten Befreier der Unterdrückten so leicht verklären. Die Kirche Jesu Christi, die auch Abraham als Vater des Glaubens bekennt, wird unterwegs bleiben müssen, außerhalb des Lagers völkischer und religiöser Sicherheit ihre Zelte aufschlagen, Abstand nehmen und doch keine Distanz aufrichten, sich unterscheiden und doch „Kirche für andere sein", den Finger entschieden mit Johannes dem Täufer von sich weg auf Christus, das Lamm Gottes, weisen. Und das ist in Canberra geschehen im Gottesdienst, im Feiern des Mahles, in der Begegnung mit menschlichem Leid und Elend, in der Ermutigung durch Zeugnis. Es ist, ohne daß man aufzählen und zusammentragen muß, das Leben der Vollversammlung gewesen. So fand sich auch ein sich selbst überholender ÖRK wieder auf dem Weg. Ein schon wundersamer Vorgang und ärgerlich für manchen rechtgläubigen Kritiker, der doch endlich den ÖRK festnageln will. Da dies aber einem anderen widerfahren ist, scheitert solcher Versuch und verwandelt sich an dieser Stelle in die freundliche Einladung, doch beieinanderzubleiben.

Gelegentlich konnte der Beobachter von außen den Eindruck gewinnen, Canberra sei wesentlich eine Auseinandersetzung mit der Theologie von Frau Chung gewesen. Wenn ich jetzt ebenfalls längeren Bezug auf Frau Chungs Referat genommen habe, dann soll damit der genannte Eindruck

nicht noch erhärtet werden. Da ich aber ein wenig die Sicht von Kirche und Volk, wie sie sich in Canberra bot, verfolge, war ein längeres Verweilen bei Frau Chung inhaltlich geboten.

Auch die Delegierten aus Europa, dem Mittleren und Nahen Osten, letztere natürlich durch den Golfkrieg existentiell betroffen, waren als Christen und Angehörige ihrer Völker in Canberra. Zaghaft die, die nur gelegentlich der Reise außerhalb der Reichweite von Saddam Husseins Arm waren (wirklich?), lauter die, die das Beteiligtsein ihrer Armeen am Golfkrieg angesichts irakischer Bedrohung als unumgänglich verteidigten. Seit langem bitter die Lage der Palästinenser, bitter und anklagend aber auch die Stimme palästinensischer Christen. Eine Lösung der Konflikte hat die Christenheit auch nicht ansatzweise in der Tasche. Ja, es schien, daß die in Christus geschaffene Einheit von den nationalen Gegebenheiten überlagert und kaum noch wahrnehmbar ist. Kirche, Volk Gottes aus den Nationen oder Kirche, Volk Gottes der Nationen? Was eigentlich keine Frage ist, stellte sich doch als Frage mit einem dazugestellten Ausrufezeichen heraus.

Ganz anders dagegen das Auftreten der meisten Delegierten aus den USA. Sie waren die schärfsten Kritiker ihrer Regierung und deren Politik. Dabei gingen sie sehr weit, so weit, daß dies für mich den ganzen Ernst der Lage sichtbar machte, denn es fiel trotzdem kein Stern aus ihrer Fahne.

Zurückhaltend – wie auch in jenen Tagen in der Arena der Weltpolitik – die europäischen Delegierten. Deutlich ihr Eintreten für die Belange Israels, bei dem neben der geschichtlich auferlegten Verantwortung gelegentlich auch ein ekklesiologisches Signal zu registrieren war aus Richtung Römer 11.

Weniger zurückhaltend und die Gefühle der Vertreter der Kontinente herausfordernd dann die Heldenschlacht um die Plätze der Präsidenten des ÖRK für die kommenden sieben Jahre. Die Strategen hatten von vornherein keine leichte Aufgabe. Rücksichten mußten genommen werden, Quoten waren zu verrechnen, Ausgewogenheit nicht zu vergessen. Dann brachte aber ein nicht unerwarteter, doch aus unerfindlichen Gründen nicht ganz ernstgenommener Vorstoß der Jugenddelegierten auf den Platz eines Präsidenten erheblichen Wirbel.

Wie sehr in der ökumenischen Bewegung tatsächlich nationale und kontinentale Interessen die ekklesiologischen Grundlagen gelegentlich verdrängen, zeigte der Nominierungsvorgang in ungenierter Offenheit. Mag sein, daß die Verwunderung, ja das aufkommende Entsetzen des Delegierten nur seine Naivität und Unkenntnis ökumenischer Realität anzeigt; so recht will mir es auch nach Canberra nicht in den Sinn, warum Europa nicht einmal auf einen Platz zugunsten Afrikas verzichten kann (dieser Gedanke auch

gar nicht erst geäußert wird). Ich bin gespannt, wie viele Präsidenten der ÖRK bei der nächsten Wahl bekommen wird. Ansprüche werden schon erhoben und die Zahl 8 wird dann nicht mehr ausreichen, um allenthalben Gerechtigkeit herzustellen.

Als ich nach der Vollversammlung zu Hause manche Gespräche über die Tage in Canberra hatte, begegnete mir reichlich Skepsis. Die Presse war nicht gut. „Was hat das ganze mir gebracht?" war eine der immer wiederkehrenden Fragen. Sind meine Beobachtungen auch voller Skepsis und bleibt am Ende auch die Frage nach dem Ergebnis? Wenn dem so wäre, hätte ich mich entweder unscharf ausgedrückt oder das Vorurteil hätte das Verständnis verbogen. Ich habe in Canberra Kirche, Gemeinde Christi erlebt. Ich habe aber auch hinzugelernt, wie ernst die Christenheit in das Schicksal der Welt verstrickt ist und jeder Versuch töricht heißen muß, der Welt, wie sie nun einmal ist, zu entfliehen. Das alles aber in der Freiheit eines Christenmenschen, der tatsächlich in die Lage versetzt worden ist, sich ganz auf die Welt, und konkret heißt das auf den Nächsten, einzulassen, ohne dabei die Bindung an Gott mit dem Einsatz für den Nächsten zu verwechseln. Dies verleiht auch unserer Haltung gegenüber dem Staat, dem Volk, der Nation Nähe und Distanz. Im gegenseitigen Ringen im Blick auf die ökumenische Gemeinschaft mit all ihren Implikationen kommen wir nicht ohne diese Spannung aus. Daß sich Christen und Kirchen in politisch-gesellschaftlichen Fragen kontrovers gegenüberstehen und nach der Wahrheit gemeinsam suchen müssen, bewahrt die Kirchen vor der Aufgabe der gebotenen Distanz zu den weltlichen Ordnungen und Einrichtungen, ohne daß daraus kühle Lieblosigkeit wird. Daß Christen und Kirchen auch in große Spannungen hinsichtlich ihrer theologischen Einsichten geraten können mit allen sich daraus entwickelnden Konflikten, ist eine heilsame Herausforderung und hält allein den lebendigen Glaubensprozeß in Gang und nach vorn offen.

# Spiritualität und Partizipation

## Eindrücke aus Frauensicht

VON ELISABETH RAISER

Das Thema der Vollversammlung „Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung" brachte es unweigerlich mit sich, daß wir auf die Gegenwart des Geistes lauerten: Würde er kommen, der Einladung Folge leisten? Uns beflügeln in unseren Überlegungen, uns aufrütteln und inspirieren?

Es wäre sicher vermessen, ein Urteil darüber abgeben zu wollen, wo der Heilige Geist tatsächlich wehte. Aber mindestens während einer besonders umstrittenen Stunde meinte ich seine Gegenwart, ja vielleicht sein Brausen zu spüren: während des großen Vortrags von Professor Chung Hyun Kyung zum Hauptthema. Im Zuhören und Zusehen waren viele von uns begeistert, von einem Schwung, der anhält und seine Impulse fortsetzt.

So möchte ich in meinem Frauen-Konferenzbericht diese Darbietung einer jungen Frau aus einem Land der sogenannten Dritten Welt an den Anfang stellen.

### I.

Eine andere Kultur – eine andere Darstellung. Die Bühne war zunächst fast dunkel, ein australischer Ureinwohner blies das Digeridu. Nach und nach mischten sich in diese Töne die rhythmischen Klänge von koreanischen Trommeln, und eine Gruppe weißgekleideter junger koreanischer Tänzer betrat die Bühne. Nach einer Weile kreisender, rhythmisierter Bewegungen trat Frau Chung aus dieser Gruppe hervor und begann ihren Vortrag mit der Einladung an uns alle, die Schuhe auszuziehen. Ein Akt der Ehrung der heiligen Erde. Am Schluß ihrer Rede, als wahre Stürme von Beifall losbrachen, trat sie unmittelbar wieder zurück in die tanzende Gruppe, die sie in ihre Mitte einschloß. Dieser überraschende Tanz war eine wichtige Botschaft an die Versammlung. Persönliche Ovationen ließ sie nicht zu, ihren Beitrag vermittelte sie als einen Teil eines Ganzen, das größer ist als sie. Nicht Individualismus, sondern geteilte Gemeinschaft; nicht Konkurrenz, sondern gemeinsame Kreativität, die im Austausch erst lebendig wird; die Verbindung von Wort und Tanz, von Poesie und Denken, die Frau Chung der großen ökumenischen Weltversammlung zumutete, war eine wirkliche Botschaft an die Kirchen, durch die viele, vielleicht die meisten Frauen, sich verstanden und vertreten fühlten.

Die zweite augenfällige Geste für ihr Eingebunden-sein in eine größere Gemeinschaft hatte ebenfalls für Frauen eine besondere Bedeutung: Die Anrufung der Geister aller jener, die leiden und Opfer von Gewalt und Unrecht sind, und das Verbrennen der Fackel mit ihren Namen.

„Komm, Ruach* Hagars, einer Ägypterin, einer schwarzen Magd, die von Abraham und Sarah, unseren Vorfahren im Glauben, ausgebeutet und verlassen wurde...
Komm, Ruach der Johanna von Orleans und der vielen anderen Frauen, die bei den Hexenprozessen im Mittelalter verbrannt wurden...
Komm, Ruach der Urvölker der Erde, die dem Völkermord in der Kolonialzeit und in der Epoche der großen christlichen Heidenmission zum Opfer fielen...
Komm, Ruach der Juden, die im Holocaust in den Gaskammern ermordet wurden.
Komm, Ruach von Mahatma Gandhi, Steve Biko...
Komm, Ruach der Soldaten, Zivilisten und Lebewesen im Meer, die zur Zeit im blutigen Golfkrieg sterben.
Komm, Ruach von Erde, Luft und Wasser, von menschlicher Geldgier vergewaltigt, gefoltert und ausgebeutet.
Komm, Ruach des Befreiers, unseres Bruders Jesu, der am Kreuz gefoltert und getötet wurde."

Chung Hyung Kyung sprach von der koreanischen Tradition, in der die von Han, d.h. von Kummer, Bitterkeit, zerbrochenen Herzen beherrschten Geister, als Mittler der Heiligen Ruach angesehen werden, durch die sie ihr Mitleid und ihre Weisheit für das Leben verkündet.

Wo können sich für uns Frauen aus dem Westen hier Gesprächsfäden knüpfen? Befreiung durch Erinnerung spielt z.B. in den Schriften von Elisabeth Schüssler-Fiorenza eine wesentliche Rolle. Sie spricht von der mitleidenden, subversiven Erinnerung an die vergessenen Vormütter und -schwestern, die uns stark machen kann für unseren Befreiungswillen heute. Das indirekte Schuldbekenntnis, das Chung Hyung Kyung für die Kirchen in ihrer Anrufung ausspricht, ist in vielem ein Schuldbekenntnis gegenüber verfolgten Frauen: Diese Art von Erinnerung stellt die Machtstrukturen in Frage, auch die Machtstrukturen der Kirche, die sich in die weltliche Macht verstricken ließ. Die Kraft zum Widerstand gegen eine Komplizenschaft mit der Kultur des Todes, wie Frau Chung unsere heutige herrschende Kultur nennt, kann aus dieser subversiven Erinnerung erwachsen: Feministische Befreiungstheologien in Asien und hier bei uns begegnen sich in dieser Erfahrung. Was in unserem jeweiligen Kontext die Entwicklung einer „politischen Ökonomie des Lebens" bedeuten könnte, die Chung Hyung als

* In der englischen Fassung ist an der Stelle von „Ruach" nur von „Spirit" also „Geist" die Rede. Die in Canberra verteilte vorläufige Übersetzung entspricht nicht dem von Frau Chung verlesenen Original.

Vision der Kultur des Todes entgegenstellt, ist eine weitere spannende Herausforderung.

Eng damit zusammen hängt die Frage nach unserer Kontextualität in einer wesentlich durch das Christentum geprägten Kultur. Haben wir vielleicht mit größeren Schwierigkeiten zu kämpfen als die Theologinnen des Südens, für die Befreiung ihrer Kultur Hand in Hand geht mit der Befreiung als Frauen? Wir sollten diese Frage zum Anlaß nehmen, über unseren eigenen Kulturbegriff neu nachzudenken: Die dominierende Kultur bei uns ist wie überall auf der Welt eine männliche Kultur – sie hat sich mit dem Christentum verbündet oder das Christentum mit ihr – was folgt daraus für uns Frauen? Können wir unsere eigene, unterschwellige Kultur wiederentdecken und befreien innerhalb der Kirche? Was bedeutet das für die Vision von Kirche, die wir entwickeln wollen?

Chung Hyungs Gedanke der „Lebensbezogenheit" anstelle des traditionellen Anthropozentrismus, also das Leben *in* der Schöpfung, *mit* der Erde statt in Herrschaft über sie, ist in der Theologie von Frauen auch in Europa zentral. Wir können von den Frauen der nicht-westlichen Kulturen hier zweifellos sehr viel lernen – dabei zugleich unsere eigene Tradition und Erfahrung neu entdecken. Hildegard von Bingen im Gespräch mit Chung Hyung Kyung: Welch verlockende Vorstellung! Die junge koreanische Theologin macht uns Mut zu unseren eigenen Vormüttern, ihrer Verbundenheit mit Natur und Kosmos und ihrem Widerstand gegen die ausgrenzende Herrschaft der Herrschenden.

Als Vorbild für diese ganzheitliche Kultur des Lebens nahm Chung Hyung Kyung die Göttin Kwan In, die in Ostasien als Göttin des Mitleidens und der Weisheit verehrt wird. Damit stellte sie die in der feministischen Diskussion alte Frage nach der Göttin neu. Könnte Kwan In nicht nur Bild der Heiligen Ruach, sondern „vielleicht ein weibliches Bild für Christus sein"? Wie nehmen wir einen solchen Vorschlag auf? Er könnte die nicht zu Ende geführte christologische Diskussion bei uns weiter anregen. Meinen eigenen Vorbehalt will ich nicht verschweigen: Jesus Christus ist den Weg des Mitleidens und der Befreiung gegangen – am Ende führte ihn dieser Weg aufgrund der unausweichlichen Konflikte mit den Machthabenden in das eigene Leiden und in den Tod. Durch seine Auferweckung bestätigte Gott diesen Weg der Gewaltlosigkeit und des Konfliktes. Versöhnung, Erlösung und Heilung ist von dieser hiesigen, weltlichen Wirklichkeit des menschgewordenen Gottes nicht zu trennen. Den Geist dieses unseres Bruders, Jesus, hatte Frau Chung zu Beginn ihrer Rede angerufen: Hier war der Bezug zu seinem irdischen Leiden ganz eindeutig. Aber wo kommt das irdische Leiden in Kwan Ins Leben selber vor?

## II.

Frau Chungs Beitrag ist bei vielen orthodoxen, aber auch protestantischen Theologen auf heftige Kritik gestoßen. Ihr wurde Synkretismus und mangelnde Bezugnahme auf das Zentrum unseres christlichen Glaubens, Jesus Christus selbst, vorgeworfen. Merkwürdigerweise spielte dann aber dieser Jesus Christus und seine Botschaft der Bergpredigt, die Botschaft seines Lebens, Leidens und Sterbens bei der Diskussion um Kriterien für die Beurteilung des damals wütenden Golfkrieges beispielsweise kaum eine Rolle. Das habe ich als ausgesprochenen Bruch empfunden. Wir waren im konziliaren Prozeß doch schon einmal weiter!

Andererseits wurde ein positives Angebot von Frau Chung, nämlich die Vorstellung von der Verwobenheit alles Lebenden, von der Überwindung des Dualismus und der Kultur des Todes, gegen die ich keine Kritik gehört habe, in der Kriegsdebatte nicht aufgegriffen.

Wenn Frauen in die Diskussion dieser Fragen etwas einzubringen haben, dann ist es doch eine Infragestellung der herrschenden kulturellen und politischen Dualismen des Oben und Unten, von Sieg und Niederlage, von Öffentlich und Privat, Gefühl und Verstand. Frau Chung sprach davon, daß diese Art von gespaltener Kultur im Krieg Menschen zu Objekten werden läßt, auf die man schießen und die man im vollen Bewußtsein des Rechtes töten kann, auch wenn sie völlig unschuldig sind. Das war angesichts des Golfkrieges aktueller denn je. Aber es wurde nicht aufgegriffen. Das Umdenken, die Umkehr, von der wir im konziliaren Prozeß immer gesprochen haben, hat noch einen langen Weg vor sich. Die meisten der Frauen, mit denen ich darüber sprach, waren über diese Erfahrung enttäuscht.

Mir scheint das um so wichtiger, als die Diskussion um den Golfkrieg in Canberra weitgehend von Männern geführt wurde. Sehr eindrucksvoll war zwar Jean Zaru, die palästinensische Quäkerin, mit ihren leidenschaftlichen und leidenserfahrenen Voten für friedliche und gerechte Lösungen. Aber außer ihr sprachen nur vereinzelt Frauen zum Krieg –, aber sicher auch, weil einfach mehr Männer dazu reden wollten. Ist die Frage von Krieg und Frieden eine nach wie vor männliche Domäne – oder hatten die Frauen nur Mühe, sich zu artikulieren? Anders als in Seoul kamen auch keine eigenen Beiträge dazu aus der Frauenvorversammlung – wenn man von der Botschaft absieht, in der ein Bekenntnis zur gewaltfreien Konfliktlösung ausgesprochen war.

## III.

Allerdings hat auch sonst die Frauenvorversammlung keine eigenen inhaltlichen Impulse in die Gesamtversammlung eingebracht. Das lag möglicherweise daran, daß meiner Beobachtung nach zwei wesentliche Ziele, die sich eine solche Vorkonferenz stecken sollte, nicht wirklich erreicht wurden: Weder gab es genügend Gelegenheit zum gegenseitigen besseren Kennenlernen, noch wurden klare Strategien für einen inhaltlichen Beitrag der Frauen in die Gesamtversammlung entwickelt. Dadurch wuchs das gegenseitige Vertrauen nicht genug, das doch die Grundlage für gemeinsames Handeln ist. Trotz der sehr guten Bibelarbeiten boten auch sie – anders als etwa in Vancouver – kaum Gelegenheit zum theologischen Austausch. Mir war manchmal, als gingen wir hinter bereits erreichte Erfahrungen wieder zurück. Das war schade und führte dazu, daß das zweifellos vorhandene Potential der etwa 300 anwesenden Frauen nicht wirklich entdeckt und gehoben wurde und ihr eigenständiger Beitrag in der Sektionsarbeit später fehlte.

Dafür waren Frauen in der Vollversammlung sichtbar – das jedenfalls haben die langen Bemühungen um gleiche Vertretung von Frauen auf allen Ebenen gebracht. Und ihre Beiträge in dieser Sichtbarkeit waren gut! Oft waren wir Publikumsfrauen sehr stolz auf unsere Schwestern, die sicher und überlegen schwierige Verhandlungen im Plenum moderierten, wie etwa Silvia Talbot; oder eingebrachte Texte verteidigten, wie Janice Love als Vorsitzende des Ausschusses für öffentliche Erklärungen. Wir waren bewegt von ihren machtvollen oder auch differenzierten Predigten (Jacqueline Grant und Birgitta Larsson) und angerührt von ihrem offenen und entwaffnenden Zeugnis der Versöhnung (Jean Zaru und Dorothy McMahon). In den Sektionen und Untersektionen moderierten und berichteten Frauen; sie schrieben bis spät in die Nacht hinein Textentwürfe; sie gaben Interviews und Pressekonferenzen. Bei den sehr professionell, wenn z. T. auch etwas steril vorbereiteten Plenumsdarstellungen waren sie voll beteiligt und z. T. hervorragend: etwa Brenda Ruiz aus Nicaragua in der Veranstaltung zum konziliaren Prozeß oder Pauline Webb als Moderatorin der Veranstaltung zu den Unterthemen u. a. m.

Ein unbefangener Beobachter konnte wirklich sagen: Dies ist eine Versammlung von Männern *und* Frauen. Aber auf eigentümliche Weise war der Schwung weg, der uns Frauen etwa in Vancouver oder auch in Basel beflügelt hatte. Die Präsentation der Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen" hatte etwas Resignatives an sich trotz des Kreuzes, an dem Zweige

des Lebens wuchsen und dessen theologische Aussagekraft sehr eindrücklich war. Vielleicht waren zu viele der erfahrenen Frauen in Leitungspositionen gebunden, um wirklich inhaltlich und atmosphärisch die Vollversammlung prägen zu können. Wir kennen ja alle das Dilemma: Sobald man moderiert oder mitschreibt, ist es schwieriger, sich inhaltlich zu beteiligen und Leben in die Diskussion zu bringen. Die Frauen in Leitungsfunktionen waren alle sehr gewissenhaft, sehr bedacht, alle Teilnehmer und Teilnehmerinnen zu ihrem Recht kommen zu lassen – manchmal auch noch etwas unsicher und gehemmt; aber in jedem Fall fair und nie unlauter im Gebrauch ihrer Macht. Männer haben natürlich insgesamt mehr Routine und Übung; in vielen Fällen auch mehr Unbefangenheit im Überschreiten ihrer Kompetenzen und im Ausspielen ihrer Machtposition.

Darunter haben in allen Kirchen und hatten auch in Canberra Frauen und Jugendliche zu leiden. Der z. T. massive Druck, der Kraft eines Amtes auf einige Frauen ausgeübt wurde, nicht für den Zentralausschuß zu kandidieren, ist nur ein Beispiel. Die Empfindlichkeit einiger Kirchenführer scheint an dieser Stelle besonders groß und führt zu einer immer wiederkehrenden Ablehnung der „Frauenfrage" überhaupt.

Angesichts dieser Erfahrungen müssen wir prüfen, ob es sinnvoll ist, sich weiterhin auf die Quotenfrage als Prüfstein der Frauenfrage zu konzentrieren. Einerseits ruft diese Forderung immer wieder Widerstand hervor, der sich auf alle anderen Frauenfragen überträgt bzw. sie überdeckt. Im konziliaren Prozeß ist vielen von uns die besondere Betroffenheit von Frauen durch Ungerechtigkeit, Militarismus und Krieg oder gefährliche Eingriffe in die Natur deutlich geworden. Ich nenne als Stichworte nur die überproportional hohe Arbeitslosigkeit und Armut von Frauen, Gewalt gegen Frauen, und Manipulation von Frauen durch Gen- und Reproduktionstechnologie. Meiner Erfahrung nach sind kirchenleitende Männer etwa unter den Orthodoxen dieser Problematik gegenüber durchaus aufgeschlossen. Aber die Frage der Quoten (und der Ordination der Frau) reizt sie und läßt sie zu diesen anderen Fragen gar nicht kommen.

Die Quotenfrage hatte in der Ökumene lange Zeit zu Recht einen hohen Stellenwert. Die gleichberechtigte Beteiligung von Frauen wurde dadurch auf Tagesordnungen der einzelnen Kirchen gebracht und ist von dort kaum mehr wegzudenken. Durch die ökumenische Konferenz in El Escorial zum ökumenischen Teilen gelang 1987 ein wichtiger Durchbruch: Zum ersten Mal wurde hier in einem offiziellen ökumenischen Dokument festgeschrieben, daß Frauen auf allen Ebenen mit 50 % vertreten sein sollten und daß die Zuwendungen des ÖRK zu 50 % Frauenprojekten zufließen sollten. Ein

ähnlicher Beschluß wäre 1981, als der Sheffield-Bericht zur Gemeinschaft von Frauen und Männern mit seinen Forderungen in den Zentralausschuß eingebracht wurde, noch undenkbar gewesen. Wir haben also bereits viel erreicht und können dabei auf einen ökumenischen Grundkonsens zählen. Daß damit die Frage nicht gelöst ist, ist klar. Aber mir scheint, wir sind an einen Punkt gelangt, wo das weitere Insistieren auf den Quoten kontraproduktiv zu werden droht. Einerseits, indem es den obengenannten Ärger produziert, der andere Themen überlagert; zweitens, indem es unsere eigenen Kräfte unnötig bindet; und drittens, indem es den Kirchen das Alibi verschafft, sich auf der ökumenischen Ebene mit einer 40%-Frauenbeteiligung ein gutes Gewissen zu verschaffen, ohne bei sich zu Hause wirklich etwas zu verändern. Das wiederum wird gegen den Ökumenischen Rat ins Feld geführt: Man konnte in Canberra hören, daß die Quoten den Ökumenischen Rat zur „Bedeutungslosigkeit" bringen: zu viele Frauen, zu viele Jugendliche, das sei kein Rat der Kirchen mehr! Hier liegt die eigentliche Anfrage: Wer sind denn eigentlich „die Kirchen"? Wenn Frauen und Jugendliche zu Hause nicht als „die Kirche" verstanden werden, können sie sie natürlich in der Ökumene nicht vertreten. Die Aufgabe liegt also bei den Mitgliedskirchen. Erst wenn sie sich verändern, werden Vollversammlungen in der Ökumene mit einer hohen Beteiligung von Frauen in Leitungspositionen nicht mehr exotisch und daher für die kirchenleitenden Männer irrelevant empfunden werden können.

Mein Fazit daraus wäre: Wir müssen unsere Kräfte zu Hause bündeln, um das Selbstverständnis der Kirchen zu erneuern. Auf der ökumenischen Ebene jedoch könnten wir die Quotenfrage eine Weile ruhen lassen und statt dessen einerseits qualifizierte Frauen für bestimmte Posten vorschlagen, um das gewonnene Terrain nicht zu verlieren, und andererseits die Inhalte aus Frauenperspektive wieder stärker in die Diskussion einbringen. Damit gewönne hoffentlich die Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen" auf allen Ebenen eine höhere Akzeptanz, als sie es bisher hat. Dann erreichen wir vielleicht, was wir in der Botschaft der Frauenvorkonferenz forderten: Nämlich, daß die Kirche insgesamt die Ziele der Dekade zu ihren eigenen machen wird.

## IV.

Die Vorbehalte gegenüber der Entwicklung des Ökumenischen Rates wurden in Canberra am hörbarsten durch die Vertreter der orthodoxen Kirchen artikuliert. Etliche orthodoxe Frauen hatten ihre eigenen Probleme mit

der Vollversammlung, die sie besonders in der Sektion II zum Ausdruck brachten: Einerseits gegenüber der Betonung der Diskussion um die Ordination der Frau, andererseits gegenüber einem, wie sie es empfanden, rein westlichen Feminismus. „Patriarchatskritik", ein zentraler Begriff der feministischen Analyse, wollten sie nicht akzeptieren, da das Patriarchat für sie eine besondere, in ihrer Tradition verwurzelte positive Bedeutung hat. Die Schwierigkeiten, die wir Frauen miteinander in dieser und in der Ämterfrage haben, beruhen offensichtlich auf unserem sehr unterschiedlichen Kirchenverständnis, über das wir uns mehr Klarheit verschaffen müssen. Für die Gemeinschaft der Gläubigen, die während des orthodoxen Gottesdienstes die Heiligung des Lebens feiert, ist die Frage der Machtverteilung offenbar belanglos. Unsere orthodoxen Schwestern sehen in der Kirche viel weniger als wir die Institution. Das Patriarchat als eine Herrschaftsform ist für sie ein abwegiger Gedanke – im Gegenteil, der „Patriarch" ist der zu verehrende Mittler zwischen dem Dreieinigen Gott und den Gläubigen. Daher ist Patriarchatskritik in ihren Ohren eine Blasphemie, auch wenn sie männerdominierte Strukturen durchaus in Frage stellen. Dieser Dialog hat in Canberra erst begonnen – ich hoffe, wir erkennen die Herausforderung und führen ihn hier bei uns in Europa fort. In dem fernen Canberra ist uns klar geworden, wie wenig wir eigentlich voneinander wissen, wie unterschiedlich unsere Sprachen sind, wie vielfältig die Kultur, in die unsere Tradition eingebettet ist.

Canberra war nicht so begeisternd wie Vancouver vor sieben Jahren. Wir kamen nicht mit dem Gefühl zurück, eine neue Etappe der ökumenischen Bewegung eingeläutet zu haben. Aber vielleicht sind wir realistischer geworden. Ingeborg Bachmann sagte einmal: „Im Widerspiel des Unmöglichen mit dem Möglichen erweitern wir unsere Möglichkeiten. Daß wir es erzeugen, dieses Spannungsverhältnis, an dem wir wachsen, darauf kommt es an; daß wir uns orientieren an einem Ziel, das freilich, wenn wir uns nähern, sich noch einmal entfernt." Das Ziel der Einheit der Kirche bleibt uns; in all unseren Grenzen erweitert die Hoffnung unsere Möglichkeiten und läßt uns vertrauen auf die Gabe des Geistes.

# Canberra in der Perspektive der Jugend

VON KERSTIN RUOFF

*„telegramm an alle welt: ... – (87te) konferenz in kapstadt eröffnet –..– alle staatshäupter und staatsoberhäupter gesund eingetroffen –..– sehen verständigung aufs zukunftsfroheste entgegen –..– unbedeutende Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich tagesordnung –..– änderungsantrag betreffs geschäftsordnung –..– erregte debatte wegen sitzordnung –..– wetter ausgezeichnet –..–..– (...) telegramm an alle welt: –..– konferenz im hochhaus der tiere eröffnet –..– alle delegierten pünktlich eingetroffen –..– mit kapstadter konferenz in ständiger rundfunk- und fernsehverbindung –..– es geht um die Kinder! –..– nicht siebenundachtzigster, sondern erster und letzter versuch der tiere aller zonen –..– vernünftige einigung jetzt oder nie –..– später zu spät –..– wetter ausgezeichnet (–..– “)* Erich Kästner, Die Konferenz der Tiere.

Die unterschiedlichen Pressemeldungen von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen machen deutlich, daß auch diese Konferenz in der Spannung zwischen beiden Schilderungen stattgefunden hat.

Unter der Vorgabe, eine „Einschätzung aus einer durchgängigen Perspektive“, nämlich der der Jugend zu geben, will ich mich im Folgenden also parteilich auf die Seite derer stellen, denen es „um die Kinder“ geht. Unter diesem Brennglas soll es sowohl um die *Inhalte* als auch um die *Beteiligung* der Jugend innerhalb des ÖRK gehen. Parteilichkeit erfordert zunächst eine *Standortbestimmung,* aus der dieser Beitrag zu verstehen ist.

In aller Kürze zur Person: hier schreibt eine Ehrenamtliche, im Jugendalter (also nach Maßstab des ÖRK unter 27), freilich fraulich, nicht ordiniert und nicht einmal nach der Ordination strebend. (Eine Schnittmenge, die übrigens genau das Gegenteil der Quoten darstellt, die einen Oberkirchenrat umschreibt.)

Als „Jugenddelegierte“ soll ich damit eine Gruppe repräsentieren, die in sich höchst unterschiedlich und nur schwer von anderen abzugrenzen ist; die Altersklausel ist darin ein in Verfahrensfragen notwendiger, aber unzureichender Ausweg.

Das Wort von der *Eliteförderung* macht betreffs Jugend die Runde. Menschen, die sich mit der Jugend solidarisch wähnen, erliegen darin einem Mißverständnis, das auch auf Gemeindeebene weitverbreitet ist: Jugendarbeit sei deshalb sinnvoll, weil sie den Gottesdienstbesuch erhöht, also alte

Clubmitglieder neu motiviert. Sie sei wichtig, weil darin die Gemeinde von morgen rekrutiert werde. Daraus ergibt sich nicht nur das definierte Bild der Jugendlichen als „Noch-nicht-Erwachsene", denen dementsprechend ein Sonderstatus, ein Lernfeld zugebilligt wird. In einer solchen Absicht werden auch gerade jene jungen Menschen bestärkt, die den Aktenkoffer zumindest bereits im Kopf tragen und ihr Reden und Tun daran ausrichten, dereinst wichtige Gewichtige der Ökumene zu werden; die besseren, die gefälligeren Erwachsenen heute und morgen.

Auch eine theologische Anfrage bleibt für mich gegenüber einer solchen Anbiederung an „die Jugend": gerade unter dem Thema der Vollversammlung dürfte ein solches Mißverständnis nicht aufkommen; denn es ist nicht die Jugend, von der die Zukunft der Kirche abhängt, sondern der Heilige Geist ist es, der die ganze Schöpfung zu erneuern vermag.

Dennoch: wir Jugendlichen haben mehr zu bieten als die Fortführung des Bestehenden: eine besondere Verantwortung wächst denen zu, die gemäß ihres jungen Lebensalters noch länger auf dieser Erde leben möchten; die um so mehr darauf angewiesen sind, sie in gerechtem Frieden so natürlich wie eben überhaupt noch möglich zu erhalten. Durch die in allem lauernde Bedrohung, die sich erst noch zeigen wird, ist unsere Gesellschaft zukunftslastig geworden. Nicht die verheißene Zukunft des materiellen Wohlstands, der die heutige Not zu ertragen lehrt, ist damit gemeint, sondern die befürchtete Zukunft der nicht mehr zu vermeidenden Gefahr.[1]

In bisher unerkanntem Ausmaß haben wir mit den demokratischen Mehrheiten der Minderheit der industriellen Staaten die Lebensbedingungen für die Noch-nicht-Geborenen zerstört.

Daraus ergibt sich das besondere Gewicht, das der Stimme der Jugend zugemessen werden muß, denn sie hat am längsten mit den Folgen von heute zu leben. Ihr obliegt also ein bedrückendes Interesse, das Äußerste zu versuchen, um diese Spirale anzuhalten, wo zurückdrehen nicht mehr möglich ist.

Und ein Weiteres verstärkt die Bedeutung, die wir für die Ökumene heute haben:

„Die Sache Jesu braucht Begeisterte, (...) damit wir einander befrein!" Die *engagierte Begeisterung,* die ungestüme Forderung, gehört und beteiligt zu werden an Entscheidungen, die bisher Fachleuten vorbehalten blieben, der bohrende Zweifel, der das Auseinanderklaffen von Worten und Taten anklagt, die unerhörte Empfindlichkeit, mit der unter den zwanzig besänftigenden Wortmatratzen die eine kleine Erbse der Unaufrichtigkeit in beklagten blauen Flecken zur Schau getragen wird, das sind die unbeque-

men, schmerzenden Eigenschaften, die doch für unsere Kirchen, wenn sie sich in der Nachfolge unter dem Kreuz verstehen, eine Auszeichnung darstellen müßten. (Freilich sind sie, Gott sei's gedankt, nicht nur der Jugend eigen.)

Sie erhalten verschärfte Dringlichkeit angesichts der engagierten Analyse, die Ulrich Beck in seinem Buch „Risikogesellschaft" vorgelegt hat:

„Revolutionäre Veränderungen bestimmen demnach unsere Welt, deren unbesehener Fortschrittsglaube den Schatten einer auf Wahrscheinlichkeitsziffern und Grenzwerte verdrängten Lebensbedrohung nach sich zieht, der systematisch die Grundlagen unserer Weltgesellschaft zerstört: Luft, Wasser, Nahrung, Wälder, Klima, Lebens-Raum, aber auch Familie und Demokratie; denn die Entscheidungen über Grenzwerte und Definition der Risiken fallen in wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Expertenrunden und sind von der demokratisch legitimierten Regierung stets unter dem Druck der Sachzwänge (Arbeitsplätze, Fortschritt, wirtschaftliches Wachstum, Vermeiden unnötiger Beunruhigung in der Bevölkerung, Wahlergebnisse...) ins politisch-gesellschaftliche Leben zu übersetzen. Dabei können Risiken dadurch legitimiert werden, daß man ihre Produktion weder gesehen noch gewollt hat."[2] Die Hilflosigkeit nach dem Unfall im Atomkraftwerk Tschernobyl hat das in beängstigender Weise vor Augen geführt.

Dabei ist die Katastrophe schon normal geworden: Auch auf der Jugendvorversammlung haben Jugendliche ihre veränderte Wirklichkeitserfahrung unentrinnbar deutlich zum Ausdruck gebracht: die leckeren Früchte der Pazifischen Insel gleichen dem Apfel des Schneewittchen; denn hinter den lockenden Farben verbirgt sich das lebensbedrohende Gift chemischer und atomarer Verseuchung. Eine 24jährige Frau hat nach ihrer dritten Krebsoperation Angst davor, Kinder zu gebären, da sie befürchtet, sie nicht mehr zu erkennen, denn Genmutationen bewirken entstellende, lebenszerstörende Behinderungen. Laut Beck ist es zu einem „Ende der Gegenüberstellung von Natur und Gesellschaft"[3] gekommen.

Die gleiche Erkenntnis bekräftigt der ÖRK, wenn er in seiner Botschaft ausdrücklich den *Menschen als Teil der Schöpfung* begreift und laut Bericht der Sektion 1 die alttestamentlichen Traditionen des jüdischen Schöpfungsverständnisses und die Spiritualität der naturverbundenen Religionen verknüpft werden sollen. Daß das Thema der Vollversammlung, welches erstmals die Bewahrung der Schöpfung aus dem konziliaren Dreiklang an die erste Stelle rückte, einen Gebetsruf darstellt, legt die Ausweglosigkeit der eigenen Schulderkenntnis offen. Mit der nachdrücklichen Bekräftigung, dem *konziliaren Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der*

*Schöpfung* auch in der Zukunft eine *zentrale Rolle* beizumessen, macht sich der ÖRK auf theologischer und praktischer Ebene zum Wegbereiter einer „Solidarität aller lebenden Dinge"[4], die für das Entgegenwirken der globalen Gefährdungen in alle drei Stimmlagen des konziliaren Dreiklangs unentbehrlich ist.

Dabei ist die konkrete, symptom-bezogene „Kleinarbeit" vor Ort genauso von Bedeutung wie die überregionalen, weltweiten Vernetzungen der dort gewonnenen Einsichten und Dringlichkeiten. Die vielfach beklagte Beharrlichkeit auf sog. Partikularinteressen, die auch auf der Vollversammlung (und danach) geäußert wurde, ist also als notwenige Parteilichkeit zu verstehen, die nicht relativiert, wohl aber in das weltumspannende Netz eingebunden werden muß.

Eine Jugendliche von den Philippinen verdichtete dies: „Wenn du Zahnschmerzen hast und mir ist ein Bein gebrochen (worden), dann läßt sich doch nicht darüber streiten, wer von uns beiden die schlimmeren Schmerzen hat. Laß uns gemeinsam so schnell wir möglich daran gehen, die Wunden zu pflegen, damit der Leib wieder heil wird." Daraus ergibt sich, daß den kranken und verletzten Getroffenen eine wegweisende Rolle zukommt. Dazu wiederum ist es nötig, den Blick für die eigenen Krankheiten und die sie verursachenden Defizite zu schärfen: In der Frage der gerechten Güterverteilung haben wir hier in der Bundesrepublik die Risiken auf sogenannte Randgruppen entgrenzt, und zwar sowohl innerhalb unserer eigenen Gesellschaft als auch noch drastischer innerhalb der Weltgemeinschaft, in der die Zweidrittel-Welt systematisch aus dem Blick verdrängt bzw. auf einzelne Medienereignisse reduziert wurde.

Die Kirchen haben ihre *Inkulturation des Evangeliums* in die Zwecke der Industriegesellschaft bereits erkannt und in der Erklärung zu „Mission und Evangelisation" von 1982 in den Worten von „Gottes Vorliebe für die Armen" zu einem Bekenntnis zurechtgerückt. Auch diese Vollversammlung hat in mehreren Facetten deutlich gemacht, daß die Frage der Anpassung an die jeweiligen Lebensumstände immer noch eine Herausforderung an die Kirchen darstellt. Es war für mich beschämend mitzuerleben, wie die selbstgerechten Finger weit von sich weg mahnend auf gerade die koreanische Theologin Chung Hyung Kyung wiesen, die in einem der beiden Einführungsrefereate ihre Eingebundenheit anschaulich darbrachte und theologisch ertastete. Hätte sie dies in nüchtern-objektivierender männlicher Wissenschaftssprache einer hermeneutisch-reflektierenden Introduktion exemplifiziert, so wäre es den Zuhörern wohl leichter gefallen, das eine vom anderen zu trennen. Da sie aber die Kraft und die Aufdringlichkeit besaß,

ihre Schmerzen und Sehnsüchte in parteilich „eigenen" Bildern zu tanzen und zur Sprache zu bringen, setzte sie sich der empörten Kritik aus.

Dabei sollte gerade in diesen Auseinandersetzungen die *Stärke der Gottesdienstgemeinschaft* sich bewähren, in der sich alle auf die Gerechtigkeit aus Gottes Gnaden angewiesen wissen. In diesem Selbstverständnis wurde auf der Vollversammlung auch die Wichtigkeit des *Dialogs mit den anderen Religionen* unterstrichen. Im Schatten des Golfkrieges wurde daher in der öffentlichen Erklärung des ÖRK festgehalten, „daß wir uns weigern, infolge dieses Krieges von unseren Brüdern und Schwestern anderen Glaubens getrennt zu werden (...). Gemeinsam mit ihnen wollen wir beten und uns für den Frieden einsetzen in Vorwegnahme des Tages, an dem alle Menschen in Frieden und gegenseitiger Achtung zusammenleben."[5] Darin spiegeln sich hoffnungsvolle Ansprüche, denenzufolge gerade der Stil der Auseinandersetzung und Zusammenarbeit ein Beispiel des christlichen Zeugnisses sein sollte.

Herausgerissen aus der Beschaulichkeit ideologischer und theologischer Besitzstandswahrung gilt es doch gerade jetzt das Gemeinsame in der Bewahrung allen Lebens zu entdecken. Das unaufgebbare Streben, das herauszufinden, was wahr, schön und gerecht ist, gewinnt angesichts des katastrophalen Zustandes der Welt eine neue Dringlichkeit – und ungewohnte Koalitionen. Die Vollversammlung hat den Dialog also als Aufgabe der nächsten Jahre betont.

Freilich setzt eine solche Aufgabenbeschreibung ein bestimmtes Kirchenverständnis voraus: Die Kirche, die sich als institutionalisiertes Zeugnis Gottes auf der Welt begreift, die ihre Autorität auf das Amt gründet, wird dieser Tagesordnung nur unter umgekehrten Vorzeichen zustimmen können. Eine Kirche, die sich zum *Dienst an der Welt* berufen sieht und darin ihr Zeugnis vor Gott begreift, vergibt sich nichts, ihre Institution den Armen und Kranken zur Verfügung zu stellen, wohl wissend, daß Sendung und Sammlung zusammengehören und in der liturgischen Form des christlichen Gottesdienstes ein unverzichtbarer Bestandteil des tätigen, singenden, betenden *Lobpreises Gottes* sind.

Von diesem Kirchenverständnis ist auch die Antwort auf die Frage abhängig, wer in der Institution Kirche die Entscheidungen treffen sollte: die Amtsträger oder ein möglichst breites Spektrum aller engagierten Mitarbeiter/innen. Die Regelung über Quoten scheint mir dabei eine notwendige, noch unaufgebbare Krücke auf dem Weg der Verheißung zu sein; eine Gehhilfe, die dem so menschlich gebrochenen Körper das Laufen erleichtert, kein Selbstzweck, kein Götzendienst.

Unsere Kirche braucht Menschen, die mit beiden Beinen auf dieser Welt stehen, mitten in den alltäglichen beruflichen und privaten Sorgen, und die dennoch den Geist der Verheißung spüren und so weit als möglich zu leben wagen. Wir brauchen Menschen, die die Übernahme und das Gehenlassen von verantwortlichen Stellen innerhalb der Kirchen und in der Ökumene unabhängig von ihrer psychisch-sozialen und finanziellen Existenzsicherung treffen können; wir brauchen darin ebenso Menschen, die wir gemeinsam freistellen, sich hauptberuflich um die Umsetzung der beschlossenen Arbeit zu kümmern. So wächst allen eine andere Aufgabe zu, in der wir jeweils aufeinander angewiesen sind.

Auch darin sind wir Jugendliche unmittelbarer als andere – gewissermaßen wie in einem Brennglas – in unserem Leben beeinflußt: Unter dem Stichwort „patchwork-identity" wird zusammengefaßt, daß Jugendliche heute gleichzeitig in einer Vielzahl von Rollen leben, die sich zum Teil widersprechen. Das trägt das Risiko in sich, den roten Faden, der alle Puzzleteile zusammenhält, aus den Augen zu verlieren und an der Unausweichlichkeit der Entscheidungen zu zerbrechen. Andererseits eröffnet sich darin die Chance, in dieser Offenheit die Freiheit der eigenen Prioritäten zu entdecken und zugleich die Verquickung und gegenseitige Abhängigkeit der Lebensbereiche aufzuspüren. Da in dieser Lebensphase vieles noch nicht festgelegt ist, erst gestaltet werden muß, trifft es die Gruppe der Jugendlichen existentieller, für sich selbst den Umgang mit der Unsicherheit und mit anderen eine Kultur des Streitens um den richtigen Weg zu lernen.

Dabei sind wir noch auf dem Weg; es werden wohl keine breitgeteerten Autobahnen, sondern verschlungene, zugewachsene Pfade, Sackgassen und Stolpersteine sein.

Wir wollen an der Entscheidung über die Richtung beteiligt sein, wollen Verantwortung übernehmen für das Gelingen.

Die guten Worte von der *angemessenen Beteiligung* ließen kaum Taten folgen, wie die Wahlen zum Zentralausschuß deutlich machten, wo statt der (vom Zentralausschuß selbst geforderten) 20% Jugendliche nur ganze 8% von der Vollversammlung gewählt wurden. Demgegenüber erscheint auch der gute Wille, der sich in der Tatsache erkennen ließ, erstmals unter die Präsidenten eine Jugendliche, nämlich Priyanka Mendis aus Sri Lanka aufzunehmen, nur als ein Trostpflaster. Immerhin hat die Vollversammlung zugestimmt, die Lücke in der Beteiligung der Jugendlichen, die ja immer die Erschwernis haben, als ganze Interessengruppen anzufangen und sich erst zurechtzufinden, durch den Rückgriff auf die Institutionalisierung von Jugendberatern und -beraterinnen aufzufangen. Dieser Status der mitarbei-

tenden Gäste schmeckt aber noch nach der Spielwiese der Noch-nicht-Erwachsenen. Er bleibt hoffentlich ein Übergang, eine Brücke. Wir Jugendlichen können und wollen nicht die fachkundigeren Experten, die erfahreneren Alten sein. Wir bringen ihnen unsere spielerische Experimentierfreude und unsere lebenshungrige Ungeduld entgegen; unsere Zweifel, die Bekanntes in Frage stellen, unser sensibles Nervenkleid, Widersprüche aufzuspüren und unsere un-verschämte Parteilichkeit.

Es sind die Jugendlichen und die Verliebten, die trotz alledem die brennende Hoffnung bewahren, diese Welt zu verbessern, zum Lob Gottes des Schöpfers, „denn siehe es war alles gut".

*–..– telegramm an alle welt; –..– siebte vollversammlung des ökumenischen rates der Kirchen in canberra, australien, eröffnet –..– nicht alle delegierten eingetroffen, einige verspätet, auch absagen –..– rundfunk- und fernsehverbindung nicht auszuschalten –..– krieg und tod nicht auszuhalten –..– es geht um gott und die welt –..– geistliche einigung unter eschatologischem vorbehalt angestrebt –..– frieden halten, gerechtigkeit üben, schöpfung bewahren –..– sonne in ruß verdunkelt, von wetter nicht die rede –..– trotz alledem –..– das schaffen wir nur gemeinsam –..–*

ANMERKUNGEN

1 Vgl. U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in einer andere Moderne, Frankfurt am Main 1986, 43ff.
2 Ebd. 45f.
3 Ebd. 107.
4 Ebd. 98f.
5 Bericht aus Canberra, 219, Abs. 42.

# Das Besucherprogramm in Canberra – die Versammlung des Volkes Gottes?

VON ULRICH BECKER

Im kritischen Rückblick auf die 7. Vollversammlung des ÖRK ist oft von einem Weltkirchentag die Rede. „Viel weniger strenge Synode, viel eher lockerer Kirchentag", so wird ihr Arbeitsstil charakterisiert. „Formen, die noch in Vancouver nur Teil des Besucherprogramms waren, finden sich jetzt an zentraler Stelle der Vollversammlung und lösen die traditionellen Formen des konzentrierten theologischen Referats ab. Dabei kommt es manchmal zu spannenden Kombinationen, ja Konfrontationen." Nur selten wird diese Veränderung des Arbeitsstils allerdings so zustimmend kommentiert, wie in diesem epd-Bericht vom 13. Februar 1991. Viele Teilnehmer und Kommentatoren registrieren eher mit Sorge, daß sich der Charakter der Vollversammlung von einer Weltkirchenkonferenz zu einem Weltkirchentag verschoben hat.

Es ist hier nicht der Ort, um diesen durch Canberra erneut aufgeworfenen Fragen nach Aufgabe, Charakter und Stil einer Vollversammlung im einzelnen weiter nachzugehen. Allerdings scheint dieses unumstritten: Eine Vollversammlung soll beides sein, „eine leistungsfähige Geschäftstagung wie auch eine Versammlung des Volkes Gottes". So hat es der Zentralausschuß bei seiner Sitzung von Addis Abeba 1971 festgestellt, und an dieser doppelten Aufgabenstellung ist seither bewußt festgehalten worden. Weil eine Vollversammlung immer auch die Versammlung des Volkes Gottes ist, „das seine Solidarität bezeugt und die Macht des lebendigen Christus manifestiert" (Addis Abeba 1971), darum ist es ganz folgerichtig gewesen, daß ihr in den letzten Jahren ein Besucherprogramm zugeordnet wurde.

## *1. Einige Zahlen und Fakten*

Noch in dem offiziellen Bericht von Nairobi (1975) ist mit keiner Silbe von einem solchen Programm die Rede. Der Bericht von Vancouver (1983) aber resümiert: „700 akkreditierte Besucher kamen zusammen mit mehreren 100 Tagesbesuchern. Drei damit verbundene Ereignisse boten weitere Möglichkeiten für die Teilnahme: Einige 150 Besucher hatten sich in einer Sommer-Veranstaltung an der Vancouver School of Theology eingeschrieben; über 200 Theologiestudenten folgten ihrem eigenen Programm, das mit der Vollversammlung verzahnt war; und über 600 interessierte Kirchen-

mitglieder nahmen an einem intensiven Ein-Wochen-Programm im nahegelegenen Bellingham teil – mit Besuchen der Vollversammlung und vor dem Fernsehapparat, wo sie die Verhandlungen der Vollversammlung beobachteten" (S. 7 des engl. Berichts). Und später: „Dieses öffentliche Programm, organisiert vom Vancouver-Planungskomitee, und das Besucher-Programm, das vom Ökumenischen Rat der Kirchen für die Masse der akkreditierten und Tagesbesucher geplant worden war, boten eine außergewöhnliche Vielfalt von Veranstaltungen auf dem Campus oder in der Stadt Vancouver an, die sich auf die Vollversammlung bezogen. Es war ein wahres Fest von Gelegenheiten, um Kirchenführern zu begegnen und wichtige Stimmen aus der ganzen Welt zu hören. Einige Delegierte müssen ernsthaft versucht gewesen sein, ihre Programme zu schwänzen, um an den aufregenden Begegnungen der Besucher teilzuhaben... Tausende – offizielle Teilnehmer, Besucher und die allgemeine Öffentlichkeit – kehrten heim – informiert, angeregt und dem Ökumenischen Rat der Kirchen gegenüber verpflichtet, der für sie bisher nicht mehr als ein Name gewesen war" (S. 16ff).

Die offiziellen Besucherzahlen für Canberra 1991 lauten (akkreditierte und Tagesbesucher zusammengenommen, in Klammern sind die Angaben von Vancouver 1983 zum Vergleich angefügt):

| | | |
|---|---|---|
| aus Afrika | 14 | (37) |
| aus Asien | 48 | (64) |
| aus Australien | 1 319 | (10) |
| aus Neuseeland | 83 | (6) |
| aus der Karibik | 2 | (3) |
| aus Westeuropa | 112 | (112) |
| aus Osteuropa | — | (4) |
| aus Lateinamerika | 3 | (4) |
| aus dem Mittleren Osten | 2 | (3) |
| aus Nordamerika | 284 | (497) |
| davon aus USA | 239 | (288) |
| davon aus Kanada | 45 | (209) |
| aus dem Pazifik | 37 | (6) |

Das sind im ganzen 1 904 Besucher – im Vergleich zu Vancouver (746) hat sich die Zahl mindestens verdoppelt. Und dies, obwohl die Zahl der offiziell akkreditierten Besucher von vornherein beschränkt war. Mancher/manche mußte bei der Anmeldung abgewiesen werden, weil die vorgesehenen Kontingente bereits überschritten waren.

Natürlich kam auch diesmal die weitaus größte Mehrheit der akkreditierten und Tages-Besucher aus dem Gastgeberland, also von dem australischen Kontinent und aus Neuseeland. Interessant aber ist, daß sich die Besucherzahlen aus den westlichen Ländern und aus den Regionen der sogenannten Dritten Welt trotz des Golf-Krieges im Vergleich zu Vancouver fast gehalten haben. Nur im Blick auf die Pazifische Region ist eine deutliche Steigerung, für Kanada ist eine deutliche Verringerung der Zahlen festzustellen.

### *2. Zu den Teilnehmern*

Allen Beteiligten, im Planungsstab beim ÖRK in Genf und beim Australischen Kirchenrat in Sydney, war von vornherein klar, daß dieser Teilnehmerkreis am Besucherprogramm für die ökumenische Bewegung nicht repräsentativ ist. Es kamen die, die es sich im Blick auf ihre Finanzen und ihre Zeit leisten konnten. Und gerade unter den nicht-australischen oder nicht-neuseeländischen Besuchern waren viele, für die es ihres kirchlichen Amtes oder Auftrages wegen wichtig war, an dieser Vollversammlung teilzunehmen. Und da sie nicht als Delegierte, als offizielle Gäste oder Berater eingeladen waren, machten sie sich selbst auf den Weg. Aber diese einschränkenden Bemerkungen dürfen nicht das persönliche Engagement und das Opfer an Zeit und Geld schmälern, das oft mit einer solchen Teilnahme am Besucherprogramm verbunden war. Das gilt für die überseeischen Besucher und für die aus Australien und Neuseeland in gleicher Weise. Viele gaben ihren Urlaub daran, manche ihre Ersparnisse, um an diesem großen ökumenischen Ereignis teilzuhaben, von den mancherlei Strapazen gar nicht zu reden. Nur in wenigen Fällen ist bekanntgeworden, daß einzelne (westliche) Kirchen Teilnehmern am Besucherprogramm einen Reisekostenzuschuß gewährten.

Das Ungleichgewicht zwischen den Besucherzahlen aus westlichen Ländern und aus denen der Zweidrittel-Welt ist signifikant: Gerade die ökumenisch Aktiven unter den Besuchern haben das Problem in aller Deutlichkeit gesehen, benannt und Vorschläge zu seiner Lösung eingebracht: Es wird darum gehen müssen, nach Wegen zu suchen, um auch hier miteinander zu teilen. Bei der Vorbereitung der nächsten Vollversammlung steht das obenan.

### *3. Programm*

Auch wenn die Teilnehmerschaft des Besuchsprogramms nicht repräsentativ für die ganze ökumenische Bewegung sein konnte, für das Programm

gilt diese Einschränkung nicht. Auf jeden Fall war deutlich erkennbar, daß die Verantwortlichen in Genf und Sydney nichts unversucht gelassen haben, alle wichtigen ökumenischen Themen in das Besucherprogramm einzubeziehen und sie von Experten behandeln zu lassen, die ihrerseits die kulturelle, die politische, regionale, kirchliche und theologische Vielfalt widerspiegelten, wie sie gegenwärtig im ÖRK anzutreffen ist. Nur in Ausnahmefällen durften Delegierte für verschiedene Aufgaben der Reflexion und der Interpretation gewonnen werden: Bibelarbeiten, Vorlesungen, Diskussionen, Seminare wurden von Fachleuten aus den verschiedensten Teilen der Welt bestritten, die als Gäste, Berater, Stabsmitglieder, als Repräsentanten ökumenischer Organisationen usw. ohnehin bei der Vollversammlung anwesend waren. Dabei wurde von vornherein so geplant, daß genügend Zeit für die Teilnehmer der verschiedenen Sitzungen blieb, um aktiv in die jeweilige Diskussion mit einzusteigen und durch Anfragen und Beiträge den Verlauf der Verhandlungen mitzubestimmen.

Im einzelnen war das Programm an den vier Unterthemen der Vollversammlung orientiert, die die Sektionsarbeit bestimmten: „Spender des Lebens, erhalte deine Schöpfung!" – Geist der Wahrheit, mach uns frei!" – „Geist der Einheit, versöhne dein Volk!" – „Heiliger Geist, verwandle und heilige uns!"

Täglich wurden in der Woche zwischen dem 11. und 16. Februar zu jedem der vier Unterthemen zwei Seminare angeboten. Außerdem standen an diesen Tagen zwei zusätzliche Angebote zur Wahl: „Pressure Points" (Brennpunkte), in denen wichtige Ereignisse, die das Leben der Kirchen und der Menschen bestimmen, im Mittelpunkt standen, und „Come and Meet", wo es darum ging, Persönlichkeiten der ökumenischen Bewegung kennenzulernen und zu hören.

Um ein Beispiel zu geben:

Montag, den 11. Februar 1991

| | |
|---|---|
| Sektion I: | „Schöpfung in der Krise" oder „Schöpfung, Religion, Weltsichten" |
| Sektion II: | „Internationale Schuldenkrise" oder „Die Gemeinde vor Ort als eine Gemeinschaft von freien Menschen" |
| Sektion III: | „Glauben und Kirchenverfassung heute" oder „Die Gemeinde als eine inklusive Gemeinschaft" |
| Sektion IV: | „Die Spiritualität der Frauen" oder „Der Geist spricht zu den Menschen" |
| Pressure Point: | „Menschen auf der Wanderschaft" (Flüchtlinge, Asylsuchende usw.) |

Come and Meet: Prof. Dr. Chung Hyun Kyung, Korea: „Befreiungstheologie für asiatische Frauen".

Jeder der nahezu 2 000 Besucher konnte bei seiner Anmeldung eines dieser acht Seminare belegen – und zwar für jeden Tag neu, wobei natürlich die Verantwortlichen bemüht waren, Überbuchungen zu vermeiden und Besucherströme umzuleiten. Zu dem besonderen Angebot im Besucherprogramm zählte außerdem noch die tägliche Bibelarbeit nach dem gemeinsamen Morgengottesdienst im gottesdienstlichen Zelt, die als Plenumsveranstaltung und in Form von Gruppenarbeit stattfand, wobei die Teilnehmer sich täglich in denselben Gruppen wieder zusammenfanden.

Dieses besondere Besucherprogramm fand jeweils am Vormittag statt. An den Nachmittagen hatten die Teilnehmer Gelegenheit, an den Verhandlungen und Diskussionen der Vollversammlung teilzunehmen. Aber sie waren auch darüber hinaus mit den Delegierten verbunden: Es darf ja nicht vergessen werden, daß das reiche gottesdienstliche und geistliche Leben der Vollversammlung („ihre eigentliche Mitte") mit Eröffnungs- und Schlußgottesdienst, mit Morgen- und Mittagsgottesdiensten, mit Abendmahlsfeiern und Friedensgebeten allen Teilnehmern offenstand. Hier traf sich jeweils das ganze Volk Gottes zu Verkündigung, Lobpreis, Dank, Gebet, Fürbitte.

### *4. Eine erste Auswertung*

Den meisten Berichterstattern und Kommentatoren der Vollversammlung ist dieses Besucherprogramm entgangen. Sie haben von dem ökumenischen Lernprozeß, der unter diesen nahezu 2 000 Teilnehmern in Gang gekommen war, nichts mitbekommen – und wo es doch geschah, war es ihnen nicht wichtig genug, davon zu berichten. Anders reagierten viele der Delegierten. Um es noch einmal mit den Sätzen aus dem offiziellen (englischen) Vancouver-Bericht zu sagen: sie waren ernsthaft versucht, ihre Programme zu schwänzen, um an den Begegnungen der Besucher teilzuhaben, an ihren gemeinsamen Bibelarbeiten und an den lebendigen, z. T. leidenschaftlichen Sachdiskussionen in den Vormittagsveranstaltungen. Wer immer noch fragt, was ökumenisches Lernen eigentlich ist, der hätte dort Gelegenheit gehabt, sich aus erster Hand über neue Einsichten, Erfahrungen, Veränderungen von Menschen zu informieren, für die ökumenische Existenz wenigstens für ein paar Tage ein Stück Wirklichkeit und ökumenische Verpflichtung zu einer bleibenden Herausforderung geworden ist. In den spontanen

und schriftlichen Reaktionen der Teilnehmer an dem Besucherprogramm finden sich dazu viele bewegende Zeugnisse. Dort wird aber auch immer wieder das Bedauern darüber ausgedrückt, daß die Besucher zu wenig Gelegenheit hatten, mit den Delegierten außerhalb der offiziellen Programme zusammen zu sein. In Zukunft sollten das die Planungen viel stärker berücksichtigen, so fordern manche Stimmen, damit der Austausch zwischen Delegierten und Besuchern intensiver wird. War er nicht schon sehr intensiv?

Auf jeden Fall wäre das gottesdienstliche Leben der Vollversammlung ohne diese Hunderte von Besuchern ärmer gewesen.

Im ÖRK gibt es Überlegungen, im Zuge einer Neubesinnung über die Arbeit der Vollversammlung, die dringend nötig geworden ist, von einem Besucherprogramm ganz abzusehen, um so wieder von einem Weltkirchentag zu einer Weltkirchenkonferenz zu kommen. Aber ob es sich die ökumenische Bewegung leisten kann, auf die Versammlung des Volkes Gottes zu verzichten?

# Neue ökumenische Perspektiven zur Laienfrage

Seminar der Untereinheit „Erneuerung und Gemeindeleben" (RCL) des ÖRK in der Orthodoxen Akademie Kreta, 12. bis 15. Februar 1990

**Aide-Memoire**

## Vorwort

Die Untereinheit „Erneuerung und Gemeindeleben" (RCL) hat die Arbeit des früheren Laienreferats des Ökumenischen Rates der Kirchen übernommen; einer der Schwerpunkte ihrer Arbeit ist das Anliegen um Berufung und Dienst der Laien. Laien- und Studienzentren haben im letzten Jahrzehnt besondere Aufmerksamkeit erhalten. Das Thema Laien wurde einbezogen in unterschiedliche Fragestellungen bezüglich Gottesdienst, Spiritualität, Laienbildung und Erneuerungsbewegung. Damit reagierte man auf das in den letzten Jahren aufgetretene Bedürfnis, ein umfassenderes Verständnis von Laien wiederzugewinnen auf der Basis neuer Erfahrungen auf Gemeindeebene und in theologischer Artikulation. Die vielfältigen Erfahrungen der Laienchristen und -bewegungen beinhalten Wichtiges für das Selbst-Verständnis der Kirche und für die Wahrnehmung der Konziliarität des christlichen Zeugnisses heute.

Das von der Untereinheit „Erneuerung und Gemeindeleben" (RCL) organisierte Seminar auf Kreta (11. bis 16. Februar 1990) versuchte, ohne eine ausführliche Ausarbeitung leisten zu können, einige kritische Aspekte des Sachverhalts aus ökumenischer Perspektive zu erfassen. Eine Einführung in die Position der römisch-katholischen Kirche gab Msgr. Peter Coughlan vom Pontifikalen Laienrat, der die Apostolische Exhortation von Papst Johannes II. vorstellte: *Christfideles Laici.* Der nachfolgende Text ist eine Gedächtnisstütze zum Seminar auf Kreta und sollte deshalb als ein Arbeitsdokument behandelt werden, das weiterer Ausarbeitung bedarf.

## *Seminar „Neue ökumenische Perspektiven der Laienfrage"*

### I. Einführung

Die Sorge um die Beteiligung der Laien am Leben der Kirche und an der modernen Gesellschaft hat von Anfang an auf der Tagesordnung der ökumenischen Bewegung gestanden. In der Tat wurde die ökumenische Bewegung durch eine erhebliche Anzahl von Laien vorangebracht. Im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) betonten die ersten drei Vollversammlungen ab 1948 nachdrücklich und überzeugend die besondere Rolle der Laien im Leben und in der Mission der Kirche. Die Versammlung von Evanston (1954) brachte dieses Anliegen deutlich mit den folgenden Worten zum Ausdruck: „Die Laien sind die äußersten Vorposten des Reiches Gottes: Sie sind die Missionare Christi in jedem säkularen Bereich ... Der Begriff ‚Laienamt' bedeutet das Privileg der Teilnahme der gesamten Kirche am Amt Christi in der Welt. Wir müssen erneut den Sinn unseres Getauftseins verstehen, daß nämlich, wie

Christus gekommen ist zu dienen, auch alle Christen nach Maßgabe der besonderen Geistesgaben, die ihnen zuteil geworden sind, Diener der Erlösung werden müssen ... Durch die Laien wird den Kirchen der Welt eine großartige Gelegenheit eröffnet – nicht zur Wahrnehmung kirchlicher Herrschaft, sondern für das christliche Zeugnis. Aber diese Gelegenheit zum Zeugnis kann nur ergriffen werden, wenn sich in vielen Kirchen die Schwerpunkte und die bestehende Atmosphäre verändern."

Das Ökumenische Institut in Bossey veranstaltete seit der Gründung im Jahr 1946 und das Laienreferat im ÖRK von 1954 an zahlreiche Konsultationen; beide gaben viele Veröffentlichungen heraus und betonten in vielfältiger Weise die Rolle der Laien in Kirche und Gesellschaft. Einfluß und Erfolg einiger bedeutender ökumenischer Konferenzen waren auf die erhebliche Laienbeteiligung an solchen Konferenzen zurückzuführen, wie zum Beispiel die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft im Jahr 1966. Von Anfang an haben die Orthodoxen Kirchen in die ökumenische Bewegung die Ekklesiologie der „Koinonia" und der „Gesamtheit" („Sobornost") des Volkes Gottes hineingetragen – eine besondere kirchliche Sicht –, und auf diese Weise einen spezifischen Beitrag zum Verständnis der Stellung der Laien im gesamten Leben der Kirche geleistet.

Dieser Prozeß erreichte eine weitere Etappe bei der ökumenischen Konsultation zum Thema „Das Amt Christi und das Amt der Kirche", Genf 1963, welche betonte, daß die Laien ein zum Dienst getauftes Volk sind, verpflichtet zu einem apostolischen, charismatischen und aufopfernden Leben. Dies hat das Leben und die Funktion der Laien in der Welt verdeutlicht.

In der römisch-katholischen Kirche hat eine ähnliche Entwicklung im Verständnis der Laien stattgefunden. Die nachdrückliche Betonung des Laienapostolats, die besonders in den 20er Jahren deutlich wurde, erreichte einen Höhepunkt in den 50ern; dies hat den Weg bereitet für die starke Hervorhebung der Laienchristen in den verschiedenen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Die Einrichtung des Pontifikalrates für die Laien 1967 war der praktische Ausdruck dieses weitergehenden Anliegens. Die Bischofssynode von 1987 zu Berufung und Sendung der christlichen Laien, die ihr vorausgehende weitreichende Konsultation und das nachfolgende Dokument von Papst Johannes Paul II. *„Christfideles Laici"* haben der Berufung aller Laienchristen innerhalb der Gemeinschaft und Mission der Kirche erneut Bedeutung und Vorrang verliehen.

Trotz und aufgrund dieser gestiegenen Beteiligung der Laien ist – statt der dringlichen Wahrnehmung ihres notwendigen Status in der Kirche und ihrer unentbehrlichen ökumenischen Verpflichtung – eine unklare Situation entstanden, und zwar infolge des Wunsches nach Veränderung der kirchlichen Strukturen und nach angemessener Vertretung der Altersgruppen und der Geschlechter.

Deshalb haben wir nun ein Stadium erreicht, in dem es notwendig geworden ist, die Geschichte der ökumenischen Bewegung mit Bezug auf die zentrale Bedeutung der Laienanliegen fortzuschreiben und zu würdigen. Ein neues Nachdenken und eine Abschätzung der gegenwärtigen Situation aus ekklesiologischen, missionarischen und seelsorgerischen Gesichtspunkten ist erforderlich.

Dafür gibt es eine Reihe von Gründen, unter anderem:

1. die Tatsache, daß eine große Anzahl von Laien der Kirche entfremdet ist, so daß diese gezwungen wird, sowohl über ihre Wesensart und ihre Mission nachzuden-

ken als auch die Herausforderung und die Chance zu erfassen, die dadurch gegeben ist;

2. die Tatsache, daß – überwiegend in der „Dritten Welt" – eine neue Art des theologischen Arbeitens unter Laiengruppen hervortritt, die in Grenzsituationen arbeiten und ihren Glauben bezeugen. Dies ist eine bedeutsame Entwicklung. Es gibt auch auf der „Graswurzelebene" eine Neuentdeckung des Evangeliums durch Laien, deren Leben und Zeugnis im Studium des Wortes Gottes (der Bibel) gründet. Dies ist ein Hoffnungszeichen für die ökumenische Bewegung;
3. das Hervortreten neuer Gruppen, Gemeinschaften, Vereinigungen und Bewegungen ist ein Zeichen neuer Lebendigkeit in den Kirchen. Diese Wirklichkeit weist auf die Notwendigkeit hin, sie als eine Bewegung des Geistes Gottes zu verstehen. Dieses neue Leben muß so geordnet werden, daß es das Leben der ganzen Kirche erneuern wird;
4. der Wunsch der Laien, ihren Glauben in allen Lebensbereichen zu bezeugen – sozial, politisch, ökonomisch usw. – im Zusammenhang der heutigen wissenschaftlichen und technokratischen Gesellschaft. Der Wunsch nach einer Ausbildung von Laien, welche die Komplexität modernen Lebens berücksichtigt, wird spürbar.
5. Immer mehr Vorkehrungen müssen getroffen werden, um den Frauen, die mehr als 50 Prozent der Kirche ausmachen, entsprechend ihren Gaben die volle Beteiligung am Leben der Kirche zu ermöglichen.

## II.

Für viele Menschen von heute vermittelt das Wort „Kirche" nicht in erster Linie das Bild einer Gemeinschaft aller Gläubigen – der Laienchristen und auch der Ordinierten.

Hierfür gibt es möglicherweise viele Gründe, darunter auch soziologische. Es kann aber kein Zweifel bestehen, daß die Wirklichkeit oft weit hinter den Beschreibungen und Bildern, die in diesen Formulierungen stecken, zurückgeblieben ist, obwohl die Kirchen immer bessere Lehrformulierungen dafür gesucht haben, was es heißt, Kirche zu sein.

Das fordert einen Geist der Umkehr unter Christen. Es verlangt auch, daß alle Mitglieder der Kirche ihre Wahrnehmung dessen erneuern, was die grundlegende Berufung und Mission jedes einzelnen und der ganzen Gemeinschaft ist, und daß sie versuchen, dies wirksamer im Leben umzusetzen.

Ohne das Bedürfnis nach ständig neuen Einsichten hinsichtlich individueller Berufungen und Ämter und hinsichtlich der Interaktion zwischen allen Gliedern des Leibes Christi zu vernachlässigen, erachtete das Seminar es für nötig, sowohl einige grundlegende Aspekte des Selbstverständnisses des Volkes Gottes zu umreißen als auch eine Reihe wichtiger Konsequenzen daraus vorzustellen.

Die christliche Identität wurzelt im Empfang von Gottes Gnade in Wort und Sakrament und in den von seinem Heiligen Geist verliehenen Gaben. Das gilt für alle Glieder des Leibes Christi, des Volkes Gottes, des Tempels des Geistes.

Das Seminar beschäftigte sich mit der Bedeutung all dessen für die Laienchristen im Leben der Kirchen.

Es vertrat die Ansicht, daß die folgenden Punkte größerer Aufmerksamkeit bedürfen:

a) eine positive und konstruktive Weise, die Rolle der Laienchristen im Zusammenhang verschiedener Ekklesiologien zu verstehen und zu beschreiben;
b) die Mittel, die den Laienchristen offenstehen, deutlicher wahrzunehmen: worin ihre persönliche Berufung durch Gott und die Bedeutung ihres Taufstatus besteht, was die ihnen vom Geist verliehenen besonderen Charismen bedeuten, worin ihre Verantwortung zum Aufbau der eucharistischen Gemeinschaft in einem Geist des Teilens und Empfangens mit ihren Mitchristen und worin ihre Mission als Zeugen Christi und seines Evangeliums in ihrem Alltag und in all ihren Begegnungen liegt.

Das Seminar geht davon aus, daß alle Christen dazu berufen sind, an der dreifachen Mission und dem Amt Christi als Priester, Prophet und König teilzunehmen. Diese Teilnahme wird in einem Leben der Nachfolge ausgeübt, in dem das ganze tägliche Leben zu einem Teil des Geheimnisses von Christi Sterben und Auferstehen für uns wird.

Angesichts der Notwendigkeit, daß sowohl Laienchristen als auch Amtsträger ständig ihre gemeinsame Teilnahme an dieser Mission und dem Amt in Erinnerung rufen, hat das Seminar darüber hinaus die Aufmerksamkeit auf die folgenden Punkte gelenkt:

### *1. Beteiligung aufgrund des Priestertums aller Gläubigen*

Aus dem einzigartigen Priestertum Christi, wie es im Neuen Testament dargestellt wird, leiten die christlichen Kirchen das Konzept des Priestertums aller Gläubigen ab, auch wenn sie diese Wirklichkeit in einer Vielfalt von Formen zum Ausdruck bringen. Christen erkennen, daß sie zu diesem Priestertum berufen sind, und nehmen die ihnen dadurch verliehene Würde und Verantwortung wahr.

Christen müssen dieses Priestertum als die Gabe und die Quelle gegenseitiger geistlicher Unterstützung entdecken. Dies schließt ein und erfordert das gegenseitige Bezeugen des Evangeliums, das Teilen geistlicher Einsichten und Erfahrungen, Seelsorge aneinander, gegenseitige prophetische Herausforderung und das Gebet des einen für den andern.

Diese individuellen und gemeinsamen Handlungen bilden das, was oft als das gemeinsame Priestertum der Kirche in ihrem Amt und ihrer Mission in der Welt beschrieben wird.

Das Verhältnis des durch die Ordination verliehenen Amtes zu diesem gemeinsamen Priestertum wird natürlich in den verschiedenen christlichen Kirchen in unterschiedlicher Weise gesehen.

Das Konzept des Priestertums aller Gläubigen hat eine tiefe innere Beziehung zum Konzept der Konziliarität.

### *2. Beteiligung durch Glauben und Lehre*

Die Teilnahme der Christen an Mission und Amt Jesu Christi als des Propheten und Lehrers befähigt Christen, das im Glauben angenommene Evangelium im Licht

des Heiligen Geistes zu reflektieren und sich darum zu bemühen, daß es angemessen Ausdruck findet. Sowohl Laienchristen als auch Ordinierte sind an diesem Prozeß beteiligt.

### *3. Beteiligung an Mission und Dienst*

Jeder Christ hat Anteil an der königlichen Mission Jesu Christi. Das beinhaltet die Beteiligung an der Mission und am Dienst Christi inmitten der Welt. Jeder Christ ist dazu berufen, an der Mission der Verkündigung des Evangeliums für jede Kreatur teilzuhaben, Gerechtigkeit und Frieden zu bezeugen, Werkzeug der Versöhnung und der Einheit der Menschheit sowie Haushalter der Schöpfung Gottes zu sein.

Die Teilnahme an dieser Mission erfordert die Bereitschaft, Spannungen, Konflikte und Leiden auszuhalten, die aus der Nachfolge Christi unausweichlich folgen werden – aus einer Nachfolge, die durch die Gegenwart und Verheißung des auferstandenen Christus aufrechterhalten wird.

### *4. Die Suche nach Einheit*

Ein angemessenes Selbstverständnis von Laienchristen und ordinierten Christen in bezug auf ihre Berufung zu Mission und Amt, in bezug auf alles, was sie teilen, und alles, was für ihre verschiedenen Berufungen spezifisch ist, wird ein wirksamer Beitrag auf dem Weg zur sichtbaren Einheit der Kirche sein.

Eine Anerkennung all dessen innerhalb jeder Kirche, was die Glieder in Christus und aufgrund der Gabe seines Geistes teilen, macht es einfacher zu erkennen, was mit den Mitgliedern jeweils anderer Kirchen bereits geteilt wird. Sie sollte als Anreiz dienen, das Ganze der Gemeinschaft zu suchen, die schon zwischen ihnen existiert.

In Fortsetzung der Reflexion über das Priestertum aller Gläubigen betonte das Seminar, daß Anerkennung und lebendige Verwirklichung des gegenseitigen und gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen – auf allen Ebenen kirchlichen Lebens und in der Interaktion zwischen verschiedenen Kirchen – als dynamisches Prinzip wirkt, diese Einheit zu erreichen.

Indem sie ihre priesterliche Verantwortung füreinander aufnehmen sowohl als Individuen als auch als Gruppen, lernen Christen, ob Amtsträger oder Laien, mit konfessionellen Differenzen fruchtbar umzugehen und Spannungen, Mißverständnisse und Konflikte auf ihrem gemeinsamen Pilgerweg zu überwinden.

## III.

Die Absicht dieses Seminars ist es nicht, Empfehlungen zu geben, sondern Vorschläge anzubieten. Ist es möglich, im Laufe der kommenden Jahre das Folgende zu versuchen?

1. Bildungsprogramme zu schaffen mit dem Ziel, Laienchristen und Amtsträger mit dem nötigen Wissen, den Fertigkeiten und Werten auszurüsten, die auf den Bau einer konziliaren Kirche hinzielen.
2. Man sollte stärkere Aufmerksamkeit auf die ökumenische Dimension der Formulierung in allen Bildungsprogrammen für Laienchristen lenken.

3. Kirchenbezogene Schulen und Hochschulen könnten für die christliche Bildung von Kindern und Jugendlichen eingesetzt werden; deshalb sollte der ÖRK geeignete Vorkehrungen treffen für die Erneuerung und Pflege solcher Institutionen, besonders in den sogenannten Entwicklungsländern.
4. Ist es möglich
   - die Laienämter und -funktionen wieder zu aktivieren, die erloschen, aber immer noch bedeutungsvoll sind?
   - die Ämter zu stärken, in denen Laienchristen traditionell aktiv gewesen sind?
   - eine Vielfalt neuer Ämter anzuerkennen, wo diese für notwendig erachtet werden?
5. Welche geeigneten Mittel gibt es, die Präsenz und das Zeugnis der christlichen Laien – Männer und Frauen – zu erhalten und anzuregen in Aufgabenbereichen wie:
   - bei der Stärkung der Rolle und des Einflusses von Frauen unter Betonung ihrer Status-Gleichheit;
   - bei der sozio-ökonomischen Verbesserung der Lage von Armen und Diskriminierten;
   - bei der Suche nach Gewinnung klarer ethischer Prinzipien und Normen in den sich entwickelnden Bereichen von Wissenschaft und Technologie, wie zum Beispiel auf dem Feld der Biogenetik;
   - beim Einsatz für Frieden und Versöhnung mit der Sorge um Gerechtigkeit, in Situationen der Gewalt und der Verletzung von Menschenrechten;
   - in der Beteiligung an politischen Vorgängen und in gesellschaftlichen Strukturen;
   - beim Schutz der Umwelt?
6. Welche besondere Empfehlung und welche Hilfe kann man im Blick auf die spezifische Verantwortung von Laienchristen für den Dialog und die Zusammenarbeit mit Menschen anderen Glaubens geben?

## IV. Schlußfolgerung

Das Seminar schlägt vor, daß die Kirchen weitere Wege finden, dieses Verständnis der Ganzheit der Kirche zum Ausdruck zu bringen und es in Leben und Praxis zu überführen.

Das Seminar will aber insbesondere die Empfehlung geben, daß RCL eine Erklärung zum Thema *Berufung und Amt von Laienchristen zur gegenwärtigen Zeit* vorbereitet, basierend auf vorhergehenden Studien und neuen Einsichten, die sich aus der Erfahrung der Arbeit von RCL ergeben.

*(Übersetzung: Wilson / Barth)*

### *Liste der Teilnehmer*

1. Prof. Dr. Hans-Martin BARTH
   Forschungsstelle Ökumenische Theologie
   Fachbereich Evangelische Theologie
   Lahntor 3
   D-3550 Marburg

2. Rev. Dr. Ans J. VAN DER BENT
Langlade
F-30980 Gard, France

3. Mgr. Peter COUGHLAN
Pontificium Concilium Pro Laicis
Piazza S. Calisto 16
I-00153 Rom, Italy

4. Mr. Charalambos HADJICHARALAMBOUS
c/o Bishopric of Paphos
4 Sehit Muhettin Mustafa
Paphos, Cyprus

5. Dr. Mani JACOB
Ass. General Secretary, All India Association for
Christian Higher Education Lokabodhan Kendra,
39 Institutional Area, Pankha Road, D-Block, Janakpuri
New Delhi 110058, India

6. Rev. Dr. Irmgard KINDT-SIEGWALT
Executive Secretary, Faith and Order, World Council of Churches
P.O. Box 2100
CH-1211 Geneva 2

7. Dr. Alexandros PAPADEROS
Director Orthodox Academy of Crete
73006 Kolymbari-Chania, Greece

8. Rev. Soma PERERA
Vice-Chairperson RCL Advisory Group
31/1 Wickramartne Avenue
Kohuwela, Nugegoda, Sri Lanka

9. Dr. Aaron TOLEN
Federation of Protestant Churches and Missions
in Cameroon (FEMEC)
P.O. Box 790
Yaounde, Cameroon

10. Mr. Angelos VALLIANATOS
Orthodox Academy of Crete
73006 Kolymbari-Chania, Greece

*Staff WCC/RCL*

11. Ms Evely APPIAH
12. Rev. Tosh ARAI
13. Prof. Ion BRIA

# Einheit ohne Erneuerung?

## Ökumenische Versammlung Erfurt zwischen Resignation und Neuorientierung

„Wir haben die Einheit ohne den dazu notwendigen tiefgreifenden Erneuerungsprozeß bekommen und stecken darum jetzt in einer Krise, die uns innerlich und äußerlich schlicht überfordert." Was der Dresdner Superintendent Christof Ziemer am Eröffnungsabend der Ökumenischen Versammlung in der Erfurter Predigerkirche mit Blick auf die Vereinigung der beiden deutschen Staaten zu Recht konstatierte, mag als Problemanzeige durchaus für die ökumenische Basisbewegung in Deutschland Ost und West gelten. „Einheit, die WIR meinen" hatten die OrganisatorInnen das Motto der Veranstaltung formuliert. Daß es auch zwischen den im konziliaren Prozeß engagierten Gruppen und Initiativen zuallererst eines Verständigungsprozesses bedarf, bevor wir wissen, wer „WIR" eigentlich sind, hat sich im Verlauf der Tagung gezeigt. Das Treffen von zunächst – während eines „Seminarteils" – knapp 400 und später ca. 1000 VertreterInnen von Initiativen und Netzwerken bot eine Gelegenheit, den notwendigen Dialog über je eigene Erfahrungen und die Verständigung über gemeinsame Perspektiven aufzunehmen.

„Wir haben die Versammlung bewußt nicht ergebnis-, sondern erlebnisorientiert geplant", erläuterte Joachim Garstecki am Schlußtag den nach Ergebnissen fragenden VertreterInnen der Presse. Ein Gesprächsforum habe man anbieten wollen für Ost- und Westdeutsche sowie ökumenische Gäste, die allerdings in deutlicher Minderheit blieben. Und in der Tat lag darin die Stärke der Ökumenischen Versammlung: Die Begegnungen während und vor allem am Rande des Programms waren die dichtesten Lernerfahrungen, notwendiger Beginn des noch ausstehenden Erneuerungsprozesses.

Daß die westdeutschen TeilnehmerInnen in Erfurt nicht nur rein zahlenmäßig dominierten – nur etwa 20% kamen aus den neuen Bundesländern –, mag ein Indiz dafür sein, daß viele ehemals Engagierte in Ostdeutschland mit der frustrierenden Erfahrung kämpfen, nun – nach dem Aufbruch von 1989 – keinen Einfluß mehr auf den Lauf der Dinge zu haben. Die Dominanz der „Wessis" war aber zugleich auch ein Beleg für die Notwendigkeit der Neuorientierung im Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Denn auch in der ökumenischen Basisbewegung ist die Gefahr groß, daß westliche „bewährte" Konzepte allzu schnell transferiert und adaptiert werden, ein Phänomen, daß zu Recht am institutionellen Vereinigungsprozeß der deutschen Kirchen kritisiert wurde. Vielleicht hängt das mit einer Beobachtung zusammen, die sich mir in Erfurt verstärkt aufdrängte: Auch die „Basisbewegung" ist der ständigen Gefahr ausgesetzt, zur Institution zu werden, will sagen: Tendenzen zur in sich rotierenden Selbstfortsetzung zu entwickeln. Der Anteil der „professionellen" Vernetzer und Basisakteure scheint stetig zu wachsen, damit auch die Neigung, klug und eben „professionell" ersonnene Konzepte feilzubieten, für die die schmaler werdende Basis der tatsächlichen Amateure sich dann lediglich noch zu erwärmen braucht – was in Erfurt nicht nur angesichts unbeheizbarer Kirchen bisweilen schwerfiel. Die Ohnmachts-

erfahrung der vergangenen Monate während des Golfkriegs hing verständlicherweise vielen noch sehr nach.

Deutlich wurde auch, daß es in der Basisbewegung ein ernsthaftes Nachwuchsproblem gibt: Jugendliche auf der Suche nach ökumenischen Lernerfahrungen waren die große Ausnahme.

Zusammen mit der Tatsache, daß in Erfurt – trotz der Einladung – so gut wie keine offiziellen VertreterInnen der Landeskirchen bzw. der katholischen Kirche anwesend waren, beschreibt das die Gefahr der Isolation der engagierten Gruppen. In letzter Konsequenz aber bedeutete das eine Einheit, die unfruchtbar werden könnte: Wo man sich immer schon „einig" ist, muß die Auseinandersetzung zu kurz kommen. Gerade aber die kontroverse Auseinandersetzung ist für den konziliaren Prozeß lebensnotwendig.

Es wird also darauf ankommen, auf der Grundlage der in Erfurt ausgetauschten Erfahrungen möglichst schnell Öffnungen vorzunehmen. „Runde Tische" dürfen nicht nur in einem Sektor besetzt sein. Der Vergewisserung muß die Infragestellung korrespondieren.

Die Themen für solche Auseinandersetzung ( „Umweltverträgliche Landwirtschaft in Solidarität mit den Bauern der armen Welt", „Wehrdienst oder Verweigerung angesichts kriegerischer Einmischung in die Dritte Welt", „Ausländerfeindlichkeit und die bevorstehenden Migrationen in Europa", „Umkehrschritte in der Energie- und Verkehrspolitik" u. v. a. m.) wurden in Erfurt benannt, und es hat sich auch gezeigt, daß Gruppen und Initiativen durch ihre Erfahrungen mit dem Engagement vor Ort Beiträge einzubringen haben, die absolut unverzichtbar sind. Insofern kommt alles darauf an, daß wir uns mit der Einheit, die WIR meinen, nicht zufriedengeben, sondern uns in den Streit einmischen mit denen, die eine ganz andere Einheit zu gestalten sich anschicken.

*Ulf Schlüter*

# Zeitschriftenschau

Publizierte Berichte über die 7. Vollversammlung
(abgeschlossen am 13.6.1991)

(siehe auch ÖR 2/91, 218 bzw. die Berichte in W. Arnold/G. Krusche (Hg.), Ökumenische Akzente. Eindrücke und Erkenntnisse aus Canberra, Lembeck, Frankfurt/M. 1991)

1. *Presse*

*Kirchenamt der EKD*, Pressespiegel zu Canberra, chronologisch geordnete Auswahl von Artikeln, Kommentaren und Berichten, März 91; *Hanspeter Aschmann*, Ökumene in bewegter Zeit, Neue Zürcher Zeitung, 19.3.91.

2. *EKD-Vertreter*

*Horst Hirschler*, Die Ökumene verhindert Provinzialismus – ein Gespräch, LuthMon 4/91, 12ff; *Margot Käßmann*, Auf der Suche nach Erneuerung, Junge Kirche 3/91,138f; *dies.*, Nur ein Tiger aus Papier? Publik-Forum 6/91, 21f; *Martin Kruse*, Bericht von Canberra vor der EKD-Synode, DtPfrBl 4/91, 137ff; *Konrad Raiser*, Verwehter Geist? Rückblick auf die Weltkirchenkonferenz, EvKom 4/91, 197–199; *Hermann Schaefer*, „Ökumene im Übergang". Eindrücke, RefKirchZ 5/91, 153–156; *Klaus Wilkens*, Ökumene im Übergang. Persönliche Eindrücke, der überblick 1/91, 5ff.

3. *Freikirchliche und altkatholische Stimmen*

*Daniel Geiser*, Bleibende Eindrücke von Canberra, „Brücke" – Mennonitisches Gemeindeblatt 6/91, 92f; *Alle Hoekema*, Ein Raum zum Lernen und zum Geben, ebd. 5/91, 62; *Walter Klaiber*, Werk des Geistes – Wirken der Menschen, Wort und Weg 13/91, 8f; *Sigisbert Kraft*, Nachgedanken, ebd. 11/91, 84; *Hans-Beat Motel*, Bericht von der 7. Vollversammlung, Materialdienst der ÖC, I/91, Nr. 6; *ders.*, Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung, Brüderbote 502, Mai 91, 16–18; *Thomas Röder/Peter Baur*, Weltkirchenkonferenz, Wort und Weg 14/91, 16f; *Gerhard Rögner*, Weltkirchenkonferenz: Zwischen Geist und Geistern, emk aktuell 4/91, 4–7.

4. *Katholische Stimmen*

*Manfred Plate*, Vieläugig, einäugig, blauäugig? Christ in der Gegenwart 8/91f; *Ulrich Ruh*, Der ÖRK am Scheidepunkt, HerKorr 4/91, 179ff; *Wolfgang Thönissen*, Berichte über Canberra, KNA-Weltkirche aktuell Nr. 13 v. 13.2.91 und Nr. 16 v. 22.2.91; *Gerhard Voß*, Vier Berichte über Canberra, KNA-ÖKI Nr. 5, 9, 10 und 11/91.

5. *Orthodoxes Echo*

La 7ème Assemblée générale du C.O.E. à Canberra en Australie, Episkepsis No. 456, v.1.3.91, 2–16.

6. *Kirchliche Beobachter und Journalisten*

*Erich Geldbach*, Canberra und Rom, MdKonfInst 2/91, 21f; *ders.*, Der ÖRK

an einer Wegscheide, EvBund, Beiträge zur evangelischen Orientierung 1/91, 2+3; *ders.*, Echo auf Canberra. Konfessionskundliche Anmerkungen, MdKonf-Inst 2/91, 23ff; *Rudolf Hinz*, Die 7. Vollversammlung des ÖRK, Nordelbische Stimmen 4/91, 98ff; *ders.*, Lernen im Konflikt. Die ÖRK-Vollversammlung und der Golf-Krieg, der überblick 1/91, 13ff; *Hans Norbert Janowski*, Überdehnter oder legitimer Pluralismus? RefKirchZ 3/91, 78–80; *Johanna Linz*, Der Geist von Canberra, Die Weltmission 2/91, 16–18; *dies.*, Ernüchterung. Der Aufbruch der Frauen hat die Kirchen kaum bewegt, der überblick 1/91, 11f; *Anke Remberg*, Ins Schlingern geraten, Publik-Forum 9/91, 21f; *Reinhild Traitler*, Ökumene im Schatten des Golfkrieges, Neue Wege – Beiträge zum Christentum und Sozialismus 4/91, 118ff; *dies.*, Ein Geist des Mitleidens und der Weisheit. Eindrücke von der Vollversammlung, Orientierung 5/91, 52ff; *Ezzelino von Wedel*, Schiff ohne Steuer, Publik-Forum 5/91, 16.

7. *Andere Stimmen*

*Roy Adams*, Report from Canberra, Adventist Review, (1) 11.4., (2) 18.4. und (3) 2.5.91; *Rolf Hille*, Komm, Geistin des Befreiers. Zum Hauptreferat in Canberra, idea-spektrum 9/91, 17f; *ders.*, Fromm und ökumenisch. Die Evangelikalen und der Weltkirchenrat, ebd. 10/91, 14f; *Wolfgang Thielmann*, Heidnisches beim Kirchentreffen? ebd. 7/91, 9–11; *ders.*, Die Krise hat sich verstärkt, ebd. 8/91, 9–11; *ders.*, Immer tiefer in die Krise, ebd. 9/91, 15f.

# Neue Bücher

*Stjepan Schmidt SJ*, Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit. Verlag Styria, Graz–Wien–Köln 1989. 1050 Seiten. Geb. DM 150,–.

Die 1987 in Rom erschienene italienische Originalausgabe der Biographie des großen, immer neu faszinierenden „Kardinals der Einheit", des Jesuiten Augustin Bea (28. Mai 1881–16. November 1968) liegt in einer von Sigrid Spath besorgten guten Übersetzung vor. Etwa 700 deutsche Originaltexte, Auszüge aus Briefen, Vorträgen und anderen Quellen lassen Augustin Bea in seiner Muttersprache ausführlich zu Wort kommen. Die deutsche Ausgabe hat der Autor um ein besonderes Kapitel „Augustin Bea und der Nationalsozialismus" erweitert. Kardinal Willebrands, Beas Nachfolger im Einheitssekretariat, hat für das Buch ein Geleitwort geschrieben.

Stjepan Schmidt hat nach eigenen Worten „nicht nur ein Vierteljahrhundert in dem gleichen Ordenshaus mit Bea gelebt", sondern „ungefähr diese ganze Zeit sich . . . der Freundschaft von Bea erfreut". Er will „streng aufgrund der Quellen" schreiben „und sucht die Dinge genau zu belegen, aber seine besondere Erfahrung hilft ihm bei der Deutung der Quellen und Ereignisse. Die Folge dieser streng wissenschaftlichen Methode ist auch, daß er bemüht ist, wo immer möglich, Bea zu Wort kommen zu lassen". Die große Verehrung des Vf. für den Kardinal durchzieht das gesamte Werk, das stellenweise hagiographischen Charakter erhält.

Über seine Quellen gibt Schmidt ausführlich Auskunft: S. 15ff und im Anhang eine umfangreiche Bibliographie Beas mit 443 Nummern (993–1021), dessen Beiträge zu den Konzilsarbeiten (1022–1024) und eine ausgewählte Bibliographie über Kardinal Bea (1024–1033), der dann noch eine fast fünfseitige allgemeine Bibliographie folgt. Von all den Quellen, einschließlich einer großen Korrespondenz, standen dem Vf. „die irgendwie offiziellen Schriften (Korrespondenz usw.) des Kardinals" nicht zur Verfügung, weil sie „nach dem Tod des Kardinals im Vatikanischen Geheimarchiv deponiert worden" sind. Dort bleiben sie „gemäß den allgemeinen für dieses Archiv geltenden Vorschriften noch etliche Jahrzehnte unzugänglich, nämlich bis die entsprechende Periode des Pontifikats freigegeben wird. Bekanntlich endet der letzte bisher zugängliche Abschnitt dieses Archivs mit dem Pontifikat Benedikts XV., 1922". Sein Privatarchiv hat der Kardinal der Oberdeutschen Jesuitenprovinz in München vermacht. Auch dieses Material bleibt „nach den Vorschriften des Jesuitenordens für einige Jahrzehnte noch unzugänglich", stand aber Vf. für seine Arbeit zur Verfügung.

Obwohl Pater Schmidt mehrfach darauf hinweist, daß er aufgrund der Quellen schreibt und die Dinge genau zu belegen sucht, muß hier die Anmerkung des Rezensenten erlaubt sein, daß in einem nicht unwichtigen Zusammenhang, nämlich bei der Schilderung der ersten Begegnung Beas mit einem Mitglied des Stabes des ÖRK, nicht nur Lücken sichtbar werden, die möglicherweise durch dem Vf. unzugängliche Dokumente erklärt werden können, sondern auch falsche Daten genannt und Zusammenhänge dargestellt werden, für die es keine Belege geben kann, da die Fakten anders waren. Wiederholt sich solches in dem umfangreichen Werk an anderen Stellen?

Die Biographie verarbeitet eine Fülle, fast eine „Überfülle" von Material. Dennoch weist der Autor darauf hin, daß er sich bei der „Verwendung der Aufzeichnungen aus Exerzitien, Geisteserneuerungen ... eine Beschränkung auferlegt" hat, da er „jene Aufzeichnungen, die sich auf die Periode 1959–1968 beziehen, in dem Band ‚Der Mensch Bea' veröffentlicht" habe (Trier 1971). So bleibt dem Leser „eine organische Aufhellung des geistlichen Lebens des Kardinals" verborgen. Leider! „Das geistliche Profil – ein Versuch" (951–989) vermag diese, auch von Vf. verspürte Lücke nicht zu schließen.

„Der Schwerpunkt der Biographie (liegt) naturgemäß in der Kardinalszeit, in der Tätigkeit im Rahmen des Konzils und nach dem Konzil." St. Schmidt kann sich darin durch Bea selbst bestätigt wissen, der, als er Präsident des Einheitsskretariats wurde, sagte: „Mein ganzes Leben war eine Vorbereitung auf diese Aufgabe."

Der erste Teil des Buches selbst (25–170) ist unter dem Thema *„Entfernte Vorbereitung"* den Jahren 1881–1949 gewidmet und schildert den Weg vom Elternhaus in Riedböhringen am Rande des Schwarzwalds, über Schule, Studium, Eintritt in die Gesellschaft Jesu, in der Bea schon verhältnismäßig früh verantwortliche Aufgaben übertragen wurden, bis ins Päpstliche Bibelinstitut, dessen Rektor er von 1930–1949 war.

Die *„Unmittelbare Vorbereitung"* (1949–1958) schildert der zweite Teil (175–364). Beas Aufgaben werden umfassender, Mitgliedschaften in vatikanischen Kongregationen zahlreicher. Am einflußreichsten ist er vielleicht,

ohne daß dies nach außen sichtbar wird, als Beichtvater und Berater Papst Pius XII. Ein besonderer Abschnitt ist der „Christusvision" des schwerkranken Papstes gewidmet (228ff). Im übrigen wird das Bild Beas als Theologe, Liturgiker, Ökumeniker und Seelsorger immer plastischer.

Der umfangreichste Teil des Buches ist dem *Konzil* gewidmet und umfaßt die Jahre 1959–1965 (367–808). In die Zeit der Vorbereitung fällt seine Ernennung zum Kardinal, Nov. 1959. Papst Johannes XXIII. entschied in dieser Frage anders als sein Vorgänger. Dieser wollte Bea bereits 1953 in das Kardinalskollegium aufnehmen, unterließ es aber, als der Generalobere des Jesuitenordens, „der genauen Vorschrift der Konstitutionen des Ordens folgend" (204), dem Papst abriet.

Beas Wirken vor und während des Konzils ist ungewöhnlich umfassend. Nicht nur die ökumenische Perspektive verfolgte er mit Nachdruck und gegen erhebliche Widerstände. Ihm lag an der Vertiefung der Beziehungen der Kirche Roms zum jüdischen Volk. In die Diskussion um die Erneuerung der Liturgie griff er ein wie auch in die Verhandlungen über die göttliche Offenbarung, über die Kirche, das Hirtenamt der Bischöfe, die Missionstätigkeit der Kirche, das Ordensleben, Dienst und Leben der Priester, die Kirche in der Welt von heute, die Religionsfreiheit.

Der 10. Abschnitt dieses Teils *„Die Menschheitsfamilie: Geeint in Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe"* (738–808) weist auf ein Bemühen Beas hin, das oft in den Hintergrund gedrängt wird von möglicherweise näherliegenden Themen, etwa des Ökumenismus. Bea trat ein für die Einheit der ganzen Menschheitsfamilie. Seine Beiträge sollten in der heutigen ökumenischen Diskussion über „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" bedacht werden.

Am Ende des Konzils wird eine frühere Äußerung des Kardinals Guiseppe Pizzardo verständlich: „Sie müssen wissen, daß er (Kardinal Bea) zu den größten Kardinälen nicht nur der Gegenwart, sondern auch der Vergangenheit zählt" (390). Pater Schmidt fährt fort: „Im Licht dieser Äußerung ist wohl auch die in jenen Monaten (nach der Kardinalsernennung) öfters gefallene Bemerkung zu verstehen: Für gewöhnlich sagt man, der Purpur ehre den Träger; im Fall Bea müsse man wohl sagen: Bea ehre den Purpur."

Der abschließende vierte Teil (811–950) gilt den *letzten drei Lebensjahren* (1966–1968). Es ist bewegend, den rastlosen Einsatz des nun über 85jährigen zu verfolgen, mit dem er die Ergebnisse des Konzils bekanntmachen und verwirklichen will. Auch jetzt ist nicht nur der Ökumenismus das Thema. Die Menschheitsfamilie und ihre Einheit beschäftigen ihn, auch in seinen Veröffentlichungen. Zudem wird er, der alte Bibelwissenschaftler, noch Vorsitzender der Kommission für die Neo-Vulgata.

Der Lebensweg neigt sich. Die große Zahl von Ehrungen und Anerkennungen verdecken das Auf und Ab von Hoffnungen und Sorgen nicht. Wer könnte den alten, immer mehr gebeugten Kardinal nicht verstehen, wenn er dem damaligen Sekretär des Einheitssekretariats, Msgr. Willebrands, in der ersten Hälfte des Jahres 1968 sagt: „Meine Gedanken und Neigungen gehen in Richtung von ‚cupio dissolvi et esse cum Christo'" (915)? Am 16. November 1968 starb Augustin Bea ohne langes Krankenlager. Einen Monat vor seinem Tod konnte er noch voll arbeiten.

Die bereits erwähnten hagiographischen Züge, die die Biographie durchzie-

hen, begegnen dem Leser verstärkt im letzten Abschnitt dieses Teils, der eine große Zahl von Würdigungen des Heimgegangenen anführt. Die Überschrift dieses Abschnitts ist Teil eines Satzes Pauls VI., den dieser nach dem Seelenamt in der Peterskirche vor den Vertretern nichtrömischer Kirchen gesprochen hat: „Kardinal Bea ist als immer anwesend zu betrachten und wird mit seinen Gebeten allen beistehen, die sich um diese erhabene Sendung von Glaube, Liebe und Brüderlichkeit bemühen" (948). St. Schmidt zitiert in seiner Deutung dieses Satzes die römische Heiligenpräfation: „Du schenkst uns in ihrem Leben ein Vorbild, auf ihre Fürsprache gewährst du uns Hilfe und gibst uns in ihrer Gemeinschaft das verheißene Erbe" (950). Der zweite Generalsekretär des ÖRK, Dr. Blake, hebt in seiner Würdigung hervor, daß Bea „das, was er tat, deshalb zu tun imstande war, weil er Jesus Christus und seiner Kirche treu gewesen ist. Wenn ich sage, seiner Kirche treu, meine ich damit, daß er, obgleich er ein fortschrittlicher Theologe der Kurie war, dennoch immer der römischen Kirche treu geblieben ist; und seine Treue war in keiner Weise engherzig, sondern groß wie seine Liebe zu Christus" (939).

Der ungewöhnlich umfangreiche Band könnte Leser abschrecken. Das Lesen lohnt sich jedoch. Zeit kostet es freilich, aber keine Mühe. Die zahlreichen Details können über den Informationsgewinn hinaus sogar Freude vermitteln.

Hans Heinrich Harms

*Gerhard Grohs / Gernot Czell (Hg.),* Kirche in der Welt – Kirche der Laien? Lembeck Verlag, Frankfurt/M. 1990. 216 Seiten. Brosch. DM 28,–.

Was hat die Einsicht in den Kirchen bewirkt, „daß es sich in der Existenz der Laien um den Ernstfall christlicher Existenz handelt, in dem christlicher Glaube unter den Bedingungen einer nicht-christlichen Welt zu bewähren ist?" Was bedeutet es für die hauptamtlich in der Kirche Tätigen, daß die Härte der Konflikte nur von den Laien im strengen Sinne des Wortes erlebt, von den Hauptamtlichen lediglich theoretisch erörtert werden kann? (S. 21, Wolfgang Huber).

In den fünfziger Jahren galt (noch) das Wort des ökumenischen Theologen James Oldham (auf den Harry de Lange hinweist): „wenn Christen in der Welt eine Situation antreffen, die nicht mit der Wahrheit übereinstimmt, dann dürfen sie nicht danach streben, das zu beschönigen oder zu erklären, sondern danach, diesen Zustand zu beenden" (S. 195). Welche Katholisierung ist gewollt, wenn 1983 (Vancouver) im Ausschuß für Programmrichtlinien vom Volk Gottes als den ordinierten Geistlichen und den Laien gesprochen wird?

Vier Frauen und zehn Männer gehen hier den Fragen nach, wie weit die Kirchen (besonders die evangelischen), vor allem ihre Leitungsorgane, Christen ernst nehmen, die nicht beruflich in der Kirche (oder deren Körperschaften) tätig sind (Gerhard Grohs). Sie weisen nach, wie die (notwendige) Professionalisierung kirchlicher Dienste ein (keineswegs notwendiges) Übergewicht der Hauptamtlichen in den Leitungsorganen nach sich gezogen hat. Sie zeigen die Gründe (Gernot Czell und Jens Haasen), die besonders Menschen „in der Mitte des Lebens" veranlaßt, sich von einer Kirche zurückzuziehen, in der ihre Beteiligung faktisch nicht gebraucht wird oder an deren Leben das vorbeigeht, wozu die örtliche Gemeinde einlädt. Sie fragen, wie lange noch Kirchen sich einen Gewinn davon verspre-

chen können, daß ehrenamtliche Mitarbeit gern in Anspruch genommen wird, um Hauptamtliche zu entlasten, daß aber eben damit die Täuschung gefördert wird, Christsein zeige sich mehr in Kirchentreue als im Aushalten „weltlicher" Konflikte, z. B. über die Frage, was mein Tun und Lassen im Alltag bewirkt und wer die Folgen trägt (Johannes Schwerdtfeger).

Was wird die Einsicht (dieses Bandes) bewirken, daß Laien kaum noch erfahren können, wie sie (und nicht die Hauptamtlichen) Subjekt von Kirche sind – selbst beim Kirchentag (Eleonore von Rotenhan) selten, und bei Initiativ- und Basisgruppen (Hanna Habermann) nur mit großer Mühe?

*Jürgen Schroer*

*F. Johannsen / H. Noormann* (Hg.), Lernen für eine bewohnbare Erde. Bildung und Erneuerung im ökumenischen Horizont. Ulrich Becker zum 60. Geburtstag. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1990. 374 Seiten. Kt. DM 68,–.

Noch eine Festschrift, in der jeder ablädt, was gerade übrig ist? Nein! Bis auf wenige Ausnahmen handelt es sich in diesem Sammelband um Beiträge, die entschieden auf das Thema des Buches bezogen sind. Eine lebendige facettenreiche Sammlung von Aufsätzen liegt vor, die das Thema ökumenischen Lebens aus unterschiedlichen Kontexten aufnehmen und grundsätzliche Erwägungen, Schulbuchanalysen, Praxisberichte und Erzählungen umfaßt. Die zu einem großen Teil speziell für dieses Buch geschriebenen Beiträge stammen von Personen, die in der ehemaligen DDR, der Bundesrepublik und in Genf beim ÖRK mit Ulrich Becker zusammengearbeitet haben.

Peter Lehmann, Eckart Schwerin und Raimund Hoenen haben Aufsätze beigesteuert, die durch die Umbruchsituation in der DDR um die Jahreswende 1989/90 geprägt sind. Beckers ehemaliger Naumburger Kollege Hoenen beschäftigt sich kritisch mit der Frage, inwieweit das Konzept eines „konfirmierenden Handelns der Gemeinde" in der DDR getragen hat und welche Zukunft es haben könne.

Hans-Hermann Wilcke nimmt auf dem speziellen Erfahrungshintergrund Westberlins (sowie der DDR) die Grundsatzfrage der konfessionellen Bindung des Unterrichtsfaches Religion auf. In seinen Schlußfolgerungen geht er besonders auf das Problem ein, welche Konsequenzen sich aus den stark zurückgegangenen Kirchenmitgliedszahlen und dem Anstieg von Muslimen in unserer Bevölkerung ergeben. Er plädiert für einen Wahlpflichtbereich „Religion / Ethik / Weltanschauungen", aus dem sich die Schüler/innen, ohne sich auf Dauer binden zu müssen, ein Angebot nach Interesse aussuchen könnten. Ein diskussionswürdiger Vorschlag!

Karl Ernst Nipkow untersucht auf der Grundlage einer Befragung von Berufsschülern in Baden-Württemberg die Relevanz des Themas Ökumene bei Jugendlichen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß ein auf Dialog angelegtes ökumenisches Lernen für die befragten Schüler kaum möglich sei, weil sie keine eigene Position hätten und alle Unterschiede zwischen christlichen Konfessionen wie auch zwischen den Weltreligionen relativierten. Nipkow folgert aus den mangelnden Bezügen zur Genfer Ökumene, daß den Schülern die ökumenische Bewegung unseres Jahrhunderts „wahrscheinlich so gut wie unbekannt" sei. Dieser Befund regt dazu an, umfas-

sendere empirische Untersuchungen durchzuführen, in denen eine Hauptzielrichtung auf das Gebiet ökumenischen Lernens gerichtet ist.

Ein sehr gut zu lesender Bericht zur „fremden Welt" in einer Dorfschule stammt von R. Dross. Er schildert mit wachem Auge die Möglichkeiten und Schwierigkeiten des Unterrichts in einer Schule mit einem hohen Anteil an türkischen Kindern. Auf dem Hintergrund seiner Beobachtungen u. a. zum türkischen und deutschen Religionsunterricht gelangt er zu Schlußfolgerungen, die nicht zu Höhenflügen verleiten (und leicht zum Absturz führen), sondern die Mut zu weiteren konkreten Beobachtungen machen, aus denen sich tragfähige Perspektiven für einen Religionsunterricht in einer multikulturellen Gesellschaft herleiten lassen.

Auf etliche andere Beiträge kann hier nur verwiesen werden: Auf Dietrich Werners Aufsatz zur „Ökumenischen Kompetenz als Ziel theologischer Ausbildung", in dem Konzeptionen aus dem Bereich der Ökumene die Grundlage für eine nüchterne und engagierte Streitschrift bilden; auf Bärbel von Wartenberg-Potters schöne Erzählung über Lernerfahrungen mit Frauen aus Jamaika; auf die Beiträge u. a. von Ingo Baldermann, Klaus Goßmann, Harry Noormann und Konrad Raiser. Sie alle seien der Lektüre in einem Buch empfohlen, das in der Gesamttendenz gegenüber früheren Ausführungen zu ökumenischem Lernen einen deutlichen Vorzug aufweist: An die Stelle steiler und weit ausufernder Zielvorstellungen treten hier Erfahrungsberichte und Analysen, die konkrete Schritte und klarer umrissene Perspektiven ökumenischen Lernens aufzeigen.

*Wolfram Weiße*

*Theologische Realenzyklopädie* (TRE). In Gemeinschaft mit vielen anderen herausgegeben von Gerhard Müller. Band XIX (Kirchenrechtsquellen – Kreuz); Band XX (Kreuzzüge – Leo XIII.); Register zu Band 1–17. Walter de Gruyter, Berlin – New York 1990. 818 bzw. 793 bzw. 229 Seiten. Halbleder DM 396,– bzw. DM 396,– bzw. DM 118,–.

Das Erscheinen von zwei Bänden und dem Registerband für die Bände 1–17 in einem Jahr lassen das Bemühen von Herausgebern und Verlag um einen zügigen Fortgang des Werkes erkennen. In Band XIX spannt sich der Bogen von kirchlichen Strukturfragen (Kirchenrechtsquellen, Kirchenreform, Kirchenregiment, Kirchensoziologie, Kirchenverfassungen) bis hin zum Bereich der Pastoraltheologie (Krankenpflege, Krankenseelsorge, Krankheit) und der geschichtlichen und dogmatischen Bedeutung des Kreuzes.

In das innere Gefüge der Kirchen geleiten u. a. die Artikel Konfession / Konfessionalismus, Konfessionskunde, Kirchentage, Konferenzen, Kirchensprache, Konversion, Kirchliche Berufe und die theologische Interpretation der Königsherrschaft Christi. In allen diesen Beiträgen sind auch die ökumenischen Verbindungslinien ausgezogen oder wenigstens latent vorhanden.

Das gilt auch für die Länderartikel (Kleinasien, Korea) sowie die Kirchendarstellungen (Kongregationalismus, Koptische Kirche). Enttäuschend ist hingegen, daß unter den aufgeführten Persönlichkeiten zwei Namen fehlen, beide mit Theologie und Kirche in Deutschland eng verbunden und Jahrzehnte hindurch führend in Weltmission und Ökumene: der Schweizer Alphons Koechlin (1885–1965) und der Holländer Hendrik Kraemer (1888–1965).

Im 20. Band liegen Schwerpunkte christlicher Lebenshaltung und -gestaltung bei Stichwörtern wie Krieg, Leben, Leiden. Kirchliche Existenz- und Ausdrucksformen betreffen u. a. die Artikel Laie, Lehre (hier wird auch besonders auf die deutsche Mitarbeit an diesem Problemkreis Bezug genommen), Lehrverpflichtung, Lebensordnungen, Kultur, Bildende Künste, Kunst und Religion.

Kirchenkundliche Artikel geben detaillierte Auskunft über Kurie, Lambethkonferenzen und Landeskirche. Dasselbe gilt für Länder wie Laos und die herausragende Gesamtübersicht von Lateinamerika.

Die dem ökumenischen Vordenker Ernst Lange (1927–1974) gewidmete Würdigung sollte dazu beitragen, ihn und sein Werk nicht zu vergessen.

Der Registerband zu den Bänden 1–17 faßt die den bisher erschienenen Bänden beigegebenen Einzelregister zusammen, wobei auf Ergänzungen und Vereinheitlichungen Bedacht genommen wurde. Nach Abschluß der TRE wird ein neu erstelltes Gesamtregister erscheinen.

Hanfried Krüger

*Kirche im Osten*. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Im Auftrag des Ostkirchenausschusses der Evangelischen Kirche in Deutschland und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster herausgegeben von Peter Hauptmann. Band 33/1990. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990. 198 Seiten. Ln. DM 64,–.

Erst nach dem Umbruch in den Ländern Osteuropas wird man sich voll dessen bewußt, wieviel an Kenntnissen und Material über die osteuropäischen Kirchen das Jahrbuch „Kirche im Osten" seit 1958 vermittelt hat. Der vorliegende 33. Band setzt diese Arbeit zielstrebig fort. „Von Pommern, Schlesien und Ostpreußen über den Balkan bis nach Georgien verteilen sich die räumlichen Schwerpunkte im Aufsatzteil dieses Bandes, der damit zugleich die ganze Breite des dem Ostkirchen-Institut zugewiesenen Arbeitsfeldes veranschaulicht", heißt es im Vorwort. Darüber hinaus greift im Zusammenhang mit der Erhebung des Moskauer Patriarchats die Darstellung der „Heiligen und Großen Synode" der Orthodoxen Kirche von 1593 in Konstantinopel. Zeitgeschichtlichen Charakter trägt der Beitrag über „Die Kirchen in den preußischen Ostprovinzen aus der Sicht von Gestapo und SD".

In der „Chronik" wird diesmal über das kirchliche Zeitgeschehen in den lutherischen Kirchen Estlands und Lettlands, den evangelischen Kirchen in Polen, im ungarischen Katholizismus, in der Serbisch-Orthodoxen Kirche und im russischen Altgläubigentum berichtet. Spürbar ist dabei das Bestreben, möglichst engen Anschluß an die laufenden Entwicklungen zu gewinnen.

Als anregend und förderlich erweisen sich wie immer die ausführlichen Besprechungen von Büchern, die thematische Aspekte der geschichtlichen, theologischen und kirchenkundlichen Forschungen im osteuropäischen Raum bearbeiten und zur Diskussion stellen.

Hanfried Krüger

Wie nach den vorausgegangenen Vollversammlungen hält es unsere Zeitschrift auch nach Canberra für ihre Pflicht, dieses bedeutende ökumenische Ereignis eingehend zu würdigen. „Canberra" werde keine Geschichte machen, wußten einige eilfertige Rückkehrer schon Anfang März mitzuteilen. Wenn die Sektionsberichte nicht als Synodalerklärungen, sondern als „Werkstattberichte" gelesen und die Berichte des Weisungs- und Programmausschusses im Genfer Stab selbst und in den Mitgliedskirchen ernst genommen werden, könnte Canberra sehr wohl einen neuen Abschnitt in der Geschichte des ÖRK wie in der ökumenischen Bewegung in Gang setzen – gerade wegen seines fragmentarischen Charakters.

Beim Lesen der Manuskripte und der Korrekturfahnen wurde ich mehrfach an das Rohgestein erinnert, das aus vielen Teilen der Welt nach Idar-Oberstein geliefert, dort geschliffen und poliert und danach an kunstfertige Juweliere weitergereicht wird. Ich weiß, was gegen den Vergleich unserer Autoren und Autorinnen mit Edelsteinschleifern einzuwenden ist. Er scheint mir aber hilfreich, um von überzogenen nordatlantischen Erwartungen herunterzukommen, die entsprechend unserer Werbung alles gebrauchsgerecht serviert haben möchten, um es dann ebenso schnell beiseitezuschieben. Was da in Idar-Oberstein und anderswo ankommt, sind ja immerhin Edelsteine im Rohzustand. Und sie bleiben es trotz der unbestreitbaren Mängel auf der Schachtanlage über und unter Tage.

Unseren Autoren und Autorinnen also herzlichen Dank für die einfühlsame Aufbereitung. Und nun ran an die eigene Arbeit, das edle Gestein in Schmuckstücke für Kirchen und Gemeinden zu verwandeln! Dabei sind wir alle gefordert.

Bei der Auswahl der Autorinnen und Autoren waren wir bedacht, daß EKD, BEK und innerdeutsche Ökumene, beide Geschlechter, Erfahrungen der Älteren und Erwartung der Jugend vertreten sind. Christa Göbel/Greifswald danken wir, daß sie kurzfristig ihre Eindrücke als Besucherin mit dem konfrontiert hat, was in den Sektionsberichten, insbesondere in Sektion IV, über Spiritualität ausgesagt wird, nachdem ein vorgesehener Bericht über diese Sektion ausfiel.

Zwei Hinweise: Ansprachen, Vorträge, Bibelstudien, Predigten, Plenardarbietungen, Botschaften, Initiativen von der Vollversammlung, die ihrer Natur nach nicht in den offiziellen Berichtsband aufgenommen werden, erscheinen im Frühherbst als Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 63 „Canberra 1991". Herausgeber sind Konrad Raiser und Matthias Sens. – Und: Soeben ist erschienen „Über Grenzen hinweg zu wachsender Gemeinschaft", im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen/Ost herausgegeben von Matthias Sens und Roswitha Bodenstein – eine vorzügliche Bilanz der „Ökumene in der DDR in den 80er Jahren" (Beiheft Nr. 62).

Das letzte Wort muß diesmal ein Wort des Abschieds und kann nur ein Wort herzlichen Dankes sein. Hannelore Pohlenz, seit nahezu 25 Jahren Sachbearbeiterin in der Ökumenischen Centrale und Redaktionssekretärin dieser Zeitschrift, tritt Ende Juli in den Ruhestand. Gewissenhafter, bedachter, ausdauernder, selbstloser, humorvoller – in einem Wort liebevoller – als sie unsere Zeitschrift betreut hat, kann ein Mensch dieses oft auch zähe und zur Geduldsprobe werdende Geschäft nicht wahrnehmen. Und besorgter und einfühlsamer lassen sich – ihre zweite

Hauptaufgabe – die Regionaltagungen der Ökumenischen Centrale nicht organisieren und begleiten.

So ist es denn eine gute Fügung, daß dieses Heft mit Gruß und Dank an zwei Menschen beginnt und endet, die wesentliche Teile ihres Lebens der Ökumene gewidmet und uns alle dadurch bereichert haben. Für beide gilt Psalm 92: „Die gepflanzt sind im Hause des Herrn, werden in den Vorhöfen unseres Gottes grünen. Und wenn sie auch alt werden, werden sie dennoch blühen, fruchtbar und frisch sein, daß sie verkündigen, wie der Herr es recht macht."

QUOD DEUS BENE VERTAT!

Vo.

*Anschriften der Mitarbeiter*

Dr. Athanasios Basdekis, Ökumenische Centrale, Postfach 10 1762, 6000 Frankfurt/Main 1 / Prof. Dr. Ulrich Becker, Havelweg 8, 3000 Hannover 71 / OKR i. R. Dr. Lothar Coenen, Robert-Koch-Str. 113c, 3008 Garbsen 2 / Pastorin Christa Göbel, Lange Str. 33, O-2200 Greifswald / Bischof i.R. Hans Heinrich Harms, Beethovenstr. 9, 2900 Oldenburg / Bischof Dr. Walter Klaiber, Wilhelm-Leuschner-Str. 8, 6000 Frankfurt/Main 1 / Prälat Prof. Dr. Aloys Klein, Leostr. 19a, 4790 Paderborn / Oberkirchenrätin Irene Koenig, Landeskirchenamt, Lukasstr. 6, O-8032 Dresden / Prof. D.Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Str. 32, 6000 Frankfurt/Main 70 / Dr. Elisabeth Raiser und Prof. Dr. Konrad Raiser, Dr.-Kolbe-Str. 13, 5810 Witten/Ruhr / Pastor Thomas Röder, Vetschauer Str. 42, O-8036 Dresden / Kerstin Ruoff, Kesterstr. 25, 8900 Augsburg / Pfarrer Ulf Schlüter, Iserlohner Str. 25, 5840 Schwerte / OKR i. R. Jürgen Schroer, Tiergartenstr. 45, 4000 Düsseldorf 1 / OKR Dr. Matthias Sens, Kirchhof 1, O-3107 Niederndodeleben / Dozent Dr. Wolfram Weiße, Gryphiusstr. 3, 2000 Hamburg 60 / Dietrich Werner, Universitätsstr. 92A, 4630 Bochum.

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

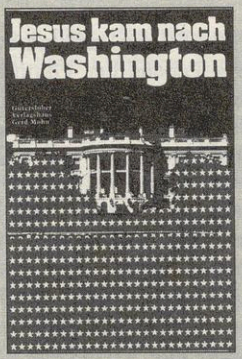
*Anschrift der Schriftleitung:* Neue Schlesingergasse 24, Postfach 10 17 62, 6000 Frankfurt 1, Ruf (069) 20 3 36, Fax (069) 28 93 47. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

*Verlag:* Otto Lembeck, Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt am Main 1, Ruf (06171) 5 37 08 Postgirokonto Frankfurt (BLZ 500 100 60) Kto.-Nr. 614 54-602

Bankkonto: Frankfurter Sparkasse von 1822 (BLZ 500 502 01) 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. 1991)

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




*Christian Schwarke*

## Jesus kam nach Washington

Die Legitimation der amerikanischen Demokratie aus dem Geist des Protestantismus
230 Seiten. Kt. 78,–
[3-579-00283-X]

In Nordamerika hat sich der Protestantismus in ganz anderer Weise zu politischen Fragen verhalten als in Europa. Wie dort zwischen 1900 und 1945 in der protestantischen Theologie über die Demokratie diskutiert und auf sie Einfluß genommen wurde, wird mit Materialien nachgezeichnet.




## Horizontüberschreitung

Die Pluralistische Theologie der Religionen
Herausgegeben von Reinhold Bernhardt.
256 Seiten. Kt. 78,–
[3-579-00276-7]

In diesem Buch geht es darum, die Beziehungen zwischen den Religionen gleichberechtigt zu bestimmen und damit dem Christentum die anderen Religionen als ebenbürtige Heilswege zur Seite zu stellen.




*Eugen Drewermann / Jürgen Jeziorowski*

## Gespräche über die Angst

122 Seiten. 14,80
Originalausgabe.
[3-579-01286-7]
**GTB 1296**

Eugen Drewermann, der meistgelesene römisch-katholische Theologe deutscher Sprache, hat wie kein anderer eine breite Analyse des modernen Angstphänomens entfaltet, das hier mitFragen der evangelischen Theologie verbunden wird.

Gütersloher Verlagshaus
Gerd Mohn

# Gruß an Günther Gaßmann

Am 15. August dieses Jahres hat unser Mitherausgeber Dr. Günther Gaßmann seinen sechzigsten Geburtstag gefeiert, in Genf, wo er seit 1983 die Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen leitet. Dieser Tag ist uns ein willkommener Anlaß, ihn auch von dieser Stelle aus in unserer Zeitschrift zu grüßen. Wir sagen ihm unseren Dank für seine kundige Mitarbeit und wünschen ihm für die kommenden Jahre seines Wirkens auf dem ökumenischen Feld der Bemühungen um eine größere Einigung der Kirchen Segen und Gelingen. Wir beglückwünschen in ihm einen guten Freund, einen umsichtigen Theologen und einen unermüdlichen Ökumeniker, unverdrossen in einer Zeit, in der es mit der Einheit der Kirchen kritischer und schwieriger geworden ist; zugleich aber davon überzeugt, daß es weitergehen muß, weil die Einheit der Kirche nicht ein Thema unseres Beliebens ist, sondern Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche, zu der wir uns bekennen müssen.

Schon früh hat sich Günther Gaßmann mit den Fragen der Einheit der Kirchen befaßt. Seine Dissertation handelte über das historische Bischofsamt und die Einheit in der neueren anglikanischen Theologie. Später arbeitete er als Forschungsprofessor am Straßburger Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes. Von dort wechselte er für einige Zeit als Präsident des Lutherischen Kirchenamtes in Hannover in den Dienst der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche in Deutschland. Ihm lag an der Profilierung des theologischen Beitrags der lutherischen Kirchen in der Zeugnis- und Dienstgemeinschaft des deutschen Protestantismus. Neben der Erforschung der Probleme und Perspektiven auf dem Weg der ökumenischen Bewegung muß es auch um die praktische Umsetzung ihrer Ergebnisse in das Leben der Kirchen daheim und vor Ort gehen.

Günther Gaßmann hat sich immer vor allem als Theologe verstanden. Als ein Theologe im Dienste der Einigung der Kirchen. Sein Herz hat stets für die theologische Grundlagenarbeit in den ökumenischen Fragen geschlagen. Daher ist es nicht zu verwundern, daß er zum Direktor von „Glauben und Kirchenverfassung" beim Ökumenischen Rat in Genf berufen wurde, als der bisherige Direktor Dr. William Lazareth vor acht Jahren in seine heimatliche lutherische Kirche in den USA zurückging. Es war keine einfache Entscheidung. Soeben hatte er die Leitung der Studienabteilung im Lutherischen Weltbund übernommen. Ihm hätte sicher eine ruhige Forschungs- und Lehrtätigkeit, wie sie ihm etwa das Straßburger Institut des Lutherischen Weltbundes geboten hatte, weit mehr gelegen als die mit

viel Reisen, Konferenzen und Organisationsfragen verbundene Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen. Es ist ihm sehr zu danken, daß er sich gerade für diese Tätigkeit entschieden hat. Nicht nur ist die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung das repräsentativste theologische Forum der Welt, wie er selbst einmal gesagt hat, und daher auch das interessanteste, aber sicher auch das schwierigste. Hier ist man aber auch der sehr komplexen theologischen Wirklichkeit in der ökumenischen Bewegung am nächsten, muß sich mit seinen eigenen ökumenischen Erfahrungen und Überzeugungen den Rückfragen der vielen anderen stellen und kann am Ende vielleicht sogar kreativer ökumenisch-theologisch arbeiten als anderswo.

So ist es kein theologischer Elfenbeinturm, für den er sich entschieden hat, sondern das Erprobungsfeld neuer, gemeinsamer theologischer Denkansätze, die unsere Kirchen aus den überlieferten Kontroversen und Frontstellungen herauszuführen vermögen. Das ist mühsam, erfordert Geduld und mag keinen raschen Erfolg versprechen. Günther Gaßmann ist von der Notwendigkeit des geduldigen und entschiedenen theologischen Gesprächs in der ökumenischen Bewegung überzeugt. Daß die Kirchen in einen allseitigen, verbindlichen theologischen Dialog untereinander mit dem Willen zum Erfolg eingetreten sind, wie er in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung stattfindet, ist eine neue, verheißungsvolle Erscheinung in den Beziehungen der getrennten Kirchen untereinander. Günther Gaßmann hat sich diesem Dialog verschrieben, und wir wünschen ihm noch viele gute Jahre im Dienst des Ökumenischen Rates der Kirchen und in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung.

Am Ende seines Rechenschaftsberichts auf der Tagung der Kommission in Budapest 1989 sagte Günther Gaßmann: „Wir leben in einer Zeit zurückgehenden ökumenischen Enthusiasmus' und unerfüllter ökumenischer Hoffnungen an vielen Orten. In einer solchen Zeit wird dringender denn je ein Instrument benötigt, um den Kirchen ihre göttliche Berufung vor Augen zu halten, auf dem Weg zur Einheit aufeinander zuzugehen ... Darum wollen wir weitermachen. Unser Dienst wird gebraucht und wird gesegnet sein." Das sind klare Worte, die wir uns gern zu eigen machen.

*Heinz Joachim Held*

# Grußwort zum 60. Geburtstag von Otto Hermann Pesch

Lieber Hermann,

ich darf Dir als dem Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau an dieser Stelle einen Gruß zu Deinem 60. Geburtstag entbieten – was gäbe es Erfreulicheres? Als wir in den 60er Jahren – als damals knapp 35jährige – zuerst literarische Fühlung miteinander aufnahmen, was sich bald zu einer persönlichen Freundschaft entwickelte, erlebten wir mit dem II. Vaticanum einen Frühling in der katholischen Kirche, der ein Hoffnungszeichen für die ganze Christenheit war. Du arbeitetest damals an Deinem wohl wichtigsten Buch „Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin" mit dem programmatischen Untertitel „Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs" (1967), durch das der ökumenische Aufbruch der katholischen Kirche am Zentralthema der Rechtfertigung so etwas wie eine umfassende historische und zugleich systematisch-theologische Bestätigung vom Thema der Rechtfertigung her erhielt. Es waren dies zugleich Jahre beglückender gemeinsamer Erfahrungen, in denen wir an unserem Teil versuchten – etwa durch gemeinsame Fortbildungsseminare für Pfarrer, auch durch eine gemeinsame Publikation (Rechtfertigung im Gespräch, 1967) –, am Werk der Versöhnung in der Christenheit mitzuarbeiten. Du warst damals Dozent an der Dominikanerakademie Walberberg. Persönliche Lebensentscheidungen waren dann in den 70er Jahren der Grund für die Übernahme einer Professur für Systematische Theologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät Hamburg. Hier hattest und hast Du im Lehramt zu bewähren, wozu Du theologisch aufgebrochen warst: die großen Traditionen der abendländischen Christenheit miteinander zu vermitteln und dies Generationen von – nunmehr evangelischen – Studenten als Impuls weiterzugeben. Thomas und Luther – das blieb im Grunde das theologische Thema Deines bisherigen Lebenswerkes, das sich in einer geradezu unglaublichen Fülle von Publikationen darstellt. Ich hebe – zum Beweis – Deine glänzenden, im besten Sinne hinführenden Gesamtdarstellungen zu Luther (Hinführung zu Luther, 1982) und zu Thomas (Thomas von Aquin, 1988) hervor, und ich verweise auf Deine theologische Anthropologie (Freisein aus Gnade, 1983). Du hast als führender Repräsentant katholischer Lutherforschung – dem Ansatz der systematischen Lutherinterpretation Gerhard Ebelings verpflichtet und dabei im freundschaftlichen, wenn auch zeitweise erregten Disput mit dem unvergessenen Peter Manns – auf vielen Luther-Forschungskongressen und durch literarische Beiträge unüberseh-

bare Akzente gesetzt, parallel zu den Beiträgen zum Aquinaten (herausragend: der Kommentar zu Band 13 der Deutschen Thomasausgabe: Das Gesetz, 1977). Du hast als Mitglied des „ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen" maßgeblich an der Studie über die Lehrverurteilungen (Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 1986) mitgearbeitet, zu deren öffentlicher Verteidigung – in einer wiederum gemeinsamen Veröffentlichung (Rechtfertigung im Disput, 1991) – Du nun angetreten bist. Du bist bei dem allen *katholischer* Theologe und Christ geblieben, das zeigen nicht zuletzt Deine vielen Schriften zur Theologie des geistlichen Lebens. Aber die Liebe zur katholischen Kirche und das Leiden an ihr stehen dabei immer dicht beieinander. Eine Deiner jüngsten Publikationen spricht über „Versöhnung in der Kirche" (in: FS P. Engelhardt 1991). Da nennst Du Regeln, durch die solche Versöhnung gefördert wird: „Das Gespräch nicht abbrechen", „Selbstrelativierung", „keine Unterstellungen", „die Tradition unbequem sein lassen", „die 15-Jahre-Regel". – in Wahrheit Maximen auch Deines eigenen theologisch-ökumenischen Schaffens. Hier wird ein Stück theologisch begründeter ökumenischer Spiritualität für die eigene – katholische – Kirche fruchtbar gemacht. Möge es Dir beschieden sein, in solchem Geiste und unter dem Schutz dessen, der uns seine Versöhnung schenkt, Deinen Weg mutig und getrost weiterzugehen. In alter, herzlicher Freundschaft

*Dein Ulrich (Kühn)*

# Jenseits von Tradition und Kontext

## Überlegungen zum Problem einer ökumenischen Hermeneutik

VON KONRAD RAISER

*Hans Vorster zum 60. Geburtstag gewidmet*

Im Rückblick wird man sich vielleicht an die Vollversammlung des ÖRK in Canberra erinnern als das Ereignis, das dramatisch offenbarte, daß es innerhalb der ökumenischen Bewegung keine Klarheit über die hermeneutischen Kriterien gibt, d.h. für den Prozeß der wechselseitigen Kommunikation, der Verständigung und der gegenseitigen Anerkennung. Bereits die Erfahrung der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung in Seoul, März 1990, hatte einige Teilnehmer zu der Frage veranlaßt, ob die ökumenische Bewegung die Fähigkeit verloren habe, mit einer gemeinsamen Sprache zu sprechen. Die Forderungen nach Anerkennung der Besonderheiten einzelner Kontexte waren so stark, daß die Suche nach gemeinsamen Aussagen sich in Widersprüchen zu verfangen schien. Eine gemeinsame Sprache ist jedoch die grundlegende Voraussetzung für jeden sinnvollen Prozeß von Kommunikation, ganz zu schweigen von gegenseitiger Verständigung und Anerkennung. Daher war es um so überraschender, daß die Teilnehmer der Weltversammlung in der Lage waren, die zehn Grundüberzeugungen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung mit überwältigender Mehrheit anzunehmen und so das Vertrauen wiederherzustellen, daß doch noch so etwas wie eine gemeinsame Sprache existiert.

Nun ist das Problem jedoch in verschärfter Form bei der Vollversammlung in Canberra wieder aufgetaucht. Die scharfe Kritik, welche der Beitrag von Frau Professor Chung Hyun Kyung vor allem, wenn auch nicht ausschließlich von Orthodoxen erfuhr, markierte das Problem von der entgegengesetzten Seite her, ohne daß es diesmal zu einer Lösung kam. Man sollte die Kontroverse vielleicht nicht überbewerten. Dennoch reichen die möglichen Konsequenzen über diesen konkreten Fall hinaus. Es geht nicht nur um das Verständnis des Heiligen Geistes, sondern zur Debatte steht die Frage danach, wie in der ökumenischen Bewegung theologisch gearbeitet wird, und die kritischen Anfragen reichen bis zum Verständnis der Basis des Ökumenischen Rates selbst und ihrer Funktion, der Suche nach der Einheit der Kirche eine klare Grundlage zu geben. Leider konnte die orthodoxe

Erklärung von den Delegierten der Vollversammlung nicht mehr diskutiert werden, so daß sich noch nicht einmal ein gemeinsames Verständnis des Problems abzeichnet.

## I.

Ein Hinweis findet sich bereits in der Diskussion während der Vollversammlung, wo Frau Chung „synkretistische" Tendenzen vorgeworfen wurden. Damit ist die missionstheologische Dimension des hermeneutischen Problems angesprochen. Die folgenden Überlegungen sind ein Versuch, diesem Aspekt weiter nachzugehen und einige Linien auszuziehen.

Der Begriff „Synkretismus" wird in der orthodoxen Erklärung nicht ausdrücklich verwendet. Er wurde jedoch in der Diskussion über das Referat von Frau Chung verwendet. Von Synkretismus kann man mit unterschiedlicher Bedeutung sprechen. Wenn der Begriff ohne jede Diffamierung gebraucht wird, bezeichnet er die bewußte oder unbeabsichtigte Vermischung von Elementen verschiedener Religionen, um daraus etwas Neues, eine einheitliche Religion zu bilden. Niemand hat in der Debatte in Canberra Frau Chung Hyun Kyung solche Absichten unterstellt oder die Aufrichtigkeit der christlichen Überzeugungen ihres Vortrags in Zweifel gezogen. Wir kommen dem Kern der Kritik näher, wenn wir den Hinweisen der ökumenischen „Leitlinien zum Dialog" (1979) folgen, die das Problem des Synkretismus im Umfeld der „Übersetzung" der christlichen Botschaft in unterschiedliche kulturelle Zusammenhänge verorten. In der missionstheologischen Diskussion wird dieser Prozeß der Übersetzung normalerweise durch Begriffe wie Inkulturation, Indigenisation oder Kontextualisierung bezeichnet. Hin und wieder findet sich auch die Formulierung eines „christuszentrierten Synkretismus", wodurch unterstrichen werden soll, daß die christliche Botschaft den neuen kulturellen Kontext wirklich aufnimmt und in ihn eingeht.

Der Wechsel der „Übersetzung" umfaßt mehr als lediglich einen Wechsel der Sprache, der Begrifflichkeit oder der kulturellen Ausdrucksformen unter der Voraussetzung, daß der „Inhalt" des Evangeliums nicht betroffen ist. Dies wird bereits deutlich, wenn man die Bemühungen des Apostels Paulus um die Übersetzung der Botschaft des Evangeliums aus ihrem ursprünglichen jüdischen, semitischen Kontext in die Welt des griechisch sprechenden Hellenismus genauer studiert. Schon Paulus mußte sich gegenüber Kritikern verteidigen, daß er weiterhin das gleiche Evangelium mit Christus im Zentrum predige.

Die „Leitlinien zum Dialog" räumen allerdings ein, daß die Rede von einem „Christus-zentrierten Synkretismus" zweideutig ist, da der Begriff heute im allgemeinen einen negativen Unterton habe. In den meisten Fällen wird er benutzt, um vor der Gefahr zu warnen, „daß Christen bei dem Versuch, die christliche Botschaft zu ‚übersetzen' – für eine bestimmte Kultur oder in der Hinwendung zu Religionen und Ideologien, mit denen sie im Dialog stehen –, zu weit gehen und die Reinheit christlichen Glaubens und Lebens aufs Spiel setzen könnten. Sie haben die Bibel als Wegweiser, doch ist es immer mit Risiken verbunden, das Evangelium in eine neue Situation hineinzusagen..." (Nr. 27).

Der Vortrag von Frau Chung war offenkundig das Ergebnis eines solchen Prozesses der „Übersetzung" des christlichen Verständnisses vom Heiligen Geist in den kulturellen Kontext Koreas und allgemeiner in die Lebenssituation von Frauen, vor allem in Nordostasien hinein. Er war ein lebendiges Beispiel der risikoreichen Begegnung zwischen Evangelium und Kultur. Gewiß nutzte sie die Bibel als Wegweiser. Und dennoch gab es das starke Empfinden, daß sie zu weit gegangen sei. Was sind die Kriterien, um dies zu beurteilen?

Die orthodoxe Erklärung gibt eine klare Antwort auf diese Frage, auch wenn sie den Begriff des „Synkretismus" nicht verwendet. Sie weiß um die Notwendigkeit, „die christliche Botschaft in einer Weise auszudrücken, die die verschiedenen Kulturen in unserer Welt anspricht. All dies muß aber auf der Basis theologischer Kriterien geschehen, die die Grenzen der Vielfalt festlegen. Der biblische Glaube an Gott darf nicht verändert werden. Die Festlegung dieser Kriterien ist eine Angelegenheit theologischen Studiums und muß angesichts der vom ÖRK angestrebten Erweiterung seiner Zielsetzungen dessen erste Priorität sein" (Nr. 4). Das bedeutet, daß jeder Tendenz, die christologische und trinitarische Basis des Ökumenischen Rates abzuschwächen oder an den Rand zu drängen, gewehrt werden muß. Denn diese Basis enthält die entscheidenden Kriterien für die Prozesse der Übersetzung, wie auch der gegenseitigen Verständigung und Anerkennung.

In bezug auf den Inhalt der Ausführungen von Frau Chung stellt die Erklärung fest: „Wir müssen uns gegen die Tendenz verwahren, einen *‚privaten' Geist, den Geist der Welt oder andere Geister an die Stelle des Heiligen Geistes zu setzen,* der vom Vater ausgeht und im Sohn bleibt. Unsere Tradition ist sehr respektvoll gegenüber lokalen und nationalen Kulturen, doch halten wir es für untragbar, die Geister von ‚Erde, Luft, Wasser und Lebewesen im Meer' anzurufen. Pneumatologie ist nicht von Christologie oder von der Lehre von der Heiligen Trinität zu trennen, wie sie die Kirche auf der Grundlage der göttlichen Offenbarung bekennt." (Nr. 5)

## II.

Es ist nicht die Absicht dieser Überlegungen, in die inhaltliche Debatte über das Verständnis des Heiligen Geistes einzutreten, die bei der Vollversammlung in Canberra offenblieb. Hier soll es um die Frage der hermeneutischen Kriterien gehen, die den Prozeß der Kommunikation und der Verständigung steuern sollen. Offenkundig griffen Frau Chung und die orthodoxen Teilnehmer auf unterschiedliche hermeneutische Kriterien für die ökumenische Kommunikation zurück. Sie sprachen nicht die gleiche Sprache. Frau Chung ließ sich in ihrem Vortrag von einer kontextuellen Hermeneutik leiten im Vertrauen darauf, daß eine Interpretation, die dem kulturellen Kontext Koreas entsprang, authentische Antworten aus anderen Kontexten hervorrufen werde, trotz der radikalen Unterschiedenheit der Sprachen. Die orthodoxe Erklärung berief sich auf eine Hermeneutik der Tradition, welche die Tradition des apostolischen Glaubens, wie er von der frühen Kirche bekannt worden ist, als normatives Kriterium für ökumenische Kommunikation akzeptiert.

Diese unterschiedliche Orientierung, die bei der Vollversammlung in Canberra prägnant erkennbar wurde, ist in der ökumenischen Bewegung nicht neu. Während der letzten zwei Jahrzehnte war immer deutlicher geworden, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung einem anderen Verständnis von theologischer Arbeit folgte als die Kommission für Weltmission und Evangelisation, ganz zu schweigen von der Aktions- und Reflexionsmethode, wie sie in den Arbeitsbereichen verwendet wird, die sich den Problemen der sozialen Gerechtigkeit widmen. Angesichts dieser unterschiedlichen Orientierung und der darin wurzelnden Probleme für die ökumenische Kommunikation hatte die Vollversammlung in Vancouver angeregt, einen intensiven Beratungsprozeß über eine „lebendige und kohärente Theologie" zu beginnen. Dies hatte zu einer Reihe von Initiativen geführt, aber die Erfahrungen in Seoul und Canberra haben noch einmal die Dringlichkeit solcher Bemühungen unterstrichen. Hier geht es nicht nur um ein technisches Problem für theologische Experten. Im Kern geht es um die Lebendigkeit und die Lebensfähigkeit der ökumenischen Bewegung selbst, die davon abhängt, ob es eine kohärente gemeinsame Sprache für die Kommunikation gibt, d.h. einen verläßlichen Rahmen von hermeneutischen Kriterien. Bis vor einiger Zeit konnte man die Frage kontextueller Theologie für ein Problem der Missionstheologie halten. Die Diskussionen bei der Vollversammlung in Canberra haben gezeigt, daß es um ein zentrales Problem für die Zukunft der ökumenischen Bewegung geht.

Der Bericht des Vollversammlungsausschusses für Programmrichtlinien geht darauf ausdrücklich ein. Es heißt dort: „Unser gemeinsamer Glaube an den dreieinigen Gott und an Menschwerdung, Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus ist der Kern, der uns gemeinsam ist und in unserer Vielfalt zusammenhält, und er sollte auch die Grundlage für den Zusammenhalt unter unseren verschiedenen theologischen Ausdrucksformen bilden. Während sich Glauben und Kirchenverfassung direkt mit diesen Fragen befaßt, sind auch die anderen Programme daran beteiligt, eine gemeinsame Handlungsbasis zu entwickeln. Ein gewisser Mangel an Kohärenz ist in einer Gemeinschaft wie dem ÖRK ganz natürlich. Trotzdem bleibt die Suche nach einer in sich schlüssigen Theologie ein zentrales Anliegen und muß weiterhin Priorität genießen. In diesem Zusammenhang muß ein Dialog zwischen den kontextuellen und den ‚klassischen' Theologien beginnen, um eine ökumenische Art und Weise zu entwickeln, Theologie zu treiben. Eine solche Methode muß dem apostolischen Glauben treu bleiben und die lokalen Kulturen, durch die das Evangelium seinen Ausdruck findet und gelebt wird, beachten." (III C)

Diese Sätze benennen zwar das Problem deutlich genug, aber sie zeigen nicht, wie die Suche nach einer ökumenischen Hermeneutik fruchtbar weiter vorangetrieben werden könnte. Die hier vorgetragenen Überlegungen lassen sich von der Vermutung leiten, daß die Analyse der neueren Missionsbewegung und die dabei gewonnenen Einsichten wichtige Hinweise vermitteln könnten.

In ihren Anfängen war die Missionsbewegung erfüllt von dem Auftrag, nicht nur die christliche Botschaft, sondern auch die christliche Zivilisation in die nichtchristliche Welt zu bringen. Eine klare Trennung der Neubekehrten von ihrer traditionellen Kultur wurde als Beweis für die Aufrichtigkeit ihrer Bekehrung gewertet. Zwar gab es schon früh Warnungen vor der Tendenz zu einem kulturellen Imperialismus und die Bereitschaft, eine unvermeidliche „missionarische Anpassung" an die einheimischen Kulturen zuzugestehen. Dennoch war die Furcht vor „Synkretismus" stärker als der Mut, das Risiko einer wirklichen Inkulturation einzugehen. Die Erschütterung der christlichen Kultur in Europa als Folge von zwei Weltkriegen und der Prozeß der Entkolonisierung führten zu einem grundlegenden Wandel des missionarischen Bewußtseins. So wurde es zu einer allgemeinen Überzeugung, daß der Missionsprozeß ausgerichtet ist auf eine wirkliche Indigenisation oder Inkulturation der christlichen Botschaft. Die Verwendung von Symbolen, Denkweisen und Ausdrucksformen der traditionellen Kultur für die Übersetzung der christlichen Botschaft wurde gefördert, wobei aller-

dings betont wurde, daß das Wesentliche des Evangeliums nicht verlorengehen dürfe. Je weiter man sich jedoch auf den Prozeß der Inkulturation einließ, um so deutlicher wurde, daß eine missionarische Verkündigung, die wirklich die Herzen der Menschen erreichen möchte, sich mit der Erfahrung des kulturellen Bruchs befassen muß, daß die Rekonstruktion traditioneller Kulturen noch keine Antwort war auf die Suche nach kultureller Identität. Der Übergang von der „Inkulturation" zur „Kontextualisierung" ist eine Folge dieser veränderten Wahrnehmung. Die Aufgabe der missionarischen Übersetzung der christlichen Botschaft kann sich nicht darauf beschränken, geeignete kulturelle Ausdrucksformen und Symbole zu identifizieren und dabei das Wesentliche der Botschaft als etwas Gegebenes vorauszusetzen. Entscheidend wird nun vielmehr die Frage, wo und wie sich in dem jeweiligen Kontext das Verlangen nach Heil, Befreiung, Heilung oder Fülle des Lebens ausdrückt, so daß die Botschaft des Evangeliums als eine Gute Nachricht gehört und empfangen werden kann. Der Prozeß der Kontextualisierung muß sich den unterdrückerischen Elementen jeder Kultur ebenso stellen wie den lebensförderlichen, und er zielt letztlich auf eine Umformung und Verwandlung der Kultur.

In diesem Prozeß werden freilich nicht nur die Elemente der Kultur, sondern auch die christliche Botschaft umgeformt. Die Bemühungen um Kontextualisierung haben dazu geführt, daß neue christliche Bekenntnisse und neue Ideologien aus dem Leben der Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika entstanden sind. Sie richten sich zwar aus an einer neuen Lektüre der Bibel und versuchen die biblische Geschichte mit den Lebensgeschichten heutiger Menschen zu verknüpfen, aber sie folgen nicht dem begrifflichen Rahmen der klassischen Bekenntnisse der Kirche. Sie entwickeln neue christologische Titel und neue Symbole christlicher Hoffnung. Würde man diese kontextuellen Bekenntnisse und Theologien an den Kriterien einer traditionsorientierten Hermeneutik messen, so würden die meisten von ihnen vermutlich unter den Verdacht des „Synkretismus" geraten, d. h. zu weit gegangen sein und dadurch die Integrität und Einzigartigkeit des christlichen Glaubens in Gefahr gebracht zu haben. Auf diesen Vorwurf würden einige Vertreter kontextueller Theologien, wie Leonardo Boff, umgekehrt mit einem „Plädoyer für den Synkretismus" antworten.

Der Vortrag von Frau Chung in Canberra ist Ausdruck eines neuen theologischen Selbstbewußtseins unter denen, die den Prozeß der Kontextualisierung und der kulturellen Umformung vorangetrieben haben. Wir sehen heute die Früchte dieser neuen Begegnung des christlichen Glaubens mit der Vielfalt der Kulturen.

Zur Diskussion steht nicht mehr die Frage der Legitimität von Inkulturation oder Kontextualisierung. Die bedrängende Frage heute ist: Wie gelingt Kommunikation zwischen unterschiedlich kontextualisierten Theologien, Bekenntnissen und Spiritualitäten? Wie gehen wir mit der neuen Vielfalt um, die sich abzuzeichnen beginnt?

Die kontextuelle Hermeneutik hilft angesichts dieser Herausforderung nicht wirklich weiter. Da sie auf dem Vorrang der Analyse des jeweiligen Kontextes für jede Interpretation des „Textes" der christlichen Botschaft besteht, verschärft sie nur das Problem. Die traditionsorientierte Hermeneutik auf der anderen Seite erhöht mit ihrem Bestehen auf den „Grenzen der Vielfalt" die Gefahr, die ökumenische Kommunikation gerade an der Stelle zu blockieren, wo sie angeregt werden muß, wenn ein neues Bewußtsein der Kohärenz erreicht werden soll.

In gewisser Weise befinden wir uns heute in einer Situation, die vergleichbar ist mit der Erfahrung der frühen Kirche der ersten drei Jahrhunderte. Die rasche Ausbreitung des christlichen Glaubens in die ganze klassische Ökumene und sogar über die Grenzen der hellenistischen Kultur hinaus hatte zum Entstehen von unterschiedlichen Formen kirchlichen Lebens, von Liturgie und Theologie geführt. Die frühe Kirche sah sich daher vor die Aufgabe gestellt, die Bande der Gemeinschaft angesichts dieser Vielfalt zu erhalten. Sie entwickelte drei Instrumente für die Bewahrung ihrer Einheit: Die Anerkennung des Kanons der Heiligen Schriften, die Glaubensregel und die bischöfliche Struktur der Ortskirche. Die Glaubensregel, die erst allmählich in ihrer Formulierung festgelegt wurde, half einerseits dazu, den Glauben gegen abweichende Bewegungen zu verteidigen. Andererseits aber bildete sie den Bezugsrahmen für die Verständigung zwischen unterschiedlichen Gemeinschaften und half ihnen, sich wechselseitig in der Vielfalt ihrer Liturgien und Theologien anzuerkennen.

Die Dynamik der missionarischen Situation war auch begleitet von Kontroversen, wie etwa dem Konflikt zwischen Antiochia und Alexandria. Zu einem Wandel der Situation kam es, als das politische Interesse an der Einheit des Reiches den Prozeß in Gang setzte, in dessen Verlauf die offene Glaubensregel der missionarischen Kirche in Lehrdefinitionen umgeformt wurde, die ihrerseits das Ergebnis einer erfolgreichen Inkulturation des christlichen Glaubens in der kulturellen, religiösen und philosophischen Welt des Hellenismus waren. Die Kriterien des Zentrums wurden den kirchlichen Gemeinschaften an der Peripherie, die in unterschiedlichen und vielfältigen kulturellen Kontexten lebten, auferlegt. Dies führte zum ersten Schisma der Alten Kirche nach dem Konzil von Chalcedon, als die alten

Kirchen in Armenien, Syrien, Mesopotamien und Ägypten zu Opfern einer lehrmäßigen Definition der Grenzen der Vielfalt wurden. Erst nach mehr als 1500 Jahren hat der Prozeß der Versöhnung begonnen.

Aus missionarischer Perspektive können auch die beiden folgenden Schismen im 11. und 16. Jahrhundert als das Ergebnis einer vergleichbaren Entwicklung verstanden werden. Während der Periode der missionarischen Ausbreitung können die Kriterien für die Bewahrung der Gemeinschaft flexibel gehalten werden, so daß ein großes Maß an Vielfalt toleriert werden kann. Die Situation ändert sich, wenn der Prozeß der Inkulturation einen gewissen Reifegrad erreicht hat und die neu entstandenen Gemeinschaften anfangen, ihre eigene Sprache zu sprechen. Immer wieder in der Geschichte der Kirche hat das Bestehen der bislang dominanten oder sendenden kirchlichen Gemeinschaft auf ihrem Privileg, die Kriterien für wechselseitige Anerkennung zu definieren, dazu geführt, daß die Gemeinschaft zerbrochen ist.

Die ökumenische Bewegung unseres Jahrhunderts verdankt ihr Entstehen in großem Maße der Wiederbelebung des missionarischen Bewußtseins im 19. Jahrhundert. Als Folge dieses missionarischen Aufbruchs sind in nahezu allen Kulturen der Welt christliche Gemeinschaften entstanden. Die Ausbreitung der christlichen Botschaft geht zwar noch immer weiter, aber inzwischen sind die einheimischen Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika selbst zu Trägern des missionarischen Impulses geworden. Sie sind ständig wachsende Kirchen, während die historischen Kirchen mit einem stetigen Rückgang der Mitgliederzahlen zu tun haben. Wie antwortet die ökumenische Bewegung auf die Aufgabe, einen neuen Rahmen von Kriterien zu entwickeln, der die Kommunikation zwischen unterschiedlich inkulturierten Gestalten des Christentums regulieren kann?

## III.

Diese Frage stellt sich nicht zum erstenmal. In den 70er Jahren war das Thema der kulturellen Vielfalt und des Bekenntnisses zu Jesus Christus in den unterschiedlichen Kulturen Gegenstand lebhafter Diskussion in einer Reihe von Studienprozessen, vor allem in der Periode der Vollversammlung in Nairobi. Diese wichtigen Reflexionsprozesse, an denen Vertreter aus dem Umfeld der Einheits- und der Missionsdiskussion im Ökumenischen Rat teilnahmen und die sich auf die Frage nach dem „Bekenntnis zu Jesus Christus heute" konzentrierten, wurden jedoch nicht weitergeführt und erbrachten keine neue Verständigung über die Elemente einer ökumenischen Her-

meneutik. Mit ihren beiden wichtigen langfristigen Studienprojekten, die auf Konvergenzdokumente über „Taufe, Eucharistie und Amt" und über „Den einen Glauben bekennen" ausgerichtet sind, hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vielmehr der Hermeneutik der Tradition zu neuer Geltung verholfen. Die Suche nach einem gemeinsamen Rahmen für ökumenische Kommunikation und wechselseitige Anerkennung hat sich darauf konzentriert, die Kontinuität mit der apostolischen Tradition wieder herzustellen, wie sie im Zeugnis der Bibel und dem Glauben der frühen ungeteilten Kirche bewahrt ist. Schon die Basisformel des Ökumenischen Rates war gemeint als eine ausdrückliche Bekräftigung der Kernaussage des Glaubensbekenntnisses von Nizäa, insbesondere im Blick auf die Inkarnation und die Versöhnung. Die Entscheidung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, ihre Suche nach einem gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens auf die Rezeption und Auslegung des Bekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel zu konzentrieren, hat diese Orientierung an der Tradition der Kirche verstärkt, die daher immer mehr eine normative Stellung für ökumenische Kommunikation bekommt. Die orthodoxe Erklärung in Canberra unterstützt diesen Ansatz mit großem Nachdruck.

Die Antworten der Kirchen auf die Lima-Texte zeigten freilich, daß die Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika große Schwierigkeiten haben, in diesen ökumenischen Prozeß einzutreten. Diese Schwierigkeit wird noch deutlicher sichtbar werden, wenn die überarbeitete Auslegung des Nizänischen Glaubensbekenntnisses die Kirchen im Süden erreicht. Aber auch unter den historischen Kirchen bereitet diese Orientierung an einer normativen Tradition Probleme, da sie mit einem Prozeß tiefgreifenden kulturellen Wandels zu tun haben, der von ihnen eine neue Inkulturation der christlichen Botschaft in ihren weitgehend nachchristlichen Kulturen erfordert. Die Auswertung der Antworten auf die Lima-Dokumente macht daher deutlich, daß die frühere ökumenische Verständigung über „Tradition und Traditionen", die von der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal erzielt worden war, neu angeeignet und überprüft werden muß, um nicht aus dem Blick zu verlieren, daß Tradition ein fortdauernder und offener Prozeß ist.

Die Debatte bei der Vollversammlung in Canberra könnte ein Hinweis darauf sein, daß die ökumenische Bewegung einen entscheidenden Punkt auf der Suche nach einer ökumenischen Hermeneutik erreicht hat. Deutlich scheint zu sein, daß eine radikale kontextuelle Hermeneutik, aber ebenso das Bestehen auf einer Hermeneutik der Tradition, nicht zu einem neuen Rahmen für ökumenische Kommunikation, zu einer neuen Sprache führen

werden, sondern daß beide die Gefahr in sich enthalten, die Gemeinschaft zu blockieren oder sogar zu zerbrechen. Gibt es daher einen Weg über diesen Gegensatz von Tradition und Kontext hinaus? Sind Konvergenz und Konsens in der Lehre die einzigen Wege, um Gemeinschaft und wechselseitige Anerkennung herzustellen? Gibt es eine Möglichkeit, ökumenische Kohärenz zu bewahren und gleichzeitig die Lebendigkeit kontextueller Theologien zu fördern, statt sie zu begrenzen?

Es wäre vermessen zu behaupten, daß es auf diese entscheidenden Fragen bereits eindeutige Antworten gibt. Die vorangegangenen Überlegungen könnten jedoch darauf hindeuten, daß es von entscheidender Bedeutung ist, die missionarische Dimension in die Suche nach einer ökumenischen Hermeneutik einzubringen. Die Bemühung um eine „lebendige und kohärente Theologie" und das missionstheologische Thema von „Evangelium und Kultur" müssen in ihrer inneren Bezogenheit erkannt werden.

Wenn man die Einsichten, die sich aus der Untersuchung der neueren Missionsbewegung ergeben, auf das Verständnis der Tradition der Kirche anwendet, wie es zuvor ansatzweise versucht wurde, dann würde sich zeigen, daß und in welchem Maß die Tradition der Alten Kirche selbst das Ergebnis eines Prozesses der Inkulturation ist. Diese kulturelle Relativität der frühen Glaubensbekenntnisse und Lehrdefinitionen zieht nicht ihre Gültigkeit als Grundlage des weitergehenden Prozesses der Traditionsbildung in Zweifel. In gewisser Weise kann die ganze Theologiegeschichte bis zur Neuzeit aus missionarischer Perspektive als eine Abfolge von Prozessen der Inkulturation verstanden werden, die auf unterschiedliche, kulturell bedingte soteriologische Grunderfahrungen antworten. Die Botschaft vom Heil in Jesus Christus ist nicht eine zeitlose Wahrheit. Sie muß sich in den Lebenssituationen konkreter Menschen und Gemeinschaften inkarnieren. Die Kontinuität der Tradition als eines lebendigen Prozesses kann nur erhalten werden, wo zugleich das Risiko der Verwandlung angenommen wird. Die Rezeption und Auslegung der alten Bekenntnisse ist zwar wichtig, aber sie allein stellt noch nicht die Kontinuität der Tradition des apostolischen Glaubens her. Erst die Bereitschaft, sich auf das Bekennen dieses Glaubens heute einzulassen, schafft für Menschen, die in der kulturellen Situation unserer Zeit nach Sinn und Erfüllung für ihr Leben suchen, eine wirkliche Vergegenwärtigung der ersten Bekenntnisse der Kirche. Wir müssen in unserer Zeit und in der Vielfalt heutiger Kulturen nachvollziehen, was die frühe Kirche auf ihre Weise tat, indem sie Rechenschaft von ihrem Glauben ablegte.

Die missionarische Sensibilität für die Begegnung zwischen Evangelium und Kultur läßt auch die Bemühungen um Kontextualisierung in neuem

Licht erscheinen. Der jeweilige Kontext ist nicht eine statische Wirklichkeit, sondern befindet sich in ständiger Veränderung. Die kontextuelle Analyse versucht gerade, die innere Dynamik dieser Veränderungen und die dadurch entstehenden Widersprüche aufzudecken. Kontextualisierung der christlichen Botschaft zielt auf eine Umformung der Kultur. Wo diese Orientierung auf die Zukunft hin, und das heißt über den jeweils gegebenen Kontext hinaus, verlorengeht, da droht die Gefahr des sektiererischen Denkens. Der äußerste Horizont christlicher Mission ist das Kommen des Reiches Gottes. Aus der Perspektive des Reiches Gottes relativieren sich das Profil und die inneren Widersprüche jedes gegebenen Kontextes. Kontextuelle Theologie kann daher nur authentisch bleiben, wenn sie diese letzte Relativität aller Kontexte sieht, aber zugleich ihre unlösbare Bezogenheit aufeinander, wenn sie hineingestellt wird in diesen eschatologischen Horizont christlicher Mission. Wenn wir die missionarische Dimension in die Suche nach einem hermeneutischen Rahmen für die ökumenische Bewegung einbeziehen, wird unübersehbar deutlich, daß ökumenische Kommunikation ein offener Prozeß ist, der erst in der Zukunft Gottes seinen Abschluß finden wird.

Aus der Erfahrung der Kirchen in der Mission, die sich auf den riskanten Prozeß der Übersetzung der christlichen Botschaft in unterschiedliche kulturelle Zusammenhänge eingelassen haben, ergibt sich schließlich die Einsicht, daß ökumenische Kohärenz mit Hilfe einer flexiblen „Glaubensregel" eher zu bewahren ist als auf der Grundlage eines Systems von Lehrdefinitionen. Die Glaubensregel soll die Kommunikation zwischen unterschiedlich inkulturierten Gemeinschaften fördern und regulieren. Sie soll Verständigung und Übersetzung von einem Kontext in den anderen ermöglichen und so den Weg zu wechselseitiger Anerkennung eröffnen. Definitionen sollen demgegenüber klare Grenzen ziehen zwischen Orthodoxie und Häresie. Eine wirklich missionarische Gemeinschaft wird sich eher darum bemühen, den Rahmen der Kohärenz zu erweitern, als der legitimen Vielfalt Grenzen zu ziehen. In der Perspektive der Missio Dei ist es die Kraft des Heiligen Geistes, die den Zusammenhalt und die Kohärenz der bekennenden Gemeinschaften gewährleistet. Wo die ökumenische Bewegung der Gegenwart des Heiligen Geistes vertraut, der in alle Wahrheit führt, da kann sie mit mehr Auseinandersetzungen und Konflikten über die Kohärenz ihrer theologischen Grundlagen leben, als normalerweise zugestanden wird. Solcher Streit um die Wahrheit ist unausweichlich, wo Kohärenz in der Tat die dynamische Bezogenheit unterschiedlicher Identitäten meint. Dies war jedoch der Auftrag der ökumenischen Bewegung von ihren Anfängen an. Wenn sie ihre Lebendigkeit und Lebensfähigkeit erhalten will, dann muß sie die missionarische Dimension in die Suche nach einem kohärenten hermeneutischen Rahmen einbringen.

# Einige Erwägungen zu Konrad Raisers These vom Paradigmenwechsel

VON BERT HOEDEMAKER

## *1. Zu Raisers Analyse*

1.1 *Krisensymptome.* Man braucht nicht erst Konrad Raiser gelesen zu haben, um zu erfahren, daß die ökumenische Bewegung sich in einer Art Krise befindet. Die alten Träume: die Einheit der Kirchen, der gemeinsame Dienst an der Menschheit in ihren sozial-politischen Sorgen, das glaubwürdige Zeugnis, das wirklich bis an das Ende der Erde reicht – diese Träume werden jetzt, wie Raiser sagt, getrübt von einer allgemeinen Unschlüssigkeit hinsichtlich der Ziele, Methoden und Träger. Sie zeigt sich nicht nur auf der Ebene der weltweiten Institutionen und Gespräche, sondern auch in der lokalen Gemeinde und im Leben und Denken mancher Christen. Es gibt zwar vieles, das ermutigt und inspiriert: hoffnungsvolle Initiative für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; theologische Entwicklungen, die über konfessionelle Trennungen hinaus Menschen neue Wege weisen; Begegnungen, in denen Menschen wirklich imstande sind, Vorurteile und trennende Strukturen abzubrechen und zu durchschauen. Das alles erscheint aber jetzt mehr denn je ohne Zusammenhang, ohne Richtung, ohne umfassende ökumenische Ideologie. Was ist eigentlich die Bedeutung des Christentums in einer säkularen, pluriformen Welt, in der die Geschichte der Gewalt andauert? Aufgrund welcher Identität des Christentums in der Welt ist es sinnvoll, in innerchristlichen Verhältnissen Kohärenz und „Einheit" zu suchen? An diesem Punkt gibt es Unsicherheit, und an diesem Punkt fangen unsere geschichtlichen und systematischen Überlegungen an.

Mehr als Raiser möchte ich diese Überlegungen zuspitzen auf zwei Bereiche: zum einen die religiöse Pluralität und die damit zusammenhängenden missionarischen Fragen, zum andern die Faith and Order-Frage, wie sich institutionelle Konsens- und Verhandlungseinheit verhält zur verantwortlichen, kontextuellen Kirchwerdung („Ecclesiogenesis"). In diesen beiden Bereichen stößt man auf Spannungen zwischen überkommenen Idealen oder Paradigmen und neuen Erfahrungen in Glauben und Leben. Symptomatisch sind im ersten Bereich die seit der Nairobi-Vollversammlung immer wieder auftauchenden Diskussionen, in denen Dialog- und Missionsinteresse aufeinander prallen. Die Sackgasse, in der diese Diskussionen immer wieder enden, ist dafür verantwortlich, daß die tiefgreifenden Herausforderungen der religiösen

Pluralität noch nicht wirklich in das „offizielle" Bewußtsein des Christentums integriert worden sind. Symptomatisch im zweiten Bereich sind die wiederkehrenden Schwierigkeiten, die man bei den Versuchen erfährt, Fragen der kirchlichen Einheit und Ekklesiologie mit solchen der Einheit der Menschheit und der Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft zu verbinden.

1.2 *Stärke und Schwäche des christozentrischen Universalismus.* Raiser hilft uns ein großes Stück weiter mit seiner Beschreibung des christozentrischen Universalismus, der die ökumenische Bewegung etwa seit dem Zweiten Weltkrieg beherrscht habe. Eine Orientierung auf Jesus Christus als Herrn der Welt, auf kirchliche Einheit als sichtbares Zeichen einer verheißungsvollen Gemeinschaft und eine universelle Ausrichtung auf einen Dienst an der ganzen Menschheit sind die wichtigsten Elemente dieses Paradigmas. Die Entscheidungen, die das Paradigma beherrschend werden ließen, findet man erstens auf den Weltkonferenzen zwischen den beiden Weltkriegen, auf denen das Anliegen des deutschen Kirchenkampfes übernommen wurde und die Missionsbewegung eine kirchliche Ausrichtung bekam; zweitens in den fünfziger Jahren, in denen eine Neuorientierung auf die christologische Grundlage des Einheitsstrebens und eine Neugründung der Mission auf die „Missio Dei" versucht wurde; und drittens in einer Theologie, in der die Kategorie der universalen Heilsgeschichte eine wichtige Stelle einnahm. Das Ganze hat ohne Zweifel konsolidierend gewirkt; es hat der ökumenischen Bewegung eine breite und starke Grundlage und eine gewisse weltweite Glaubwürdigkeit gegeben. Das Problem, das in steigendem Maße erfahren wird, ist jedoch, daß dieses Ganze der „widersprüchlichen Konkretheit der menschlichen Geschichte" nicht gerecht werden kann. Universalität ist ein Abstraktum, in dem die oft harten Dilemmata des Ringens um Gerechtigkeit, Befreiung und Vertrauen sich nicht zeigen können. Das Apriori der Herrschaft Christi läßt wenig Raum für die konkrete Jesusgeschichte und für das fragmentarische Suchen nach Heil und Gemeinschaft in einer religiös pluralen Welt. Die Betonung der grundsätzlichen Einheit aller Menschen neigt dazu, die entscheidende Funktion des Konflikts – z. B. zwischen Reichen und Armen, Männern und Frauen – zu übersehen.

Im Rückgriff auf die genannten zwei Bereiche möchte ich anmerken: Erstens, der christozentrische Universalismus ist eigentlich nicht imstande, die Religionen wirklich wahrzunehmen; er kann diese nur als außenstehende Komplexe betrachten, gegenüber denen man nur auf die in Christus zusammengefaßte Einheit der Menschheit verweisen kann; zweitens, der christozentrische Universalismus neigt dazu, Kirche als eine alle Traditionen umfassende organische Realität zu definieren und dabei eine ekklesiologi-

sche Diskussion zu bevorzugen, für die das Ringen an der Basis um Gotteserfahrung und menschliche Gemeinschaft nicht konstitutiv ist.

1.3 *Notwendige neue Akzente.* Raiser hilft uns auch weiter, wenn er versucht, verschiedene einzelne Neuansätze, die sich in der ökumenischen Bewegung und Theologie verstreut finden, als möglicherweise zusammenhängende Bausteine für ein neues Paradigma zu betrachten. So gibt es eine Christologie „von unten"; Versuche in der Trinitätslehre, die „Sozialität Gottes" und in der Ekklesiologie die Eucharistie als essentiellen Locus der Gemeinschaft neu zu betonen; neue Entwicklungen in der Schöpfungslehre als Antwort auf die Herausforderung einer gefährdeten Umwelt; Ansätze, die geläufigen Bilder von Herrschaft durch Bilder von Vaterschaft und Haushalt zu ersetzen. Raiser faßt das alles zusammen in dem Vorschlag, fortan von Ökumene als dem „einen Haushalt des Lebens" zu sprechen; und er meint, in diesem Rahmen könne der ÖRK seine ekklesiologische Bedeutung – man kann auch sagen: seine „ekklesiale Qualität" – besser zur Geltung bringen, und so könne auch der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung wirklich ein Prozeß wechselseitiger Herausforderung und wechselseitigen Lernens werden, ohne notwendigerweise dem Traum eines weltweiten maßgebenden Konzils verhaftet zu bleiben.

Ohne Zweifel sind diese neuen Akzente von großer Bedeutung, weil nämlich gewisse Zeichen eines neuen theologischen Denkstils und neuer Gemeinschaftsexperimente dazu beitragen können, eine zu einseitige Betonung der Herrschaft Christi, kirchlicher Institutionalität und Universalität zu relativieren und die menschliche Seite des Fragens, Suchens und Ringens innerhalb einer unübersichtlichen verwirrten Welt an den Tag zu bringen. „Ökumene" und „christozentrischer Universalismus" sind nicht notwendig und für immer miteinander verbunden. Dennoch läßt sich fragen, ob diese Akzentverschiebungen – „Paradigmenwechsel" scheint mir vorläufig zu anspruchsvoll – der Identitätsproblematik des Christentums in der heutigen Welt wirklich gerecht werden und eine entscheidende Neuinspiration des Gemeindelebens und des individuellen Christseins bewirken können. Dahinter steckt die weiterführende Frage, ob die Diagnose des christozentrischen Universalismus genügt.

## *2. Eine weiterführende Frage*

2.1 *Frage zur heutigen Situation.* Ich lege diese Fragen vor, nicht weil ich eine bessere Lösung habe als Raiser, sondern weil ich vermute, daß in unse-

rem geläufigen ökumenischen Denken noch tiefere Voraussetzungen stecken als die des christozentrischen Universalismus und meine, daß wir diese aufdecken müssen. Meine Vermutung entspringt gerade den zwei Bereichen, die ich oben genannt habe: der Problematik des religiösen Pluralismus und der Frage der Konsenseinheit gegenüber der kontextuellen Kirchwerdung.

Zum ersten Bereich: Es läßt sich kaum bestreiten, daß die Religionen in der offiziellen nicht-katholischen Ökumene – z. B. der Ökumene der Vollversammlungen und der Sitzungen des Zentralausschusses – noch niemals ernst genommen worden sind. Es gibt zwar einzelne ziemlich weitgehende theologische und programmatische Vorschläge, insbesondere seit 1971 innerhalb des Dialog-Programms, aber die offiziellen Beschlüsse sagen niemals mehr, als daß man aufgrund und innerhalb des Rahmens einer gemeinsamen Humanität auch Menschen anderen Glaubens begegnen soll, um gemeinsam die Probleme der Bewohnbarkeit der Erde aufzugreifen. Damit ist nicht in Abrede gestellt, daß ein wirkliches Ernstnehmen des religiösen Pluralismus immer eine unterschwellige Alternative in der Geschichte des ÖRK war, besonders unter Christen und Theologen aus Asien. Diese Alternative wurde aber immer wieder von Sichtweisen verdrängt, in denen „Religionen" eigentlich ein Störfaktor oder sogar ein Gegenbild innerhalb der einen uniformen universellen Geschichte sind. Wichtig ist hier nicht nur die Frage, ob und wie man den interreligiösen Dialog legitimieren kann, sondern vor allem die damit verknüpfte Frage, ob dem pluriformen religiösen Ringen des Menschen, auch innerhalb des Christentums, eine wesentliche Bedeutung beigemessen wird. In den von Raiser hervorgehobenen Akzenten, die letzten Endes auf den Gedanken einer Mobilisation aller menschlichen Kräfte für das gemeinsame Überleben hinauslaufen, wird diese Frage eigentlich noch nicht berührt.

Zum zweiten Bereich: Seit der Vollversammlung in Uppsala hat es in Faith and Order zwei Studienprojekte gegeben, in denen man versucht hat, die kirchlichen Einheitsfragen mit der Problematik der weltweiten menschlichen Gemeinschaft zu verbinden: „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit" und „Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft". Die Aufgabe dieser beiden Projekte war, die Fragen der Kontextualität von Glauben und Gemeinde in die traditionelle Einheitsdiskussion zu integrieren. Das ist bisher nicht wirklich gelungen. Es stellte sich nämlich heraus, daß es kaum möglich ist, Brücken zu schlagen zwischen einerseits dem Anliegen, aus der einen christlichen Tradition ein zusammenhängendes Bild von „Kirche" zu gewinnen, das in der ökumenischen Bewegung normativ werden kann, und andererseits dem Anliegen,

konkrete Situationen menschlicher Gebrochenheit und Gemeinschaft zu analysieren, in denen „Kirche" eine Aufgabe und eine offene Frage ist und eschatologische Begriffe wie Gericht, Verheißung und Vergebung die ekklesiologischen sozusagen überholen. Es ist vor allem die weitere Rezeption der Studie über „Gemeinschaft von Frauen und Männern", die an dieser Situation leidet. Auch in diesem Bereich sollte man weiter suchen nach den Gegebenheiten, die eine konstruktive Entwicklung verhindern.

2.2 *Frage zum Anfang der ökumenischen Bewegung.* Von diesen Fragen angeregt, möchte ich noch einmal zeitlich zurückgehen, um die Anfänge der heutigen ökumenischen Konstellation zu untersuchen. Raiser hat mit den unter 1.2 genannten Ursachen für den christozentrischen Universalismus ohne Zweifel recht. Meine Vermutung ist jedoch, daß dieser Universalismus nur eine bestimmte Ausprägung einer schon früher getroffenen Entscheidung darstellt und daß es diese ist, die aufgedeckt und zur Diskussion gestellt werden sollte.

Es ist die Erfahrung des Ersten Weltkriegs gewesen, die der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert ihre endgültige Ausrichtung gab. Die Kriegserfahrung zwang dazu, die Welt wahrzunehmen als ein zusammenhängendes Ganzes, wenn auch geprägt von Konflikten; und zugleich in diesem Ganzen das Ende des Traums von einer Expansion zu erkennen, in der Christlichkeit und Menschlichkeit zusammen die Welt erobern konnten. Es kommt gewiß nicht von ungefähr, daß die Weltmissisonskonferenz in Jerusalem 1928 dem Thema der Säkularisation große Aufmerksamkeit schenkte: Säkularisation als eine weltweite Kultur und ein Rivale der christlichen Mission, die die Realität eines scheinbar vollständigen Lebens ohne Gott befürwortet und so die Religion in der ganzen Welt untergräbt. „Weltweiter Zusammenhang" und „Säkularisation" sind zwei konstitutive Elemente der Erfahrung, die die Anfänge der ökumenischen Bewegung entscheidend bestimmt haben. Und – die Diskussionen auf den Weltmissionskonferenzen in Jerusalem und Tambaram (1938) belegen es – das Thema der Religionen tritt in enger Verbindung mit diesen zwei Elementen in die ökumenische Diskussion ein. Weltweiter Zusammenhang, Säkularisation und Religionen – das ist die Dreieinheit des frühen ökumenischen Weltbildes.

2.3 *Die ökumenische Grundentscheidung.* Diese Überlegungen geben an, daß in den wichtigen Jahren nach dem Ersten Weltkrieg sich eine fundamentale Struktur ökumenischer Wahrnehmung entwickelt hat, die bis heute nahezu bestimmend geblieben ist. Gemäß dieser Struktur ist es Aufgabe des Christentums, eine Form anzunehmen, die der Drohung der säkularen

Weltkultur gewachsen ist; das Christentum soll sozusagen die alternative Weltgesellschaft bilden; ohne das Christentum wäre die Welt der Säkularisation, den Religionen und den neuen paganistischen Ideologien überlassen, und das wäre Chaos. Darum soll man junge Kirchen ausbilden und alte Kirchen wachrufen; das Netzwerk zwischen ihnen wird sodann ein wesentliches Zeichen der Hoffnung sein.

Das ist die Grundentscheidung der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts, und sie geht dem christozentrischen Universalismus voran. Sie verbindet sich, logischerweise, in den dreißiger Jahren mit einer Konzentration auf die Kirche als den Brennpunkt eines institutionellen Christentums und eines sichtbaren Zeugnisses in der Welt. Erst später wird das alles theologisch verankert in dem von Raiser sogenannten „klassischen Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung", doch die Bausteine dafür sind schon früh vorhanden.

In dieser Konstellation sind die Religionen von vornherein eine Nebensache: man betrachtet sie sozusagen von oben, sie sind missionarische Objekte, kulturelle Phänomene, mehr oder weniger interessante Erscheinungsformen in der weltweiten menschlichen Gesellschaft; mit ihnen muß man rechnen, eben weil man mit dieser Gesellschaft rechnet. Die theologische Diskussion über die Religionen ist immer der Diskussion über Säkularisation bei- oder untergeordnet. Das läßt sich sowohl für Jerusalem als für Tambaram nachweisen. Innerhalb dieser Konstellation kann man natürlich wie in Jerusalem für eine gemeinsame Front aller Religionen gegenüber der Säkularisation plädieren; oder mit dem viel späteren (auch von Raiser zitierten) Buch von Arend van Leeuwen für eine gemeinsame Front von Mission und Säkularisation gegenüber den Religionen – die Konstellation bleibt im Grunde dieselbe. Man kann mit dem amerikanischen „Laymen's Report" über die Mission aus den dreißiger Jahren eine religiöse Synthese befürworten, in der alle Religionen voneinander lernen und gemeinsam für die moralische Integration der Weltgesellschaft sorgen; oder mit der dialektischen Theologie scharf unterscheiden zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Religion – es geht immer noch um Religion als einem strategischen Faktor innerhalb eines Weltbilds, das im Grunde von einer säkularen Einheit geprägt ist. Die einzige Alternative, die jedoch in der ökumenischen Bewegung in diesen bestimmenden Jahren nicht genügend zu Wort kommen konnte, lebte und lebt immer noch in Asien und unter asiatischen Theologen. Sie war auch in Tambaram zu hören, z. B. von A.G. Hogg, der dafür plädierte, das Ringen des Glaubens zwischen Mensch und Gott in allen Religionen gleich ernst zu nehmen, und in dem Inder Chakka-

rai, der den Kirchenbegriff als eine westliche Erfindung bezeichnete. Wie oben gesagt: diese unterschwellige Alternative machte sich erst in dem späteren Dialog-Programm wieder geltend, und sogar dort ist sie bis heute nicht wirklich zum Durchbruch gekommen. Auch Faith and Order wurde von der eben beschriebenen ökumenischen Grundsatzentscheidung wesentlich mitgeprägt, wenn auch Begriffe wie Weltgesellschaft, Säkularisation und Religion dort nicht explizit thematisiert wurden. „Einheit", „Kirche", „Glaube", „Verfassung" – das waren und sind Begriffe, die sozusagen von oben her auf die Realität der getrennten Konfessionen angewandt wurden. „Christus" wird verbunden mit Tradition und Struktur – „damit die Welt glaube": und, wie unentbehrlich das für die ökumenische Bewegung auch sein mag, es diente und dient einem Paradigma, in dem Kirche und Welt strategische Faktoren eines Weltbilds sind statt gegenseitig verknüpfte Realitäten des täglichen menschlichen Lebens.

### *3. Neuerwägung der Grundentscheidung*

3.1 *Das Problem der Säkularisation.* Es ist meine Überzeugung und jetzt auch meine These, daß wir, um die heutige Krise in der ökumenischen Bewegung zu verstehen und Ansätze für ihre Überwindung zu finden, hinter den sogenannten christozentrischen Universalismus zurückgehen und die eben beschriebene ökumenische Grundentscheidung hinsichtlich des Verhältnisses von weltweiter Gesellschaft, Säkularisation und Religion neu überdenken müssen. Das heißt, daß wir uns auf die heikle Frage, was eigentlich Säkularisation ist, einlassen müssen.

Die frühe ökumenische Bewegung verstand Säkularisation als eine gegenchristliche Bewegung des autonomen Menschen der Aufklärung und als einen fruchtbaren Boden für paganistische Ideologien. Später, z. B. in der Vorbereitung für die Uppsala-Vollversammlung, neigte man mit van Leeuwen, Cox und anderen dazu, Säkularisation positiv zu deuten als eine von Gott gegebene Gelegenheit, wirkliche Menschlichkeit zu schaffen. In beiden Fällen konzentriert sich die Analyse auf Säkularisation als Religionsverlust, als immanente Vereinnahmung und Entzauberung; und in beiden Fällen betrachtet man ein wohlverstandenes Christentum als eine angemessene Antwort auf die kulturelle Situation. In beiden Fällen aber erhebt sich doch auch die Frage, ob die in der „Säkularisation" an den Tag getretene Problematik der westlichen Kultur und des westlichen Christentums mit dieser Deutung tief genug durchschaut wird. Die Wurzeln dieser Problematik liegen ja in der Frühgeschichte der westlichen Kultur, in der jüdisch-

christliche Quellen sich mit griechisch-römischen Weltanschauungen und Institutionen verbanden. Das hat ein eindrucksvolles „Christentum", aber auch tiefliegende Spannungen hervorgebracht, die sich im Laufe der Geschichte immer wieder geltend machten.

Es sind drei Elemente, die sich immer in einer gewissen Synthese befinden. Das erste ist *Glaube* im Sinne einer eschatologischen Spiritualität, die das menschliche Leben in Verbindung mit Gottes Urteil und Verheißung setzt. Das zweite ist *Rationalität*: die typisch griechische Erbschaft des Fragens nach Sein und Grund und nach Gott als kosmischem Prinzip. Das dritte ist *Religion*: der dauernde Versuch des Menschen, die unmittelbaren Herausforderungen des Lebens in der Perspektive einer Sehnsucht nach unvergänglicher Stütze, Kohärenz und Kontinuität anzupacken. Diese drei Elemente haben zusammen immer schöne Synthesen gebildet; das Problem der westlichen Kultur ist aber, daß keine wirklich dauern konnte, weil die drei Elemente im Grunde inkompatibel sind. „Säkularisation" heißt einmal, daß die bisher letzte dieser schönen Synthesen – die bürgerliche – zusammenstürzt und zum anderen, daß das Problem der fundamentalen Inkompatibilität der drei Elemente definitiv an den Tag tritt. Dennoch bleiben sie aufeinander angewiesen; sie suchen sozusagen immer neue Verbindungen. Das impliziert Unsicherheit, Finsternis, sogar Gottesfinsternis, aber auch Herausforderung zu spiritueller, rationaler und religiöser Kreativität. Vielleicht lohnt es sich, in dieser Perspektive die eben beschriebene ökumenische Grundentscheidung und ihre möglichen Alternativen neu zu überdenken.

3.2 *Auf der Suche nach einer neuen Konfiguration.* Am Anfang des 20. Jahrhunderts fand sich das Christentum als weltweites missionarisches Projekt herausgefordert von einer ebenfalls weltweiten Kultur: der Säkularisation. In Antwort darauf entwickelte sich ein ökumenisch-christliches Selbstverständnis, in dem weltweite Rationalität und Institutionalität des Glaubens stark betont wurden. Sowohl die negative als auch positive Beurteilung der Säkularisation beruhen auf diesem Selbstverständnis! Anknüpfend an das eben Gesagte füge ich hinzu: es handelt sich um eine Allianz zwischen Glaube und Rationalität, in der „Religion" notwendigerweise eine sekundäre Stellung bekommt. In diesem Lösungsversuch blieb man der Selbstverständlichkeit des modernen Denkrahmens verhaftet, in dem „Rationalität" sich von „Religion" emanzipiert und damit den „Glauben" herausfordert, sich selbst neu zu definieren.

Es ist natürlich möglich, demgegenüber eine Alternative zu suchen, in der Religion und Rationalität fester miteinander verbunden werden. Das ist

die große Alternative der gnostischen Systeme, und diese Alternative ist in unserer Zeit wieder ganz lebendig, z. B. in der eindrucksvollen Weltanschauung des Holismus und des New Age. Es gibt aber noch einen dritten Weg, den ich bevorzugen möchte. Dieser Weg läßt sich kurz so umschreiben: Glaube und Religion suchen eine neue Verbindung an den Stellen zu aktualisieren, wo die alte, noch dominierende „moderne" Synthese der drei Grundelemente Widersprüche und Konflikte hervorruft, also Zeichen des Zerbrechens zeigt, anders gesagt: an den Grenzen des modernen Rationalitätsprojekts. Ich versuche, das im folgenden zu erläutern.

Was in der Neuzeit geschah und allgemein und eigentlich ganz unzutreffend „Säkularisation" genannt wird, läßt sich verstehen als eine Veränderung, eine Art Akzentverschiebung, innerhalb der Konfiguration von Glaube, Rationalität und Religion. Andere Verbindungen wurden im Zusammenhang mit der wissenschaftlichen und technologischen Entwicklung und auf dem Boden einer weitgehenden Rationalisierung des Lebens versucht. Das gilt besonders für die Bereiche der Politik und Wirtschaft. Die Rationalisierung, die sich dort entwickelte und die, wie Habermas sagt, die tägliche Lebenswelt kolonisiert, hatte zur Folge, daß ein gewisser Atheismus in die Struktur des Lebens und der Gesellschaft hineingetragen wurde. Es ist das Problem der bürgerlichen Synthese, daß dieser strukturelle Atheismus jede folgende Konfiguration von Glaube, Rationalität und Religion belastet und damit das grundsätzlich unlösbare Problem der westlichen Kultur deutlich ans Licht bringt. Dazu kommt noch – und das ist im Rahmen der ökumenischen Bewegung wichtig –, daß dieses Problem zusammen mit dem westlichen Politik- und Wirtschaftssystem über die ganze Welt verbreitet wurde und damit die anderswo vorhandenen Synthesen von Glaube, Rationalität und Religion grundsätzlich bedroht. Das macht den weltweiten Charakter der „Säkularisationskultur" aus, und das hat die Jerusalemer Konferenz scharf gesehen. Man sah, daß gerade die ökonomische Expansion ein grundsätzliches Problem für die wachsende Weltgesellschaft darstellte. Was man nicht (oder nicht genügend) verstand, war, daß das Christentum selbst ein Teil dieser westlichen Problematik ist und also nicht einfach als „Gegenstück" zur Säkularisation definiert werden konnte. Das ist die Schwäche der ökumenischen „Grundentscheidung", die später den christozentrischen Universalismus ermöglicht hat.

Statt auf dieser Grundentscheidung weiterzubauen, sollten wir die westliche Problematik der zerbrechenden Konfigurationen von Glaube, Rationalität und Religion tiefer analysieren und hierbei besonders darauf achten, wo der christlich-westliche Expansionsentwurf auf seine Grenzen stößt, wo

er nicht mehr stimmt, wo er menschliches Leiden und Umweltzerstörung hervorbringt. Das sind nämlich die Stellen, an denen der Glaube eine neue Chance bekommt: Glaube im Sinne einer Spiritualität von Gericht und Verheißung, im Sinne eines eschatologischen Fragens und Hoffens. Es sind die Widersprüche und Konflikte des Lebens und des Zusammenlebens, in denen dieses Fragen und Hoffen immer wieder aufkommt; und erst dort fängt das Suchen nach neuen kreativen Verbindungen von Glauben, Rationalität und Religion an. Was ich hier kurz umschreibe, ist die wesentliche Sache, das eigentliche Abenteuer der ökumenischen Bewegung. Es ist mir ganz deutlich, daß Religion und Religionen in diesem Abenteuer eine viel wichtigere Rolle spielen als in der heutigen ökumenischen Konstellation: Religion im Sinne des Suchens nach einer wirklich umfassenden und auch transzendierenden Perspektive der Befreiung und Religionen als Partner in einem Dialog, der sich mit der gemeinsamen „westlichen" Problematik der Weltgesellschaft beschäftigt.

Soeben nannte ich das den dritten Weg: Glaube und Religion suchen eine neue Verbindung miteinander und versuchen, diese an den Stellen zu aktualisieren, an denen die alte, noch dominierende ‚moderne' Synthese Widersprüche und Konflikte hervorruft, also Zeichen des Zerbrechens zeigt: an den Grenzen des modernen Rationalitätsprojekts. Die ökumenische Methodik, die hier auftaucht, ist den heutigen Krisenerfahrungen gewachsen und wird zudem imstande sein, ein festes Fundament für die Ansätze zu schaffen, die für Raiser den „einen Haushalt des Lebens" bilden.

3.3 *Gegenprobe.* Ich komme zum Ende und müßte eigentlich wie Raiser eine ausführliche Gegenprobe versuchen. Es fehlt aber die Zeit dafür, deshalb beschränke ich mich auf einige Schlußbemerkungen.

Erstens: Die ökumenische Sackgasse, die mit den kontrastierenden Interessen *Dialog und Mission* angedeutet wird; die Unmöglichkeit, die Religionen wirklich wahrzunehmen in einem Denkrahmen, der geprägt ist von dem Begriff einer in Christus zusammengefaßten Menschheit; der Widerstand gegen das Ernstnehmen des religiösen Pluralismus, auch innerhalb des Christentums – das alles wird vermeidbar, sobald man ‚Religion' als einen ebenbürtigen Dritten im Bunde von Glauben, Rationalität und Religion rehabilitiert und die Problematik einer losgelösten Rationalität von dorther sichtbar macht. Zweitens: Das *Faith and Order-Problem*, das an den Tag tritt in der Unmöglichkeit, Brücken zu schlagen zwischen dem normativen Zusammenhang einer allgemeinen kirchlichen Tradition und dem Ringen um Kirche und menschliche Gemeinschaft in verschiedenen Kontexten – es läßt sich kreativ aufgreifen, sobald man „Glaube" ent-institutionalisiert,

auf den Kern der eschatologischen Spiritualität zurückführt und die Problematik eines sich in Widersprüche und Konflikte verstrickenden Rationalitätsprojekts von dorther sichtbar macht.

Schließlich: Die große Leistung des *christozentrischen Universalismus* sollen wir nicht gering schätzen. Die bleibende Bedeutung dieses Paradigmas für die zukünftige ökumenische Bewegung sehe ich vor allem in zwei Punkten: es gibt den *Universalismus* nicht einer statischen Herrschaft, sondern *einer dauernden kritischen Frage, die Mensch und Welt nicht in Ruhe läßt*: einer Frage, die im Bundesexperiment mit dem alten Israel zum erstenmal laut wurde, sich in Christus radikalisierte und immer vorwärtsdrängt nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; und es gibt einen *Christozentrismus* nicht einer dogmatischen Fixierung, sondern eines dauernden Versuchs, Mensch und Welt in der Perspektive von Schuld und Versöhnung wahrzunehmen, statt in der Perspektive des eigenen Rechthabens oder irgendeiner Ideologie.

Wer weiß, unter diesen Bedingungen lassen sich vielleicht die alten ökumenischen Träume aufs neue träumen.

# Fürsorge für die Erde

## Heilung der gebrochenen Gemeinschaften

VON D. PREMAN NILES[1]

### *Skizze einer Geisteshaltung – Quelle des Problems*

Die jüdisch-christliche Tradition, zu der wir gehören, ist dafür getadelt worden, daß sie die Geisteshaltung erzeugte, die die gegenwärtige Krise hervorrief. Es ist jetzt nicht die Zeit zur Verteidigung, sondern wir sollten der Wahrheit ins Auge blicken, die in dieser Kritik liegt.

a) Es ist theologisch korrekt zu sagen, die Schöpfung finde Wesen und Ziel durch die Vermittlung des Menschen, der nach Gottes Bild geschaffen wurde, d.h. der Gottes Stellvertreter auf Erden sein sollte. Der Mensch ist dazu berufen, Herrschaft auszuüben – sich die Erde untertan zu machen und über alles Geschaffene Herr zu sein. Die zentrale Stellung des Men-

schen in der Schöpfung ist jedoch mehr in Richtung darauf interpretiert worden, daß die Schöpfung dem Menschen zur Verfügung stand – daß er mit ihr machen könne, was er wolle – denn als Haushalterschaft, welche das Gutsein der Schöpfung bewahre, so wie es vom Schöpfer beabsichtigt war. Vor allem die Aufklärung bemächtigte sich eines Verständnisses von der zentralen Stellung des Menschen in der Schöpfung in Begriffen von Herrschaft und Meisterschaft über die Natur. Als Kinder der Aufklärung haben moderne Wissenschaft und Technik im Dienste der Menschheit das menschliche Leben freier, genußreicher und lebenswerter gemacht, sie sind dadurch aber auch verantwortlich für die zerstörerischen Folgen, die wir jetzt um uns sehen, daß sie „Herrschaft" zur eigentlichen Antriebskraft von Fortschritt und Entwicklung machten.

b) Indem die Aufklärung sich des dem Menschen in der Schöpfung gegebenen zentralen Platzes als grundlegender Schubkraft bemächtigte, konnte sie auch die Theologie entbehren. Anders ausgedrückt, bestimmte zu der Zeit geläufige theologische Positionen wurden übernommen und verweltlicht und wurden so zu Werten, die den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt unterstützten. Reden von Gott oder Theologie waren nicht mehr nötig. Der Ton lag eher auf Beobachtung, Beweisführung und Vernunft zur Beschreibung und Handhabung der Realität. In diesem System war kein Platz mehr für Gott oder für jene, die das Denken durch Berufung auf Gott zu kontrollieren versuchten, für die Kirche und das korrekte Dogma. In interessanter Weise mußte der Raum der menschlichen Freiheit der Kirche selbst abgerungen werden, die nicht mehr die Tagesordnung der Welt diktieren durfte. Vorüber war die Zeit, da die Kirche einen Galilei zwingen konnte zu widerrufen, was er für wissenschaftlich beobachtbar und beweisbar hielt, nur weil es nicht mit dem übereinstimmte, was die Kirche zu der Zeit für wahr hielt. Die Ironie unserer Zeit liegt darin, daß wir als Kirchenleute die Arena wieder zu betreten versuchen, die unsere kirchlichen Vorfahren räumen mußten, damit wir für Menschheit und Schöpfung jene Freiheit und Befreiung wiedergewinnen können, die ein erfülltes Dasein ermöglichen. Der Schuh drückt jetzt offensichtlich auf dem anderen Fuß! Aber wir können in die Debatte nicht mehr mit den alten Begriffen eintreten und vorgeben, wir alleine kennten die Wahrheit. Für Arroganz ist kein Platz. Unser Anliegen ist es, in einem korrigierenden Dialog die Werte einzubringen, die Wissenschaft und Technik von der Theologie nahmen, dann verweltlichten und absolut setzten, zusammen mit anderen theologischen Perspektiven, denen es um Fürsorge für die Erde und Heilung der gebrochenen Gemeinschaften geht. Beispiel: Die Feststellung,

daß alles seinen Wert in Beziehung auf den Gebrauch durch den Menschen hat, wird in der modernen Wirtschaft so verstanden, daß etwas nutzlos ist, wenn ihm nicht Geldwert zugesprochen werden kann. Deswegen muß zwangsläufig denjenigen Menschen das Land weggenommen werden, die eine gegenteilige Meinung vertreten, daß nämlich nicht wir das Land besitzen, sondern das Land oder die Erde uns, denn wir sind sterblich, aber die Erde ist ewig. Nur die Zerstörung dieser Weltsicht erlaubt, daß das Land als Ware betrachtet und Teil des wirtschaftlichen Austausches wird. Die Theologie muß diese Einstellung, die das Land und die zu ihm gehörenden Menschen entwertet und sie zu Objekten der Ausbeutung macht, herausfordern und ihr widerstehen.

c) Es genügt nicht, die in Wissenschaft und Technik vorhandenen Wertvorstellungen mit anderen theologischen Perspektiven herauszufordern. Nicht nur Wissenschaft und Technik, sondern auch christliche Theologien sind gegenüber anderen religiösen Vorstellungen und Weltanschauungen intolerant gewesen, wenn sie als für unsere Denk- und Handlungsweisen bedrohlich verstanden wurden. Diese Haltung muß sich ändern. Als der ökumenische Prozeß der Verpflichtung und des Handelns für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung in Gang gesetzt wurde, sagte man, daß es sich hierbei weder um rein christliche Anliegen handle, noch daß Christen ein Monopol darauf hätten. Hier handelt es sich vielmehr um weltweite Anliegen. Deswegen müssen Menschen aller Glaubensüberzeugungen an diesem Prozeß beteiligt sein. Wie können wir denn alleine für die Erde sorgen? Die Welt gehört nicht den Christen alleine. Wie ist es denn für uns möglich, gebrochene Gemeinschaften zu heilen, wenn wir selbst denen gegenüber so intolerant sind, die andere Glaubensüberzeugungen haben? Wenn wir nicht bereit sind, gegenseitig zuzuhören, zu lernen und korrigiert zu werden, können wir nicht an der Sendung der Fürsorge und der Heilung teilnehmen. Aufs Ganze gesehen neigen asiatische Überlieferungen zu inklusivem Denken und versuchen, Gegensätze beieinanderzuhalten in der Art, wie sie durch das „Ying-Yang"-Denken bekannt ist. Man sagt eher „sowohl – als auch" denn „entweder – oder". Unter dem Druck von Wissenschaft und Technik neigen wir dazu, dieses relationale und inklusive Denken sogar in zwischenmenschlichen Beziehungen zugunsten eines rationalen, analytischen Subjekt-Objekt-Denkens für geringerwertig zu halten. In der Bibel bedeutet das Wort „kennen", zu einer anderen Person in eine gegenseitige Beziehung einzutreten. Wer kennt, wird auch erkannt. Zusammen mit dieser Einsicht müssen wir für unsere Zeit auch einen Lebensstil wiederentdecken, der in Harmonie mit der Natur, mit anderen Lebewesen und mit der Menschheit steht.

*„Dem Herrn gehört die Erde" – auf dem Wege zu einem theologischen Rahmen* (Psalm 24). Israels Lobgesänge gründen aufs Ganze gesehen in geschichtlicher Erfahrung. Sie entsprangen weder einem philosophischen Verständnis von Gott noch einer mystischen Erfahrung des Göttlichen. Sie haben ihre Grundlage in Israels Erfahrung von Gott in der Geschichte als dem Befreier und Richter. Psalm 24 wurde beim Einzug der Beter in den Tempel gesungen. Seine Wurzeln liegen wahrscheinlich in den Dankliedern, die gesungen wurden, als die Israeliten die Bundeslade zurückholten, das Symbol der Gegenwart Jahwes in Israel, das die Philister den Israeliten in der Schlacht genommen hatten (2 Sam 6). Der letzte Teil des Psalms in Vers 7 bis 10 stellt in dramatischer Form den Einzug der Bundeslade in den Tempel auf den Schultern der Beter dar. Voller Begeisterung bitten sie, daß die Tore aufgetan werden, damit der König der Herrlichkeit einziehen könne. Diejenigen, die sich im Tempel befinden, wahrscheinlich die Priester, verlangen eine Identifizierung: „Wer ist der König der Herrlichkeit?" Als dann der König der Herrlichkeit nicht nur als der Starke und Gewaltige identifiziert wird, als der Herr, mächtig im Kampf, sondern auch als der Herr der Heerscharen, d.i. der Name des Gottes Israels, öffnen sich die Tore, so daß der Zug den Tempel betreten kann. So, wie er jetzt ist, gehören zu dem Psalm noch zwei andere Abschnitte. Der erste in den Versen 1 bis 2 feiert Jahwe als den Schöpfer. Der Israel befreite und ihm im Kampf gegen die Philister Sieg verlieh, ist kein anderer als der Schöpfer der Welt. Der mittlere Abschnitt, die Verse 3 bis 6, nennt die Bedingungen, die derjenige erfüllen muß, der sowohl in der Gegenwart Gottes des Schöpfers sein kann als auch Glied auf Erden zwischen Gott dem Schöpfer und Gott dem Befreier.

Der erste Teil des Psalms schildert ein ziemlich anderes Verständnis von Schöpfung als die Schöpfungsgeschichte in Genesis 1. Der ganze Erdkreis gehört Jahwe, denn er hat ihn auf Meere gegründet und über Strömen befestigt. Für den hebräischen Hörer verband sich mit den Worten „Meere" und „Ströme" etwas ganz Spezielles. Das Wort für „Meer", „yam", und das Wort für „Fluß", „nahar", benennen auch die uralten Ungeheuer des Chaos. Hier zeigt sich ein besonderes Verständnis der Schöpfung, das wir auch anderswo finden. Schöpfung ist das, was aus Gottes Kampf mit dem Chaos hervorgeht, so daß die Schöpfung sich darstellt als Gott, der Ordnung über der Unordnung errichtet und den Kosmos über dem Chaos. Hier wird ein Verständnis beschrieben, für das das Universum aus drei Schichten besteht – am Grunde die Wasser des Chaos, dann die über den Wassern des Chaos auf den Grundfesten von Gottes Gerechtigkeit gegründete Erde,

schließlich der Himmel über der Erde. Eine ähnliche Sicht der Schöpfung findet sich auch in Psalm 104, 5 bis 9.

Das Bild des mythischen Konflikts zwischen Gott und den Ungeheuern des Chaos tritt zwar zurück, ist aber dennoch vorhanden. Das Bild vom Chaos existiert hier nicht nur einfach in einer verdünnten Form als poetische Ausschmückung. Chaos ist eine immer gegenwärtige Wirklichkeit, über der Gott Ordnung und Kosmos gesetzt hat. Deswegen ist die Schöpfung der größte Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes. Der Gott Israels, der stark und mächtig im Kampf ist und Israel von seinen Feinden befreit hat, ist auch der Schöpfer des Universums und erhält es in Gerechtigkeit.

Das Bild des Gottes der Gerechtigkeit, des Befreier-Gottes, ist sehr kriegerisch. Es zeugt von Gottes Macht über Chaos und Böses. Wenn dieses Verständnis nun von uns zum Verständnis christlicher Mission verwandt wird, besteht eine besondere Gefahr, die wir vermeiden müssen. Das Motiv der Befreiung wird von der Ideologie der Eroberung nur durch eine hauchdünne Linie getrennt; und wir können diese Linie ganz leicht überschreiten. Das Motiv göttlicher Befreiung kann nur zu leicht benutzt werden, um Unterdrückung und Eroberung mit dem Argument zu rechtfertigen, daß Gott auf unserer Seite sei.

Diese Tendenz zeigte sich ganz deutlich beim Golf-Krieg. Einerseits nannte Sadam Hussein den Krieg einen heiligen Krieg (unter Benutzung von muslimischen religiösen Begriffen) und beanspruchte, daß Gott auf seiner Seite sei. Auf der anderen Seite nannte Bush den Krieg einen gerechten (unter Benutzung christlicher militärischer Begriffe) und erhob den Anspruch, Gott sei auf seiner Seite. Sicher ist doch, wenn Gott Einer ist, und wenn man einmal annimmt, Gott würde in diesem Krieg mitmischen wollen, dann könnte Gott doch ganz sicher nicht gleichzeitig auf beiden Seiten sein! Als der Generalsekretär des Mittelöstlichen Kirchenrates, Gabriel Habib, mit diesem Problem konfrontiert, gefragt wurde: „Auf wessen Seite ist denn nun Gott?", antwortete er ganz richtig: „Gott ist auf seiten der Tausenden, die durch diesen Krieg leiden" – und folglich nicht auf seiten derer, die Gottes Zustimmung zur Führung dieses Krieges beanspruchen, der nicht nur hundertausend Menschen vernichtete, sondern auch die Umwelt langfristig schädigte.

Eine Korrektur gegenüber der Tendenz, sich von einer Theologie der Befreiung weg auf eine Ideologie der Eroberung oder der Unterdrückung hin zu bewegen, regt der jüdische Theologe Marc Ellis an.[2] Er sagt, daß die Liturgie der Zerstörung, die in den Konzentrationslagern Hitlers funktionierte, zur Entstehung einer Theologie des Holocaust als einer echten

jüdischen Theologie der Befreiung führte. Diese Theologie diente dazu, ein gebrochenes und zerschlagenes jüdisches Volk mit neuer Kraft zu füllen. Jetzt jedoch steht diese Theologie in der Gefahr, zu einer Ideologie der Unterdrückung zu werden, was vor allem in dem Verhältnis des modernen Israel zum palästinensischen Volk deutlich ist. Um diese Tendenz abzuwenden, so sagt er, muß die jüdische Theologie der Befreiung von neuem als ihr Zentrum das Opfer haben – die Armen der Dritten Welt. Noch radikaler drückte es die asiatische feministische Theologin Chung Hyun Kyung aus, als sie auf der 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra zum Thema „Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung" sprach:

„In der theologischen Fachwelt (lesen die Befreiungstheologien) die Bibel neu und interpretieren die christliche Tradition und Theologie neu aus ihrer (der unterdrückten Menschen) Erfahrung der Unterdrückung und Befreiung heraus. Sicher ist es jetzt an der Zeit, daß wir die Bibel aus der Perspektive der Vögel, des Wassers, der Luft, der Bäume und der Berge, die in unserer Zeit die Ärmsten der Armen auf der Erde darstellen, neu lesen müssen. Denken zu lernen wie ein Berg, unser Zentrum von den Menschen auf alle Lebewesen verlagern – das ist jetzt unsere ‚Verantwortung', wenn wir überleben wollen."[3]

In etwas anderer Weise, aber mit derselben Betonung, nicht sich selbst in den Mittelpunkt zu stellen, sondern die Geringsten, schildern die Verse 3–6 von Psalm 24 die Person, die in Gottes Gegenwart sein und die Brücke zwischen Gott dem Schöpfer und Gottes befreiender Gegenwart auf Erden darstellen kann:

*„Wer darf hinaufziehen zum Berg des Herrn,*
*wer darf stehen an seiner heiligen Stätte?*
*Der reine Hände hat und ein lauteres Herz,*
*der nicht anbetet, was trügerisch ist,*
*und dessen Tun nicht Betrug zum Beweggrund hat."*

Diese etwas paraphrasierte Übersetzung soll einen Punkt hervorheben, den Gandhi einmal betonte, als man ihm wegen der Gründung der Kongreßpartei Eigeninteresse vorwarf. Man verdächtigte ihn, er gründe die Partei nur, um ihr Führer zu sein und so der erste Premierminister Indiens zu werden. Die Anklage lautete, daß Gandhi von Eigeninteresse getrieben sei. In seiner Antwort sagte er, daß er bereits Jawaharlal Nehru gebeten habe, Vorsitzender der Kongreßpartei zu werden, und fuhr fort, er wolle auf diesen Vorwurf antworten, weil er ihm ein schlechtes Motiv unterstelle. Ein irrtümliches Urteil – das gehört zum Menschsein, und solche Irrtümer sind die Unfälle in der Menschheitsgeschichte. Aber eines falschen Motivs angeklagt

zu werden – das ist etwas anderes. Denn für Gandhi ebenso wie im hinduistischen Denken allgemein kann ein schlechtes Motiv kein gutes Ergebnis zeitigen. Der Zweck heiligt nicht nur nicht die Mittel, sondern die Mittel bestimmen tatsächlich den Charakter des Zweckes. Nehmen wir als Beispiel Sri Lanka. Gewalt gebiert neue Gewalt und nicht Gerechtigkeit und Frieden. Wie Nelson Mandela oft zugegeben hat, hat gewaltsamer Widerstand gegenüber der Gewalt eines Systems hier seine Grenzen. Es muß zu einem Prozeß politischen Verhandelns kommen, wenn einmal der Protest deutlich und machtvoll zum Ausdruck gekommen ist. Wie dem auch sei, die Grundwahrheit für Gandhi ist die, daß das zu erreichende Ziel und die Art und Weise, wie es erreicht wird, miteinander vereinbar sein müssen. Und so sollte es auch für uns sein. Ein schlechtes Motiv kann kein gutes Ergebnis zeitigen. Irrtümer im Urteil mag man verzeihen, aber nicht Irrtümer in den Motiven.

Wenn es also die höchste Berufung des Menschen ist, das Bindeglied zwischen Gott droben im Himmel und Gottes rettender, befreiender Gegenwart auf Erden zu sein, dann kann es sich nicht um einen Menschen mit nur auf sich selbst bezogenen und betrügerischen Absichten handeln. Denn solch ein Mensch kann ebenso leicht der große destabilisierende Faktor sein. Der Mensch kann durch die Anbetung falscher Werte und durch betrügerisches Handeln das Chaos entbinden, das Gott in Schranken gehalten hat. Während Gott im Bundesschluß mit Noah versprach, daß Sommer und Winter, Aussaat und Ernte einander regelmäßig folgen sollten, und daß er nie wieder die Erde zerstören würde (Gen 8,28; 9,11), bleibt die Möglichkeit bestehen, daß das, was Gott nicht tun will, Menschen in ihrer Selbstsucht und Habgier tun können. Wir können das Chaos entbinden, das Gott in Schranken gehalten hat. Deswegen kann jemand, der keine reinen Hände und kein reines Herz hat, jemand, der verehrt, was falsch ist und betrügerisch handelt, nicht in der Gegenwart Gottes verweilen, des Schöpfers, Erlösers und Erhalters. Solch ein Mensch kann nicht Haushalter über Gottes Schöpfung sein.

Kehren wir noch einmal zurück zu den Versen 1 – 2. Sie spiegeln ja ein sehr männliches und militärisches Verständnis der Machtausübung wider, wenn die Schöpfung gegenüber Chaos und Ungerechtigkeit ins Sein gerufen und aufrechterhalten wird. Wir erkennen die Berechtigung und Notwendigkeit für solch eine Machtausübung angesichts der Bedrohung durch Böses und Chaos an, aber wir müssen uns daneben auch für ein anderes Verständnis Gottes als des Schöpfers einsetzen, das nicht so sehr die Macht Gottes als vielmehr sein Mitleid betont. Diese Betonung findet sich besonders in

bestimmten hinduistischen Auffassungen der Schöpfung, wo „Schöpfung" als Ausfluß von Gottes überwältigender Freude verstanden wird. Die Schöpfung ist der spielende Gott, divyaleela. Damit verbunden ist das Verständnis Gottes als Mutter, so daß die Schöpfung aus Gottes Leib (saktiuma) hervorgeht. Gott ist die mitleidende Mutter, die von der Schöpfung unterschieden wird und ihr doch physisch verbunden ist wie eine Mutter dem Kind. Gott leidet mit ihr und spielt mit ihr. Ein solches Verständnis von Schöpfung heißt, die Schöpfung zu feiern, mit ihr sowohl weinen als auch tanzen und singen zu können, sich an der Natur zu freuen und mit ihr in Harmonie zu sein, mit ihr eins zu sein. Wie wir später noch sehen werden, ist dieses Verständnis des Schöpfers als desjenigen, der als eine Mutter für die Schöpfung sorgt und sie nährt, der Bibel nicht völlig fremd.

Aber bleiben wir einen Augenblick noch bei der Darstellung des göttlichen Plans in der Schöpfung als der Aufrechterhaltung von Ordnung inmitten des Chaos, wodurch die Menschheit den für Kreativität notwendigen Freiraum erhält. Diese biblische Lehre hat viel zur Förderung und zum Wachstum von moderner Wissenschaft und Technik beigetragen. Große Fortschritte sind gemacht worden. Aber diese Lehre hat auch diejenigen Trends unterstützt, die mit einer Ideologie der Eroberung und einer Gier nach Macht viel Elend in die Welt gebracht haben. Bei der Arbeit am ökumenischen Prozeß der Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung haben wir in dramatischer Form glaubwürdige Statistiken zusammengestellt, um zu zeigen, wie weit die Menschheit gegangen ist, um Ordnung und Gerechtigkeit aufzulösen, die Gott in die Schöpfung hineinverwoben hat:

- In jeder Minute geben die Länder der Welt 1,8 Millionen US-Dollar für militärische Rüstung aus;
- in jeder Stunde sterben 1500 Kinder an Hunger oder an durch Hunger verursachten Krankheiten;
- jeden Tag stirbt eine Tier- oder Pflanzenart aus;
- in den 80er Jahren wurden in jeder Woche mehr Menschen verhaftet, gefoltert, ermordet, zur Flucht getrieben oder auf eine andere Weise durch repressive Regierungen unterdrückt als in irgendeinem anderen Zeitraum in der Geschichte;
- jeden Monat kommen durch das Weltwirtschaftssystem weitere 7,5 Mrd. US-Dollar Schulden zu den 1500 Mrd. Dollar hinzu, die schon jetzt den Menschen in der Dritten Welt eine unerträgliche Last auflegen;
- jedes Jahr wird der Regenwald unwiederbringlich um eine Fläche dezimiert, die drei Vierteln Koreas entspricht;

– in jedem Jahrzehnt wird sich die Temperatur der Erdatmosphäre drastisch (um 1,5 bis 4,5 Grad Celsius bis zur Mitte des nächsten Jahrhunderts) erhöhen und der Meeresspiegel steigen, wenn die derzeitige Erwärmung der Erde weiter anhält, was insbesondere auf die Küstenbereiche aller Kontinente der Erde verheerende Auswirkungen haben wird.[4] Wenn letzteres geschieht, wird vorausgesagt, daß ein beträchtlicher Teil von Bangladesch (einige schätzen etwa ein Drittel) überschwemmt sein könnte.

Kehren wir von diesem Bild der Zwietracht und Ungerechtigkeit zu den ersten beiden Versen von Psalm 24 zurück. Dort wird behauptet, daß die Welt dem Herrn, also nicht den Menschen, gehört. Diesen Anspruch in Wort und Tat zu verkünden, ist Aufgabe der Mission. Was bedeutet es zu behaupten, daß diese Welt Gottes Welt sei?

Die erste Hälfte von V. 1 sagt, daß die Erde (das Land) in ganzer voller Schönheit Gott gehört, der sie schuf. Daraus folgt, daß es sich hier nicht um ein statisches unterdrückerisches Verständnis von Ordnung in der Schöpfung handelt, sondern um eine Ordnung, die dynamisch und fruchtbar und daher auch zerbrechlich ist. In diesem Sinne gehört die Schöpfung Gott, der als Vater und Mutter sich um sie kümmert und für sie sorgt wie für ein Kind. Dieses hierin enthaltene Verständnis von Schöpfung sowohl ordnungsgemäß als auch zerbrechlich, wird in Psalm 104,27–30 deutlicher.

Es handelt sich also nicht um eine einmal geschehene Schöpfung, um etwas, das Gott schafft und dann sich selbst überläßt. Es geht vielmehr um eine fortdauernde Schöpfung – creatio continua –, in der Gott der Geist ständig schaffend, erhaltend und wiederum schaffend aktiv ist. Gottes Geist ist die erhaltende und sorgende Mutter. Mit diesem Verständnis verbunden ist auch das Gefühl für die Zerbrechlichkeit der Schöpfung. Sie kann nicht permanent den Mißbrauch ertragen, mit dem wir sie behandelt haben. Ein Wandel der Einstellung, der Geisteshaltung ist erforderlich. Damit dies geschehe, müssen wir lernen, mit der Schöpfung zu feiern. Nur dann können wir ein fruchtbarer und in Wechselwirkung stehender Teil von ihr werden. Als meine Frau und ich in Denver, Colorado, in einem Seminar lehrten, kamen wir in sehr engen Kontakt mit amerikanischen Indianern. Weihnachten kam näher und also die Zeit, sich nach einem Weihnachtsbaum umzusehen. Aber bevor die erforderlichen Bäume gefällt wurden, wurden Gebete zu ihnen gesprochen, in denen der Zweck genannt wurde, für den sie gebraucht wurden, und in denen sie sogar um Vergebung für die ihnen angetane Gewalt gebeten wurden. Für uns mögen dies wunderliche

Sitten sein, aber sie tragen eine fürsorgliche Einstellung gegenüber der Natur in sich, die sehr stark an die Bewegung der Chipko und Apiko erinnert, bei denen die Frauen des Stammes mit ihren Körpern das Leben der Bäume bewachen, die die holzverarbeitenden Gesellschaften fällen wollen. Wir können uns nicht an einer Sendung der Fürsorge für die Erde beteiligen, wenn wir nicht auch wie viele Psalmisten lernen, mit Gottes Schöpfung zu feiern (z.B. Psalm 19). Letztlich geht es hier um einen Wechsel der Einstellung, der Geisteshaltung. Man erzählt sich die Geschichte von Lady und Sir Winston Churchill, die während eines Spaziergangs auf einer Weide Schafe sahen. Als Lady Churchill die kleinen Lämmer spielen sah, soll sie gesagt haben: „Sind das nicht niedliche Geschöpfe, mein Lieber?" Worauf Sir Winston angeblich geantwortet hat: „Ja, mit ein bißchen saurer Minztunke schon!" Es kommt also immer auf die Perspektive an.

### *Oikumene – die Vielfalt der Schöpfung*

Der zweite Teil von Vers 1 sagt, daß auch die Welt (Oikumene) mit allen ihren Bewohnern dem Herrn gehört. Das hebräische Wort für „Welt", „tebel", wird in der griechischen Bibel durch „Oikumene" übersetzt, wovon wir das Wort „ökumenisch" ableiten. Wenn wir etwas „ökumenisch" nennen, so soll das besagen, daß es Grenzen von Geschlecht und Rasse überschreitet und alle Menschen umfaßt. Was der Psalmist sagt, ist, daß Gott bewußt die Menschheit als zwei Geschlechter und viele Rassen schuf. Genesis 1 spricht davon, daß Gott die Menschheit (adam) als Mann und Frau schuf. Dies als eine ungleiche Partnerschaft zwischen herrschendem Mann und unterwürfiger Frau zu sehen, ist der Anlaß für die Sünde des Sexismus. Eine Gleichheit der Partnerschaft muß bestätigt und praktiziert werden.

Die Geschichte vom Turmbau zu Babel in Genesis 11 berichtet von der Schöpfung vieler Rassen und folglich auch vieler Religionen. Gott stellt fest, daß die Menschen, weil sie eine Sprache und eine ideale Kommunikation besaßen, nicht mehr willig waren, über das Angesicht der Erde sich auszubreiten und den ihnen in der Schöpfung gegebenen Segen zu erfüllen: „Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde..."(1,28). Statt sich auszubreiten und die Erde zu bevölkern, versuchten sie, sich nach oben zu bewegen, um Gott zu erreichen. Deshalb kam Gott herab und verwirrte ihre Sprache, indem er viele Rassen schuf, und „zerstreute sie von dort aus über die ganze Erde" (11,8).[5] Gottes Absicht ist eine Vielzahl von Menschen. Was es so schwierig macht, diese Vielzahl zu akzeptieren, ist das Problem der mangelnden Kommunikation zwischen Rassen und Kulturen, so daß wir

einander zu mißtrauen beginnen und des anderen Religion und Kultur abwerten. Diese Tendenz liegt der Sünde des Rassismus oder der lokalen Überheblichkeit (communalism) zugrunde. Das Problem der in der Geschichte von Genesis 11 geschaffenen nicht vorhandenen Kommunikation wurde in der ersten christlichen Gemeinde gelöst (Apg 2,5–13) durch die Gabe des Geistes, so daß wir nun miteinander durch die Verschiedenheit und den Reichtum unserer Kulturen und Sprachen hindurch kommunizieren können. In diesem Sinn sind wir ökumenisch. Aber wir gingen nicht weit genug. Das nächste Stadium der ökumenischen Reise muß es sein, über die religiösen Unterschiede hinweg zu kommunizieren.

Anders ausgedrückt, Vielfalt ist von Gott für die Schöpfung beabsichtigt. Das Problem ist nicht die Vielfalt. Das Problem ist die Intoleranz. Der fruchtbare Austausch der Vielfalt in der Schöpfung, die von Gott geordnet und aufrechterhalten wird, wird auch bedroht. Das ist die Sünde des Rassismus als der Weigerung, rassische und religiös-kulturelle Vielfalt als gut und von Gott gewollt anzuerkennen. Unser Anliegen in der Mission ist es, die Schranken der Intoleranz abzubrechen und auf die Vision einer aufnahmefähigen Vielfalt hinzuarbeiten, die nicht intolerant ist. Kurz gesagt, wir müssen uns für die Heilung der gebrochenen Gemeinschaften einsetzen.

Man bemerke, daß auf die Erzählung in Genesis 11 von der Erschaffung vieler Nationen und Sprachen in Genesis 12 die Erzählung von der Berufung Abrahams folgt. Hier wird eine bestimmte Geschichte mitten in die vielen Geschichten gesetzt. Und Abraham wird berufen, ein Segen für die Nationen zu sein (Gen 12,3). Zu dieser Geschichte gehören auch wir als Heidenchristen durch den mit Jesu Blut besiegelten Bund. Und als diejenigen, die zur Geschichte Abrahams gehören, sind auch wir berufen, ein Segen für alle Nationen zu sein.

Aufgabe der Mission ist es, die Erde bzw. das Land mit all seiner überwältigenden Schönheit und die Welt mit all ihren Bewohnern und ihren reichen Kulturen für den Herrn zu beanspruchen, der beides ist, Vater und Mutter. Eine hilfreiche Einsicht in dieses Missionsverständnis bietet die Orthodoxie. Sie spricht von der Menschheit als dem „Mikrokosmos", der in sich das gesamte Ziel der Schöpfung umfaßt und sowohl an Gottes Wesen als an der geschaffenen Ordnung teilhat.[6] Wir sind zu einem hohen Amt berufen, nämlich dazu, Priester der Schöpfung zu sein, für sie Fürbitte zu tun, für sie zu sorgen. Wir können diese hohe Berufung nicht mit eigensüchtigen Interessen erfüllen – mit unreinen Herzen und betrügerischen Motiven. Für die Erde zu sorgen und die gebrochenen Gemeinschaften zu heilen bedeutet, ein Segen für die Nationen und für die ganze Schöpfung zu sein.

Diese Berufung erging zuerst an Abraham und wurde dann an uns durch Jesus Christus wiederholt. Wir sind bei der Erfüllung dieser Berufung nicht allein. Der Heilige Geist – die neuschaffende und heilende Macht Gottes – ist sowohl in der Welt als auch in uns am Werk, um die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zur Vollendung zu bringen.

(übersetzt aus dem Englischen von Claus Kemper)

ANMERKUNGEN

1 Referat, gehalten auf der 13. Leiter-Konferenz des Asiatischen CVJM, Bangkok, Thailand, 15.–22. März 1991

2 „Critical Thought and Messianic Trust: Reflections on a Jewish Theology of Liberation", in: Ecumenical Review, 42.Jg, Heft 1, 35–47.

3 „Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung", in: Bericht aus Canberra 91, Walter Müller-Römheld (Hg.), Frankfurt/M. 1991, 47–56.

4 „Zwischen Sintflut und Regenbogen". 2. Entwurf zur Weltversammlung über „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung", in: epd-Dokumentation Nr. 3/90, 3.

5 Eine überzeugende Darstellung dieser Auslegung bietet Bernard W. Anderson, „Unity and Diversity in God's Creation: A Study of the Babel Story", in: CurTM 5, 1978, 69–81. Unabhängig davon hat C. S. Song zugunsten einer ähnlichen Auslegung argumentiert. Vgl. „The Compassionate God", New York, Orbis, 1982, 22ff.

6 Vgl. „Justice, Peace and the Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy". Hg. Gennadios Limouris, Genf 1989. Vor allem den Bericht über „Bewahrung der Schöpfung".

# Die sieben Sagorsker Gespräche 1974–1990

## Versuch einer Bestandsaufnahme

VON GÜNTHER SCHULZ

### *1. Grundzüge von Sagorsk VII*

Die sich eben vollziehende Epochenwende verändert nicht nur das ökumenische Gesamtklima, sie verwandelt tief die Ökumene selbst und alle ihre Teilaspekte. Das betrifft die Ökumene in ganz Osteuropa, in der Sowjetunion zumal, also auch die Sagorsker Gespräche zwischen dem Bund Evangelischer Kirchen in der DDR und der Russischen Orthodoxen Kirche.

Die letzten Sagorsker Gespräche – so nach ihrem ersten Tagungsort Sagorsk 1974 genannt – fanden vom 1.–12. Oktober 1990 wiederum in Sagorsk statt.[1] In Kürze wird sich der Bund der Evangelischen Kirchen (BEK), seine Organe und Aktivitäten, also auch seine ökumenische Arbeit in die EKD hinein auflösen. Das war den Teilnehmern der siebenten und letzten Gesprächsrunde wohl bewußt. Entsprechend eindeutig setzte man die Akzente. Von diesem besonderen Ende her fällt neues Licht auf die Sagorsker Gespräche insgesamt.

Bischof Demke sagte sinngemäß in seinem Schlußwort: Daß diese Gespräche möglich wurden, werden wir mit bleibender Dankbarkeit vor Gott erinnern, denn es ist ein Wunder vor unseren Augen. Niemand konnte voraussehen, daß es gerade nach dem Zweiten Weltkrieg, in dem unser Volk mit so viel Menschenverachtung Leid und Vernichtung über das russische Volk gebracht hat, die dann auf unser Volk zurückschlugen, zu Begegnungen zwischen russischen orthodoxen Christen und evangelischen Christen aus Deutschland kommen würde, die schließlich auch theologische Gespräche durch beauftragte Vertreter der Kirchen möglich machten. In diesen Gesprächen haben wir uns, unsere Kirchen und unsere gemeinsame, oft tragisch verwickelte Geschichte besser verstehen gelernt. Das ist uns ein Gewinn, den wir in die Zukunft mitnehmen wollen. Die friedliche Entwicklung in Deutschland wäre ohne die Politik Michail Gorbatschows nicht möglich gewesen, der die Entspannung in der Welt mit innenpolitischem Umbau der Gesellschaft und mit Medien-Offenheit verband. Jetzt ernten auch wir Früchte dieser Entwicklung und müssen gleichzeitig erleben, wie die Schwierigkeiten innerhalb der Sowjetunion wachsen. Deshalb haben wir die Gespräche bei dem geplanten Termin 1.–12. Oktober belassen (trotz des Tages der Einheit am 3. Oktober), um ihnen ein Zeichen unserer ökumenischen brüderlichen Solidarität zu geben. Wir werden sie in unseren Gebeten nicht vergessen. Wir werden – was an uns ist – die Gespräche fortsetzen.[2]

Die oben festgestellte Eindeutigkeit zeigte sich auch während des Dialogs und wurde vom Leiter des Außenamtes, Erzbischof Kirill, vor allem aber vom Patriarchen Aleksij selbst unterstrichen:

1) Der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) liegt daran, die Gespräche fortzusetzen.

2) An den Gesprächen sollten von evangelischer Seite – so möglich – recht viele Vertreter aus den Landeskirchen im Bereich der einstigen DDR teilnehmen.

3) Die Sagorsker Gespräche haben die ROK theologisch bereichert.

4) Auch die künftigen Gespräche sollten sich dem Dienst am Menschen und der Erneuerung der Gesellschaft widmen.

### *2. Zur kirchlichen und ökumenischen Situation in der Sowjetunion*

Recht würdigen kann man diese Spitzensätze nur auf dem Hintergrund der schwierigen kirchlichen und ökumenischen Situation in der Sowjetunion.

Am 1. Oktober 1990 ist das „Gesetz über die Gewissensfreiheit und die religiösen Organisationen" in Kraft gesetzt worden.[3] Es gewährt Gemeinden, religiösen Organisationen, vor allem auch den Kirchen selbst das Recht einer juristischen Person und viele Arbeitsmöglichkeiten auch in gesellschaftlichen Bereichen (Diakonie, Kranken- und Gefangenenseelsorge, Unterweisung von Kindern und Jugendlichen, Verlags- und Bildungswesen, Gründung religiös-gesellschaftlicher Organisationen usw.). Enttäuscht war und ist man auf orthodoxer Seite darüber, daß die Unterweisung von Kindern und Jugendlichen in der Regel nur in kirchlichen Räumen und außerhalb des Unterrichts zugelassen ist, daß Kirchen, kirchliche Gebäude, Ländereien der Kirche usw. nicht offiziell zum Besitz der Kirche erklärt wurden. Die Restauration der seit 1988 zu Tausenden zurückgegebenen Kirchen und der zu Dutzenden neu eröffneten Klöster, die pastorale Betreuung der neuen Gemeinden überfordern schon jetzt die Kräfte der ROK. Darüber hinaus erhofft sich die Gesellschaft von der Kirche Wegweisung, Antwort auf soziale und ethische Fragen. Andererseits stellen das sich in vielen Mühen formierende gesellschaftliche Bewußtsein und auch gewisse kirchliche Richtungen ihrerseits Fragen an die Kirche: Müßte nicht auch die Kirche Buße tun, zumal die Kirchenleitung? Kann nicht nur die erneuerte bzw. sich erneuernde Kirche der sich verändernden Gesellschaft das Evangelium predigen? Wo und wie geschieht Erneuerung der Kirche bzw. nach welchen Kriterien sollte sie geschehen?

Zum anderen: Religionsfreiheit ist unteilbar. In der Ukraine, zumal der Westukraine, gärte es seit langem. Unter dem polnischen Papst und seinen offenen Sympathien für die Unierten waren in den 80-er Jahren die Dinge nicht einfacher geworden. Spätestens das Gesetz über die Gewissensfreiheit legalisiert die mit Rom unierten Gemeinden und Bischöfe. Wem also z.B. gehören die ursprünglich unierten, seit mehr als einer Generation oder seit Jahrhunderten aber von Orthodoxen benutzten Kirchen und Kathedralen? Eine von höchster Stelle in Moskau und Rom und von den beiden Kirchen in der Ukraine beschickte vierseitige Schlichtungskommission mußte nach

kurzer Zeit ihre Arbeit einstellen (März 1990), weil die ukrainischen Unierten die Kommission verließen – nach eigenen Angaben nach Absprache mit Rom. Rom aber schwieg. Mit der katholischen Kirche aber führen die orthodoxen Kirchen, also auch die ROK, seit 1980 auf Weltebene einen theologischen Dialog. In welchem Verhältnis stehen die Schwierigkeiten in der Ukraine – orthodox gesprochen – zum katholischen Ökumenismus? Inzwischen hat Moskau angekündigt, den Dialog zu sistieren, falls die Schwierigkeiten fortdauern. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel ist an die Seite der ROK getreten.[4]

Zum dritten: Aus den russischen Weiten bläst der Wind der Ökumene noch aus anderer Richtung ins Gesicht. Seit Mai 1990 gründet die „Russische Orthodoxe Kirche im Ausland" eigene Gemeinden, eine eigene Hierarchie sogar in der Sowjetunion (Freie Russische Orthodoxe Kirche).[5] Man hat auf die Stimme dieser Kirche in Rußland immer gehört – zumal in latent oder offen antisowjetischen Kreisen. Im Zerfall einer Gesellschaft wächst das Gewicht dieser Kirche. Die Auslandskirche meint, die orthodoxe Großkirche im Lande, also die ROK, habe mit der Loyalitätserklärung des Patriarchatsverwesers, des Metropoliten Sergij, von 1927 nicht nur einen schweren kirchenpolitischen und theologischen, sondern vielmehr einen grundsätzlich ekklesiologischen Fehltritt begangen.[6] Zudem wächst orthodoxes Selbstbewußtsein gegen alle nichtorthodoxen, zumal links orientierten Tendenzen. Studenten der Geistlichen Akademie fragten in Sagorsk den Leiter des Außenamtes: „Wodurch unterscheidet sich die ökumenische Bewegung vom Kommunismus?"[7] Es zeigt sich eine neue Haltung: Mitarbeit an der Ökumene – das ist Verrat an der einen Wahrheit, der Orthodoxie. Die Auslandskirche fordert zudem von der ROK, die Mitarbeit in der Ökumene einzustellen, alle Märtyrer der Zeit nach 1917 in einem kirchlichen Akt zu kanonisieren, die Gebetsgemeinschaft mit Heterodoxen und Ungläubigen zu meiden.[8]

### *3. Sagorsk VII auf dem Hintergrund der kirchlichen und ökumenischen Situation in der Sowjetunion*

Auf diesem Hintergrund hat sich die ROK mit den eingangs skizzierten vier Grundsätzen in dem siebenten Sagorsker Gespräch eindeutig zur weiteren Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung und zur Tradition dieser Mitarbeit bekannt. Sie wird sich den anstehenden gewaltigen kirchlichen und gesellschaftlichen Problemen mit der Erfahrung, der Hoffnung und in der Gemeinschaft der Weltchristenheit stellen (zu These 1).

Offensichtlich fühlte sich die ROK von Christen und Theologen, die ähnlich wie sie in einer sozialistisch gestalteten bzw. sich erneuernden Gesellschaft lebten und leben, in besonderer Weise verstanden (zu These 2).

In den Sagorsker Gesprächen hat die ROK wie auf einem theologischen Experimentierfeld für sie wichtige und aktuelle Fragen bedacht, sich von Christen und Theologen ihres Vertrauens inspirieren lassen und damit für sich und ihren Weg neue Einsichten gewinnen können (zu These 3).

Eben in der Gemeinschaft mit Christen und Theologen ihres Vertrauens verrät die ROK weder ihren Wahrheitsanspruch noch ihren Auftrag, sondern läßt sich in beidem und besonders in der Verantwortung für die Menschen und die sich erneuernde Gesellschaft ihres Landes bestärken (zu These 4).

Damit können wir in einer ersten Zusammenfassung feststellen: Die Sagorsker Gespräche waren unter kirchlichen, theologischen, spirituellen und ökumenischen Aspekten notwendig und produktiv. Sie stärkten Christen und Gemeinden in ihrem Glauben, halfen den beteiligten Kirchen, in brüderlichem Gespräch ihren Weg zu finden, versuchten, Brücken zwischen Völkern zu bauen. Das alles war und ist Frucht echten ökumenischen Engagements beider Seiten. Es wird nicht unbelohnt bleiben.

Damit endeten die Sagorsker Gespräche ebenso dramatisch und verheißungsvoll, wie sie begonnen hatten. Einige der bisher nur in der mündlichen Tradition der Teilnehmer überlieferten Peripatien erlaube ich mir anzuführen.

Sagorsk I fand im Juli 1974 in der UdSSR statt. Auf Anregung von Kirchenführern aus Ungarn und der CSSR hatte kurz zuvor die ROK Vertreter der Mitgliedskirchen des ÖRK in den sozialistischen Ländern für August nach Moskau geladen, um sich gemeinsam auf die Vollversammlung des ÖRK in Nairobi vorzubereiten. Die Konferenz der Kirchenleitungen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR hatte die Einladung abschlägig beschieden. Als der Leiter der evangelischen Sagorskgruppe, Bischof Werner Krusche, nach der Entscheidung gefragt wurde, wich er nicht aus, sondern teilte den negativen Berliner Entscheid mit. Das verschaffte ihm und der Gruppe einen großen, nie wieder angetasteten Vertrauensvorschuß.

In der Diskussion zum Borovoj-Referat über den Weg der ROK vor und nach 1917 wurde von evangelischer Seite die Frage nach Märtyrern des Glaubens in der Sowjetunion gestellt. Nun wich die orthodoxe Seite nicht aus. Metropolit Juvenalij und Protopresbyter Borovoj antworteten, es habe nicht nur christliche Märtyrer aus politischen, sondern auch aus Gründen des Glaubens gegeben. Die orthodoxe Kirche habe ihre Märtyrer nicht ver-

gessen. Sie sammle das Material über ihre Märtyrer. Die Sammlung sei noch nicht abgeschlossen, die Zeit, das Material zu publizieren, sei noch nicht gekommen...

Von diesem Einzug in die Wahrheit und dem theologischen Impetus: Predigt im Gottesdienst (Sagorsk I), Reichgottespredigt Jesu (Sagorsk II) lebten fortan die Sagorsker Gespräche.

### *4. Grunddaten*

Die Sagorsker Gespräche waren die ersten theologischen Gespräche zwischen bevollmächtigten Vertretern von Kirchen innerhalb der sozialistischen Länder. Sowohl die orthodoxe als auch die evangelische Seite haben die „Besonderheiten dieses Gesprächs ... von Anfang an darin gesehen ..., daß hier Kirchen orthodoxer und reformatorischer Tradition in einen Dialog eintreten, die im gleichen Kontext einer sozialistischen Gesellschaft leben"[9].

Von dem ersten Tagungsort (1974) der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK), der Troice-Sergievskaja Lavra, dem Dreifaltigkeitskloster in der Stadt Sagorsk in der Nähe von Moskau, haben die Gespräche ihren Namen und ihre Zählung. Die Gespräche gehen zurück auf einen Vorschlag des so früh verstorbenen Metropoliten Nikodim von Leningrad, des langjährigen Leiters des Außenamtes der ROK und einstigen Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen aus dem Jahr 1972. Die Grunddaten und Themen der Gespräche sind publiziert.[10]

Die Gespräche wurden von zwei von ihren Kirchen berufenen und bevollmächtigten Gesprächsgruppen geführt. Die evangelische Gruppe blieb fast konstant, die orthodoxe Gruppe fluktuierte stärker, doch wird auch hier Kontinuität angestrebt. An den Gesprächen nehmen immer auch Gäste teil. Die Vorbereitung auf die Gespräche intensivierte sich auf evangelischer Seite von Mal zu Mal.

Die Leitung der Gespräche lag auf evangelischer Seite bei den Bischöfen von Magdeburg, Dr. Dr. h.c. Werner Krusche und Dr. Christoph Demke, auf orthodoxer Seite bei Metropolit Juvenalij (Sagorsk I), Metropolit Filaret von Kiew (Sagorsk II und III), Metropolit Filaret von Minsk, dem einstigen in der DDR geschätzten Exarchen des Moskauer Patriarchats und späteren Leiter des Außenamtes (Sagorsk IV), Metropolit Aleksij von Tallinn, dem jetzigen Patriarchen (Sagorsk V), Metropolit Nikodim von L'vov (Sagorsk VI), Metropolit Joann von Leningrad und Ladoga (Sagorsk VII).

Kirchlich wurden die Gespräche hoch eingestuft. So gaben der Patriarch von Moskau und ganz Rußland bzw. die Konferenz der Kirchenleitungen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR Empfänge bzw. sandte der Patriarch Grußtelegramme.

Die Ergebnisse der Gespräche, wie sie sich in dem Kommuniqué und den Thesenreihen zu den Vorträgen niederschlugen, wurden offiziell vom Heiligen Synod der ROK bzw. der Konferenz der Kirchenleitungen zur Kenntnis genommen und gutgeheißen.

Auf beiden Seiten war man sich der Einbettung in und der Verantwortung vor der Gesamtökumene, speziell dem ÖRK und der Konferenz Europäischer Kirchen, bewußt. Ohne die Zusammenarbeit und die gemeinsamen Erfahrungen in diesen ökumenischen Großstrukturen wären die Gespräche gewiß nicht so schnell begonnen und zügig und erfolgreich fortgesetzt worden.

Bischof Krusche sagte 1974: „Auch wenn unsere Gespräche keine Einigungsverhandlungen sind, so geschehen sie doch auf dem Grunde der Einheit, die wir in Christus haben ... Wir halten unsere Gespräche für eine Form und ein Element der Konziliarität, die die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 1971 in Löwen beschrieben hat als „das Zusammenkommen von Christen – örtlich, regional oder weltweit – zu gemeinsamem Gebet, zu Beratung und Entscheidung in dem Glauben, daß der Heilige Geist solche Zusammenkunft für seine eigenen Zwecke der Versöhnung, Erneuerung und Umgestaltung der Kirche benutzen kann, indem er sie zur Fülle der Wahrheit und der Liebe hinführt."[11]

### *5. Das inhaltliche und methodische Spezifikum der Sagorsker Gespräche*

Wollten die Sagorsker Gespräche ökumenische und theologische Qualität gewinnen, so mußten sie neben dem kirchenpolitischen Proprium nach Ziel, Methode und Gesprächsgegenstand auch zu einem theologischen Charakteristikum finden, um noch einen wirklichen Beitrag zum umfassenden ökumenischen und orthodox-protestantischen Gespräch leisten zu können.

Erinnern wir uns: Es hatte sich bis 1974 bereits eine ganze Fülle orthodox-protestantischer Gespräche etabliert. In den USA die orthodox-lutherischen und orthodox-reformierten Gespräche; die EKD führte theologische Gespräche mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der ROK; – und umgekehrt war die ROK allein in drei Dialoge mit protestantischen Kirchen eingetreten: Mit der EKD, mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland (1970 bis 1977 vier Gesprächsgänge) und mit der Reformierten Kirche.

Die Gespräche der ROK mit der EKD und der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland waren und sind an theologischen Loci orientiert. Man behandelte u.a. folgende: Schrift und Tradition, Taufe, Heiliger Geist (Arnoldshain II), Auferstehung, Eucharistie usw.[12]

Gegenüber diesen an dogmatischen Loci ausgerichteten Gesprächsgängen, die darauf abzielen, durch theologische Information und Diskussion einen gemeinsamen Bereich theologisch tolerabler Aussagen zu gewinnen, war Sagorsk I und blieben die Sagorsker Gespräche auf den beiden Kirchen gemeinsamen Zeugnisauftrag ausgerichtet, seine theologischen und praktischen Implikate und Konsequenzen zu bedenken. Man war damit konkret und aktuell auf den Dienst und das Zeugnis beider Kirchen und ihrer Gemeinden bezogen. Beide Kirchen traten von der Mitte ihrer geistlichen Existenz und theologischen Bemühung in das Gespräch miteinander ein; denn von ihrem reformatorischen Grundanliegen her ist jede evangelische Kirche an die Verkündigung des Wortes Gottes gewiesen, wie andererseits die orthodoxe Kirche, Theologie und Spiritualität aus der Anbetung lebt, die im Gottesdienst zentriert ist.

So gewannen von der Ausrichtung auf die Verkündigung heute her die Sagorsker Gespräche einen dynamischen und produktiven Impetus und zugleich unter den zahlreichen protestantisch-orthodoxen Dialogen auch nach Thema, Methode und Ziel ihr Proprium. Dieselbe Orientierung auf das Verständnis des Evangeliums und seine Verkündigung heute wurde sowohl bei den Gesprächen zwischen dem Einheitssekretariat der Römisch-Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund (Dokument von Malta) wie bei der Ausarbeitung der Leuenberger Konkordie und auch in den „Werkstattberichten" in der DDR praktiziert. Soweit wir sehen, wurde diese Methode aber in Sagorsk I und den folgenden Sagorsker Gesprächen zum ersten Mal in einem orthodox-evangelischen Dialog bewußt und erfolgreich erprobt.

### *6. Positive Zwischenbilanz*

Die Sagorsker Gespräche waren nicht in sich ein pneumatisches Geschehen, aber sie entbehrten auch nicht die Züge eines solchen. Als Gründe dafür sind anzuführen: Die Gespräche waren überhaupt nur zustandegekommen aus theologischen Motiven, die für alle Gespräche konstitutiv geblieben sind. Sie wurden geführt von offiziell beauftragten Vertretern ihrer Kirchen. Sie waren getragen von gemeinsamem Gebet und Gottesdienst, d.h. die Gesprächspartner gründeten eine „Dialoggemeinde". Diese

Dialoggemeinde steht wie jede Gemeinde Jesu Christi unter der Verheißung der Gegenwart des Heiligen Geistes, und sie steht z. T. in engem Kontakt zur Ortsgemeinde und Ortskirche. Um diesen Kontakt bemühten sich alle Teilnehmer des Dialogs.

Christen der Ortsgemeinden verstanden die Gespräche als Ermutigung zu ihrem Christsein. Die Gesamtgemeinde vor Ort betete für die Gespräche. Sagorsk II in Erfurt z. B. wurde mit einem unvergeßlichen evangelisch-katholisch-orthodoxen Gottesdienst im katholischen Dom in Erfurt begonnen. Auch nach den Gesprächen blieben Gesprächspartner im Gebet miteinander verbunden.

Die Gesamtkirchen nahmen vom Verlauf der Gespräche Kenntnis und billigten ihre Ergebnisse offiziös bzw. offiziell: „das ist zwar noch kein eigentlicher Rezeptionsvorgang, aber jedenfalls doch mehr als ein bloßes Zurkenntnisnehmen“[13]. Den Gesprächen ist – wie Bischof Krusche sagte – „das Geschenk des Vertrauens“ zuteil geworden, „das es uns ermöglicht hat, uns gegenseitig in die Augen und doch wohl auch ein Stück ins Herz zu sehen, mit Erwartung aufeinander zu hören und unverschlüsselt miteinander zu reden“[14]. Schließlich beteten die Gesprächspartner, „daß unsere Begegnung eine Begegnung im Heiligen Geist sein möchte, der uns erleuchtet und füreinander öffnet und uns in alle Wahrheit leitet“[15].

Einige konkrete Ergebnisse seien hier besonders festgehalten:
Sagorsk I vermerkte: „Die Verkündigung des Evangeliums an alle Kreatur (Mk 16,16) ist der Kirche von ihrem Herrn für alle Zeiten aufgetragen. Sie ist Fortsetzung des Wirkens seiner Apostel. Der bleibende Inhalt der Verkündigung ist der für uns gekreuzigte, auferstandene und erhöhte Herr Jesus Christus (1 Kor 1,23; 1 Kor 15,20; Mk 16,19).“[16]

Damit hatten die evangelischen Teilnehmer des Gesprächs die Verkündigung der ROK als rechte Christuspredigt qualifiziert.

Sodann stellte man fest: „Die Kirchen der Reformation treffen sich mit der orthodoxen Kirche in dem Festhalten an dem christologischen und trinitarischen Bekenntnis der Alten Kirche.“[17]

In Sagorsk VI (1987) hat man gegenseitig die Taufe anerkannt. „Dies ist zugleich Ausdruck dafür, daß wir auf dem Wege zur sichtbaren Einheit der Kirchen sind.“[18] Bereits im Kommuniqué von 1984 (Sagorsk V) findet sich der Satz: „Die evangelische Seite ... anerkennt Taufe und Eucharistie der Orthodoxen Kirche als mit der Hl. Schrift übereinstimmenden Ausdruck des apostolischen Glaubens.“[19]

Auf dem Hintergrund von Confessio Augustana VII haben damit die Vertreter des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR die Orthodoxe

Kirche (also auch die ROK) als Kirche Jesu Christi anerkannt. Damit wurde in einem eigenständigen Gesprächsgang nachvollzogen, was die Vertreter der EKD im dritten Arnoldshainer Gespräch mit der ROK (1967) festgestellt hatten.[20]

Fassen wir zusammen: Die Sagorsker Gespräche waren also Gespräche nicht ohne pneumatische Züge. Und doch möchte ich der Wahrheit und dem Verlauf dieser Gespräche gemäß hinzufügen, sie waren auch Gespräche voll theologischer und ökumenischer Probleme.

### *7. Probleme der Sagorsker Gespräche*

Die Sagorsker Gespräche – wie mutatis mutandis bilaterale und multilaterale Gespräche überhaupt – sind Gespräche voller editorischer, organisatorischer, struktureller, kirchenpolitischer, kirchlicher, theologischer und ökumenischer Probleme. Die wichtigsten davon will ich im folgenden gedrängt zur Sprache bringen.

### *7.1 Probleme der Publikation*

Das offizielle Material von Sagorsk I bis VI ist in der Zeitschrift „Die Zeichen der Zeit", Berlin veröffentlicht (1/1975; 1/1977; 6/1979; 6/1986). 1982 ist für Sagorsk I bis III eine Gesamtausgabe erschienen: „Die theologischen Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, 1974 bis 1978; Berichte – Referate – Dokumente," hg. von Christoph Demke, 222 S., Evangelische Verlagsanstalt Berlin.

Das Material der Gespräche ist anfangs fast vollständig, später nur noch teilweise in der Zeitschrift des Moskauer Exarchats für Berlin und Mitteleuropa „Stimme der Orthodoxie", Berlin, publiziert worden. Auch das „Žurnal Moskovskoj Patriarchii", Moskau, hat die Kommuniqués, Zusammenfassungen der Vorträge, die Telegramme des Patriarchen, die Eröffnungs- und Schlußreden, z.T. die Predigten und wenige orthodoxe Vorträge seinen Lesern zur Kenntnis gebracht.[20a]

Im Klartext heißt dies: Bisher ist kein deutscher Vortrag in russischer Sprache, d.h. für das Kirchenvolk verständlich, in der kirchlichen Presse der Sowjetunion veröffentlicht worden. Das kann ich mit Bestimmtheit für Sagorsk I bis IV sagen, für V und VI wurde ich es müde, dem nachzugehen. Dabei ist gewiß zu berücksichtigen, daß das ökumenische Material für die kirchliche Presse der ROK ständig gewachsen ist. Außer den Kommuniqués

usw. liegen als zusammenhängende deutsche Texte in russischer Sprache bisher vor: die Eröffnungs- und Schlußreden von Bischof Dr. Krusche (ŽMP 9/1974; 12/1976; 12/1978) und ein Vorblick auf Sagorsk IV von Bischof Dr. Demke (ŽMP 10/1981). Von Bischof Michail (Mudjugin) und Prof. Skurat sind jeweils zwei Vorträge publiziert worden (ŽMP 7/1979; 11/12/1981; 1/1979; 10/1981).

Geradezu abenteuerlich ist die Publikation der Vorträge von Sagorsk I. Günter Jacob hatte die Ideologiedebatte im ÖRK für die Darstellung der Verhältnisse in der DDR benutzt. Der Bund der Ev. Kirchen in der DDR entschied, entweder das ganze oder gar kein Material zu publizieren. Daraufhin konnte offiziell nichts erscheinen. Immerhin gab das Evangelische Verlagswerk Stuttgart 1975 Günter Jacobs Beitrag als Sonderdruck heraus: „Der Christ in der sozialistischen Gesellschaft. Theologische Probleme und Folgerungen. Ein Sagorsker Vortrag". Ein Jahr später folgte ihm der Beitrag Werner Krusches: „Die Predigt im Gottesdienst der Gemeinde heute" („in: Kerygma und Dogma", 1976, S. 77 bis 95). Das übrige Material publizierte unabhängig von allen Schwierigkeiten die „Stimme der Orthodoxie". Unpubliziert blieb allerdings der m.E. bedeutsame Vortrag von Vitalij Borovoj: „Die Erfahrung des kirchlichen Lebens in unserer Gesellschaft". Bruchstücke davon sind in meiner Zusammenfassung für Sagorsk I bis III, hrsg. von Demke, nachzulesen; denn auch diese Ausgabe konnte das gesamte Material von Sagorsk I nicht vorlegen und mußte sich auf eine Zusammenfassung beschränken. So ist die „Stimme der Orthodoxie" zu dem wichtigsten und schnellsten Publikationsorgan für die Sagorsker Gespräche geworden. Die „Stimme" hat das Material für Sagorsk IV vollständig publiziert, für Sagorsk V und VI aber nur die offiziellen Erklärungen und einige Vorträge: drei orthodoxe (Bischof Aleksandr von Dmitrov, Exarch German von Berlin und Mitteleuropa und Vladimir Ivanov) und zwei evangelische (Bischof Demke und Wolfgang Ullmann).[21]

Im evangelischen Bereich liegt für die letzten drei Gespräche, also für Sagorsk IV bis VI, nur eine Publikation von Sagorsk V in den „Zeichen der Zeit" 6/1986, S. 151 bis 155 vor, d.h. es sind nur Zusammenfassungen der Vorträge, aber kein Vortrag vollständig publiziert worden. Die Evangelische Verlagsanstalt Berlin hat es abgelehnt, die drei letzten Gespräche in einem Band, wie einst Sagorsk I bis III, herauszubringen.

Ich halte diese Entwicklung für ebenso bezeichnend wie bedenklich. Die Sagorsker Gespräche sind dabei, das Ohr der Leser zu verlieren. Die orthodoxe Seite publiziert das Material wesentlich deutsch in der „Stimme der Orthodoxie". Möge das Material also original bzw. in russischen Überset-

zungen in den Archiven des Außenamtes bzw. der Geistlichen Akademien schlummern, so können es dort immerhin Ökumeniker, Konfessionskundler und Studenten benutzen.

### *7.2 Das Echo in den Kirchen*

#### *7.2.1 Die evangelische Seite*

7.2.1.1 Das Echo *in den Gemeinden* ist gering, denn man fragt mehr nach dem Leben und den Lebensbedingungen von Christen in der Sowjetunion als nach der Theologie der Orthodoxen bzw. nach theologischen Gesprächen. Doch haben die Sagorsker Gespräche zu einer Öffnung der Gemeinden in Richtung Sowjetunion und ROK beigetragen. Die echte Beteiligung an Veranstaltungen aus Anlaß des Millenniums der Taufe der Russen, auch von Nichtchristen, war bemerkenswert. Ich denke an das Kolloquium im April 1988 in Halle, an den orthodoxen Gottesdienst in Leipzig, das Exarchen-Millennium am 9. September 1988 in Berlin oder den Verkauf der Touristeninformation.[22] Die Glieder von Gemeinden, aber auch Nichtchristen, werden in ihrem Interesse für die ROK und die Sowjetunion durch das Wissen gestärkt: Unseren Kirchen sind die Orthodoxen, im Volksmund oft auch Russen genannt, so wichtig, daß sie theologische Gespräche mit ihnen führen.

In der Zeit vor der Wende gab es in der DDR ein echtes, ja geradezu gespanntes Interesse an den Vorgängen in der Sowjetunion. Seit der Öffnung der deutsch-deutschen Grenze im Herbst 1989 sinkt das Interesse, doch bemühen sich nicht wenige evangelische und katholische Gemeinden in der einstigen DDR, ein persönliches Verhältnis zu Soldaten und Offizieren der Roten Armee herzustellen.

7.2.1.2 *In den Ausbildungsstätten* informiert man über die Sagorsker Gespräche. Das Interesse dafür, wie für die Ökumene insgesamt, ist mittelmäßig. Größeres Interesse zeigen diejenigen, die Kontakte zur ROK oder zur Sowjetunion haben.

7.2.1.3 Aus erster Hand werden die *ökumenischen Gremien* des Kirchenbundes, etwa die Ökumenische Kommission, der Facharbeitskreis I, der Facharbeitskreis Orthodoxie, der Melanchthonarbeitskreis und nicht zu vergessen die Pastoralkollegs für Orthodoxie informiert. Sie sind z. T. intensiv an Vorbereitung, theologischer Planung, Vollzug und Nachbearbeitung der Gespräche beteiligt. Die Gespräche werden nicht nur von Theologen geführt, beteiligt sind neuerlich auch synodale Laien, Vertreter der pastoralen Arbeit, leitende Geistliche. Produktiv war seit Sagorsk III die theolo-

gische Nacharbeit im Gespräch zwischen Nichtbeteiligten und an den Gesprächen Beteiligten.

Die intensive Vorbereitung und Nacharbeit der Gespräche durch Theologen, auch Spezialisten und Laien in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands sind freilich weit besser als unsere Bemühungen. In Finnland – dies ist mein Eindruck – sind die Gespräche eine Herausforderung und eine Aufgabe der Gesamtkirche. Sie sind eine Herausforderung auch für die Theologie. So versucht etwa Tuomo Mannermaa und seine Schule, Luther von der Vergottung, der Theosis her zu verstehen.[23] Mag das dem ganzen Luther auch nicht gerecht werden, allein der Versuch ist produktiv.

7.2.1.4 Im *universitären Bereich* ist man an den Gesprächen beteiligt, nimmt sie positiv zur Kenntnis, – *auf seiten der CDU/DDR und des Staatssekretariats für Kirchenfragen* war man lebhaft daran interessiert.

### 7.2.2 *Die orthodoxe Seite*

7.2.2.1 Nur die ökumenisch berührten und berührbaren *Gemeinden* wissen von den Gesprächen, also etwa die Gemeinden in und um Moskau, Leningrad, Kiew, Odessa, Pskov, Tallinn, Riga usw. Die Gemeinden im Baltikum erfuhren gewiß von den Sagorsker Gesprächen durch die evangelischen Teilnehmer an Sagorsk V.

7.2.2.2 *In den Ausbildungsstätten* nehmen ein Teil der Studenten, besonders die späteren ökumenischen Kader, und ein Teil des Lehrkörpers am ökumenischen Geschehen teil. Die Kenntnis moderner Fremdsprachen ist freilich bei Dozenten und Studenten gering. Zum Teil halten Studenten die theologisch unwichtige Ökumene nur für ein Mittel, Außenkontakte aufzubauen.

7.2.2.3 *Die Ökumenische Kommission der ROK* plant wohl die Gespräche, der Hl. Synod aber bestimmt die Zusammensetzung der Delegation, nimmt die Ergebnisse zur Kenntnis und billigt sie.

7.2.2.4 Ob die Sagorsker Gespräche ebenso wie andere bilaterale oder panorthodox-evangelische Gespräche eine Herausforderung für die *Theologie* sind, ist schwer zu sagen.

In sich gewinnen die Gespräche Struktur und Gewicht. Wirken sie auch darüber hinaus? Bezüge auf die Gespräche außerhalb der Gesprächsprozesse bzw. eine Reflexion über die Gespräche finden sich selten.[24]

## *7.3 Wesen und Ziel der Gespräche*

Über Wesen und Ziel der Gespräche ist bisher systematisch wenig nachgedacht worden ... und das ist gut so. Versuche einer auch systematischen

Bestandsaufnahme liegen bisher aus dem westlichen Bereich vor in dem Bericht der orthodoxen Gesprächsgruppen an den Rat der EKD (1980)[25], von Reinhard Slenczka[26] (Oktober 1984) und von Wolfgang A. Bienert[27] (April 1986).

Es kommt nicht darauf an, Modelle zu entwickeln, sondern – und das ist ein Grundanliegen meines Beitrags – den Gesprächen mehr kirchliche, ökumenische, theologische und spirituelle Wirklichkeit zu vermitteln. Der Entwurf der drei orthodoxen Gesprächsgruppen der EKD für die Ratssitzung der EKD vom 9. Juni 1980 nennt als Ziel der Gespräche „gegenseitiges Kennenlernen": „Die Gespräche sind in sich ein Beispiel für kirchliche Begegnung trotz äußerer Spannungen."[28] Auch wenn die Gespräche des Bundes mit der ROK keine Einigungsverhandlungen[29], auch keine Lehrgespräche[30] darstellen, beschrieb sie Bischof Krusche 1974 sachgerecht als „eine Form und ein Element der Konziliarität..."[31]

Im Rückblick auf 10 Jahre Sagorsker Gespräche resümiert das Kommuniqué von Sagorsk V 1984: „Die Gesprächspartner haben ihre Gemeinschaft in Christus lebendig in der allen Christen gebotenen Nachfolge erfahren. So haben sie gelernt, mit Verständnis und Intensität aufeinander zu hören. Sie konnten Mißverständnisse abbauen und wurden zu einer neuen Sicht ihrer theologischen Erkenntnisse und zu gemeinsamen spirituellen Erfahrungen als Brüder im Glauben geführt."[32]

Die Gesprächspartner sind also eine Gemeinschaft der Nachfolge, des Aufeinanderhörens, der theologischen Arbeit und Erkenntnis, gemeinsamer spiritueller Erfahrung. Sie sind damit eine auch ekklesiologisch eindeutig qualifizierte Gruppe. So stellen sich uns die Sagorsker Gespräche dar als kirchlich qualifizierte und legitimierte, als theologisch verbindliche Gespräche zwischen einander verpflichteten Kirchen.

### *7.4 Struktur, Instrumentarium und Thematik*

Die Sagorsker Gespräche werden ihrer ausgesprochen hohen Qualifikation, auch dem gemeinsamen Verkündigungsauftrag, vor dem die beteiligten Kirchen in ihren sozialistischen Gesellschaften stehen, nur bedingt gerecht.

Ich beginne mit der *Thematik:*

Sagorsk I und II standen ganz im Zeichen des gemeinsamen Verkündigungsauftrags. Sagorsk III wandte sich – zum ersten Mal in einem bilateralen Dialog und durchaus produktiv – der ekklesiologischen Problematik zu. Sagorsk V und VI (Amt und Taufe) wandten sich der bilateralen Aufar-

beitung der Limatexte zu, stellten sich damit in den größeren ökumenischen Kontext. So begrüßenswert diese Wendung war – ich frage mich, ob sie nicht zur traditionellen Locusmethode zurückführt.

Sagorsk VII (Okt. 1990) behandelte aber nicht – das hätte in der Aufarbeitung der Lima-Dokumente nahegelegen – die Eucharistie, sondern wandte sich mit dem Thema: „Die Rolle der Kirche in der sich erneuernden Gesellschaft" wiederum den Herausforderungen von Sagorsk I und II zu: Verkündigung und Leben von Christen und Kirchen in der Nachfolge Jesu. Damit kehrte das letzte Sagorsker Gespräch zu den Anfängen zurück und kam – meiner Meinung zu Recht – zu dem durch den Gesprächsgang selbst gewiesenen Abschluß.

Ich zitiere aus dem Kommuniqué:

In der UdSSR „wird das Fundament für den Aufbau des demokratischen Rechtsstaates gelegt. Unter den komplizierten Bedingungen der Übergangsperiode unterstützt die Kirche alle Kräfte, die zur Schaffung einer Gesellschaft auf den Prinzipien des Pluralismus und der Demokratie beitragen. Die Teilnehmer des Bundes der Evangelischen Kirchen freuten sich, den Tag der Vereinigung der beiden deutschen Staaten im Kreise der orthodoxen Brüder im Dreifaltigkeitskloster des hl. Sergij in Sagorsk zu erleben. Die deutschen Teilnehmer brachten ihre Hoffnung zum Ausdruck, daß die deutsche Vereinigung ein Beitrag zum Aufbau eines gemeinsamen Hauses Europa werde, in dem alle Völker Europas als gleichberechtigte Partner miteinander in Frieden leben können.

Wir Christen weichen immer wieder weit von dem Ziel unserer Berufung ab. Das gilt auch im Blick auf die hinter uns liegende schwere Zeit. Auch in unseren Kirchen haben wir oft geschwiegen, wo wir hätten reden sollen. Und manches Reden wirkte wie ein Einverständnis mit den Machthabern und ihrer Politik. Darum ruft uns unser Herr Jesus Christus auch in den gegenwärtigen Veränderungen zur Buße. „Tut Buße und glaubt an das Evangelium." (Mk 1,16).[33]

Die Delegationen schlagen vor, daß auch unter sich ändernden Verhältnissen „die Beziehungen unserer Kirchen auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens weiterentwickelt werden." Besonders genannt werden Diakonie, Kinder- und Jugendarbeit, „Begegnung von Gemeinden". Auch sollte die „bisherige Zusammenarbeit im Einsatz für Frieden und Menschenrechte fortgesetzt werden, um ein Wiederaufleben des früheren Ost-West-Konfliktes zu verhindern".

Ebenso wichtig wie das Schlußdokument war der Gesprächsvorgang. Lebhaft gerungen wurde um die Frage, wer denn zur Buße und „Erneue-

rung des Sinnes" aufgerufen sei, die Christen persönlich, Gemeinden oder vielleicht die Kirche selbst. Die Situation traf das Wort eines orthodoxen Vaters: „Ohne Erneuerung kann es nicht weitergehen!"

Zur *Struktur* und zum *Instrumentarium* der Gespräche:
Auch die ökumenische Situation ändert sich in der Sowjetunion von Tag zu Tag – und ohne eine echte Erneuerung wird Ökumene sich in der Sowjetunion weder behaupten noch kann sie fortgelebt werden. Was heißt das?

Die Sagorsker Gespräche waren notwendig und produktiv, neue Gespräche müssen die begonnene Arbeit fortsetzen. Doch sollte dies mit einer neuen Struktur, mit einem neuen Instrumentarium, ja auch mit neuen Themen geschehen. Was ein mögliches neues Thema betrifft, so habe ich 1989 vorgeschlagen, das Mönchtum unter den neuzeitlichen Aspekten einer asketischen Weltkultur zu behandeln.[34]

Die Sagorsker Gespräche waren per definitionem keine Lehrgespräche, wurden aber größtenteils im Stil von Lehrgesprächen durchgeführt. Lehrgespräche sind das klassische theologische Instrumentarium eines konfessionellen Zeitalters. Wir sollten im Vollzug, d.h. in der Tat, in das Zeitalter der Ökumene aufbrechen, in das wir mit den beiden ersten und dem letzten der Sagorsker Gespräche, d.h. mit der gemeinsamen Arbeit an einer gemeinsamen Herausforderung m.E. schon ein wenig eingezogen waren. Das hätte Auswirkungen auf Struktur und Instrumentarium der Gespräche.

Dialoge im ökumenischen Zeitalter sind ganzheitliche Prozesse, das ist für mich das wichtigste Ergebnis der Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses „Theologie der Ökumene – ökumenische Theoriebildung" (Johannes Brosseder – Laurentius Klein – Konrad Raiser)[35]. Wir müssen uns künftig nicht nur in die Literatur des Dialogpartners einlesen – das ist schon schwierig genug –, wir müssen uns auch in die Partnerkirche einleben. Es werden wohl nicht mehr die gemeinsamen Andachten und die wenigen Tage der Besuchsprogramme genügen. Die Arbeit wird schwieriger und länger – aber sie wird auch abenteuerlicher und verheißungsvoller. Im Zeitalter der Ökumene und des neuen Denkens, d.h. einer Haltung, die durch Berührungsängste hindurch zu neuen Ufern aufbricht, genügt es nicht mehr, von einer sicheren eigenen Basis aus alle drei Jahre einen Dialog zu führen und in mühsamer Arbeit ein gemeinsames Kommuniqué zu erarbeiten. Sind Dialoge ganzheitliche Prozesse, dann müssen sie breiter, kontinuierlicher und intensiver geführt werden.

Abschließend wage ich, die Bestandsaufnahme der Sagorsker Gespräche einem Bilde anzuvertrauen: Im Strom der Zeit, in der Ökumene und vor Augen und Ohren des Dialogpartners hat jede Gruppe ihre Pfeiler in den

Grund getrieben. Von ihrem Pfeiler her haben die Gruppen sich Seile zuzuwerfen versucht. Manche Seile verfehlten den anderen Pfeiler, manche erreichten ihn. Ob und wieviele Glieder der Gruppen es wagten, an den Seilen zum anderen Pfeiler hinüberzuhangeln, ob und wieviele Glieder auf der jeweils anderen Seite ankamen, ist unbekannt. Mögen Pfeiler und Seile kommenden Stürmen standhalten! Jetzt aber gilt es, nicht nur Pfeiler einzurammen und sich Seile zuzuwerfen, jetzt muß in reißenderem Strom und wilderen Stürmen der Brückenbau gewagt werden – von beiden Seiten.

„Wenn der Herr nicht die Brücke baut, so arbeiten umsonst, die daran bauen." Doch Geschick von Christenheit und Ökumene, Schicksal Europas in unseren Tagen werden sich auch an diesem Brückenbau entscheiden.

## ANMERKUNGEN

1 Kommuniqué und Gemeinsame Erklärung in: Informationen aus der Orthodoxen Kirche (IOK) 2/1990, S. 76–82; Vitalij Borovoj, Vortrag; Christoph Demke, Vortrag in: Stimme der Orthodoxie 1/1991, S. 6–11 bzw. S. 14–20.

2 Vgl. Demke, Christoph, Erfahrungen und Ausblick, Stimme der Orthodoxie 8/1988, S. 27.

3 IOK 1/1990, S. 63–67; Glaube in der zweiten Welt 2/1981. S. 25–32.

4 Episkepsis Nr. 446 (1. Oktober 1990), S. 2; Nr. 452 (15. Januar 1991), S. 2f.; Informacionnyi bjulleten' 4/1990, S. 23f.; 9. Oktober 1990, S. 2–15.

5 Pravoslavnaja Rus' 10/1990 (15./28. Mai), S. 1f.

6 ebd. 12/1990 (15./28. Juni), S. 1f.

7 Žurnal Moskovskoj Patriarchii 6/1990, S. 15.

8 Pravoslavnaja Rus' 12/1990 (15./28. Juni), S. 1f.; 15/1990 (15./28. August), S. 1–3; vgl. auch IOK 3/1989, S. 57–62; 2/1990, S. 35–42; ein bemerkenswerter Kommentar von Aleksandr Nežnyj findet sich in Glaube in der 2. Welt 1/1991, S. 15f.

9 Kommunique Sagorsk II, (1976), Die Zeichen der Zeit (ZdZ) 1/1977, S. 25.

10 Übersicht über die Grunddaten und Themen der Gespräche:
I. *Sagorsk*, Dreifaltigkeits-Sergij-Kloster, UdSSR, 8. bis 11. Juli 1974. Dieses erste Gespräch hatte noch kein offizielles Generalthema, aber auf dem Hintergrund von „Tradition und Situation" wurden drei Einzelthemen behandelt:
1. Predigt heute (in den beiden Kirchen)
2. Theologische Probleme und Erfahrungen kirchlichen Lebens in unserer Gesellschaft
3. Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung und im evangelisch-orthodoxen Dialog
Z. T. publiziert in: Demke, Christoph, Sagorsk I–III, 1982, S. 9–28: Die Zeichen der Zeit (ZdZ) 1/1975, 6/1977; Stimme der Orthodoxie 10/1974, 1/8/1975; Kerygma und Dogma 1976.
II. *Erfurt,* Augustinerkloster, DDR, 12. bis 16. September 1976
Das Reich Gottes als gegenwärtige und zukünftige Wirklichkeit
Publiziert in: Demke, Christoph, Sagorsk I–III, 1982, S. 29–133.
III. *Kiew,* UdSSR, 1. bis 4. Oktober 1978
Die heiligende Wirkung der Gnade Gottes in der Kirche und durch die Kirche
Publiziert in: Demke, Christoph Sagorsk I–III, 1982, S. 135–219.
IV. *Güstrow,* Haus der Kirche, DDR, 10. bis 13. Mai 1981
Nachfolge Christi im Leben des Christen
Publiziert in: Stimme der Orthodoxie 6–12/1981, vgl. auch 4/1981.

V. *Sagorsk,* Dreifaltigkeits-Sergij-Kloster, UdSSR, 13. bis 16. November 1984
Einschätzung der Lima-Dokumente „Taufe, Eucharistie und Amt" in den evangelischen Kirchen und in der ROK (insbesondere in bezug auf das Amt)
Gegenwärtige Friedensaufgaben der Kirche
Millennium der Taufe Rußlands
Z. T. publiziert in: Stimme der Orthodoxie 5/6/1985; vgl. auch ZdZ 6/1986.
VI. Lutherstadt *Wittenberg,* Predigerseminar, DDR, 13. bis 17. Oktober 1987 Gottes Volk und Völkerwelt im Lichte der Taufe
Z. T. publiziert in: Stimme der Orthodoxie 1/2/1988.
VII. *Sagorsk,* Dreifaltigkeits-Sergij-Kloster, UdSSR, 1. bis 5. Oktober 1990
Die Rolle der Kirche in der sich erneuernden Gesellschaft
Z. T. publiziert in: Stimme der Orthodoxie 1/1991 und IOK 2/1990.
Auflistung der Vorträge und weiterer Fundstellen bei Günther Schulz in: Der ökumenische Dialog mit orthodoxen Kirchen, Referate der Konsultation am 21./22. September 1989 im Kirchenamt der EKD, Hannover, S. 37–41.

11 K. Raiser (Hg.), Löwen 1971, 18/19, S. 226.

12 Vgl. dazu die Ergebnisse einer Studie von Günther Schulz und Herrmann Goltz angefertigt für Faith and Order: „Auswertung evangelisch-orthodoxer theologischer Gespräche 1959–73", Maschinenschrift 1974. Diese Studie ist von Nils Ehrenström aufgenommen worden in: Confession in Dialogue, Genf 1975, S. 78–86. Vgl. auch den Beitrag in „Orientierung Ökumene. Ein Handbuch", hg. von Hans-Martin Moderow und Matthias Sens, 1979, S. 187–190, ²1987, S. 182–184.

13 Stimme der Orthodoxie 8/1981, S. 41.

14 ZdZ 6/1979, S. 231.

15 Stimme der Orthodoxie 8/1981, S. 41.

16 Demke, Christoph, Sagorsk I–III, 1982, S. 14.

17 ebd. S. 12.

18 Kommuniqué Sagorsk VI, 1987.

19 ZdZ 6/1986, S. 151.

20 Versöhnung, Studienheft 5, hg. vom Außenamt der EKD 1967, I. Thesen, S. 21.

20a Für die Bibliographie verweise ich auf James F. Puglisi und Charles Angell, A Workbook of Bibliographies for the Study of interchurch Dialogues, Rom 1978, vgl. auch die Ergänzungen in: A Continuing Bibliography for the Study of interchurch Dialogues, hrsg. vom Centro pro Unione, 17/1980, S. 24, 19/1981, S. 11 usw. Eine vollständige Bibliographie zu erarbeiten, habe ich mich bemüht und bemühe ich mich (vgl. Demke, Christoph, S. 220 ff.). Das Material der bilateralen evangelisch-orthodoxen theologischen Gespräche sowie der Vorgespräche und Gespräche auf der Ebene des LWB und der Gesamtorthodoxie wird im Auftrag des LWB beim Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens (Fairy von Lilienfeld, Karl Christian Felmy) in Erlangen gesammelt. Auf orthodoxer Seite geschieht gleiches in panorthodoxem Auftrag in Helsinki.

21 Demke, Christoph, Gegenwärtige Friedensaufgaben unserer Kirchen, Stimme der Orthodoxie 6/1985, S. 23–27; Ullmann, Wolfgang, Aspekte christlicher Mission . . ., ebd. 2/1988, S. 11–17.

22 1000 Jahre Taufe Rußlands, eine Information für Touristen, hg. vom Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, ²1988; Demke, Christoph, Erfahrungen und Ausblick, Stimme der Orthodoxie 8/1988, S. 27–29.

23 Mannermaa, Tuomo, Thesaurus Lutheri, Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Lutherforschung, Helsinki 1987; vgl. auch Kretschmar, Georg, Rechtfertigung und Vergottung, Vortrag auf dem 5. Theologischen Dialog zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche, Kirchberg 1988; neuere deutsche Bemühungen finden sich in: Luther und Theosis, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg Bd. 16, 1990.

[24] Metropolit Filaret in: Stimme der Orthodoxie 5/1987, S. 39.
[25] epd, Dokumentation Nr. 39a/80 vom 15. September 1980.
[26] Slenczka, Reinhard, 25 Jahre theologische Gespräche zwischen Evangelischer Kirche in Deutschland und Moskauer Patriarchat, ÖR 4/1985, S. 446–467.
[27] Bienert, Wolfgang, A., Der Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD, Versuch einer Bilanz, ÖR 1/1987, S. 33–49.
[28] epd, Dokumentation Nr. 39a/80, S. 29.
[29] Krusche, Werner, in: Stimme der Orthodoxie 8/1981, S. 39; vgl. auch Schulz, Günther, Bericht über Verlauf und Stand der Sagorsker Gespräche . . ., II. Konsultation der Societas oecumenica, Sandbjerg 1982, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1–2/1983, S. 43–55.
[30] Amberg, Ernst-Heinz, Zur Bedeutung des Theologischen Gesprächs in Sagorsk . . . in: Tradition und Verpflichtung, hg. vom Sekretariat des Hauptvorstandes der CDU, 1975, S. 32–35.
[31] ZdZ 1/1975, S. 24.
[32] ZdZ 6/1986, S. 151.
[33] IOK 2/1990, S. 77ff.
[34] Dazu Weizsäcker, Carl Friedrich von, Deutlichkeit (Gehen wir einer asketischen Weltkultur entgegen?), München 1981, S. 73–113, bes. S. 98ff.; Schulz, Günther, Die Sagorsker Gespräche . . ., ihre Möglichkeiten und ihre Probleme, in: Der ökumenische Dialog mit orthodoxen Kirchen, Referate der Konsultation am 21./22. September 1989 im Kirchenamt der EKD, Hannover, S. 34.
[35] ÖR 2/1988, S. 205–221.

# Der Uniatismus und der Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche

VON MIRCEA BASARAB

Die zweite Hälfte des Jahres 1989 brachte radikale Veränderungen in das politische Leben Osteuropas. Ein totalitäres System, wegen seines Widerstandes gegen die menschlichen Werte verachtet, erstickte wirtschaftlich und ideologisch in seinen eigenen Verirrungen. Das Bewußtsein der Massen („Wir sind das Volk") konnte von den Fanatikern des Totalitarismus nicht mehr im Zaum gehalten werden. Wir alle sind Zeugen einer Erneuerung Europas geworden, das ein System zu Grabe trug, das uns ein halbes Jahrhundert wie ein Alptraum plagte.

Den ideologischen und politischen Änderungen folgte eine geistige und geistliche Erneuerung. Die Kirche, jahrzehntelang an den Rand der Gesellschaft geschoben, hat ihre natürliche Stelle wiedergewonnen. Dort, wo die Unterdrückung die Darstellung religiöser Vorgänge verboten hatte, erschien

die Freiheit und mit ihr die Möglichkeit, das religiöse Leben neu zu gestalten. In diesem Kontext erhielt auch die katholische Kirche des orientalischen Ritus in einigen Ländern Europas wieder das Recht, am geistigen Leben der Gesellschaft teilzunehmen.

## I.

(1) In Siebenbürgen erschien der Uniatismus zu Anfang des 18. Jahrhunderts unter dem Druck des österreichischen Kaisertums, wurde 1948 außer Gesetz gestellt, um im Dezember 1989 wieder das Recht der Organisation zu erhalten. Die Neugestaltung dieser Kirche schaffte in Rumänien, wie auch in der Ukraine, einige Spannungen, die vor allem von einem intensiven Proselytismus und von unberechtigten Ansprüchen herrühren.

Vom theologischen Standpunkt aus ist die Ekklesiologie, die dem Uniatismus zugrunde liegt, überholt. Die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche bemühen sich im Dialog um eine theologische Annäherung und fördern die Ekklesiologie der Communio zwischen den Schwesterkirchen. Für beide bezeichnet der Uniatismus den Versuch, die Einheit der Kirche durch Trennung eines Teils der orthodoxen Kirche oder orthodoxer Gläubiger von ihren Ursprüngen zu verwirklichen.[1]

Dies war nur möglich, weil man katholischerseits in der orthodoxen Kirche nicht eine Schwesterkirche sah, die ebenfalls in apostolischer Sukzession steht und die notwendigen Heilsmittel ihren Gläubigen anbieten kann. Die Ekklesiologie des Uniatismus stützt sich auf eine Überzeugung von Einheit, nach der nur die römisch-katholische Kirche wahre Kirche ist, die einzige, die den Gläubigen das Heil spenden kann. Diese Form der Ekklesiologie setzte sich im zweiten Jahrtausend in der Kirche des Abendlandes immer mehr durch.

(2) Nach dem Bruch von 1054 entwickelte sich die römische Ekklesiologie in eine für die Gemeinsamkeiten des ersten Jahrtausends fremde Richtung. Alte Tendenzen, Rom als Zentrum der universalen Kirche zu betrachten, von dem die anderen Lokalkirchen ihre Eigenschaft als Kirche erhalten[2], aber auch die Verneinung der Communio der Schwesterkirchen[3], die vor der schmerzhaften Trennung praktiziert wurde, führten zur Bildung eines autoritären ekklesiologischen Systems. Der Primat des Bischofs von Rom und seine Autorität wurden mehr und mehr zum Nachteil der Autorität und Solidarität der apostolischen Patriarchate (Pentarchie) hervorgehoben. Rom betrachtete sich nach dem Bruch mit Konstantinopel als einzige Mutterkirche, die die Einheit der Kirche verwirklichen kann und deren

Bischof nach dieser Überzeugung eine Autorität und Vorrangstellung gegenüber allen anderen Bischöfen zukommt. Man verweigerte also die Gleichberechtigung mit den anderen Lokalkirchen, des Bischofs der ewigen Stadt mit den anderen Amtsbrüdern des Bischofskollegiums. Der Apostolische Stuhl in Rom schrieb sich immer größere Vorrechte zu, und der Papst erreichte einen Vorrang gegenüber dem Kaiser und sogar gegenüber den Konzilien.[4] Statt in der „ecclesia romana" eine lokale Schwesterkirche neben den anderen zu sehen, gelangte man zu der Auffassung, daß sie die Universalkirche ist, die mit der Zeit im Papst und im Kardinalskollegium konzentriert wurde.[5] Der Kirchenbegriff entwickelte sich also im lateinischen Raum in eine zum orthodoxen Verständnis gegenläufige Richtung. Dabei erhielten die Institutionen immer mehr Gewicht in einem Sinn, der nicht mehr mit den alten ekklesiologischen, einmal den Osten und den Westen verbindenden Anschauungen übereinstimmte. Diese Überbetonung des Institutionellen und in ihrem Gefolge die ekklesiologische Entfremdung führte zur Aufhebung der communio – unter Verweigerung jeder Eigenverantwortung für die Trennung seitens Roms.[6]

(3) Die Sehnsucht nach Einheit hat nie aufgehört. Rom bemühte sich auf seine Art, sie unter verschiedenen Formen zu fördern. In seinen Bemühungen suchte der Papst aber immer den byzantinischen Kaiser als Partner des Dialogs und nie den Patriarchen. Der Wunsch Roms war deutlich: eine Einheit zwischen geistlicher und politischer Macht.

Auf dem Konzil von Lyon (1274) sprach man über eine „reductio Graecorum" (Rückführung der Griechen) und über ein „redire ad unitatem Latinorum" (Rückkehr zur Einheit der Lateiner). Nach zwei Jahrhunderten der Trennung sollten die Orthodoxen respektvoll „ad sinum eiusdem sanctae romanae ecclesiae" (an den Busen der heiligen römischen Kirche) zurückkehren.[7] Von einer Communio der Schwesterkirchen, von ihrer Gleichberechtigung und Einheit im ersten Jahrtausend herrschte totales Schweigen. Man forderte bei jeder Gelegenheit die gehorsame Rückkehr der Griechen zum lateinischen Einheitsmodell. So hob auch das Glaubensbekenntnis von Lyon die volle Anerkennung des Papstes in der universalen Kirche hervor.

In Florenz (1439) versuchte man letztmals im Rahmen eines Konzils, die kirchliche Einheit wiederherzustellen. Die Diskussionen standen auch diesmal unter dem Einfluß des Papstes und des byzantinischen Kaisers: „der Ausdruck ‚unitas ecclesiae' bezeichnete also die Einheit von kirchlich/sakramentalem Organismus und politisch-kaiserlicher Struktur".[8]

In Florenz wie schon in Lyon wurde die Einheit der Kirche zur Nebensache, hingegen die Autorität des Papstes als Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi, von dem er die volle Macht (plena potestas) erhalten habe, nochmals herausgestrichen.

(4) Leicht erkennbar ist die Entwicklung zu einer pyramidalen Ekklesiologie, an deren Spitze die Autorität des Papstes steht. Dabei handelt es sich nach Meinung der Orthodoxen um ein juristisch orientiertes und institutionalisiertes System, an dem teilzuhaben sie eingeladen sind. Die Autorität Roms und seine Überzeugung, als wahre Kirche die plena potestas innezuhaben, war ein starrer Rahmen, der zwar die Einheit der Kirche vom lateinischen Standpunkt aus sicherte, aber für eine Wandlung der Ekklesiologie keinen Raum ließ, die den Orthodoxen eine Zustimmung ermöglicht hätte. Die Kirche von Rom sicherte sich ihr Monopol im Hinblick auf Lehre und Macht; sie ist „mater et magistra", die einzige Kirche, die mit Autorität lehrt. Etwas anderes kann es nicht geben, solange sich die römische Kirche als „Mutter und Lehrerin aller Kirchen" betrachtet.

Den Orthodoxen war diese lateinische Ekklesiologie völlig fremd. In diesem juristischen System fehlte der pneumatologische Sinn. Das machte es für die Byzantiner unannehmbar. Die Autorität der römischen Kirche und der Primat ihres Bischofs widersprachen dem Geist der Gemeinschaft der Schwesterkirchen und der Kollegialität der Bischöfe.

Die Jahrhunderte der Trennung prägten nun die historische Entwicklung beider Kirchen, die Eroberung Konstantinopels (1453) brachte nach der Auffassung des Papsttums den Kaiser als Partner der Einheit zum Verschwinden.

(5) Selbst als die vom Papst und vom byzantinischen Kaiser aus verschiedenen Gründen gesuchte Einheit scheiterte, hat Rom nicht aufgehört, sie auf anderen Wegen zu suchen. Die mit Rom „unierten" Kirchen, welche sich vor und nach der tridentinischen Zeit bildeten, sind ein konkretes Beispiel dieses Versuchs. Der Uniatismus, dessen Wurzeln in der Kirchengeschichte sehr alt sind, hat aber die gewünschte Einheit nicht erreicht. Er rief hingegen neue Spaltungen hervor. Bis heute schafft er zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche Spannungen, die beiden Sorge macht.

Historisch betrachtet blieben die Orthodoxen nach dem Verschwinden des byzantinischen Imperiums als kleine Inseln vor der römischen Haustür zurück. Diejenigen Teile der orthodoxen Kirche, die die Union mit Rom annahmen, haben allmählich ihr eigenständiges ekklesiologisches Bewußtsein verloren und werden als „Ritus" toleriert.[9] Sie haben die Überlegen-

heit Roms, die sich durch die „praestantia ritus latini" ausdrückte, anerkannt. Die nachtridentinische Ekklesiologie ließ keine Änderung des Systems mehr zu, so daß die Union lediglich zu einer allmählichen Absorbierung an die lateinische Ekklesiologie führen konnte. Die „Neuangekommenen" nahmen die katholischen Kirchenstrukturen an und verloren das eigene ekklesiologische Bewußtsein.

Um die Anwesenheit unterschiedlicher kirchlicher Formationen auf demselben Territorium eines bischöflichen Stuhls zu erklären, wurde der Begriff „Ritus"[10] als Bezeichnung für die unierten Kirchen eingeführt. Er steht also für die neuen kanonischen Strukturen der mit Rom unierten Kirchen. Nach und nach verlor der Begriff „Ritus" jedoch seinen dogmatischen Sinn, und eine Ekklesiologie, die ihren Mittelpunkt immerhin noch in der Eucharistie hatte, wurde durch eine zentralisierte und juridische Ekklesiologie ersetzt. Damit vertiefte sich die Spaltung zwischen den Unierten und dem orthodox gebliebenen Teil.

Allmählich setzte sich der lediglich auf die Liturgie bezogene Sinn des „Ritus" ganz durch. Die Latinisierung der unierten Kirchen beschränkte sich nicht mehr auf die Ekklesiologie, sondern erfaßte auch die orientalische Spiritualität und bedrohte sogar die Autonomie der Kirche.[11] Die unierten Kirchen hatten damit ihre Identität gegenüber der Kirche der Ahnen verloren und stellten nicht mehr eine Ortskirche im Rahmen der eucharistischen Gemeinschaft des christlichen Ostens dar.

Das ist der Grund, warum die Orthodoxen die unierten Kirchen als eine Wunde am eigenen Leib betrachten, als fehlende Aufmerksamkeit gegenüber einer Schwesterkirche, als eine künstlich geschaffene Bewegung, die nicht das Modell für die Einheit der Kirchen bilden kann. Mit gutem Recht schrieb Yves Congar: „Es ist eine Tatsache, die ernst zunehmen ist, daß die Union – die unierte Kirche – den Angehörigen der Orthodoxie aufgrund ihrer tiefsten Überzeugungen als Karikatur der Einheit und als ihr Gegensatz erscheint."[12]

## II.

(1) Das II. Vaticanum und die Panorthodoxen Konferenzen haben die Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche aus der Erstarrung heraus neu geöffnet. Die Besuche des Papstes in Konstantinopel und des Ökumenischen Patriarchen in Rom sowie die Erklärungen beider Kirchenhäupter bewirkten eine Wende im Umgang beider Kirchen miteinander und gleichzeitig einen Neubeginn der Besinnung auf das Wesen der

Kirche. Nach Jahrhunderten der Trennung wurde der Wunsch nach Einheit immer offensichtlicher. Beide Kirchen haben sich inzwischen gegenseitig als Schwesterkirchen anerkannt. Ein brüderlicher Umgang charakterisiert auch die Tagungen der Theologen beider Kirchen. Mit Freude haben sowohl die katholischen als auch die orthodoxen Christen zur Kenntnis genommen, daß zwischen ihren Kirchen bereits fast völlige Glaubensgemeinschaft besteht.

Die internationale Dialogkommission beider Kirchen ging von dieser Realität aus und sucht die vollkommene Gemeinschaft zwischen dem christlichen Osten und Westen. Grundlage der theologischen Studien bildet dabei die Ekklesiologie der eucharistischen Communio von Schwesterkirchen. Die pyramidale Ekklesiologie wurde zugunsten einer eucharistischen verlassen. Diese findet in der Anerkennung der Ortskirchen als gleichberechtigte Schwesterkirchen ihren besten Ausdruck. Die Ortskirche in Gemeinschaft mit den anderen Ortskirchen ist nicht Teil der einen Kirche, sondern stellt selbst die universale Kirche dar. Sie befindet sich in einer sakramentalen und Glaubens-Identität mit der apostolischen Kirche und mit den anderen lokalen Schwesterkirchen. Es gibt nur einen Leib des Herrn, also eine einzige Kirche. Die sakramentale und die Glaubens-Identität der Ortskirchen drückt sich durch die Teilnahme an derselben Eucharistie aus, in der jede Ortskirche aufgrund des Glaubens und der apostolischen Tradition ihre eigene Eucharistie wiedererkennt (Dialogdokument von München III, 1-3).

(2) Die Anerkennung der Ortskirchen und ihre Gemeinschaft wird in der Handauflegung (cheirotonia) durch drei Nachbarbischöfe bei einer Bischofseinsetzung konkret. In dieser Handauflegung wird die sakramentale und die Glaubensgemeinschaft der Lokalkirchen untereinander und jeder von ihnen mit dem Glauben und der Tradition der Apostel bekundet. Die Gemeinschaft der Bischöfe drückt sich im Rahmen einer Regionalkirche wie auch im größeren Rahmen zwischen den Schwesterkirchen aus. Diese Gemeinschaft setzt aber voraus, daß die Ortskirchen das bekannte „Amen" der liturgischen Anaphora gemeinsam aussprechen können.

Die Gemeinschaft der Lokalkirchen als Schwesterkirchen bestätigt die schon im Neuen Testament erwähnten Bande der Liebe und der Gemeinschaft (Eph 4,2f). Die „Una Sancta" ist Gemeinschaft der Ortskirchen (Dokument von Valamo 45). Die Bischöfe sind untereinander gleich, ebenso die Lokalkirchen als Schwesterkirchen. Die Rangordnung der Bischöfe hat historische und administrative Gründe. Diese heben die Gleichberechtigung der Bischöfe und der Schwesterkirchen nicht auf. Laut apostolischem Kanon 34 entscheidet der erste Bischof einer Region nur in Übereinstim-

mung mit den übrigen Bischöfen, die ihn als ersten unter ihnen anerkannt haben. Der Vorrang im Rahmen der Schwesterkirchen ist nur ein Vorrang in der Liebe nach dem Muster der apostolischen und patristischen Zeit. Gemäß dieser Kirchenlehre erkannte die orthodoxe Kirche dem Bischof von Rom eine Vorrangstellung in der Pentarchie zu. Die Unterordnung und die Absorbierung einer Lokalkirche und ihre Eingliederung im Rahmen eines zentralistischen Systems können, ungeachtet der Zeit und des Ortes, zu denen sie praktiziert wurden, nicht als Basis der Einheit dienen. Für die Orthodoxen ist jede Ortskirche in Gemeinschaft mit anderen Lokalkirchen eine „Kirche Gottes" im vollen Sinn des Wortes und muß als solche respektiert werden.

## III.

Daraus ergibt sich die Frage: Stellt der Uniatismus eine Gefahr für den Dialog dar?

(1) Aufgrund der historischen Umstände, unter denen die unierten Kirchen sich von der orthodoxen Kirche trennten, bildete der Uniatismus immer eine Belastung für die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche. Für die Orthodoxen besteht der Ursprung des Uniatismus nicht in einer eigenen religiösen Überzeugung, sondern in einer fremden Ekklesiologie, die zu dem bekannten Ergebnis führte. Politische und soziale Gründe einerseits und Unterstützung durch die weltliche Macht andererseits trugen dazu bei, daß er sich durchsetzen konnte. Dabei nahm man auch Lippenbekenntnisse in Kauf. In Siebenbürgen zum Beispiel war den Jesuiten, die maßgeblich zum Erfolg des Uniatismus beitrugen, durchaus bewußt, daß die Erzpriester, die die Union unterschrieben, nicht von ihr überzeugt waren. Das Mißtrauen der Jesuiten begleitete auch die Tätigkeiten des ersten unierten Bischofs Athanasië und seiner Nachfolger, was seinen deutlichsten Ausdruck in der Institution des sogenannten „Theologen des Bischofs" fand. Man hoffte aber, daß die Union mit der Zeit auch religiös akzeptiert würde.

Auf die Annahme der nachtridentinischen Ekklesiologie und die Tolerierung unierter Kirchen als „Ritus" folgte die Latinisierung der Spiritualität und durch sie eine weitergreifende Entfremdung von der Orthodoxie. Für die Orthodoxen können Unierte nicht mehr den alten authentischen Orient vertreten. Ihr Einheitsmodell kann nicht als Modell der Einheit der Kirche angenommen werden. Die Union ist auf Kosten einer Spaltung entstanden. Der Anspruch der Unierten, Brücken zwischen Orthodoxie und Katholizis-

mus zu bilden, wird von den Orthodoxen deshalb als eine künstliche Anbindung betrachtet und zurückgewiesen, weil sie nicht im Geist der Orthodoxie verankert ist. Elias Zoghby[13], der unierte Erzbischof von Baalbek (Libanon), bekennt, daß der Uniatismus weder für die Katholiken noch für die Orthodoxen den authentischen christlichen Orient vertreten kann. Er hat einen Teil seines apostolisch-orientalischen Erbes verloren, und dieser Teil wurde durch eine lateinische Tradition ersetzt. Der Uniatismus ist nach Meinung dieses melkitischen Bischofs heute theologisch nicht mehr zu rechtfertigen: „Diese Kirche befindet sich in einer anomalen Situation gegenüber dem, was ich als die beiden Gesichter Jesu Christi ansehe: dem römischen und dem orthodoxen. In der Tat wird die melkitische griechisch-katholische Kirche – wie übrigens alle orientalischen Kirchen, die aus der Unionsbewegung hervorgegangen sind – von der Orthodoxie nicht gutgeheißen, und sie scheint gleichzeitig für die römische Kirche derart eine Belastung zu sein, daß katholische Theologen und Ökumeniker ihre Gründung und Existenz bedauern"[14].

(2) Die Wiederzulassung unierter Kirchen in Rumänien und in der Ukraine im letzten Jahr hat die Spannungen zwischen Orthodoxen und Unierten neu aufleben lassen und verschärft. Dem mußten sich auch diejenigen stellen, die um den Dialog zwischen Rom und Konstantinopel bemüht sind. Die sechste Plenarsitzung der Dialogkommission zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche in Freising (1990) wurde von den Diskussionen um den Uniatismus beherrscht und endete mit einem gemeinsamen Dokument, in dem dieser als „Weg zur Einheit verworfen" wird, „weil er der gemeinsamen Tradition unserer Kirchen widerspricht". Man muß anerkennen, folgert das Dokument, daß „dort, wo die Methode des Uniatismus angewendet wurde, ... sie ihr Ziel, die Kirchen einander anzunähern, nicht erreicht, sondern neue Spaltungen hervorgerufen hat". Die Lage, die so entstanden ist, „war Quelle von Zusammenstößen und Leiden, die sich tief in das Gedächtnis und das Kollektivbewußtsein der beiden Kirchen eingeprägt haben. Andererseits hat sich aus ekklesiologischen Gründen die Überzeugung entwickelt, daß man andere Wege suchen müsse". Der Proselytismus wurde „als eine Fehlleitung der pastoralen Energie" und als „Gegenzeugnis" abgelehnt. Die katholische und die orthodoxe Kirche halten als Basis ihrer Gespräche an der Ekklesiologie der Gemeinschaft der Schwesterkirchen fest und sehen eine Rückkehr zur Methode des Uniatismus als bedauerlich an, weil sie die Bestrebungen, zur Einheit zu gelangen, zerstören könnten.

Die internationale Dialogkommisison ist fest entschlossen, den Dialog als einzigartige Möglichkeit fortzusetzen, miteinander in Kontakt zu bleiben.

Trotz aller Spannungen erklärte der orthodoxe Vorsitzende, Metropolit Stylianos, „der Dialog ist zu wertvoll und zu heilig, wegen solcher Schwierigkeiten zerstört zu werden". Kardinal Friedrich Wetter setzte den Akzent auf den prophetischen Charakter des Problems und betonte die Tatsache, daß „wir den Dialog nicht abbrechen können. Für uns gilt vielleicht das Psalmwort: Die mit Tränen sehen, werden mit Jubel ernten"[15].

(3) Gewiß will keine der beiden Kirchen den Dialog abbrechen. Zu oft wurde der Wunsch der Fortsetzung geäußert und seine positive Bedeutung für die Lösung des Problems unterstrichen. Die Fortsetzung hängt aber zweifellos von der Haltung beider Kirchen gegenüber dem Uniatismus ab, ebenso aber auch von dem Verhalten der Unierten gegenüber der orthodoxen Kirche. Die Ernennung von fünf neuen unierten Bischöfen in Rumänien durch den Vatikan rief Ratlosigkeit unter den Orthodoxen hervor, und Stimmen wurden laut, ob der Dialog jetzt noch Sinn habe. In einem Aufruf vom 30. Oktober 1990 erinnert die Rumänische Orthodoxe Kirche alle Katholiken in Rumänien daran, daß die lokalen Spannungen dem internationalen theologischen Dialog schaden, in dem die römisch-katholische und orthodoxe Kirche seit Jahren begriffen sind.

Die Haltung der unierten Christen in der Ukraine und die Abtretung der Kathedrale von Lwów (Lemberg) an sie haben den Protest des Patriarchen Alexej von Moskau hervorgerufen. Er warnte davor, daß solche Aktionen die Beziehung zwischen russisch-orthodoxer Kirche und dem Vatikan in Schwierigkeiten bringen könnten. Zur Lage in der Ukraine hat Metropolit Bartholomäus von Chalkedon die Solidarität des Ökumenischen Patriarchats mit der Russischen Orthodoxen Kirche zum Ausdruck gebracht: „Als Antwort auf die Offensive der Unierten", erklärte der Metropolit, „wäre eine Mobilisierung der gesamten Orthodoxie angebracht. Sollten unsere Befürchtungen bestätigt werden, wäre die Orthodoxie einstimmig für einen unverzüglichen Abbruch ihres Dialogs mit Rom"[16].

Diese Stellungnahmen zeigen, wie ernst die Problematik des Uniatismus ist. Die Orthodoxen würden es sich nicht wünschen, den Dialog abbrechen zu müssen und dadurch so viele Errungenschaften in diesem Bereich aufgelöst zu sehen.

Wir wollen hoffen, daß in den Auseinandersetzungen zwischen den Brüdern die Liebe und die Weisheit siegen werden. Wir sind überzeugt, daß wir nur durch den Dialog die Kraft und die Lösung finden werden, um den Augenblick der Krise zu überwinden.

Wir meinen, daß Rom in den Regionen, in denen es zum Konflikt kam, eine Schlüsselstellung inne hat. Rom kann an die sich neu organisierenden

unierten Kirchen appellieren, damit auch sie von den neuen theologischen Tatsachen ausgehen, die die Grundlage des Dialogs bilden, statt zu schon überholten theologischen Perspektiven der Vergangenheit zurückzukehren. In allen schweren Augenblicken der Geschichte fanden die Christen immer Lösungen im Gebet. Wir wollen hoffen, daß auch diesmal das Gebet, begleitet von der Buße (Metanoia), uns die Auflösung der Krise bringen wird.

ANMERKUNGEN

1 Dokument der 6. Vollversammlung der Dialogkommission der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche, Una Sancta, Nr. 4/1990, 327 ff.
2 Yves Congar, L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne, Paris 1970, 97.
3 G. Alberigo, Cardinalato e Collegialita. Studi sull ecclesiologia tra L'XI$^{e}$ed il XIV$^{e}$ secolo, Firenze 1969, 190.
4 G. Alberigo, Römische Kirche und Papsttum im Dienst der Einheit der Kirche (11.–20. Jahrhundert). Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts, Hg. Josef Ratzinger, Patmos Verlag, Düsseldorf 1978, 48–51.
5 A.a.O. 51.
6 A.a.O. 51.
7 A.a.O. 51.
8 A.a.O. 52.
9 Emmanuel Lanne, La conception porst-tridentine de la Primauté et l'origine des Eglises unies, Trénikon, Tome LII (1979) 5–39.
10 E. Lanne, a.a.O., S.17–23; Y.Congar, Zerrissene Christenheit. Wo trennen sich Ost und West? Wien-München 1959, 43–49.
11 Elias Zoghby, Den zerrissenen Rock flicken..., Paderborn 1984, 57–61.
12 Y.Congar, a.a.O. 49.
13 Elias Zoghby, a.a.O. 60–76.
14 Elias Zoghby, a.a.O. 68–69.
15 Ordinariatskorrespondenz, Sonderpressedienst zur 6. Vollversammlung der internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche vom 7.–14.Juni 1990 auf dem Freisinger Domberg.
16 Ebd. S.7.

# Der Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs im gegenwärtigen europäischen Kontext

VON JOHANNES DANTINE

I. Der *Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs* ist ein beachtliches Dokument, das sowohl Politik und Wirtschaft Österreichs als auch die Ökumene herausfordert. Wie der amerikanische Hirtenbrief „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle" (1986) steht er für das, was die „neue katholische Soziallehre" genannt werden kann. Der historische Kontext, neue „neo-orthodoxe" Formen der kapitalistischen Wirtschaft und der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, an dem die österreichischen Katholiken intensiv beteiligt sind – dieser Kontext war von Anfang an im Blickfeld, aber auch der unvorhergesehene Zusammenbruch der Planwirtschaft in Mittel- und Osteuropa spielen ihm eine erhebliche Bedeutung zu.

Begonnen wurde die Arbeit am Sozialhirtenbrief 1988 in der Absicht, mit dem Endergebnis das Jubiläumsjahr von *Rerum novarum* zu eröffnen. Ein „Grundtext" wurde zur Diskussion gestellt. Dieser Text beinhaltet insgesamt zwölf Kapitel zu den Grundsatzfragen Arbeit und Glaube, zu einzelnen Problembereichen (Familie, Sozialstaat, Arbeitslosigkeit, Frauen, Landwirtschaft, internationale Verflechtung, Zukunft) und zur weiteren Vorgangsweise dazu. In jedem Kapitel wird eine grundsätzliche Aussage gemacht, werden Problemaspekte aufgezeigt, Fragen gestellt, ergänzt durch ein Papstzitat.

Mit diesem Grundtext befaßten sich die verschiedensten kirchlichen Gruppen, teilweise mit ökumenischer Beteiligung. Auch die politischen Parteien und die Interessengruppen der Arbeiter und der Wirtschaft beteiligten sich. Den Bischöfen lagen schließlich über 2 000 Einsendungen vor, an denen sich fast 15 000 Personen beteiligt hatten. Eine Zusammenfassung dieser Stellungnahmen wurde im Oktober 1989 veröffentlicht. Daraufhin erstellten die Bischöfe den endgültigen Text des Hirtenbriefes, der am 15. Mai 1990 publiziert wurde.

Das Verfahren unterschied sich also erheblich von dem, das die amerikanischen Bischöfe gewählt hatten. Diese stellten bereits einen fertigen Entwurf des Hirtenbriefes zur Diskussion, der dann insgesamt dreimal über-

arbeitet wurde. In Österreich wurde der Text vor seiner endgültigen Fassung nie der öffentlichen Kritik überantwortet. Die Bischöfe konnten sich also der Diskussion entziehen, lagerten sie der Endfassung vielmehr vor. Andererseits waren sie in hohem Maße angewiesen auf die vom Kirchenvolk erstellten Vorgaben. Diese Vorgaben verliehen dem Hirtenbrief auch eine wesentliche Legitimierung durch die Basis, sicher aber auch erhöhte Chance für die Akzeptanz seitens der Gesamtöffentlichkeit.

Die Reaktionen der Öffentlichkeit auf Grundtext und Hirtenbrief waren signifikant verschieden. Stieß der Grundtext auf begeisterte Zustimmung durch die Sozialdemokratie und die Gewerkschaften, polemisierten die Vertreter der Wirtschaft, gerade auch prominente Katholiken, vehement gegen ihn. Ganz anders die Reaktion auf den Hirtenbrief, der überall volle Zustimmung fand. Waren den Aussagen die Zähne gezogen worden? Oder war die Zustimmung Ergebnis des Diskussionsprozesses? Wohl beides. Zweifellos hat die Diskussion bewußtseinsbildend gewirkt, auch als Nachhilfeunterricht in Soziallehre. Zweifellos wurden Reizworte im Hirtenbrief betont vermieden, die breite Diskussion wirkte mildernd und ermunterte in keiner Weise zu Radikalität. Sicher waren auch die Auseinandersetzungen innerhalb der Bischofskonferenz nicht einfach, und die Arbeit konnte wohl nur deswegen zu diesem Abschluß geführt werden, weil die Proponenten römischer Unterstützung gewiß sein konnten. Der Hirtenbrief beließ es aber vor allem bei grundsätzlichen Aussagen, denen die Konkretionen erst zu folgen hätten. Wie konfliktreich dieser Hirtenbrief also ist, wird sich erst zeigen, wenn zu den jeweiligen konkreten Forderungen übergegangen wird.

Der Hirtenbrief ist in fünf Kapitel gegliedert. Einer Einleitung folgen allgemeine Aussagen über Glaube, Arbeit und Wirtschaft. Der Forderung nach „menschengerechter Gestaltung" wird größte Bedeutung zugemessen. Im dritten Kapitel werden akute Problemfelder diskutiert: Ehe, Familie, Frauen, Jugend, vor allem im Zusammenhang der neuen Arbeitslosigkeit, der „neuen sozialen Frage". Hier findet sich auch ein Abschnitt über Entwicklung und Frieden. Im vierten Kapitel wird die Sinnfrage besonders betont, im Zusammenhang damit die Frage der Sonntagskultur. Abschließend wird über die besondere Aufgabe der Kirche verhandelt.

## II. Die *„neue Soziallehre"*

Zahlreiche neue Akzente in der katholischen Soziallehre, die freilich keineswegs einheitlich und geschlossen, vielmehr sehr unterschiedlich verteilt auftreten, am deutlichsten freilich bei einigen Sozialethikern (wie H.

Büchele), geben Anlaß, von einer „neuen Soziallehre" zu sprechen. Es sind zunächst methodische Aspekte, die freilich grundsätzlicher Art sind. Versteht sich die traditionelle Soziallehre primär als Auslegung der päpstlichen Sozialenzykliken und verfährt sie deduktiv, in dem sie die konkreten sozialethischen Aussagen aus einer naturrechtlichen Sozialphilosophie ableitet, hat in der „neuen Soziallehre" die Bibel, insbesonders das Neue Testament, eine ungleich höhere Relevanz, und sie verfährt induktiv nach dem Dreischritt des Gründers der Christlichen Arbeiterjugend Joseph Cardijn „Sehen – Urteilen – Handeln".

Inhaltlich zeichnet sich die „neue Soziallehre" durch völliges Sich-Einlassen auf die offene, säkulare, pluralistische Gesellschaft und damit durch den Verzicht auf ein spezifisch christliches Staatsbild aus. Der zweite inhaltliche Schwerpunkt ist die klare Option für die Armen und Benachteiligten. Daraus resultiert eine eindeutige Parteinahme und ein Widerspruch gegen neo-kapitalistische Wirtschaftsdoktrinen, die sich von der traditionellen Äquidistanz zu Kapitalismus und Sozialismus erheblich unterscheiden.

Der österreichische Sozialhirtenbrief kann, muß aber nicht im Lichte dieser „neuen Soziallehre" gelesen werden. Es ist ein Kompromißtext und nicht wenige Sätze können nur als Ausdruck der traditionellen Lehre gelesen werden (etwa zum Sinn des Lebens, zur Familie). Wenn aber Entstehungsgeschichte und Argumentationsmethode voll in Rechnung gestellt werden, muß wohl auch dieser Hirtenbrief im Sinne dieser „neuen Soziallehre" gelesen werden. Überhaupt ist diese ja nicht ein theoretisches Gesamtgebilde, sondern eine Sichtweise, die mehr oder weniger deutlich, in großen Entwürfen wie in Details erkennbar ist. Wie in allen Kompromißtexten zwischen traditionellen und neuen Positionen geht es bei der Beurteilung weniger darum, ob der Text als solcher „richtig" ist, sondern, ob die eingeschlagene, dominante Richtung „stimmt". So gesehen sind dann auch die neueren päpstlichen Sozialenzykliken dieser neuen Linie zuzuordnen. Auch wenn die „Befreiungstheologie" als solche wegen des Marxismusverdachts von Rom höchst konfliktreich abgelehnt wird, bekennt sich Rom eindeutig zur Option für die Armen. Der polnische Hintergrund des Papstes verbürgt offenbar eine hohe Sensibilität für die soziale Frage, was sich, wie gesagt, auch in der dezenten Protektion des Projekts des österreichischen Hirtenbriefs gezeigt hat.

## III. Die ökumenische Bedeutung der „neuen Soziallehre"

Die methodischen Aspekte, die überhaupt erst veranlassen, von einer „neuen" Soziallehre zu reden, sind von beachtlicher ökumenischer Konver-

genz. Vor allem der Rekurs auf die Bibel statt auf die naturrechtliche Sozialphilosophie ist es, der Beachtung verdient. Die traditionelle Unterscheidung zwischen „katholische Soziallehre" und „evangelische Sozialethik" ist nicht mehr so leicht auszumachen, wie es noch vor wenigen Jahren möglich war. Diese Konvergenz ist nun bedeutsam gerade in einer Zeit, in der sonst ökumenische Fortschritte nicht auszumachen sind. Abgesehen von allen anderen Fragen reicht dieses Faktum aus, um die Chance der ökumenischen Zusammenarbeit gerade hier so intensiv wahrzunehmen wie irgend möglich.

Ein weiterer, noch gewichtigerer Faktor ist von vorrangiger Bedeutung: Nach dem Scheitern des Sozialismus-Projekts in Europa gibt es außer den Kirchen keine gesellschaftliche Großorganisation mehr, die bereit und in der Lage ist, sich radikal und konsequent für soziale Gerechtigkeit einzusetzen. Das haben sie sich nicht als Verdienst anzurechnen. Christliche Sozialethik ist noch nie in vergleichbarer Weise der Bewährung ausgesetzt gewesen. Dennoch spielt ihr die historische Situation eine Aufgabe zu, der sie sich nicht entziehen kann und darf. Das zeigt sich gerade dort, wo der soziale Konflikt zwischen Kirche und dominanter Gesellschaft offen aufgebrochen ist, vor allem in der Flüchtlingsfrage. In Österreich ist hier die Frontstellung überaus klar. Diese Herausforderung werden aber die Kirchen europaweit nur ökumenisch wahrnehmen können, und das nicht nur aus strategischen Gründen. Wie die katholische Kirche soziologisch näher den sozial schwachen Schichten steht, ist der Protestantismus traditionell flexibler, die aktuellen Probleme zu erfassen. So ist die neue sozialethische Konvergenz in der Gegenwart dringend von Nöten.

## IV. Die Realisierungsmöglichkeit der „neuen Soziallehre"

Evangelische Christen aus Mittel- und Osteuropa, mit solchen Überlegungen konfrontiert, scheinen ihnen überhaupt nicht folgen zu können. Sie erleben nicht jenen Katholizismus, der im Zeichen neuer Ansätze in solcher Weise auf die aktuellen Probleme dieser im Umbruch befindlichen Gesellschaften eingehen könnte. Schlimmer, sie erzählen davon, daß erfreuliche Ansätze der Zusammenarbeit, gerade im konziliaren Prozeß, seit „den Wenden" gestoppt worden sind. Sie erleben einen politischen Katholizismus, der sich in alter Manier wieder in den Sattel geworfen hat und von dem kein Widerspruch zur Installierung einer schrankenlosen Marktwirtschaft zu erwarten ist. Diese Erfahrungen und Einschätzungen sind sehr sorgfältig zu beachten. Diese Einwände weisen zunächst darauf hin, daß der

europäische Katholizismus keineswegs einheitlich ist, sondern von Land zu Land äußerst verschieden. Nicht einmal der deutsche und der österreichische sind annähernd gleich, was die jeweiligen politischen Optionen deutlich machen (etwa zum AKW Wackersdorf oder in der Stellung zur Sozialdemokratie), geschweige denn der französische und der polnische.

Dann aber ist wohl festzustellen, daß die äußeren Grenzen den Katholizismus von Mittel- und Osteuropa offenbar ungleich mehr von der theologischen und kirchlichen Entwicklung der Weltkirche abgeschnitten haben als den Protestantismus. Zwar waren die Bischöfe international durchaus ähnlich beweglich wie die protestantischen Kirchenführer (vorausgesetzt, sie konnten ihr Amt offen ausüben). Aber der Beteiligung der evangelischen Christen an internationalen Begegnungen, Seminaren, Studientagen, der Betreuung mit Literatur, ermöglicht und finanziert vom ÖRK, den Weltbünden, von KEK und CFK, hatte offensichtlich die katholische Kirche nichts Entsprechendes entgegenzusetzen. Nur wenige katholische Kirchenführer, wie Kardinal König, engagierten sich hier. Sonst blieb die proklamierte Katholizität, d. i. Weltweite und Weltoffenheit, ohne Konkretion und in Unverbindlichkeit. Daher vermag der Beobachter auch nicht zu sehen, inwiefern der mittel- und osteuropäische Katholizismus den Aufbruch des II. Vaticanum mitgemacht hat.

Wie aber die katholische Kirche bzw. Rom auf die Veränderungen in Mittel- und Osteuropa reagiert, zeigt die jüngste Sozialenzyklika *Centesimus annus,* erschienen zum Centenar von *Rerum novarum.* Inhaltlich weicht diese Enzyklika von den bisherigen Aussagen von Johannes Paul II. kaum ab. Auch hier findet sich die Option für die Armen, auch hier findet sich der Widerspruch gegen die Benachteiligung der Schwachen und gegen den schrankenlosen Kapitalismus. Das ist aber nur die eine Seite. Auffällig ist hingegen die wiederholt vorgetragene Überzeugung, der Zusammenbruch der sozialistischen Planwirtschaft habe die katholische Soziallehre, habe das Urteil von Leo XIII. voll bestätigt (vor allem c. 12). Sind in den letzten Enzykliken die Negativ-Urteile über den Sozialismus eher seltener geworden, wird hier der Sozialismus durchgehend und plakativ als Hauptirrtum benannt und beschuldigt. Die Unverträglichkeit von Christentum und Sozialismus wird in einer Massivität behauptet, wie es schon lange nicht mehr der Fall war. Inhaltlich sind die Aussagen über den Kapitalismus nicht weniger kräftig. Es fehlt auch nicht an Warnungen vor dem schrankenlosen Beschreiten des Weges der Marktwirtschaft in den ehemals sozialistischen Staaten. Aber diese Aussagen sind in sprachlicher und formaler Intensität und Plakativität überhaupt nicht zu vergleichen mit den Aus-

sagen über den Sozialismus. Dieser Gegner wird nicht in gleicher Weise benannt und damit entzaubert.

Man merkt: Der Sozialismus ist der am Boden liegende Feind von gestern, auf den nicht mehr Rücksicht genommen werden muß im Sinne der Neugestaltung der vatikanischen Ostpolitik. Mehr noch: Er darf auftreten als Kronzeuge der Richtigkeit der katholischen Soziallehre, nun aber der traditionellen.

Es gibt freilich Passagen, die von solcher Beurteilung nicht betroffen sind, die also die Ausgewogenheit des Urteils bestätigen. So wird der Meinung entschieden widersprochen, der Zusammenbruch des Sozialismus zeige, daß nur der Kapitalismus als „einziges Modell wirtschaftlicher Organisation" übrigbleibe (c. 35). Es wird entschieden vor der Gefahr des Nationalitätenzwistes gewarnt, vor dem Entstehen neuen Hasses (c. 27). Anderes ließe sich ebenso nennen.

Bestimmend bleibt aber der triumphalistische Ton, das Bewußtsein, der historische Sieger zu sein. Es verwundert dann gar nicht, daß die nichtkatholischen Gruppen, die Evangelischen in der ehemaligen DDR sowenig wie die Künstler und Wissenschaftler, die für die Wende mit äußerstem persönlichem Einsatz gekämpft haben, mit keinem Wort erwähnt werden. Wer stellte die „Großbewegung zur Verteidigung und zum Schutz der Würde des Menschen", die „Millionen von Menschen, die angeregt und geleitet vom Sozialen Lehramt der Kirche, sich dem Dienst in der Welt zur Verfügung gestellt haben" (c. 3)? Freilich reflektiert sich hier nur das Bewußtsein der katholischen Kirchen in diesen Ländern, so daß eine der Leitfiguren der Revolution als Exponent des Katholizismus erscheinen kann, obwohl sie bislang mit ihm nichts im Sinn gehabt hatte.

Daß sich die Enzyklika schließlich mit Referenzen auf die eigene Tradition begnügt und andere autoritative Texte, wie etwa solche des ÖRK, nicht zitiert, auch wenn das Stichwort der Partizipation (c. 35) aus dieser Tradition stammt, muß nicht verwundern, verfuhr das päpstliche Lehramt doch immer so. Daß sich das nach all den Bemühungen um Ökumene nicht geändert hat, auch nicht nach Analyse der Revolutionen in Mittel- und Osteuropa, verdient immerhin, vermerkt zu werden.

*Centesimus annus* bietet an sich eine gute Darstellung der katholischen Soziallehre, wahrt die traditionelle Linie zwischen Sozialismus und Kapitalismus, beinhaltet gute analytische Ansätze und redet deutlich gegen mögliche und wahrscheinliche Fehlentwicklungen. Sie hält sich stark an *Rerum novarum,* was zusätzlich einiges an Form und Inhalt erklären kann. Das alles ist nicht zu kritisieren, außer, daß es nicht darüber hinaus führt.

Höchst bedenklich ist aber, daß die unterschiedliche verbale Intensität dazu verleitet, die kapitalismuskritischen Passagen zu überlesen und so die neugewonnene triumphale Rolle des Kapitalismus in den Ländern Mittel- und Osteuropas zu legitimieren, vor allem, wenn man in diesen Ländern selbst lebt. Von der Einsicht in die Dienstfunktion der Kirche innerhalb der säkularisierten, pluralistischen Gesellschaft ist auch nichts mehr zu bemerken.

Wenn also evangelische Christen in Mittel- und Osteuropa nur verwundert sein können über die hohen Erwartungen, die sich an die „neue Soziallehre" und etwa den Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs knüpfen, so muß leider gesagt werden, daß dies nur zu begründet ist angesichts des realen Katholizismus in Mittel- und Osteuropa und überdies durch das päpstliche Lehramt bestätigt wird. Dennoch wird der evangelische Kritiker sich davon nicht allzusehr beeindrucken lassen dürfen, sondern um der Aufgabe willen, die offenbar heute der Kirche in Europa zugespielt worden ist, im Interesse der Gerechtigkeit Gottes und im Interesse der Opfer der Wende die besseren und innovatorischen Impulse einklagen.

Anmerkung der Schriftleitung:

Wer die Ausführungen Mircea Basarabs im gleichen Heft zur Kenntnis nimmt, wird sich freuen, daß als Autoren des Österreichischen Sozialhirtenbriefs „die katholischen Bischöfe Österreichs" und nicht „die österreichische Bischofskonferenz" zeichnen.

Könnte, was in Österreich als guter ökumenischer Stil begonnen wurde, nicht in der Nomenklatur anderer katholischer Bischofskonferenzen Schule machen? Es wäre ein sichtbares Zeichen, daß einer bestimmten Ekklesiologie abgesagt und die vielberufene Communio-Ekklesiologie auch praktisch umgesetzt wird.

# Dialog über das Heilige Land in Tantur*

Israel als säkularer Staat und „Heiliges Land"

Das Ökumenische Institut für Theologische Studien in Tantur bei Jerusalem wurde 1972 gegründet und geht ursprünglich auf eine Anregung von Papst Paul VI. und Fr. Theodore Hesburgh von der Universität Notre Dame zurück. In Tantur begegnen sich Christen verschiedener konfessioneller Herkunft aus sechs Kontinenten – jüngere und ältere Theologen, Gemeindepfarrer, Religionslehrer und andere kirchliche Mitarbeiter sowie Theologiestudenten.

Von Juli 1989 bis August 1990 kamen über 350 Teilnehmer zu den verschiedenen Lehrgängen, die in der Regel eine Dauer von mindestens drei Monaten bis zu einem vollen Studienjahr haben. Neunzig Prozent der Kursteilnehmer sind zum erstenmal im Heiligen Land. Die Mehrzahl kommt aus westlichen Ländern – Nordamerika und Europa, der Rest aus Afrika und Asien. Kein anderes christliches Institut in Israel hat eine ähnliche internationale und interkonfessionelle Zusammensetzung von Teilnehmern aufzuweisen, die über einen so langen Zeitraum bleiben.

Die Christen in Tantur erleben das Land als „das fünfte Evangelium". Sie sind dankbar dafür, daß sie die Heilige Schrift mit ganz anderen Augen als bisher lesen können, nachdem sie ihren Kontext kennengelernt und die Landschaft und die biblischen Stätten gesehen haben. Aber sie begegnen auch den „lebendigen Steinen" des Landes; denn das Institut von Tantur führt seine internationale Studentenschaft auch in die Erfahrungen der ansässigen Glaubensgemeinschaften ein – die der Christen, Juden und Muslime. Vorlesungen und Seminare, öffentliche Vorträge und strukturierte Dialoge wenden sich an verschiedene jüdische und arabische Gruppierungen. Einige Workshops und sonstige Zusammenkünfte werden nicht öffentlich bekannt gemacht, besonders solche, an denen Palästinenser aus den besetzten Gebieten und Juden aus Israel teilnehmen.

Für solche Teilnehmer aus dem Westen, die schon vorher an verschiedenen Formen des christlich-jüdischen Dialogs mitgewirkt haben, bedeuten ihre Erfahrungen im Heiligen Land häufig einen Schock, wenn sie sich des ihnen bis dahin ungewohnten Kontextes bewußt werden. Es wird ihnen klar, daß die Christen nicht mehr als zwei Prozent der Bevölkerung Israels ausmachen und daß diese einheimischen Christen neue, beunruhigende Fragen aufwerfen, die sowohl die Christen als auch die Juden im Westen betreffen.

Der lebhafte christlich-jüdische Dialog im Westen wird von der geradezu unvermeidlichen Trias beherrscht: Antisemitismus, Holocaust (Schoah) und Israel als Staat. Im Verlauf dieses Dialogs haben die Christen in den westlichen Ländern langsam begreifen gelernt, daß der Holocaust und das Zustandekommen Israels zu einem untrennbaren Ereigniszusammenhang im Selbstverständnis des jüdischen Volkes geworden sind. Die Juden gründen sich auf den Glauben, daß die Existenz des Landes Israels sichtbarer Ausdruck des Wirkens eines treuen Gottes ist, der in einem Bund die Fortdauer des jüdischen Volkes verheißen hat und der alle Juden betrifft, ob sie nun in Israel leben oder nicht.

Aber das unmittelbare Erleben von Christen, die in Israel (Palästina) leben, nötigt die christliche Theologie und Sozialethik dazu, sorgsamer auf folgende Fragen einzugehen:

1. Welches ist das Verhältnis des jüdischen Volkes zu einem bestimmten Land?
2. Wie verhalten sich das (verheißene) Land und der moderne Nationalstaat Israel zueinander?
3. Wie verhalten sich der Staat Israel und seine sich verändernden säkularen und religiösen Ideologien einerseits und seine äußerst anfälligen politischen Koalitionen andererseits zueinander?
4. Wie verhalten sich diese Ideologien zu den Entscheidungen der Regierung im Blick auf die jüdischen und nichtjüdischen Bürger Israels und auf die Bewohner der besetzen Gebiete, seien es Palästinenser oder jüdische Siedler?

Wie viele andere Christen auch liebe ich das jüdische Volk und trete vorbehaltlos für das Recht Israels ein, als selbständiger Staat in der internationalen Gemeinschaft zu existieren. Deshalb lehne ich es ab, mich als anti-jüdisch, anti-israelisch oder auch nur als inkonsequent abqualifizieren zu lassen, wenn ich als Christ nicht ohne weiteres bereit bin, jede Grenzziehung, auf der Israel um seiner selbst oder seiner Sicherheit willen besteht, als „gottgegeben" anzuerkennen, oder jedes denkbare politische und militärische Mittel zum Schutz seines bedrohten Überlebens gutzuheißen oder jedem Gewaltakt beizupflichten, der die gemeinsamen und persönlichen Rechte des palästinensischen Volkes betrifft, oder jeden Grund, der für die Verlangsamung oder Einstellung des „Friedensprozesses" vorgeschoben wird, anzuerkennen. Die meisten Studenten in Tantur sehen sich zum erstenmal nicht nur durch israelische Juden, sondern auch durch ihre palästinensischen Mitchristen herausgefordert. Viele der letzteren verstehen sich mit ihren menschlichen und religiösen Erfahrungen in ihrer Umwelt bewußt als „palästinensische Christen unter dem Wort Gottes". Es geht ihnen darum, die richtigen Fragen zu stellen und ihr christliches Leben als Zeugnis zu verstehen, das sich nicht von Haß, Gleichgültigkeit oder durch die Flucht in eine falsche Frömmigkeit einengen läßt – ein Leben, das den von Gott offenbarten Anspruch auf wahre Gerechtigkeit und auf richtige Liebe zu allen Menschen in diesem heiligen Land ernst nimmt, seien sie Christen, Juden oder Muslime.

In jedem Dialog, selbst wenn er nur unter Christen geführt wird, ist das „Palästinenser-Problem" ein nicht zur Disposition stehender grundsätzlicher Bezugspunkt. Wie sehen nun diese einheimischen Christen die erwähnte Trias der typisch westlichen christlich-jüdischen Vorgegebenheit: Antisemitismus, Holocaust, Land und Staat Israel?

1. Der Begriff „Antisemitismus" verwirrt die palästinensischen Christen, weil sie ja selbst auch Semiten sind. Sie sehen in den Juden ihre „Vettern". Mit freudigem Stolz verweisen sie darauf, daß Jesus von Nazareth ein palästinensischer Jude war. Bis zum Ersten Weltkrieg lebten palästinensische Christen und Juden zusammen im Heiligen Land als zwei kleine Minderheitengruppen unter der alles beherrschenden muslimischen Mehrheit. Jahrhundertelang kämpften Juden wie Christen ums Überleben als Angehörige „kleiner Herden", die ihrem Glauben treu blieben. Ja, die palästinensischen Christen nehmen für sich in Anspruch, die Juden aus dem früheren ottomanischen Reich, die in Israel Zuflucht suchten, besser zu verstehen

als das vielen Israelis möglich ist, die aus Europa oder Nordamerika eingewandert sind.

Dennoch müssen sich die einheimischen Christen von der, auch in den Ostkirchen sich hartnäckig haltenden Tradition freimachen, die auf verschiedene Weise alle Juden, ob tot oder lebend, für die Kreuzigung Jesu verantwortlich macht oder sie als von Gott verflucht ansieht oder die den Bund Gottes mit dem jüdischen Volk durch den Neuen Bund, der in der Kirche Gestalt gewinnt, als aufgehoben betrachtet.

Gleichzeitig sehen die Palästinenser in verallgemeinernden Karikaturen, die von Juden über ihre ebenfalls semitisch-arabischen Nachbarn gezeichnet werden, eine Form des Antisemitismus. Außerdem glauben die palästinensischen Christen, in einigen Schichten Israels eine Feindschaft dem Kreuz gegenüber zu erkennen – eine irrationale Furcht vor den Christen, ja sogar Christenhaß. Zum guten Teil ist er verständlicherweise den Verfolgungen und Nachstellungen der Juden im Westen entsprungen und fällt jetzt in einer Art unbewußter Vergeltung auf die einheimischen Christen zurück. Warum, so fragen sie sogar, sollte es nicht, analog zu den USA, im Interesse der Würde der palästinensischen Christen und der jüdischen Integrität eine „christliche Anti-Verleumdungs-Vereinigung" geben? (In Amerika gibt es eine Vereinigung, die sich gegen die Diffamierung der Juden wendet. Anm. des Übersetzers.)

2. So einmalig in seiner Furchtbarkeit der Holocaust auch war und was immer es auch an Verantwortungslosigkeit und Schuld der Christen im Westen in Verbindung damit gegeben haben mag, so fühlen sich die palästinensischen Christen doch für die Abscheulichkeiten des Holocaust weder direkt noch indirekt verantwortlich. Wohl erkennen sie, daß sie die einmalige Bedeutung des Holocaust für die neuere Weltgeschichte besser verstehen und anerkennen lernen müssen. Auf der anderen Seite aber fordern sie von den Juden, daß auch diese ihre Fehler und Ungerechtigkeiten gegenüber den Palästinensern eingestehen. Die Identität der Palästinenser beruht auf den von ihnen erduldeten Leiden als prägendem Erlebnis – die Vertreibungen von 1948 und nach 1967, die Entwürdigung, die Verweigerung von Menschenrechten ihnen als einem eigenständigen Volk gegenüber. Sie betonen: so wie der Holocaust in der geschichtlichen Erinnerung des jüdischen Volkes gegenwärtig bleibt, so prägt die palästinensische Tragödie das Geschichtsbewußtsein der Palästinenser.

Immer wieder habe ich meine arabischen christlichen Brüder und Schwestern nach dem Grundproblem gefragt. Und in unterschiedlicher Akzentuierung war die Antwort stets: „Die Wegnahme unseres Landes und die Zerstörung unserer Würde als Volk." In einem bemerkenswert aufrichtigen und feinfühligen Hirtenbrief vom Juni 1990 fügt der katholische Patriarch des lateinischen Ritus hinzu: „Sogar unsere Geschichte hat man ‚konfisziert'; das palästinensische Volk wird daran gehindert, zum Ausdruck zu bringen, wie es aus seiner eigenen Sichtweise diese Geschichte durchlebt hat." Die Palästinenser fragen die Juden: „Weil die Erfahrung des Holocaust tief in euer Gedächtnis eingebrannt ist und auch das unsere mitprägen sollte, meint ihr deswegen, euer Überleben auf unsere Kosten absichern zu müssen, sogar indem ihr unsere eigene Geschichte in diesem gemeinsam bewohnten Land negiert? Wir sind nicht das zufällige Anhängsel eines anderen Volkes, und wir geben uns mit einer Schein-Autonomie nicht zufrieden."

3. Deshalb bildet das Land zwar eine Einheit, schließt aber zwei gegensätzliche Geschichtsbetrachtungen, Völker und Kulturen und zwei Zukunftsperspektiven in sich. In ihm existieren nebeneinander mehrere unterschiedliche Ideologien und jede Menge an Voreingenommenheiten. Die Juden sehen darin das Land, das Gott ihnen verheißen hat als eine Vorausnahme eines Segens für die ganze Menschheit. Die Palästinenser sind sich in gleicher Weise bewußt, daß Palästina auch ihr Land ist. Die palästinensischen Christen stellen die Frage: Wenn der alleinige Besitz des Landes ein gottgegebenes Recht nur für die Juden ist, dann „muß das ganze Problem des Landes mit einer theologischen Diskussion über das Wesen Gottes beginnen, darüber, wer Gott und wie Gott ist" (Naim A'teeg, Justice and Only Justice, Orbis Books). Steht Gott nur auf seiten der Juden? Wäre das ein Gott der Gerechtigkeit und des Friedens? Die Liebe Gottes zu einem Volk kann doch nicht Ungerechtigkeit einem anderen Volk gegenüber bedeuten!

Abschließend kann gesagt werden, daß die Erfahrung der palästinensischen Christen die Anerkennung eines größeren Palästina als eines Landes sowohl für die Juden als auch für die Palästinenser erfordert und zwar weder auf Kosten des gegenwärtigen Staates Israel noch eines künftigen Staates Palästina. Sie hoffen auf ein Ende der Gewalttätigkeiten auf allen Seiten, ob sie nun von Staaten, Gruppen oder Einzelpersonen verübt werden. Der lateinische Patriarch Michael Sabbah hat das so zusammengefaßt: Ein Nationalismus hat bereits den Staat Israel geschaffen; der palästinensische Nationalismus ringt noch darum, seinen eigenen zu errichten. In welcher Weise helfen die hebräische Bibel und das Neue Testament mit, die Grundlagen für eine friedliche, gerechte und allen zuträgliche Koexistenz zu schaffen?

*Thomas F. Stransky, CSP*

** Übersetzt aus The Catholic World, Januar/Februar 1991, von Wolfgang Müller*

# Zwischen Hoffnung und Resignation

Zur diesjährigen Nationalkonferenz des SACC

Welchen Ausbruch von Freude hatte die Mehrheit der Menschen in Südafrika erlebt, besonders in den Tagen nach der Freilassung Nelson Mandelas im Februar 1990 – welche tiefe Resignation haben sie danach durchlitten, als die Gewalttätigkeiten zunahmen und sie feststellen mußten, daß Apartheid weiterhin ihr Leben bestimmt. Diese Erfahrungen bildeten den thematischen Rahmen für die diesjährige Nationalkonferenz des Südafrikanischen Kirchenrates vom 24. bis 28. Juni 1991. Die internationale Öffentlichkeit blickte eher auf die Generalversammlung des „African National Congress", die eine Woche später in Durban stattfand. Mit diesem Beitrag sollen Verlauf und Ergebnis der kirchlichen Konferenz in ihren Schwerpunkten dargestellt werden – unter Berücksichtigung von Nachrichten der letzten Wochen aus Südafrika.

Die diesjährige Nationalkonferenz des Kirchenrates (SACC) fand im Tagungszentrum der deutschen lutherischen Gemeinde in Hillbrow, Johannesburg, statt. Das Thema lautete: „From Egypt to the Wilderness – the Ecstasy and the Agony: Challenge to the Churches in a time of Transition". Neben den Delegierten der Kirchen und regionalen Kirchenräten nahmen Vertreter benachbarter Kirchenräte sowie Gäste aus Europa und Nordamerika teil. Vertreter zahlreicher nationaler Botschaften waren gekommen, blieben allerdings nur für die erste Hälfte des ersten Tages.

Hauptredner am Eröffnungstag waren der Generalsekretär der Allafrikanischen Kirchenkonferenz, Pastor José Chipenda, und Erzbischof Trevor Huddleston, Präsident der britischen Antiapartheidsbewegung. Der achtundsiebzigjährige Erzbischof hatte wegen seines Antiapartheidsengagements Südafrika bereits in den fünfziger Jahren verlassen müssen. Er war u. a. auch wegen des Kongresses des ANC gekommen, der in der Woche nach der Nationalkonferenz in Durban stattfand.

Ein Zitat aus der Rede von Bischof Huddleston (Übers. des Vf.): „Ich habe in der Vergangenheit gesagt, daß ich erst dann wieder nach Südafrika zurückkehren werde, wenn Apartheid tot ist. Niemand kann heute sagen, daß Apartheid schon tot sei – der entscheidende Kampf, Apartheid zu erledigen, muß noch geführt werden ... in diesem Augenblick der Hoffnung müssen wir entschlossen sein und sehen, daß Apartheid – obwohl sie nicht tot ist – letztendlich zum Untergang verdammt ist und sicherlich in kurzer Zeit erledigt sein wird."

Aufmerksamkeit zog ebenfalls Kardinal Roger Etchegaray vom Vatikan auf sich, der für einige Stunden anwesend war.

### *1. Das Thema*

In das Thema führte der Präsident des SACC, Dr. Mgojo von der Methodistischen Kirche, der zugleich Präsident der größten ökumenischen theologischen Hochschule in Südafrika („Federal Theological Seminary") in Pietermaritzburg ist, ein. Sowohl in seiner Rede als auch in den Gesprächsrunden nach den Morgenandachten (jeweils für eine Stunde) fiel ins Auge, daß die gegenwärtige Situation sowohl als „Zeit in Ägypten" wie als „wilderness", als Zeit des Umherirrens ausgelegt wurde. Israel hat das Rote Meer sozusagen noch nicht durchquert. Pharao versucht durch Tricks und verzögernde Maßnahmen die Israeliten daran zu hindern, ins Gelobte Land zu gelangen. Es fiel aber ebenso auf, daß das Element der Erneuerung der Gemeinde, das in der alttestamentlichen Erzählung über die Zeit der Wüstenwanderung im Zentrum steht, in den Bibelarbeiten nur am Rande Beachtung fand.

Neben den für mich so wichtigen Gesprächen über den Text der Morgenandachten war die „Stille Minute" mittags um 12 Uhr ein weiteres Element der Meditation und der Reflexion über die Lage in Südafrika. Das kurze Gebet, das während der „Silent Minute" vorgelesen wurde, jeweils in drei Sprachen, lautete: „Herr, unser Gott, heile unser Land, befreie uns und mach uns eins, schenke uns Frieden, dein Wille geschehe."

a. Bereits im Bericht von Dr. Frank Chikane zeichneten sich die Umrisse der Verhandlungen ab, in denen der SACC eine Antwort auf die schwieriger zu beurteilenden Entwicklungen in der Zeit des Übergangs suchte. Auf der Linie der bisherigen Tradition konzentrierte sich der Bericht auf die großen *nationalen Aufgaben* und die Rolle, die die Kirchen dabei zu spielen haben. Im Blick auf staatliche Maßnahmen gestand der Generalsekretär signifikante Änderungen zu. Insgesamt sieben wurden positiv herausgehoben: Aufhebung des Banns gegen Organisationen und Oppositionsgruppen, Aufhebung des nationalen Notstands; Entlassung einer „substantiellen Zahl" von politischen Gefangenen; Entlassung einiger politischer Gefangener aus den Todeszellen; die Tatsache, daß ca. 8 000 Exilierte vom südafrikanischen Staat inzwischen „als straflos erklärt" („indemnified") worden sind, von denen allerdings nur 1 500 zurückgekehrt sind, weil diese Erklärung letztlich nicht vor nachträglicher Verfolgung durch den Staat schützt (Gesamtzahl der Exilierten wird weiterhin auf 40 000 geschätzt; konkret heißt dies: noch 32 000 müssen mit dem Etikett „straflos" versehen werden, damit sie ins Land zurückkehren können. – Zum Zeitpunkt der SACC-Konferenz konnte sich der Staat noch nicht zu einer generellen Amnestie entschließen).

Auf der anderen Seite besteht auch für den SACC noch ein Streitpunkt mit der Regierung, wer ein *politischer Gefangener* ist (die Regierung zählt z. B. die politischen Gefangenen in den sogenannten Homelands nicht dazu). Ebenso hält der Kirchenrat die Maßnahmen der Regierung zur Rückführung der bereits für „unschuldig" erklärten Personen für völlig unzureichend. Das Hochkommissariat der Vereinten Nationen für Flüchtlinge (UNHCR) durfte bislang selbst keine Infrastruktur in Südafrika zur Wiedereingliederung aufbauen helfen. Auch hier ist im August 1991 eine Änderung eingetreten insofern, als die Regierung – unter Berücksichtigung der internationalen Reaktionen auf „Inkatha-gate" (s. u.) – den Vereinten Nationen gestattet, die Rückkehr der Amnestierten in Südafrika zu überwachen.

Am Beispiel der Aufhebung des Gesetzes zur Registrierung der Bewohner nach Rassen („Population Registration Act") machte Frank Chikane die gegenwärtige Problematik des „Übergangs" deutlich. Nur Personen, die nach dem 17. Juni 1991 geboren sind, werden nicht mehr nach Rasse und Hautfarbe registriert. Die vorher Geborenen bleiben weiterhin schwarz oder weiß etc. Der Staat besteht auf der Beibehaltung des alten Registrierungssystems, weil dies die Grundlage dafür ist, zukünftig Wahlen zu organisieren und die verschiedenen Volksgruppen entscheiden zu lassen, ob sie sich für eine neue Verfassung aussprechen.

Unberührt von der Aufhebung der „großen Säulen der Apartheid" ist die Situation im sozialen und gesellschaftlichen Miteinander. Das Ausmaß der angesammelten *Gewalt* lernten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Nationalen Konferenz mit Schrecken kennen. In der Nacht von Montag auf Dienstag (24./25. Juni) waren in einem der Züge von Soweto nach Johannesburg sechs Menschen erschossen worden, ca. zwanzig wurden verletzt. Am Donnerstag nachmittag der Konferenz (28. Juni) hielten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer eine Andacht auf der Bahnstation von Cliptown, zusammen mit einigen Bewohnern des Teils von Soweto, der von dem Anschlag am meisten betroffen war. Über Motive der Täter und deren Herkunft wurde nichts Erhellendes bekanntgegeben. Die Interpretationen gingen von

„persönlicher Racheakt" bis hin zu „von außen, von Weißen gelenkte Destabilisierung". Ein Konflikt zwischen verschiedenen politischen Gruppierungen schien bei diesem aktuellen Mordanschlag nicht vorzuliegen – und doch ließ viele Teilnehmerinnen und Teilnehmer die Frage nicht los: Wer hat die Waffen verteilt? Wann wird der Staat seine Prioritäten im Hinblick auf Sicherheitsmaßnahmen verändern? Kann und will dieser Staat überhaupt die Gewalt eindämmen? (Zu diesem Zeitpunkt waren weder die Enthüllungen der „Weekly Mail" über die direkte, aber verheimlichte finanzielle Unterstützung der Zulu-Organisation „Inkatha" durch Regierungsstellen veröffentlicht, noch die Details der katholischen Zeitschrift „New Nation" über die Ausbildung und Finanzierung schwarzer Personen, die in Angola, Zaire oder Mozambique angeheuert und bei den Überfällen in Vorortzügen eingesetzt wurden, bekannt.)

Der Generalsekretär konnte in seinem Bericht auf das positive Ergebnis der *Friedenskonferenz* vom Samstag, dem 22. Juni, berichten, an der Vertreterinnen und Vertreter der verschiedenen Religionen, politischen Gruppen, der Regierung und der Geschäftswelt teilgenommen hatten. Bei diesem Versuch, Frieden zu stiften, spielen die Mitgliedskirchen des SACC und der Generalsekretär des Rates eine sehr wichtige Rolle. Allerdings zeigen sich hier auch die Schwierigkeiten, die sich in dieser „Zeit des Übergangs" einstellen. Mancher Teilnehmer der Nationalkonferenz sprach von Verwirrung, Unklarheit im Blick auf die Position der Kirchen. Dieses Empfinden sollte dann später zum Ausbruch kommen, als die Nationalkonferenz sehr intensiv und kontrovers über die Aufarbeitung der Rustenburg-Konferenz diskutierte und eine entsprechende Empfehlung des Exekutivkomitees veränderte.

(Inzwischen ist nach einem weiteren Treffen der genannten gesellschaftlichen Gruppen am 15. August 1991 beschlossen worden, daß am 14. September 1991 im Rahmen eines Friedenskongresses ein Fünf-Punkte-Abkommen von der Regierung, dem ANC und „Inkatha" unterschrieben werden soll. Ein „Verhaltenskodex" für politische Parteien und die Sicherheitskräfte soll zum Ende der Gewalttätigkeiten beitragen. Danach sollen sich politische Parteien einander konsultieren, wenn sie zu Protesten und Demonstrationen aufrufen. Ein zentrales Friedenssekretariat, regionale Friedenskomitees sowie eine ständige Untersuchungskommission der Regierung sollen eingerichtet werden. – In den letzten sechs Jahren sind etwa 8 000 Menschen den gewalttätigen Auseinandersetzungen zum Opfer gefallen.)

Des weiteren behandelte der Generalsekretär die Frage der *Landverteilung,* der *marginalisierten Jugendlichen* (ein meines Erachtens in unserer Öffentlichkeit nicht ausreichend berücksichtigtes Problem), das Repatriierungsprogramm, The-Standing-for-the-Truth-Campaign, den Dialog mit politischen Organisationen und mit der Regierung und er faßte das Ganze zusammen: „... die Erfahrungen der letzten Monate haben mich überzeugt, daß die Aufhebung des Banns gegen die politischen Basis-Organisationen keine Erleichterung für den SACC und seine Mitgliedskirchen mit sich gebracht hat – ganz im Gegensatz zu dem, was viele erwartet hatten. Es ist offensichtlich, daß die Übergangsperiode uns stärker belastet (‚is going to be more taxing'), als wir es gedacht hatten. Ich glaube sogar, daß selbst dann, wenn die neue Gesellschaft geboren wird, der Druck auf uns nicht nachlassen wird. Wir werden vor der Aufgabe ‚des Heilens' stehen, wir werden den Dienst des Wiederaufbaus, der Erneuerung und der Versöhnung leisten müssen."

b. Im zweiten Teil seines Berichtes *(„Aktionen ökumenischer Solidarität")* ging Chikane u. a. auf Entwicklungen und Krisenphänomene in Afrika ein (Menschenrechtsverletzungen; Schuldenkrise; Aufarbeitung des kolonialen Erbes). Zum Kairos 1992 zählte er die Solidarität mit den Ureinwohnern in Amerika, Australien und Neuseeland. Im Blick auf die Fünfhundertjahr-Feiern zu Lateinamerika sprach Chikane die Rolle Afrikas und die kritische Stimme der Kirchen an. Beunruhigung löst auch in Südafrika die politische und wirtschaftliche Einheit Europas ab 1992 aus. Die Veränderungen in Osteuropa spielten insofern eine Rolle, als das siegreiche wirtschaftliche System zur alleinigen, unkritisch übernommenen Leitlinie für Südafrika werden könnte („jetzt, wo der kalte Krieg beendet ist, stehen wir weiterhin vor der sündigen Natur des Menschen, der in seiner Habgier ohne Rücksicht auf die Kosten Reichtümer anhäuft. Die Begeisterung mancher in Ost-Europa z. B. beginnt dahinzuschwinden, und viele Menschen in der Dritten Welt fangen an zu zweifeln, ob diese Veränderungen nur positiv zu sehen sind").

c. Schließlich begrüßte der Generalsekretär verschiedene *Entwicklungen in der Ökumene und in den Kirchen,* so die verschiedenen Unionsbestrebungen in Südafrika (Uniting Reformed Church, Lutheran Communion in Southern Africa). Den Versuchungen, vorschnell eine zweite Rustenburg-Konferenz anzuberaumen, setzte Chikane den Akzent entgegen: Erst muß das Abschlußdokument von Rustenburg in allen Kirchen seinen Niederschlag gefunden haben. Als ein Ergebnis der Rustenburg-Konferenz sah der Generalsekretär den Antrag der Niederländisch-Reformierten Kirche an, sich um einen Beobachter-Status beim SACC zu bemühen.

Abschließend ging der Generalsekretär kurz auf die Umstrukturierung der Arbeitsbereiche der Geschäftsstelle des SACC ein. Infolge von Sparmaßnahmen mußten einige Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter entlassen werden. Diesen Vorgang bezeichnete der Generalsekretär als eine der schmerzlichsten Erfahrungen, die seine Kollegen und er im SACC machen mußten. Zu den zu bewältigenden Problemen zählte ebenfalls das Verhältnis zu den regionalen Councils (u. a. Auflösung des Witwatersrand Council of Churches).

### *3. Die Diskussion zu Rustenburg*

Es gab unterschiedliche Meinungen im Blick auf a) die Rustenburg-Konferenz selbst sowie im Blick auf b) die Nacharbeit dazu.

Einige Delegierte forderten eine Interpretation des Wortes und des Vorgangs „Schuldbekenntnis". Im Hintergrund stand das persönliche Bekenntnis von Professor Jonker während der Rustenburg-Konferenz vom November letzten Jahres und die dort ausgesprochene öffentliche „Vergebung" durch den anglikanischen Erzbischof D. Tutu. Hat dieser Vorgang dem Friedensprozeß im Land und der Versöhnung einen Dienst geleistet? Ist seitdem die Stimme der Kirchen im Blick auf Schuldbekenntnis und Versöhnung klarer geworden? Dies wurde von einigen Delegierten mit dem Argument bezweifelt, daß Schuldbekenntnis und Vergebung das prophetische Reden der Kirche in Südafrika eher beeinträchtigt haben. Faktisch habe sich seit Rustenburg z. B. innerhalb der weißen Reformierten Kirche (NGK) nichts geändert. Werde mit Bezug auf das Schuldbekenntnis von Rustenburg nicht

ein Wandel innerhalb der NGK suggeriert und dieser Kirche eine Führungsrolle im Friedensprozeß zugesprochen, den sie faktisch nicht beanspruchen darf?

In einem Gespräch nach der Morgenandacht am 27. Juni wurde in einer Arbeitsgruppe über die heutige „Wilderness" folgendes dargestellt: der Pharao von heute benutze raffinierte Mittel, um die Herzen der Menschen und der Kirchen zu beeinflussen. Es wurde von einem Fernsehinterview an diesem Morgen berichtet, in dem die NGK als der eigentliche Initiator für den Friedensprozeß dargestellt wurde. Müßte man heute nicht von einer „Tragödie" nach Rustenburg sprechen: Im internationalen Kontext hat diese Konferenz großes Aufsehen erregt; in Südafrika wird sie vom Staat für seine Zwecke benutzt. Der SACC wird in seiner friedensstiftenden Rolle ignoriert; eine clevere Manipulation, mit der seine christlich begründete Position und sein Zeugnis herabgemindert werden soll. Es darf nicht so sein, daß der Friede und der „Auszug aus Ägypten" unter der Federführung des Pharaos geschieht in einem Land, das er selbst vorbereitet und gestaltet. Wo ist heute die „Feuersäule", die den Israeliten damals in der Wüste als Wegzeichen und Leitsignal gedient hat? Wenn sich der SACC im Rahmen der Aufarbeitung von Rustenburg für einen Friedensprozeß einsetzt – für welchen Frieden tut er dies dann?

Die Resolution zur Rustenburg-Konferenz wird wie folgt eingeleitet:

„Die Konferenz nimmt von der Rustenburg-Konsultation Kenntnis und würdigt ihre Bedeutung, besonders das von Kirchenführern ausgesprochene Schuldbekenntnis, daß sie mitschuldig geworden sind, indem sie der Apartheid erlaubt haben, Verwüstung und Zerstörung unter der schwarzen Majorität in Südafrika anzurichten.

Trotzdem spricht die Konferenz folgende Warnung aus (es folgt die ursprüngliche Fassung):

1. das Schuldbekenntnis könnte das prophetische Zeugnis der Kirche neutralisieren;
2. das Schuldbekenntnis könnte die Verpflichtung zu einem nicht-rassischen, demokratischen und gerechten Südafrika – als Grundlage für christliches Zeugnis und Handeln – verdrängen;
3. es könnte ein Versuch unternommen werden, ein alternatives ökumenisches Forum in Konkurrenz zum SACC zu schaffen."

Die endgültige Fassung dieser Warnung lautet jetzt (Punkt 1 und 2 sind zusammengefaßt, Punkt 3 ist geblieben):

1. Das Schuldbekenntnis sollte seinen Niederschlag in den praktischen Folgerungen finden, ein nicht-rassisches, demokratisches und gerechtes Südafrika zu schaffen und wiederherzustellen;
2. es könnte ein Versuch ... (Fortsetzung wie oben).

Der Abschluß der Resolution lautet:

„Unter Berücksichtigung des Gesagten beschließt die Konferenz:

1. die Erklärung von Rustenburg entgegenzunehmen und sie an ihre Mitglieder zur Aufarbeitung weiterzuleiten;
2. ihre Leitungsgremien werden gebeten, sich bei der Teilnahme an den Aktivitäten des Steering-Komitees (gemeint ist der Fortsetzungs-Ausschuß, der nach Rustenburg eingesetzt worden ist) strikt an die Beschlüsse der Kirchenführer (des SACC) vom 17./18. April 1991 zu halten;
3. ihre Leitungspersonen werden insbesondere gebeten, bei der Organisation irgendeiner Follow-up-Konferenz ohne die ausdrückliche Zustimmung ihrer Kirchen und des SACC nicht mitzuwirken."

Damit war noch einmal ausgesprochen, was als eine Hauptgefahr angesehen wurde: im Zusammenhang mit der Aufarbeitung von Rustenburg könnte eine neue nationale kirchliche Struktur geschaffen werden – und zwar in Konkurrenz zum SACC.

### *4. Der Antrag der NGK, Beobachter-Status beim SACC zu erhalten*

Aus dem Plenum wurde eine Vorlage eingebracht, die im Gegensatz zum Vorschlag des Exekutivkomitees stand. Präsidium und Antragsteller mußten zeitraubend klären, wie das Verfahren laufen sollte; das beanspruchte Zeit (und Nerven) vieler Delegierter. Zuerst mußte über den Vorschlag des Exekutivkomitees abgestimmt werden, der NGK den Observer-Status zu geben. Da aber der Gegenvorschlag inhaltlich noch nicht bekannt war, war es für die Delegierten zunächst einmal unklar, worauf sie sich einließen, wenn sie gegen den Vorschlag des Exekutivkomitees stimmten. Zusätzlich wurde ein Alternativvorschlag des Inhalts eingebracht, daß die Position der ökumenischen Gremien (ÖRK und Reformierter Weltbund) als Leitlinien für die Entscheidung des SACC herangezogen werden sollte; die Mehrheit sprach sich gegen ein solches Junktim aus, eher aus formalen denn inhaltlichen Gründen.

Die Beschlußempfehlung des Exekutivkomitees sowie der genannte Alternativvorschlag wurden abgelehnt, so daß die Vorlage aus dem Plenum besprochen werden konnte. In ihr wurde in einem historischen Rückblick an die schmerzlichen öffentlichen Stellungnahmen der NGK gegen den SACC erinnert, z.B. an die Unterstellung, daß der SACC eine kommunistische Organisation sei. Die daraus folgende Unterdrückung und Verfolgung von Führern des SACC durch die Regierung, die Komplizenschaft der NGK mit der Regierung wurden erwähnt. – Wo stehe die NGK heute, was ist ihre spezifische Motivation, gerade jetzt dem SACC beizutreten? Ebenso wurde auf die ungelösten Spannungen zwischen der weißen Kirche und ihren Schwesterkirchen im Land hingewiesen, Spannungen, die sich aus der rassistischen Position der NGK ergeben haben. Der Resolutionsvorschlag wurde dann von der Konferenz einhellig angenommen. Er lautet:

„Im Licht der oben erwähnten Tatsachen beschließt die Konferenz:

1. den Antrag der Niederl. Reform. Kirche auf einen Beobachter-Status auf die nächste Nationalkonferenz zu vertagen und einen endgültigen Beschluß dann zu fassen.
2. In der Zwischenzeit rufen wir die NGK auf:

2.1 eine klare Stellungnahme abzugeben, daß sie ihre früheren Anklagen gegen den SACC zurückzieht;

2.2 öffentlich und eindeutig ihre Beweggründe darzulegen, warum sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt einen Beobachter-Status beim SACC erhalten möchte;

2.3 die Gespräche mit ihren Schwesterkirchen aufzunehmen mit dem Ziel, die gegenseitigen Beziehungen zu normalisieren;

2.4 ihre Bereitschaft zu erklären, die gegenwärtige und jede zukünftige Regierung im Lichte des Evangeliums kritisch zu begleiten.

Noch einmal zur Diskussion: Bei einigen Delegierten bestand die Befürchtung, daß für den Fall, daß die Nationalkonferenz der NGK den Observer-Status gäbe, dies bei den einfachen Gemeindemitgliedern der anderen Kirchen nicht mehr ver-

standen würde. Andere sprachen ganz offen an, daß die NGK, ohne es sich etwas kosten zu lassen, sich in die relevanten ökumenischen Gremien einzuschleichen versuche – ohne auch irgendwie ihre Policy zu ändern, ohne eine Entschuldigung auszusprechen, ohne Zeichen der Umkehr zu zeigen. Niemand wolle eine „Hexenjagd" beginnen, aber man dürfe auch nicht sentimental über Versöhnung reden, ja man müsse von der NGK eine grundlegende Reform ihrer Position („reformation") fordern (die neue Stellungnahme der NGK zu „Kirche und Gesellschaft" – verabschiedet auf ihrer diesjährigen Synode – bot den Teilnehmern der SACC-Konferenz noch keinen letztlich überzeugenden Beweis für eine völlig neue inhaltliche Orientierung). Andernfalls wäre das Reden von der „Christian Family" leichtfertig. Vor allen Dingen der Umgang mit der eigenen Geschichte oder der Nicht-Umgang erregte viele Delegierte. Vierzig Jahre lang sei man von der NGK angegriffen worden, brutalisiert und unchristlich erklärt worden – und jetzt wolle die NGK ohne Kommentar zu ihrer Geschichte die Wende vollziehen. Im übrigen wurde vermerkt, daß die NGK in ihren eigenen kirchlichen Medien es unerwähnt ließ, daß sie beim SACC den Beobachter-Status beantragt hatte.

### *5. Die Resolutionen zu den „politischen Gewalttätigkeiten" und zu den „Friedensverhandlungen"*

Um den Inhalt dieser beiden wichtigen Vorlagen wurde ebenfalls ausführlich diskutiert. Die Resolutionen wurden in der Substanz angenommen, allerdings zur endgültigen Formulierung an das National Executive Committee weitergegeben.

a. Der Beschluß zu „Political violence" lautet:

„Die Konferenz ist gezwungen anzunehmen, daß die gegenwärtige Regierung mit ihrer Polizei und ihrer Armee nicht in der Lage und bereit ist, die zerstörerische Gewalt im Land zu kontrollieren und zu beenden. Dies bestätigt die Illegitimität der Regierung.

Deshalb ist die Konferenz davon überzeugt, daß ein unabhängiger Vermittler von außen unbedingt erforderlich ist, der die Gewalt beobachtet, darüber berichtet und sie zu beenden hilft. Auf diese Weise wird auch ein Klima gefördert, in dem faire und gerechte Wahlen durchgeführt werden können.

b. Die ursprüngliche Fassung der Vorlage zum Friedensprozeß nahm Bezug auf die diskreten Beziehungen zwischen dem Generalsekretär des SACC mit vielen anderen Gruppen, die die Konferenz vom 22. Juni 1991 ermöglicht hatten. Der Generalsekretär sollte in seinem Mandat vom Juni 1990 bestärkt werden, den Friedensprozeß in diesem Land anzustoßen und voranzubringen."

In der neuen Fassung wird zunächst von der Verunsicherung unter den Menschen in Südafrika gesprochen, über die politische „wilderness", in der sich Südafrika befindet. In dieser Lage sei eine Direktive nötig. „Mit dem Ziel, führende Personen des SACC in ihrer Teilnahme an den verschiedenen Friedensinitiativen zu unterstützen, möchte die Konferenz feststellen, daß die folgenden Forderungen als nicht diskutierbar angesehen werden in allen Verhandlungen, die dem Land den Frieden bringen sollen:

1. Die Konferenz sieht es als einen ethisch-politischen Grundsatz an, daß es keine Begründung dafür gibt, eine in Verhandlungen erzielte neue Verfassung für das Land der Minderheit von weißen Wählern zu deren Begutachtung vorzulegen;

2. die Konferenz stellt fest, daß es keine moralische Begründung dafür gibt, daß die Regierung der Nationalen Partei an den Verhandlungen über eine neue Verfassung teilnimmt. Dies schließt ein, daß eine gewählte oder ernannte Übergangsregierung mit vollen Befugnissen eingesetzt werden muß, während der Verhandlungsprozeß im Gange ist."

Gegen die Tendenz der neuen Resolution wandte sich ein Mitglied des NEC mit dem Argument, in den gegenwärtigen sensitiven Verhandlungen solle der Generalsekretär nicht durch zusätzliche Richtlinien belastet werden. Andere meinten, die Rede vom Frieden dürfe nicht zu einer Droge werden, worüber man den Kampf für Gerechtigkeit dann vergessen könnte.

### *6. Weitere Beschlüsse und Empfehlungen*

Eine Reihe weiterer Beschlüsse, etwa zur Population Registration Act, zum Schulboykott, zu den regionalen Councils, wurden ebenfalls an die Exekutive zur endgültigen Formulierung und Begutachtung weitergegeben.

Am vorletzten Nachmittag und Abend gab es eine sehr ausführliche Diskussion über die geänderte Satzung des SACC. Zur Diskussion stand unter anderem die Frage der Rechte der Mitarbeiter-Vertretung, aber vor allen Dingen die Rolle, die die regionalen Kirchenräte in Zukunft unter dem Dach des SACC spielen sollen. Der Witwatersrand Council ist aufgelöst. Hier hat es Rückfragen unter Delegierten und ökumenischen Partnern – auch im Blick auf die Finanzierung von Field-Workern – gegeben. Zukünftig werden die regionalen Räte Arbeitszweige („branches") des SACC sein. Das wird ihre Selbständigkeit einschränken, jedoch die Kontrolle über Verwaltung und Finanzen stärken. Ob dieser Schritt ein segensreicher gerade im Blick auf die Kooperation mit Mitgliedskirchen und kirchlichen Gruppen sein wird, wird die Zukunft erst entscheiden.

### *7. Zum Selbstverständnis und den Aufgaben des SACC*

Für die Diskussion in den Arbeitsgruppen hatte der SACC ein „Working Document/Draft" vorgelegt mit dem Titel: „Development Policy of the Department of Development and Training Ministries". Meines Erachtens handelt es sich hier um einen Text, der einen neuen Impuls für zukünftige Arbeitsschwerpunkte vermitteln möchte. Der SACC steht selbst in einer Zeit des Übergangs. Ein Ziel des Papiers besteht darin, die Mitgliedskirchen und kirchliche Gruppen stärker in die Arbeit des SACC einzubinden.

Der Schwerpunkt dieses Papiers liegt auf „Entwicklung" und „Ausbildung/Training". Hierdurch bekäme der SACC deutlicher den Charakter einer Einrichtung, die Dienstleistungen für seine Mitgliedskirchen erbringt. Er könnte modellhaft Programme entwickeln, die die bisherigen Schwerpunktprogramme – die alle eine Antwort auf die große nationale Krise zu geben versuchten und die durchzuführen auch notwendig war – ergänzen.

Francois Bill, der General Administration Secretary, führte im Blick auf die Zuschüsse von ökumenischen Partnern folgende drei Kriterien auf:

1. „Völliger Abbau der Apartheid" – dies braucht Zeit und erfordert weitere Unterstützung;

2. Aufarbeitung der „Folgelasten der Apartheid" – auch dieser Bereich macht Programme/Projekte erforderlich;
3. Die inhaltliche Umgestaltung der Gesellschaft in Südafrika muß auf „Empowerment of People" ausgerichtet sein.

Am Beispiel eines Arbeitsbereichs des SACC soll der Versuch, Prioritäten abzuklären, beleuchtet werden. Der SACC möchte eine effektive Medien- und Kommunikationsstelle aufbauen. Seine Zeitschrift „EcuNews" ist in letzter Zeit nicht mehr erschienen. Der bisherige Direktor ist zum ANC übergewechselt. Soll aber der ganze Kommunikationsbereich im Jahreshaushalt des SACC als Daueraufgabe erscheinen? Gibt es nicht überregionale Entwicklungen, die auch zu neuen Arbeitsformen herausfordern? Auf einer „Consultation on Electronic Media", die vom 18.-19. März 1991 stattfand, wurden verschiedene Empfehlungen für das Exekutivkomitee des SACC formuliert, und zwar zur Entwicklung im Bereich des südafrikanischen Rundfunks und Fernsehens, speziell zur Tendenz in der gegenwärtigen Regierung, den Rundfunk zu privatisieren. Vom SACC ist der Einsatz moderner Medien (oder deren Mißbrauch) durch fundamentalistische Gruppen in Südafrika thematisiert worden. Vielleicht könnte der SACC zusammen mit anderen kirchlichen Gruppen in Gestalt neuer Programme auf diese Entwicklung antworten.

Ein weiterer Schritt in die Zukunft erfolgte dadurch, daß die Arbeitsstruktur des SACC gestrafft und die Zahl der Abteilungen reduziert wurden. Von zentraler Bedeutung ist m.E., daß die theologische Grundlagenarbeit mehr Gewicht erhalten wird. Der z.Zt. nicht besetzte Arbeitsbereich „Glaube und Mission" soll neu profiliert werden.

### *8. Schlußbemerkung*

In der Zeit des „Übergangs" ist die Gefahr einer Fehldeutung der Entwicklung in Südafrika gegeben. Mit seiner diesjährigen Nationalversammlung hat der Südafrikanische Kirchenrat auf die bleibende ökumenische Aufgabe hingewiesen, sich nicht von einem staatlich vermittelten Bild vom Ende der Apartheid verführen zu lassen. Der Weg zu dem Ziel, daß allen Menschen in diesem Land Gerechtigkeit widerfährt, ist noch lang. Die Enthüllungen in der südafrikanischen Presse über das „Inkatha-gate" der Regierung de Klerk haben das Ausmaß der Manipulation deutlich werden lassen.

Von den positiven Nachrichten der letzten Wochen aus Südafrika ist zu hoffen, daß sie den Auftakt zum endgültigen Zusammenbruch des Apartheidsystems bilden. Aber noch werden die alten Positionen verteidigt: „Wir haben noch nie das Eingeständnis von de Klerk gehört, daß Apartheid moralisch böse ist .... Er sagt nicht: ‚Wir haben falsch gehandelt, wir entschuldigen uns dafür, und jetzt laßt uns weiter vorankommen!' ... Was wir schon immer befürchtet haben, ist nun ans Licht gekommen: die Sicherheitskräfte, die Polizei und die Armee, alle die, die Recht und Ordnung aufrechterhalten sollten, das sind gerade die Leute, die Recht und Ordnung untergraben! Ich möchte hoffen, daß die Menschen im Ausland sich angesichts der jetzigen Ereignisse nicht Sand in die Augen streuen lassen ..." (P. J. Pieterse, Generalsekretär der Kathol. Bischofskonferenz am 1. August 91; nach „Southern Africa Church News" vom 7. August 91).

In dieser Situation, wo ein tiefgehender gesellschaftlicher Wandel erst noch bevorsteht, trägt der SACC dazu bei, daß die Kirchen in Südafrika – auf dem Weg heraus aus „Ägypten" und durch die „Wüste" – im Namen der christlichen Botschaft weiterhin ein klares Wort sagen, wenn um Gerechtigkeit und Frieden für alle Menschen in diesem Land gerungen wird.

*Lothar Engel*

## Methodistische Weltkonferenz

„Das Gefühl der Zusammengehörigkeit der methodistischen Kirchenglieder zu fördern", und „bildend, inspirierend und gemeinschaftlich" zu wirken, sind Verfassungsauftrag einer methodistischen Weltkonferenz. Die 16. Weltkonferenz, die vom 24. bis 31. Juli 1991 in Singapur stattfand, erfüllte weithin diese Zielsetzung. Damit sind auch wesentliche Inhalte und Erfahrungen bei dieser Konferenz beschrieben, gleichzeitig auch etwas von spezifisch Methodistischem ausgedrückt. Das muß natürlich erläutert werden.

### *„Weltrat" und „Weltkonferenz"*

Eingebettet in die „Weltkonferenz" tagt der „Weltrat methodistischer Kirchen" (WMC). Dieser ist einer der ältesten konfessionellen Weltbünde (gegründet 1881), der sich aus rund 500 offiziellen Vertretern von rund 65 methodistischen Kirchen zusammensetzt. Er tritt alle 5 Jahre zusammen und vertritt ca. 54 Millionen Methodisten in 90 Ländern der Erde. Der „Weltrat" ist kein Gremium, das etwa über Lehrfragen befindet, wenn er auch die „Einheit theologischer und moralischer Maßstäbe in den methodistischen Kirchen der Welt fördern" soll. Seine Aufgaben liegen vornehmlich in „der Vertiefung der Gemeinschaft über die Schranken von Rasse, Nationalität, Hautfarbe und Sprache hinweg". Er soll „die Beteiligung an der ökumenischen Bewegung vorantreiben" und ein Instrument für „Konsultationen und für Zusammenarbeit mit anderen konfessionellen Weltbünden" sein. Er soll zur Evangelisation in jedem Land ermutigen, christliche Erziehung und die Arbeit der Kirche mit der Jugend fördern sowie sich für „verfolgte oder bedürftige christliche Minderheiten" einsetzen.

Es spiegelt nun, wie gesagt, etwas von methodistischem Selbstverständnis wider, daß die Arbeit des offiziellen Gremiums, des „Weltrats", im Rahmen einer „Weltkonferenz" geschieht. Denn kirchliche Institutionen dürfen nicht losgelöst von Gemeinde leben, sondern müssen in wechselseitiger Beziehung wirken. Kirchliche Leitungspersönlichkeiten und „schlichte" Gemeindeglieder zusammen machen Kirche aus. Die Konferenz nun besteht aus zum Teil von ihren Kirchen entsandten, zum Teil einfach aus interessierten Personen – im diesjährigen Fall aus rund 2500 Teilnehmern (ohne die 500 Ratsmitglieder). Während der Weltrat über die Arbeit

entscheidet, gibt er der Konferenz Berichte und Informationen. Die Konferenz kann zu Diskussionen und auch zu Abstimmungen nach Maßgabe des Weltrats eingeladen werden.
Die 16. Weltkonferenz stand unter dem Thema „Jesus Christus: Gottes lebendiges Wort", das in Tagesthemen mit entsprechenden Bibelarbeiten und Themavorträgen aufgeschlüsselt und in 200 Gesprächsgruppen verarbeitet wurde (in Singapur mit dem Hintergrund Asiens „Pondoks" genannt, d.h. „Häuser" im Sinne einer vertrauensvoll ihr Leben teilenden Familiengemeinschaft. Andere wesentliche Elemente der Konferenz bildeten Gottesdienste, Gebetszeiten und – natürlich für Methodisten – viel gemeinsames Singen.

*Problem Tagungsort Singapur*

Umstritten war der Tagungsort Singapur seit der Ausweisung des „Council of Churches in Asia" (CCA) durch die Regierung von Singapur 1987. Der WMC sah sich damit vor die Frage gestellt, ob eine kirchliche Tagung in Singapur zu rechtfertigen sei.

Bereits im Herbst 1987 hatte sich das Präsidium des WMC vorläufig für Singapur entschieden. In Gesprächen im Januar 1988 in Singapur wurde mit kirchlichen und staatlichen Stellen das Problem erörtert. Dabei wurde ganz klar gemacht, daß Singapur nur bei der Erfüllung bestimmter Voraussetzungen (vor allem derjenigen, die der Ökumenische Rat der Kirchen empfohlen hatte) als Tagungsort in Frage käme: es dürfe keinerlei Einreisebeschränkungen geben, und Rede- und Pressefreiheit müsse gewährleistet sein. Die geforderten Zusagen wurden gegeben.

Bei der endgültigen, mit überwältigender Mehrheit (einschließlich seiner asiatischen Mitglieder) getroffenen Entscheidung für Singapur durch den Exekutivausschuß des WMC im September 1989 bekräftigte dieser – durchaus auf der Linie der wohlbekannten Haltung methodistischer Kirchen und des WMC in allen Fragen der Menschenrechte und der Loyalität methodistischer Kirchen zum ÖRK – in einer Resolution seine Unterstützung für den CCA. Interessant ist, daß alle asiatischen methodistischen Mitgliedskirchen des WMC, ausgenommen die von Neuseeland, dann an der Singapurer Tagung teilnahmen.

Es war jedoch klar, daß der WMC in Singapur zum Geschehen um den CCA etwas sagen mußte. In einem sehr schwierigen, zum Teil schmerzhaften Prozeß – schwierig vor allem auch im Blick auf die Situation und die Haltung von Teilen der Methodistischen Kirche in Singapur – wurde schließlich eine vom Ausschuß für Soziale und Internationale Angelegenheiten eingebrachte Resolution angenommen. Sie bekundet „starken Widerspruch" gegen die Ausweisung des Asiatischen Kirchenrats und verlangt, daß eine Delegation des Präsidiums des WMC mit der Methodistischen Kirche von Singapur über den CCA Gespräche führt und auf „Versöhnung" zwischen dieser Kirche und dem CCA hinwirkt, und daß, falls es auf Grund dieser Gespräche für notwendig erachtet wird, ein Treffen mit der Regierung Singapurs angestrebt werden soll, in dem die Ansichten des WMC vorgetragen und Wege zu einer Lösung der Streitfragen gesucht werden sollen.

Eine andere Resolution zu dem „Gesetz über die Aufrechterhaltung religiöser Harmonie", das die Arbeitsmöglichkeiten der Religionsvertreter auf rein religiöse

Belange einengt, wurde nach Interventionen vor allem aus Singapur abgemildert. Die schließlich mit großer Mehrheit angenommene Entschließung besagt, daß der WMC der Methodistischen Kirche von Singapur seine Anerkennung ausspricht für die (kritische) Haltung, die sie zu dem Gesetz eingenommen hat, und daß der Exekutivausschuß seine eigenen Einwände gegen die Bestimmungen des Gesetzes vorbringt, die den offiziellen Vertretern oder Mitgliedern einer Religionsgruppe Beschränkungen ohne die Möglichkeit juristischer Überprüfung auferlegen. Das Präsidium des WMC wird angewiesen, hinsichtlich der Konsequenzen dieses Gesetzes engen Kontakt mit der Methodistischen Kirche in Singapur zu halten und gegebenenfalls notwendige Schritte zu unternehmen.

### *Andere Resolutionen*

Eine ganze Reihe weiterer Entschließungen zu Fragen der Umwelt, der Menschenrechte, der Militarisierung, der Weltwirtschaft, des Drogenproblems, zur Wiedervereinigung Koreas und zur Lage in Liberia wurden verabschiedet, deren Inhalt freilich kaum über früher schon Gesagtes hinausgeht.

Hervorzuheben ist noch die Erklärung zur Siedlungspolitik Israels in der West Bank. Der WMC „drückt seine tiefe Sorge aus" über „den Anspruch Israels, daß Ostjerusalem nun zu Israel gehört, und über die zunehmende Beschlagnahme von Land in der West Bank, um zehntausende jüdischer Einwanderer unterzubringen", sowie über die „daraus folgende Einschränkung der Bewegungsfreiheit, die den palästinensischen Arabern auferlegt wird", und über die „Aufhebung ihrer Arbeitsgenehmigungen, die sie ihrer Arbeit und ihrer Überlebensmöglichkeiten beraubt".

### *„Weltevangelisierung"*

Unter dem Leitwort „Das Heraufkommen eines Jahrtausends für die Evangelisierung der Welt" stellte sich der WMC hinter ein vom Evangelisationsausschuß eingebrachtes Programm. Danach soll Evangelisierung und Kirchenwachstum eine Priorität für Methodisten in aller Welt sein. Der „Direktor für Weltevangelisierung", Dr. Eddie Fox, der ein weltweit arbeitendes „Institut für Evangelisation" leitet, betonte freilich, daß dazu ein „weltweites Pfingsten" nötig sei. Zu dem Programm gehören besondere Gebets- und Fastenzeiten, gleichzeitige weltweite „Verkündigungs-Missionen", weltweites Studienmaterial für Pastoren und Laien, regionale internationale Seminare, Fortführung internationaler Jugendkonferenzen (die nächste soll evtl. 1994 in der BRD stattfinden). Ein Netz von „Regionalen Sekretären" vermittelt Anregungen und koordiniert die Arbeit.

### *Ökumenische Dialoge*

Der englische, derzeit in den USA lebende Theologe Dr. Geoffrey Wainwright brachte als Vorsitzender den Bericht des Ausschusses für ökumenische Dialoge ein. Zunächst erinnerte er an die Gespräche zwischen dem *Lutherischen Weltbund* und dem WMC. Eine von dem Ausschuß eingebrachte Entschließung stellt fest: „Der Rat freut sich über die volle Gemeinschaft von Wort und Sakrament, die zwischen

der Evangelisch-methodistischen Kirche und den Evangelischen Kirchen in Deutschland beschlossen wurde" (zur Erinnerung: in einem Abendmahlsgottesdienst am 29. September 1987 wurde in der St. Lorenzkirche in Nürnberg diese „Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft" öffentlich bekundet). Die Entschließung besagt weiter: Der Rat „ermutigt seine Mitgliedskirchen in anderen Teilen der Welt, ebenfalls den Empfehlungen zu folgen, die der gemeinsame (Abschluß-)Bericht mit dem Lutherischen Weltbund von 1984 ‚Die Kirche: Gemeinschaft der Gnade' enthält".

Zu den Gesprächen mit dem *Weltbund Reformierter Kirchen* wurde der gemeinsame Bericht von 1987 „Miteinander in Gottes Gnade" begrüßt. Der Rat stellte sich hinter die Feststellung, „daß keine lehrmäßigen Hindernisse für Einheit zwischen Methodisten und Reformierten bestehen" und ermutigt die Mitgliedskirchen, engere Beziehungen zu reformierten Kirchen in ihren Regionen anzustreben.

Mit dem 5. Bericht über den Dialog mit der *römisch-katholischen Kirche* unter dem Titel „Die apostolische Tradition" kann dieser Dialog auf 25 Jahre theologischer Arbeit zurückblicken. Der Bericht, den Geoffrey Wainwright „einen Versuch zum Kirchenverständnis" nannte, will bewußt „nicht alle Differenzen in Lehre und Praxis ansprechen, die zwischen uns in den Fragen, die der Bericht behandelt, bestehen". Das Anliegen ist vielmehr, „theologische Perspektiven aufzuzeigen, innerhalb derer spezifische Fragestellungen betrachtet werden können". Als Zukunftsperspektive wird „das Ziel voller Gemeinschaft in Glaube, Mission und sakramentalem Leben" festgehalten, ein Ziel, das nach Dr. Wainwright erreichbar ist, aber „noch einige Generationen in der Zukunft liegt".

Schließlich konnte der Rat seine „Freude ausdrücken über die Übereinkunft mit dem *Ökumenischen Patriarchat* (der orthodoxen Kirchen in Konstantinopel), eine vorläufige gemeinsame theologische Arbeitsgruppe zu schaffen für einen zukünftigen vollen Dialog zwischen dem WMC und den Orthodoxen Kirchen". Damit scheinen bereits 1976 begonnene Bemühungen Wirklichkeit werden zu können.

### *Eine Notwendigkeit und eine Frage*

Die eindrückliche Begegnung mit methodistischen Kirchen Asiens, von denen viele in multinationalem, multikulturellem und multireligiösem Kontext – der sich weltweit ausbreiten wird – leben, vermittelte einerseits den Eindruck von Dynamik in Evangelisation, Mission und sozialem Engagement. Sie brachte andererseits ins Bewußtsein, wie dringend nötig eine sorgfältige theologische Bearbeitung des Umgangs mit nichtchristlichen Religionen ist, frei von alten Vorurteilen, schnellen Verurteilungen und auf jeden Fall von früheren Kreuzzugsideen, aber auch ohne Verwischung der Unterschiede und ohne Preisgabe des Missionsauftrags Jesu.

Die Begegnung mit asiatischen Kirchen hinterließ auch die Frage, welche Werte wir vom Westen her mit unserem vorwiegend materiellen Exportgut vermitteln – das Wertesystem des Materialismus und oft genug des gemeinschaftszerstörenden Individualismus? Oder gelingt es den Kirchen, – wem sonst könnte oder sollte das gelingen? – Werte des Christseins wie gegenseitige Verantwortlichkeit in persönlicher Freiheit, Gerechtigkeit und miteinander Teilen, tragfähige Gemeinschaft und Geschwisterlichkeit glaubwürdig weiterzugeben – und zu empfangen?

*Hermann Sticher*

# Das Gedenken am 50. Jahrestag des deutschen Überfalls auf die Sowjetunion

*Konzerte in Kaliningrad*

Am 22. Juni dieses Jahres war ich in Kaliningrad. Festlicher Sonnenschein lag über den Resten Königsbergs, über den ihren Samstagsgeschäften und -vergnügungen zustrebenden Menschen, auch über den Militärkapellen, die mit kurzen Auftritten auf einigen Plätzen dem Erinnerungstag an den deutschen Überfall auf die Sowjetunion vor fünfzig Jahren den öffentlichen Akzent geben wollten.

Ob alle deutschen Touristen, die in diesen Tagen die noch ganz junge Chance zum Besuch des mehr als vierzig Jahre gesperrten früheren Nordostpreußen genutzt hatten, sich des Datums bewußt waren, ist fraglich. Die Stadt drängte es ihnen nicht auf, ihre Bürger haben es sich abgewöhnt, der Zeitungsoffizialität und den politischen Ritualen Aufmerksamkeit zu schenken.

Bis vor kurzem noch hatte es zum Kernbestand sowjetischer Klischees gehört, das untergegangene Königsberg als den zentralen Hort des aggressiven deutschen, speziell preußischen Militarismus zu verdammen. Jetzt aber gilt alles Deutsche, das die Stadt noch birgt, das man wiederfindet und liebevoll konserviert, per se als positiv. Für Künstler und Intellektuelle ist dabei der Wunsch leitend, Kaliningrad, die „jüngste sowjetische Großstadt", aus ihrer Geschichtslosigkeit herauszuführen und wieder in die 700jährige Geschichte Königsbergs einzubinden. Politik und Wirtschaft regiert die Hoffnung, deutsches Kapital zu interessieren.

Niemand hielt große Reden zu diesem Tag. In Gegenwart ihrer aus Köln angereisten Enkelin wurde eine Kunstschule nach Käthe Kollwitz benannt, die in Königsberg aufwuchs, und am Abend gab es ein mit nicht übersetzten Worten des amtierenden Bürgermeisters eingeleitetes Konzert: Potsdamer Solisten spielten mit dem Kaliningrader Kammerorchester Mozart. Ort der Handlung war eine zur Philharmonie umgebaute einst katholische Kirche.

Dort sitzt man mit dem Rücken zum Chor. Vor fünfzig Jahren, ein Sonntag ebenfalls voller Sonnenschein, hatten wir in unserer Dorfkirche wie immer nach vorn, auf den Altar geblickt, mit der Orgel im Rücken. Die Kirche gibt es nicht mehr, als Folge jenes Tages. An jenem Sonntag gab es auch die Soldaten nicht mehr im Dorf, die die Wochen davor das Leben bestimmt hatten. Sie waren gen Osten abgerückt, ohne Militärmusik.

Am nächsten Tag gibt es ein zweites Festprogramm. Der deutsche Bankier Christians kommt für wenige Stunden hierher. Er wirbt seit langem für eine Wirtschaftssonderzone Kaliningrad. Er hat angeregt, gerade hier einen symbolischen Akt der Versöhnung zwischen den Völkern zu vollziehen, die sich gegenseitig das Furchtbarste angetan haben. Wer zur Prominenz Kaliningrads zählt – die Bürger bleiben fern, man hat sie auch nicht unterrichtet –, versammelt sich mittags vor der Domruine, um der Übergabe aus Deutschland gestifteter Reliefs des Königsberger Poeten Simon Dach und des Predigers Julius Rupp beizuwohnen. Über eine Gedenkstätte für alle Toten Königsbergs, Deutsche wie Russen, zu der Christians eigentlich einen Beitrag leisten wollte, war sich der Stadtrat offenbar noch nicht einig geworden.

Anschließend geht es wieder in die Philharmonie, zur Orgelmusik, wiederum auch mit einem Gast aus Potsdam. Jetzt spricht einleitend Lorenz Grimoni, Pfarrer in Duisburg, dort auch Leiter des landsmannschaftlichen Museums Haus Königsberg, hier im Auftrag der deutsch-russischen „Mülheimer Initiative". Er erinnert an die Friedensbotschaft Jesu, die auch im Dom verkündet wurde und doch den Überfall vom 22. Juni nicht verhindert hat. Das Ergebnis ist auch das Schicksal dieser Stadt mit der Ruine des Doms in ihrer leeren Mitte: „Mein Traum ist es, daß es in der Mitte von Kaliningrad zur Begegnung der Menschen der Welt, der Menschen aus Ost- und Westeuropa, der Menschen der Sowjetunion und Deutschlands kommt. Mein Traum ist es, daß man hier Frieden lehrt und Frieden übt, daß von hier Frieden ausstrahlt."

Im bis 1985 religiös albanisierten Kaliningrad gibt es bisher nur zwei wieder voll als Gotteshaus wiederhergestellte Kirchen. Sie liegen beide in Vororten. Ob dort ein russisch-orthodoxer Gedenkgottesdienst stattgefunden hat, wurde nicht bekannt. Ökumenisch war er jedenfalls nicht, ebensowenig wie der von Grimoni im kleinen Häuflein der lutherischen Gemeinde gehaltene Gottesdienst, nach dessen Ende in der Grußstunde niemand mehr vom 22. Juni sprach, auf den die Predigt gezielt hatte. Das Schicksal, das die stalinistische Sowjetunion sich selbst und den in ihr lebenden Deutschen bereitet hat, bestimmte alle Berichte.

### *Gedenkveranstaltungen und Gottesdienste*

Gedenkfeiern und Gottesdienste hat es am 22. Juni in vielen Städten der ganzen Sowjetunion und des ganzen Deutschland gegeben. Erstmals waren daran, wo immer es ging, Vertreter beider Seiten beteiligt, einschließlich Soldaten in Uniform. Erstmals auch gab es einen Austausch von Gedenkreden der Spitzenpolitiker im Fernsehen, von denen die auf jede beschönigende Unklarheit verzichtende Feststellung Helmut Kohls in Erinnerung bleiben sollte: „Für uns Deutsche endete der Zweite Weltkrieg mit der bedingungslosen Kapitulation. Im Angesicht der Verbrechen, die im deutschen Namen und von deutscher Hand begangen worden waren, leisteten wir den feierlichen Schwur: Nie wieder Diktatur! Nie wieder Krieg!"

In Deutschland fand das zentrale Gedenken in Potsdam statt, in der Sowjetunion in Moskau, hier wie dort mit Kranzniederlegungen, Teilnahme des Staatschefs und von Diplomaten, Abgesandten und Militärs des einst gegnerischen Landes. Von besonders großer Beteiligung der Bevölkerung hieran wie an den Veranstaltungen an zahlreichen Friedhöfen und Orten der Erinnerung haben die Zeitungen nicht berichtet. Das gilt auch für die ökumenischen und anderen Gottesdienste, in Stukenbrock etwa, in Minsk und Pskow (Pleskau), in Hamburg, Hildesheim, Braunschweig. Am Ehrenmal auf den Seelower Höhen östlich von Berlin, wo die letzte große und verlustreiche Schlacht des Krieges stattgefunden hat, hielten die im Ökumenischen Rat Berlin zusammenwirkenden Kirchen einen Gottesdienst, der vom russisch-orthodoxen Erzbischof German aus Wolgograd eröffnet wurde.

Der Berliner Bischof und EKD-Ratsvorsitzende Kruse erinnerte auch an die Mitschuld der Kirchen. Nur wenige hätten vor fünfzig Jahren widersprochen und widerstanden. Das schlimme Telegramm des „Geistlichen Vertrauensrates der Deutschen Evangelischen Kirche" an Hitler anläßlich des Kriegsbeginns gegen die Sowjetunion

hatten manche Teilnehmer im Kopf, die zuvor die Ausstellung in der Dokumentationshalle „Topographie des Terrors" auf dem einstigen Gestapogelände in Berlin gesehen hatten.

Im Brief des Bundespräsidenten von Weizsäcker an Präsident Gorbatschow zum 50. Jahrestag heißt es: „Wie nie zuvor seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges liegt die Chance vor uns, an die besten Traditionen unserer gemeinsamen Geschichte anzuknüpfen. Wir wollen sie nicht ungenutzt verstreichen lassen." Tatsächlich hat der Ton der Gedenkveranstaltungen überall auf den Hoffnungen, den positiven Erwartungen für die Zukunft gelegen, die Erinnerung an den 22. Juni 1941 wurde als Beitrag im fortschreitenden Versöhnungsprozeß verstanden, auch als Siegel auf den vollendet erscheinenden Vollzug. Die christliche Erinnerung an die Schuld und die kritische Mahnung des evangelischen Theologen Wolfgang Huber im vom ZDF übertragenen Bußgottesdienst auf dem sowjetischen Soldatenfriedhof Stukenbrock bei Gütersloh an die fortbestehende, eben nicht erledigte Aufgabe der Versöhnung haben jedenfalls die Presseberichterstattung nicht bestimmt.

Die mit dem politischen Abschluß der Nachkriegszeit verbundene konkrete Hoffnung, „daß eine leidvolle Vergangenheit nicht auf Dauer zwischen den Völkern der Sowjetunion und dem deutschen Volk stehen" werde „und daß Vertrauen wachsen wird" – so im EKD/Kirchenbund-Wort zum Erinnerungstag –, fand ihre Bestätigung auch in konkreten Projekten wie der Grundsteinlegung für eine Begegnungsstätte in der weißrussischen Hauptstadt Minsk, an der der Düsseldorfer Innenminister, 400 Deutsche aus dem Ruhrgebiet und 600 Einheimische teilnahmen.

Sie findet Stütze auch in einer umfangreichen Äußerung von Patriarch Alexij II., der anläßlich des Kriegsgedenkens auch die Vor- und Nachkriegsgeschichte der Sowjetunion und der Russischen Orthodoxen Kirche reflektierte (Frankfurter Rundschau 22. Juni 1991). Der Patriarch spricht von erbetener und gewährter Vergebung, vom Leid und Widerstand von Christen hüben wie drüben, von der Einbettung des Prozesses in die Ökumene, stark gefördert durch den einen brüderlichen Anfang setzenden Besuch Martin Niemöllers 1952 in Moskau, vom in den Nachkriegsjahrzehnten erfolgreich realisierten Dienst der Versöhnung in den Beziehungen und Programmen von EKD, Kirchenbund und Russischer Orthodoxer Kirche.

### *Deutscher Kirchenbesuch in Pskow*

In Kaliningrad war für die Bevölkerung der 50. Jahrestag kein wirkliches Thema. Das mag daran liegen, daß diese Stadt nicht von Deutschen zerstört, sondern von sowjetischen Truppen erobert worden ist, und daß Königsberg nicht Heimat der heutigen Bewohner Kaliningrads war, als die Stadt zugrundeging. In Pskow aber war das anders. Hierhin waren Präses Peter Beier und 75 evangelische Rheinländer gekommen, um in Gottesdiensten und mit Kränzen der Toten des Krieges zu gedenken. Hier hatten, wie es die Erinnerung der Überlebenden aufbewahrt, deutsche Einheiten zehn Dörfer mit Kindern, Frauen und alten Leuten niedergebrannt. Hier war ein Ort, Schuld und Scham konkret zu benennen.

Doch auch hier, so ist einem Teilnehmerbericht zu entnehmen (Wolfgang Frank in: Der Weg, 14. Juli 1991), galt das Interesse der Menschen mindestens so stark der – als ungenügend empfundenen – Auseinandersetzung mit der stalinistischen Ver-

gangenheit. Und: „Vom Oberbürgermeister bis zum Kriegsveteran ließ keiner die Möglichkeit aus, den 75 deutschen Gästen gegenüber große Sympathie zu bekunden, die mit der Hoffnung verknüpft war, daß die Deutschen dem keineswegs reichen Pskower Land wirtschaftlich helfen."

Auf der zentralen Gedenkveranstaltung in Pskow sagte Präses Beier: „Versöhnung unter den Völkern ist nur möglich, wenn Menschen sich versöhnen. Dazu müssen sie sich kennen. Dazu müssen sie sich begegnen. Wir sind hier, um an Ihrer Seite ohne große Gesten und Worte der Toten und aller Verluste zu gedenken, die diese Stadt beklagt." Und er gab der Hoffnung geistlichen Halt, als er an Krieg und Mordbrennerei und ihre ideologische Vorbereitung und Verbrämung erinnerte: „Wir setzen gegen den Wahn den Ruf zur Vernunft. Wir setzen gegen die böse Erfahrung das Gebet; nicht die Hoffnung auf bessere Zeiten, sondern die Hoffnung, daß Gott die Welt und seine Menschen aus freien Stücken liebt."

*Reinhard Henkys*

# Zur Grundlegung der Friedensethik

Sammelbesprechung wichtiger Neuerscheinungen

Nie waren sie so wichtig wie heute: eine christliche Friedensethik, eine christliche Friedenserziehung und eine christliche Friedensbewegung. Der Kollaps des europäischen Realsozialismus hat die scheinbar festgefügten Koalitionen aufgebrochen, aber die Waffenpotentiale als Hinterlassenschaft eines hochgerüsteten Abschreckungssystems kaum verringert. Unterhalb der Schwelle aufgebrauchter ideologischer Widersprüche rühren sich die aufgestauten Emotionen konfessioneller, ethnischer und religiöser Minoritäten und bringen damit nicht nur die kommunistischen Herrscher, sondern auch die meisten mit ihnen identischen Zentralgewalten zu Fall. Der Golfkrieg schließlich hat überall die friedensbewegten Minderheiten zersplittert und zerstreut, die ethnischen und politischen Argumente erschüttert und die öffentliche Meinung wie schon lange nicht mehr für Kriegspropaganda empfänglich gemacht. Bellizismus gilt wieder etwas – auch in Deutschland, selbst bei ehemaligen „Friedenskämpfern". Als hätte der Krieg auch nur den leisesten Beweis dafür erbracht, daß er für irgendetwas und irgendwen von Nutzen gewesen wäre, es sei denn für Waffenhändler und karrierebewußte Frontoffiziere. Trotzdem feiert der Krieg als Politik unter Einsatz anderer Mittel fröhliche Urstände.

Was die Ökumene betrifft, so hat die Weltkonvokation für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung im März 1990 in Seoul einschließlich des unbefriedigenden Nachspiels auf der Vollversammlung des ÖRK in Canberra die Erwartung vieler Engagierter reichlich enttäuscht. Hat die Weltchristenheit damit den Beweis angetreten, daß sie auch angesichts der Bedrohung der Menschheit mit overkill-Kapazitäten an Massenvernichtungsmitteln nicht mit einer Stimme zu reden vermag, ganz zu schweigen von einem „Wort, das die Menschheit nicht überhören kann"?

Als zu Beginn des Golfkrieges Abertausende von Kindern und Jugendlichen in Deutschland auf die Straße gingen, riefen aufgeschreckte Politiker ungeniert nach dem Psychiater. Daß das Grundgesetz den Einsatz der Bundeswehr außerhalb des NATO-Paktes verbietet, fanden auf einmal viele blamabel. Anstatt froh zu sein, daß die Deutschen – und vor allem ihre Jugend – ihre Friedenslektion gelernt haben, wurden sie von martialischen Nachbarn und Freunden als Drückeberger und Feiglinge angeprangert. Sollte es alles umsonst gewesen sein, was an Friedenserziehung und Friedensarbeit in den letzten Jahrzehnten durch die Kirchen und ihre ökumenischen Gremien gefordert und gefördert wurde?

Dem Rezensenten eines beachtlichen Stapels jüngst erschienener profunder Publikationen zum Thema „Frieden", der selbstverständlich auch Zeitung liest, Radio hört und gelegentlich fernsieht, drängen sich solche Beobachtungen und Fragen notgedrungen auf. Natürlich waren alle diese Bücher konzipiert, bevor die Epoche des stalinistischen Sozialismus abgelaufen und geschrieben und gedruckt, als der Golfkrieg noch nicht abzusehen war. Der Leser ist also durch neue Erfahrungen und Ereignisse belehrt, die die Autoren bei der Abfassung ihrer Bücher noch nicht einkalkulieren konnten. Wilfried Joest hat im Vorwort darauf hingewiesen, daß manche seiner Beobachtungen zur politischen Situation bereits veraltet erschienen, bevor das Buch gedruckt werden konnte. Da er solche Passagen aber noch während der Drucklegung streichen konnte, hat das Buch sogar an historischem Kolorit etwas verloren.

*Wilfried Joest* hat sich entschieden – entschieden teilzunehmen an der christlichen Friedensbewegung, wie er einleitend mitteilt, und Partei zu ergreifen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Das kann ihm nicht ganz leicht gefallen sein! Er gehört einer Generation lutherischer Theologen an, die mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, mit der Zwei-Reiche-Lehre oder der unterschiedlichen Behandlung von Ethik und Dogmatik eher zu einem politischen Quietismus tendierte. Seit zehn Jahren ist der anerkannte Systematiker der Erlanger Fakultät, die sich immer als ein Hort der Wahrung lutherischer Tradition verstand, emeritiert. Damit hat er freilich nicht sein theologisches Gewissen abgelegt. Noch einmal überprüft er seine persönliche Entscheidung an den theologischen Überzeugungen, denen er sich verpflichtet weiß. Er tut das unprätentiös, unpolemisch und in unprofessoralem Stil. Als gelehrter Theologe antwortet er auf die unterschiedlichen Einwände, die gegen ein christliches Engagement in den Überlebensfragen der Menschheit heute vorgebracht werden. Leider unterscheidet er zu wenig, welche dieser Vorwürfe als fundamental christlicher, welche aus politisch konservativer oder progressiver Richtung erhoben werden. Nicht alle verdienen eine so eingehende theologische Antwort, weil oft sehr handfeste Gruppeninteressen dahinterstehen, die nur sehr oberflächlich mit christlichen Versatzstücken polemisch zugespitzt werden. Dem Autor ist das keine Anfechtung. Es ehrt ihn, daß er seine potentiellen Widersacher beim Wort nimmt. Angesichts der neuen Herausforderungen und der kritischen Einwände gegen ein christliches Engagement in diesen Belangen überprüft er sein theologisch-wissenschaftliches Lebenswerk. Viel Neues kommt dabei nicht zutage, und manche theologische Entwicklung (so die sozialgeschichtliche Exegese) scheint er nicht beachtet zu haben. Aber daß er – ein häretischer Abweichungen unverdächtiger lutherischer Theologe – schreibt und begründet, inwiefern Luthers Obrigkeitsdenken mit unserem Demokratieverständnis kaum noch vereinbar ist, daß er Entscheidungen über das Wohl des

Menschen sehr wohl als Ausdruck des Heilswillens Gottes für die Menschen verstehen kann und die Freiheit eines Christenmenschen nicht auf individuelle Heilserwartung beschränken will, das macht seine theologische und christlich-ethische Bilanz zu einem gewichtigen Beitrag für die ökumenische Diskussion. Es ist ein bewegendes Bekenntnis, ein politikfähiges Zeugnis des Glaubens, daß Gottes Menschwerdung in Christus schon heute und hier durch den Mut zur Liebe mehr Menschlichkeit schafft.

Ein weniger persönliches, dafür stärker pazifistisches Bekenntnis legt der katholische Theologe und Politologe *Egon Spiegel* mit seinem Buch „Gewaltverzicht" ab, das er im Untertitel näher als biblische Friedenstheologie charakterisiert. Spiegel spricht bewußt nicht von Gewaltfreiheit oder Gewaltlosigkeit; mit „Gewaltverzicht" will er die Entscheidung hervorheben, die im Falle des christlichen Pazifismus gefordert ist. Der Autor geht bei seiner Untersuchung von Jesu gewaltfreiem Handeln aus und fragt nach dessen religiösen Wurzeln, theologischer Interpretation und eschatologischer Perspektive.

Das Buch ist aus einer umfangreichen Doktorarbeit hervorgegangen und enthält demzufolge den ganzen wissenschaftlichen Apparat, der dafür erforderlich ist. Doch beschränkt sich der Autor nicht auf exegetische Details, sondern konfrontiert seine Einsichten und Ergebnisse mit solchen der kirchlichen Lehrtradition einerseits und soziologischen, psychologischen und politologischen Erkenntnissen und Meinungen andererseits. Für einen lutherischen Rezensenten ist es faszinierend zu verfolgen, wie hier das (protestantische) Schriftprinzip, dem sich bekanntlich auch das 2. Vatikanum verpflichtet weiß, konsequent angewandt wird. Besonders lesenswert sind die Passagen über Einheit und Differenz zwischen Altem und Neuem Testament, weil sie das schier unausrottbare Urteil ausräumen helfen, das kriegslüsterne Volk Israel sei durch Jesu Feindesliebe ein für allemal disqualifiziert; als hätte nicht die Christenheit Jesu Gewaltverzicht ebenso ignoriert wie das biblische Israel die Worte der Propheten. Daß Gott selbst sich der Gewalt entäußert, ist nicht gleichsam eine Entdeckung des historischen Jesus; er gibt nur, indem er die menschliche Gewalt auf sich zieht, dem Gewaltverzicht Gottes unwiederholbaren geschichtlichen Ausdruck.

Spiegel kommt zu dem Schluß, daß Gottvertrauen (sprich: Glaube) und Gewaltanwendung unvereinbare Gegensätze sind. Denn wer zur Gewalt greift, vertraut seiner Kraft oder dem Erfolg seiner Waffen mehr als dem Heilswillen Gottes. Das macht freilich alle Berufungen auf Gott im Kriegsfall zur Blasphemie. Doch welche kirchliche Autorität sagt das unmißverständlich den kriegsbereiten Mächten? Ist diese christliche Einsicht so schwer zu vermitteln, daß sie nur in Folianten theologischer Gelehrsamkeit auftaucht oder von den kleinen historischen Friedenskirchen eingeklagt wird? (Vgl. A Declaration on Peace. In God's People the World's Renewal Has Begun, Heral Press, Scottdale, Pennsylvania, Waterloo, Ontario 1991.)

Als ein „Lehr- und Studienbuch" haben die Heidelberger Theologen, *Wolfgang Huber* und *Hans-Richard Reuter,* ihre „Friedensethik" angelegt. Das Vorwort ist im März 1989 geschrieben. Doch bei aller aktuellen Brisanz des Inhalts verliert das Buch durch die jüngsten Ereignisse nichts an Plausibilität und politikfähiger ethischer Orientierung. Das betrifft sogar jene Passagen, die sich mit dem Paradigma der nuklearen Abschreckung vor dem Hintergrund des Ost-West-Konflikts auseinandersetzen. Vor der Strukturierung eines Konzepts der „gemeinsamen Sicherheit", die auch die gegenseitige soziale Sicherung einschließen muß, sind wir noch immer weit entfernt.

Beide Autoren haben sich bereits durch zahlreiche Publikationen zur christlichen Friedensethik ausgewiesen. So verarbeitet beispielsweise Reuter seine bereits 1979 und 1982 erschienenen ethischen Interpretationen der Bergpredigt, und Huber nimmt seine verschiedentlich veröffentlichten Überlegungen zur Konziliarität kirchlichen Redens wieder auf. Bewundernswert ist die systematische Gestaltung des vielfältigen Stoffes, der historische, bibel-theologische, philosophische und politologische Aspekte einschließt. Auf allein 120 Seiten wird die geschichtliche Entwicklung der Friedensethik modellhaft dargestellt, wodurch es möglich wird, jedes dieser historischen Modelle auf ihre Stärken und Schwächen, Chancen und Gefahren, Erfolge und Niederlagen zu prüfen. Dadurch entgehen die Autoren der Gefahr, gleichsam theologisch präformierte Entwicklungslinien in die Geschichte einzuzeichnen. Es gibt kein deduktiv ableitbares Friedensprinzip. Die Sehnsucht nach Frieden wächst aus der Erfahrung von Gewalt und Not. Wie deren Erscheinungsformen wechseln, so auch die geistigen und materiellen Konditionen, den Friedenswunsch zu erfüllen.

Der zweite Teil des Buches ist einer sorgfältigen und systematisch aufbereiteten Analyse wichtiger kirchlicher Stellungnahmen zur Friedensverantwortung der Kirchen gewidmet. Hilfreich erscheint dabei, die einzelnen Texte auch einer Typologie kirchlichen Redens zuzuordnen. Denn inhaltliche Schwerpunkte und Argumente ergeben sich häufig aus dem ekklesiologischen Selbstverständnis kirchlicher Gremien gegenüber ihren Adressaten. Reuter ordnet beispielsweise den Hirtenbrief der katholischen Bischöfe von 1983 dem kirchlichen Lehrstil zu, während das Moderamen des Reformierten Bundes 1982 mit der Herausforderung zum Bekenntnis in der Friedensfrage prophetisch-charismatisch rede. Zwischen „Kontext und Konfession" liegen jedoch die wesentlichen Ergebnisse solcher Texte gar nicht weit auseinander. Spätestens hier wird der ökumenische Charakter des Anliegens wie der Durchführung des Buches offenkundig.

So weit ausgestattet mit terminologischen, historischen und kirchlich-politischen Informationen wird der studierende Leser im 3. Teil an die grundsätzlichen theologischen Perspektiven der Friedensethik herangeführt. Liest man die entsprechenden Passagen zur Bergpredigt parallel bei Egon Spiegel und Hans-Richard Reuter, fällt auf, daß der „Gewaltverzicht" Jesu doch mehr zur nachfolgenden Handlungsanweisung wird, während die Wahrnehmung der „schlechthinnigen Bedürftigkeit" (Reuter 1979) des Menschen stärker den Gnadencharakter von Gottes Friedensstiftung hervorhebt. Selbstverständlich korrespondieren beide Aspekte, aber die jeweilige Betonung läßt schon konfessionell akzentuierte Farbtöne erkennen.

Während auf die ethischen Grundlagen im 2. Abschnitt des gleichen Kapitals hier leider nicht eingegangen werden kann, sollten doch einige Sätze zu den ethischen Konkretionen diesen unvollständigen Überblick über ein so ungemein reichhaltiges Lehrbuch abschließen. Über Reflexionen zu Gewissen und Verantwortung leitet das rechtliche Prinzip der Gewissensfreiheit zu einer individualethisch wie sozialethisch verantwortbaren Konfliktstrategie über. Dabei wird auch das Widerstandsrecht kritisch gewürdigt und angesichts seiner rechtlichen Aporien im Zweifelsfalle für zivilen Ungehorsam plädiert. Daß das Buch mit einem Abschnitt über Frieden und Menschenrechte endet, ist nur ein Indiz dafür, daß Recht, Freiheit und Gerechtigkeit die positiven Kriterien für die christliche Friedensethik darstellen.

Während dieses profunde Lehrbuch einer langen Rezeptionsphase nicht nur unter Theologiestudierenden würdig ist, scheint das letzte der hier anzuzeigenden Bücher am stärksten von den Ereignissen der letzten beiden Jahre in seiner Wertigkeit betroffen. Die positive Einschätzung des neuen Denkens in der Sowjetunion ist durch das Zerbrechen des Unionsstaats und die innenpolitische Handlungsunfähigkeit Gorbatschows friedenspolitisch schon wieder überholt. Daß fortschreitende Demokratisierung notwendigerweise zur Austrocknung der Gewaltpotentiale führe, läßt sich im Augenblick nicht bestätigen, obwohl es grundsätzlich nicht zu leugnen ist. Und ob die Auflösung des Ost-West-Konflikts wirklich zu drastischen Einsparungen in den Militärhaushalten führen wird, ist nach den kriegstechnischen Materialverlusten im Golfkrieg eher unwahrscheinlich. Überall fordern die Militärs jetzt höhere Ansätze ihrer Etats. Trotzdem ist nicht alles „Schnee von gestern", was *Wolfgang R. Vogt* als Herausgeber an Beiträgen zur Friedensentwicklung zusammengestellt hat. Was beispielsweise zur Friedenserziehung oder zur Konversion der Rüstungsproduktion gesagt wird, läßt durchaus Chancen für die sektorale Weiterentwicklung friedenspolitischer Ansätze erkennen. Außerdem enthält das Buch nützliche Fakten und Informationen über den Stand der Friedenspolitik und ihre Hindernisse am Ende der 80er Jahre.

Nach der Lektüre einiger hundert Seiten Friedensliteratur im Angesicht ständig kriegsbereiter Friedlosigkeit drängt sich einem unvermeidbar die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Macht, von Wollen und Vollbringen auf. Den Mächtigen ist eine christliche Friedensbewegung solange sympathisch, als sie den potentiellen Gegner schwächt; christliche Friedenserziehung ist ihnen recht, solange sie erfolglos bleibt und kirchliche Friedensworte sind ihnen willkommen, soweit sie nicht politikfähig sind.

Diesen Vorstellungen entsprechen die Kirchen am besten, wenn sie mit „geteilter" Zunge reden, mit halben Herzen glauben und in getrennten Gemeinden handeln. Aber die Idee und die Erfahrung einer Ökumene des Friedens in Gerechtigkeit ist nicht mehr aus der Welt zu schaffen. Die politischen Autoritäten werden mit einer konziliaren Christenheit in der Friedenspolitik rechnen müssen.

*Götz Planer-Friedrich*

*Wilfried Joest,* Der Friede Gottes und der Friede auf Erden. Zur theologischen Grundlegung der Friedensethik. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, Neukirchen-Vluyn 1990. 153 Seiten. Kt. DM 34,–.
*Egon Spiegel,* Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie. Weber, Zucht & Co Versandbuchhandlung & Verlag GmbH, Kassel 1987. 279 Seiten. Br. DM 28,–.
*Wolfgang Huber/Hans-Richard Reuter,* Friedensethik. W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln 1990. 365 Seiten. Kt. DM 39,80.
*Wolfgang R. Vogt* (Hg.), Mut zum Frieden: über die Möglichkeiten einer Friedensentwicklung für das Jahr 2000. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990. 348 Seiten. Kt. DM 29,80.

„Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis der Kirche" heißt der Schlußbericht der zweiten Phase des Dialogs zwischen römisch-katholischer Kirche und Reformiertem Weltbund (s. Info Nr. 74 des Rates für die Einheit der Christen).

In North Carolina, Minnesota und Chicago haben die lutherischen und römisch-katholischen Bischöfe einen Kooperationsvertrag für ihren Bereich abgeschlossen. Die Verträge bekräftigen diejenigen Aspekte des Glaubens, in denen die beiden Kirchen übereinstimmen, und sie enthalten einen Kooperationsplan mit Schritten, die sie in die Lage versetzen sollen, diejenige volle Gemeinschaft zu erreichen, die Christus für seine Kirche wünscht. In Virginia ist an einem solchen Kooperationsvertrag auch die Episcopal Church beteiligt.

Der Lutherische Weltbund (LWB) hat auf einer Ratstagung vom 1. bis 10. Juli in Chicago die vor sieben Jahren ausgesprochene Suspendierung der Mitgliedschaft der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Südlichen Afrika (Kapkirche) und der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Namibia aufgehoben. Weitere Beschlüsse galten der Einrichtung einer Ökumenischen Nachrichtenagentur ab 1993 und einem offiziellen Besuch des LWB im Vatikan.

„Die ethischen Verpflichtungen ökumenischer Versammlungen. Eigenart – Grundlage – Einfluß" war Thema des 25. Internationalen Ökumenischen Seminars des LWB vom 2. bis 11. Juli in Straßburg.

Eine Ende Juni von der ökumenischen Stiftung Pro Oriente in Österreich unternommene Konsultation altorientalisch-orthodoxer und römisch-katholischer Theologen zum Primat des Papstes zeigte, daß für die Altorientalen ein wie immer interpretiertes Petrusamt als Bestandteil einer ökumenischen Ekklesiologie nicht vorstellbar ist.

Die ökumenischen Dachverbände in Genf haben das Problem des Nationalismus bisher verdrängt, betonte der bisherige Studienleiter des LWB in Genf, Götz Planer-Friedrich, der am 1. September die Leitung der Evangelischen Akademie Thüringen, Neudietendorf bei Erfurt, übernommen hat. Zur Lösung der ökumenischen Konflikte in Europa plädiert er für die Einberufung einer europäischen christlichen Synode, die anders als die Gremien der ökumenischen Dachverbände verpflichtende Beschlüsse für die Kirchen fassen solle.

Zum Jahrhundert-Gedächtnis der Sozialenzyklika „Rerum novarum" Papst Leos XIII. (1891) hat Papst Johannes Paul II. am 1. Mai seine 3. Sozialenzyklika „Centesimus annus" veröffentlicht.

In Basel fand vom 23. bis 27. August eine von 65 Teilnehmern besuchte Konferenz evangelischer Bischöfe und Kirchenvertreter aus 16 europäischen Ländern statt. Eingeladen hatten dazu vier europäische Bischöfe, unter ihnen der Berliner Bischof und Ratsvorsitzende der EKD, Martin Kruse. Die Konferenz veröffentlichte eine Erklärung „Das Zeugnis der Evangelischen Kirchen auf europäischer Ebene" und lädt darin für Frühjahr 1992 zu einer ersten „Versammlung der Evangelischen Kirchen in Europa" nach Budapest ein. Ziel dieser Versammlung ist, dem als triumphalistisch empfundenen katholischen Modell der „Reevangelisierung Europas" einen evangelischen Beitrag an die Seite zu stellen, der „vor allem durch die Macht der Argumente" wirkt.

Die aus der Herrnhuter Brüdergemeine hervorgegangene Moravian Church in Tansania beging Ende August ihr hundertjähriges Bestehen. Mit 260 000 Mitgliedern bildet sie die weitaus stärkste Kirchenprovinz der weltweiten Brüder-Unität.

Die Griechisch-Orthodoxe Kirche in Nordamerika hat ihre Mitgliedschaft im Nationalen Kirchenrat der USA wegen dessen Haltung zur Sexualethik vorläufig suspendiert und auch ihre ökumenischen Kontakte zur Episcopal Church der USA und anderen anglikanischen Kirchen wegen der Haltung zur Frauenordination vorläufig unterbrochen.

Fünf Delegierte des ÖRK besuchten Anfang Juli Albanien und trafen dort mit orthodoxen und katholischen Christen zusammen. Das wurde möglich, nachdem Albanien dem KSZE-Prozeß beigetreten war und in diesem Zusammenhang nach jahrzehntelangem Verbot aller öffentlichen religiösen Tätigkeit die Religionsfreiheit garantiert hatte.

Die Synode der Evangelisch-Reformierten Kirche in Polen faßte bei ihrer Session am 4./5. Mai Beschluß über eine neue kirchliche Grundordnung und über eine Erklärung zum Rechtsschutz des ungeborenen Lebens.

Der Rat der Universität Tartu/Estland hat beschlossen, die (lutherische) theologische Fakultät wieder zu errichten, die bis zum Zweiten Weltkrieg in Tartu (Dorpat) bestand.

Die Synode der Niederländischen Reformierten Kirche hat die Befürwortung der Judenmission in ihrer Kirchenordnung von 1951 suspendiert und beschlossen, daß in der neuen Kirchenordnung an die Stelle der Judenmission das verbindlich geführte Gespräch mit den Juden über die Hl. Schrift beider Testamente treten soll.

Nachdem der gemeinsame Beitritt der acht Gliedkirchen des Bundes Evangelischer Kirchen der früheren DDR zur EKD am 27. Juni wirksam geworden war, trat die neu gewählte 8. Synode der EKD am 28. Juni in Coburg zu ihrer ersten Tagung zusammen und stellte der Bund Evangelischer Kirchen seine Tätigkeit zum 30. Juni ein. Der Synode gehören 120 Mitglieder aus den alten und 40 aus den neuen Bundesländern an. Zu ihrem Präses wählte die Synode mit 143 von 156 Stimmen Dr. Jürgen Schmude, der auch schon Präses der 7. (westdeutschen) Synode war. Dem Rat der EKD gehören als Vertreter der neuen Gliedkirchen bis zur Neuwahl des Rates im November an: Rosemarie Cynkiewicz/Berlin, Hans-Martin Harder/Greifswald, Johannes Hempel/Dresden und Axel Noack/Wolfen.

Der Rat der EKD beschloß am 12./13. Juli Empfehlungen an den ÖRK zu dessen künftiger Programmarbeit. Sie erbitten eine Stärkung der F/O-Bemühungen um die sichtbare Einheit der Kirche, die Klärung theologischer Grundsatzfragen im Bereich des konziliaren Prozesses sowie zum Verhältnis von Evangelium und Kultur und eine schwerpunktmäßige Verankerung von JPIC in der Programmstruktur des Genfer Stabes. Der Rat würdigte ferner die aus dem Bereich des Bundes Evangelischer Kirchen/DDR hervorgegangenen und seit 1980 gemeinsam getragenen „Bittgottesdienste für den Frieden in der Welt" im Rahmen der Friedensdekade im November. Sie sollen 1991 vom 10. bis 20. November unter der Losung „Verlaßt euch nicht auf Gewalt" in allen 24 Gliedkirchen gehalten werden.

Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) hat An-

fang Juni durch ihre Synode der Vereinigung mit der Evangelisch-Lutherischen (Altlutherischen) Kirche (ELAK) in der früheren DDR zugestimmt. Die ELAK war durch staatliche Bestimmungen der DDR verhindert, den Zusammenschluß von drei lutherischen Freikirchen zur SELK im Westen Deutschlands mitzuvollziehen.

Das Ökumenische Zentrum AGAPE in den Waldensertälern nahe Turin/Italien, feierte vom 16. bis 18. August sein 40jähriges Bestehen.

Das „Institut für ökumenische Theologie" an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Salzburg konnte im Frühjahr auf ein 20jähriges Bestehen zurückblicken.

In Jerusalem fand über Pfingsten ein ökumenischer Kirchentag deutscher Sprache statt.

Im Gedenken an den tschechischen Reformator Jan Hus trafen sich am 5. Juli etwa 400 Angehörige der Tschechoslowakischen Hussitischen Kirche mit evangelischen Christen aus dem Dekanat Cham in Bayerisch-Eisenstein zu einem zweisprachigen ökumenischen Gottesdienst.

In Magdeburg wurde am 1. September das erste ökumenische Gymnasium auf dem Gebiet der neuen Bundesländer eröffnet.

Der Vorstand der AG Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag ist geschlossen zurückgetreten. Als Grund gilt der Vorwurf mangelnder Solidarität mit Israel während des Golfkriegs, der gegen einige an der AG beteiligte christliche Gruppen erhoben wurde. Eine Findungskommission soll jetzt prüfen, ob und wie die AG weiterbestehen kann.

In Jugoslawien haben der serbisch-orthodoxe Patriarch Pavle und der Vorsitzende der kroatischen Bischofskonferenz/Kardinal Kuharic mehrere Versuche zur Beilegung des Bürgerkriegs unternommen. Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) hat diese Bemühungen nachdrücklich unterstützt, u.a. durch die Entsendung kirchlicher Beobachter in das Krisengebiet.

Seit Juli erscheint im Christian Kaiser Verlag/München die neue Zeitschrift „Dialog der Religionen". Vorgesehen sind jährlich zwei Hefte.

## Von Personen

Das Genfer Sekretariat des LWB hat eine neue Führung. Leiter der theologischen Studienabteilung wurde Viggo Mortensen/Dänemark; Leiterin der Kommunikationsabteilung und Chefredakteurin der lutherischen Weltinformation (lwi) Annelie Janhonen/Finnland; stellvertretende Generalsekretärin Christine Grumm/USA. Zum Direktor des LWB-Instituts in Straßburg wurde Prof. Michael Root/USA berufen.

Der Inder Ninan Koshy ist Ende Juni aus seinem Amt als Direktor der Kommission für internationale Angelegenheiten des ÖRK ausgeschieden. Schwerpunkt seiner Arbeit waren die Themen Menschenrechte und Abrüstung. Neuer Wirkungsort von Ninan Koshy ist die Harward-Universität in den USA mit einem Forschungsauftrag zum Thema Menschenrechte.

Neuer Präsident des Ökumenischen Rates in Ungarn wurde Bischof Elimér

Kocsies/Debrecen als Nachfolger von Karoly Toth. Dafür gab Kocsies das Amt des leitenden Bischofs der Reformierten Kirche in Ungarn an Bischof Lorant Hegedüs/Budapest ab.

Zum Synodalsenior der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder wurde Pfarrer Pavel Smetana gewählt.

Neuer Bischof der Diözese Westeuropa der serbisch-orthodoxen Kirche mit Sitz in Himmelsthür bei Hildesheim wurde Prof. Dr. Konstantin Djokic, bisher am Priesterseminar in Sremski Karlovici.

Dekan Karl-Heinz Ronecker, bisher Freiburg/Br., trat am 1. Oktober sein neues Amt als evangelischer Propst in Jerusalem an.

Das Referat für Arbeit mit Ausländern und ethnischen Minderheiten im Kirchenamt der EKD wird am 1. Januar von Studienleiter Martin Schindehütte, bisher Hofgeismar, übernommen. Der bisherige Referatsleiter Michael Mildenberger wechselte in das Referat für Nord- und Osteuropa über.

Hilmar Koch, langjähriger Vizepräsident des Kirchlichen Außenamts der EKD in Frankfurt a. M., dann stellvertretender Leiter der Hauptabteilung III (Ökumene und Ausländerarbeit) im Kirchenamt in Hannover, trat am 31. August in den Ruhestand. Neuer Stellvertreter von Bischof Dr. Held in der Leitung der Hauptabteilung III ist der Leiter der Europaabteilung, OKR Hermann Göckenjan.

Prälat Dr. Herbert Gabel, Ökumenereferent des Erzbistums Freiburg, trat zum 31. Juli in den Ruhestand. Sein Nachfolger wurde Domkapitular Klaus Stadel. Gabel bleibt aber Mitglied des Vorstands der ACK Baden-Württemberg, um die er sich sehr verdient gemacht hat. Zum ersten Vorsitzenden dieser ACK wurde Ende Mai Prälat Gerd Schmoll/Freiburg von der Evangelischen Landeskirche in Baden gewählt. Weiteres Vorstandsmitglied wurde neben Dr. Gabel Dekan Edgar Nickel/Freiburg von der Altkatholischen Kirche.

Es wurden:

85 Jahre alt Ernst Käsemann, Prof. em. für NT in Tübingen am 12. Juli.

80 Jahre alt Bischof Harald Kalnins, Riga, am 20. Juli.

70 Jahre alt Hans Helmut Eßer, Prof. em. für reformierte Theologie in Münster am 24. März; Prof. Dr. Evangelus Theodorou/Athen, Ökumeniker und Herausgeber von „Theologia", dem wissenschaftlichen Organ der Kirche von Griechenland; Pastor D. Dr. Philip Potter, früherer Generalsekretär des ÖRK, am 19. August.

65 Jahre alt Jürgen Moltmann, Prof. für Systematische Theologie in Tübingen am 8. April; Prof. Dr. Karl Kertelge, katholischer Neutestamentler in Münster und Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) am 28. April; Gerhard Strauß, Leiter der Hauptabteilung Diakonie, Ökumene und Weltmission im LKA München am 15. Juni.

Verstorben sind:

Prof. D. Dr. Peter Manns, Direktor des Instituts für europäische Geschichte, Abt. abendländische Religionsgeschichte in Mainz und anerkannter Lutherforscher, 68jährig am 24. April; Frau Nadeje L. Hromadkova, 87jährig am 7. Mai in Prag; Prof. em. Heinz Eduard Tödt, 73jährig am 28. Mai in Heidelberg; Altbischof Friedrich Hübner, Sprengel Holstein-Lübeck der Nordelbischen Kirche, 79jährig am 6. Juni in Kiel; Pastor Dr. George F. McLeod, Lord of Fuinary, Moderator der Kirche von Schottland, Gründer der Iona-

Gemeinschaft, 96jährig am 27. Juni in Edinburgh; Pater Ludwig Kaufmann SJ, Chefredakteur der Zeitschrift Orientierung, 72jährig am 8. Juli in Zürich.

Ehrung:

Die Evangelisch-Theologische Fakultät Tübingen hat den Leopold-Lucas-Preis 1991 dem britischen Kirchenhistoriker Henry Chadwick verliehen, der zunächst in Oxford, seit 1979 in Cambridge lehrt. Er wurde vor allem durch seine auch in deutsch erschienenen Werke „Die Kirche der antiken Welt" (1972) und „Augustin" (1987) bekannt.

# Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 4. September 1991)

I. *Nach Canberra*

Neu Tritt fassen. Gespräch mit *Philip Potter*, EvKom 8/91, 482–485; *Walter Arnold,/Margot Käßmann/Detlef Kühn*, Jeder hat seine eigene Tagesordnung. Interview zur Krise der Ökumene, epd ZA Nr.168 (2. September 1991); *Werner Klän*, Canberra 1991 – ein ökumenisches Menetekel, Luth.Theol. und Kirche, 6/91, 68–79; *Herbert Schröer*, Gottes Geist ist nicht die Mutter Erde. Nochmals Canberra: Widerspruch gegen Frau Chung, LuthMon 7/91, 297–299; *Karl-Josef Kuschel*, Christologie und interreligiöser Dialog. Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen, StimdZ 6/91, 387–402; *Hans Waldenfels*, Das Christentum und die Kulturen. Die aktuellen europäischen Christentümer, StimdZ 5/91, 291–305; *Reiner Groth*, Viele Wege führen zu Gott, Mission – Störfaktor im Dialog der Weltreligionen? EvKom 5/91, 282–286.

II. *Dialog und Konsens*

(a) *Grundsatzfragen*

*Hans-Martin Barth*, Auf dem Weg zu ökumenischer Frömmigkeit. Von der Konvergenz zur Interdependenz, MdKonf Inst 4/91, 67–71; 5. Forum über bilaterale Dialoge, UnSa 1/91, 75–88; *Ulrich Asendorf*, Was ergibt sich aus Luthers Predigten zum Thema ökumenischer Grundkonsens bzw. Grunddissens?, KuD 2/91, 96–115; *Christopher Andrews*, Reception: A Plain Person's Survey, One in Christ 1/91, 57–76.

(b) *Dialoge mit den Anglikanern*

*Theodor Nikolaou*, Geschichtlicher Überblick und Würdigung des orthodox-anglikanischen Dialogs, OrthForum 1/91, 81–90; dazu als *Anhang* die Dokumente dieses Dialogs, ebd. 91–132; *Urs von Arx*, Zwischen Krise und Stabilität. Bericht über die anglikanisch-altkatholischen Theologenkonferenzen in Toronto 1987 und Morschach 1990, IntkirchlZ 1/91, 1–40; Kirche als Gemeinschaft. Ein *Dokument* der anglikanisch-katholischen Kommission, HerKorr 7/91, 317–325; *Colin Podmore*, Anglican-Moravian Dialogue since 1878, One in Christ 2/91, 150–165; *Hans Vorster*, Allegretto oecumenico. Zu den Vereinbarungen mit der Kirche von England, EvKom 4/91, 199–200.

(c) *Dialoge mit Rom*

*Walter Kasper*, Zum gegenwärtigen Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen den Reformationskirchen und der katholischen Kirche, KNA-ÖKI 16/91, 5–15; *Hans Jorissen*, Wiederentdeckung des Gemeinsamen. Zum Stand des ökumenischen Dialogs zwischen Kopten und Katholiken, KNA-ÖKI 29/91, 5–17; *Wolfhart Pannenberg*, Die Rechtfertigungslehre im ökumenischen Gespräch, ZThK 2/91, 232–246; *John A. Radano*, The Catholic Church and BEM 1980–1989, mid-stream, April 91, 139–156; *John Reumann*, Lutheran-RC-Dialogue in the USA, One in Christ 2/91, 185–191; *Ronald G. Robertson*, The Dialogue between the Catholic and Orthodox Church in the USA, ebd. 166–184; *Geoffrey Wainwright*, The End of the Ecclesiastical Order (zum kath.-meth. Dialog), ebd. 1/91, 34–48.

(d) *luth./bapt. und interorthodox*

*Erich Geldbach*, Gegenseitige Verpflichtung und freundliches Nein. Zum Bericht der Gemeinsamen Kommission des Baptistischen und Lutherischen Weltbundes, MdKonfInst 2/91, 33–36; *K.M. George*, Eastern and Oriental Orthodox. Historic Reconciliation, One World No. 167, 4–6.

III. *Konziliarer Prozeß*

(a) *Grundsatzfragen*

*Themenheft* „Kein Himmel ohne Erde" mit Schwerpunkten „Konziliarer Prozeß" und theologische, naturbezogene und soziale Ökologie, Concilium 4/91; *Wolfgang Huber*, Perspektiven der Ökumene in den neunziger Jahren, Junge Kirche 6/91, 343–347; *José Höhne-Sparborth*, Konziliarer Prozeß in den Niederlanden, ebd. 4/91, 210–213; *Enrico Norelli*, Paix, justice et integrité de la création: Irenée de Lyon et ses adversaires, Irenikon 1/91, 5–42.

(b) *Schwerpunkt Gerechtigkeit*

*Paul Abrecht*, The predicament of Christian Social Thought after the Cold War, EcRev 3/91, 318–328; *Charles C. West*, Ecumenical Social Ethic Beyond Socialism and Capitalism, ebd. 329–340; *Nancy L. Cocks*, Ecumenical Social Thought: A Christian Feminist Voice, ebd. 341–348; *Johannes Müller SJ*, Internationale Schuldenkrise. Kirchliche Stellungnahmen zur ethischen Dimension, StimdZ 4/91, 219–230.

(c) *Schwerpunkt Ökologie*

*Walter Strolz*, Schöpfungsgeheimnis statt Weltbemächtigung. Das Schöpfungsthema in der gegenwärtigen evangelischen Theologie, HerKorr 7/91, 330–335; *Martin Honecker*, Natur als ethischer Maßstab, MdKonfInst 4/91, 63–67; *Michael Welker*, Was ist Schöpfung? Genesis 1 und 2 neu gelesen, EvTheol 3/91, 208–224; *Walter B. Gulick*, The Bible and Ecological Spirituality, ThToday Vol. 48, No. 2, 182–194; *Rosemary Radford Ruether*, Für einen Bund gemeinsamen Lebens. Beziehungen zu den Tieren in der westlichen Kultur, EvKom 8/91, 474–477; *Adolfe Gesché*, L'homme créé createur, Revue théologique de Louvain, 2/91, 153–184.

IV. *Pneumatologie/Spiritualität*

„Der Heilige Geist als lebendiger Zusammenhalt" – *Themenheft* UnSa 1/91 mit den Referaten der VI. Wissenschaftlichen Konsultation der Societas Oecumenica in Dublin (August 1990) von John Taylor, Bruno Forte, Gennadios Limouris, Christine Lienemann-Perrin; *Symposium*: The Revisioning of

worship, ThToday Vol.48, No.1, 6–55, mit Beiträgen von Nicholas Walterstorff, John H. Yoder, Geoffrey Wainwright; *Javed Wicks*, Heiliger Geist – Kirche – Heiligung. Einsichten aus Luthers Glaubensunterricht, Catholica 2/91, 79–101; *Alexandros Papaderos*, Leben aus der Kraft des Hl. Geistes in der „säkularen" Welt, OrthForum 1/91, 31–48; *Hans Weder* Die Suche nach den Söhnen und Töchtern des Friedens. Auslegung der Botenrede der Logienquelle (Mt 10 par Lk 10), ZeichdZ 2/91, 54–59.

V. *Ekklesiologie*

*Flemming Fleinert-Jensen*, Ecclesia crucis. Erwägungen zu einer Ekklesiologie des Kreuzes in ökumenischer Perspektive, KuD 3/91, 174–189; *Michael Plathow*, Visitatio est gubernatio et reformatio, ebd. 2/91, 142–158; *Raimund Lülsdorf*, Glauben an die Kirche? Catholica 2/91, 119–134; *Karl-Heinz Menke*, Das Unfehlbarkeitsverständnis der „gegenreformatorischen Konzilstraktate", ebd. 102–118; *Klaus Schatz*, Päpstlicher Primat und politische Verfassungsgeschichte – Spiegel oder Kontrast?, StimdZ 7/91, 435–451; *Reinhard Frieling*, Instrumentalisierte Freiheit der Theologie? Bemerkungen eines evangelischen Theologen zur römischen „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" (Mai 1990), ZThK 1/91, 121–138; *Hans-Jürgen Becken*, Die zweite Reformation. Afrikas Unabhängige Kirchen auf eigenem Weg, EvKom 5/91, 286–289.

VI. *Orthodoxie*

*Leo P. Karawasin*, Der Weg der Kirche in der Menschheitsgeschichte. Gedanken zum Kirchenverständnis der Orthodoxie, StimdOrth 4/91, 36–46; *Viktor Bytschkow*, Das Licht geistiger Verklärung. Einblicke in die Lehre der Hesychasten, ebd. 5–6/91, 42–46; *Eugen Hämmerle*, Aufbau nach eigenem Maß. Die Russische Orth. Kirche, LuthMon 9/91, 420–423; *Mircea Basarab*, Das Jesusgebet in der orthodoxen Spiritualität, OrthForum 1/91, 11–22; *3. Treffen* der Gemischten Theologischen Kommission der Orthodoxen Kirche und der Orientalisch-Orthodoxen Kirche (griech.-deutsch), ebd. 1/91, 133–142; *Heinz Ohme*, Zur Diskussion um das kanonische Recht in der neueren orthodoxen Theologie, KuD 3/91, 227–255; *Petros Vassiliadis*, Greek Theology in the Making. Trends and Facts in the 80s – Vision for the 90s, St. Vladimir's Theological Quarterly 1/91, 33–52; *P. L'Huillier*, Episcopal Celibacy in the Orthodox Tradition, ebd. 2–3/91, 271–300; *I. Kalogirou*, Die Kritik von Adolf von Harnack an der Orthodoxen Kirche, NOMOS (Wissenschaftl. Jahrbuch der Juristischen Fakultät der Universität von Thessaloniki), Bd. B. a, 1989, 461–498.

VII. *Vereinigung BEK-EKD*

*Abschlußberichte* der Kommissionen und Ausschüsse des BEK 1969–1991, vorgelegt vom Sekretariat, darin u. a.: Kommission für Ökumene (Irene Koenig) mit dem Facharbeitskreis F/O-, Catholica- und Orthodoxie-Fragen (Christa Grengel) und dem Facharbeitskreis Ökumenische Diakonie (Giselher Hickel) – Kommission für theol. Grundsatzfragen (Helmut Zeddies) – Kommission für Zeugnis und Gestalt der Gemeinde (Volker Riese)- Ausschuß für Kirche und Gesellschaft (Martin Hohmann) – Theologische Studienabteilung (Manfred Punge); *Werner Krusche*, „Denkt daran, daß im Herrn eure Mühe nicht vergeblich ist". Rückblick auf 21 Jahre Weg- und Arbeits-

gemeinschaft im Bund, ZeichdZ, 1/91, 9–15 und 2/91, 34–45; *Ulrich Ruh*, Neue Vielfalt und alte Konflikte. Die EKD nach der Eingliederung der ostdeutschen Landeskirchen, HerKorr 8/91, 378–382; „Denk ich an Deutschland . . ." – *Kirchentagskongreß* in Dresden über Probleme und Chancen im Zusammenleben der Deutschen, epd-Dok 19/91; Weitere Materialien in EKD-Synode Coburg, epd-Dok Nr. 31+32/91.

VIII. *Europäische Vorgänge*

*Themenheft* „Das neue Europa als christliche Verantwortung", PastTh 9/91, mit Beiträgen u. a. von K. Raiser, Die Neuordnung Europas – Anfragen an die Kirchen (405–417), J. Ebach, Die Christenheit oder Europa – Europa ohne Juden? (434–445); *Thomas Hoppe*, Frieden in Europa. Neue Herausforderungen und Antwortversuche, StimdZ 8/91, 529–541; *Stephen L. Stell*, God and Germany, ThToday Vol. 48, No. 2/91, 139–153; *Daniel Ciobotea*, L'Eglise orthodoxe en Roumanie: son rôle passé, présent et futur, IntkirchlZ 2/91, 123–132; *Jürgen Kordes*, Kirche in Polen – ein Überblick, epd-Dok 33/91; *Peter Macek*, The Role of the Church in the Czechoslowak Revolution, EcRev 3/91, 349–355; *Rolf Weibel*, Stabilität und Stagnation. Die Schweiz im Jubiläumsjahr 1991, HerKorr 8/91, 360–364.

IX. *Sozialenzyklika „Centesimus annus"*

*Konrad Hilpert*, Soziale Gerechtigkeit nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Systeme, StimdZ 9/91, 609–623; *Walter Schöpsdau*, Warnung an den Westen. Die 3. Sozialenzyklika Johannes Pauls II., MdKonfInst 4/91, 72–74; *David Seeber*, Neue Fragen, alte Antworten. Eine Sozialenzyklika der vielen Themen, LuthMon 7/91, 297–299; *Horst Schlitter*, Päpstliche Kritik am Konsumismus. Überwiegende Zustimmung zur neuen Sozialenzyklika, ebd. 309–311.

X. *Weitere beachtenswerte Beiträge*

*Johannes Kardinal Willebrands*, The Place of Theology in the Ecumenical Movement: Its Contribution and Its Limits, mid-stream, April 91, 101–110; *Margit Echholt*, Von der politischen Entwicklung eingeholt? Perspektiven der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, HerKorr 6/91, 273–277; *Gunter Zimmermann*, Die Gotteslehre der Westminster Confession, EvTheol 3/91, 245–259; *M. F. G. Parmentier*, Ignaz von Döllinger und Vincenz von Lerinum, IntkirchlZ 1/91, 41–58; *Paul M. Zulehner*, Religion und Autoritarismus. Inkulturation des Evangeliums in dem Kontext der Freiheitlichkeit, StimdZ 9/91, 597–608.

*Wolfgang Müller/Hans Vorster*

## EKKLESIOLOGIE

*Eilert Herms,* Erfahrbare Kirche, Beiträge zur Ekklesiologie. J. C. B. Mohr, Tübingen 1990. 258 Seiten. Kt. DM 49,–.

In dem Buch des evangelischen Mainzer Systematikers sind Vorträge zusammengefaßt, die Herms vor verschiedenen Gremien in den achtziger Jahren gehalten hat und die z. T. bisher unveröffentlicht waren. Herms geht es um die von ihm bejahte Aufgabe, die in Grundeinsichten der Reformation begründeten Konstruktionsprinzipien kirchlicher Ordnung aufzuzeigen und zur Orientierung daran zu helfen. Nach reformatorischer Erkenntnis darf zwar menschlichen Traditionen keinesfalls göttliche Autorität beigemessen werden. Aber das menschliche Werk kirchlicher Lehre und Ordnung wird dadurch nicht überflüssig. Vielmehr geht gerade aus dem selber unverfügbaren Offenbarungszeugnis die erfahrbare, leibhafte und soziale Verfaßtheit der christlichen Glaubensgemeinschaft hervor. In den geschichtlich variierenden Großwetterlagen muß deutlich werden, welche Gestalten kirchlicher Ordnung dazu dienen, den Grundauftrag der Bezeugung der Christusoffenbarung jeweils am besten zu erfüllen. Herms warnt davor, um des in Ordnungen und Rechtssetzungen sichtbar werdenden unvollkommenen Menschenwerks willen das Bemühen um sie gering zu achten. Auch traditionell vorgegebene Formen sind sorgfältig zu prüfen. Die heute oft festzustellende Lust an einem permanenten Umbau kirchlicher Ordnungen erscheint Herms als unfruchtbar. Obwohl wir heute auf dem Weg in eine offene Gesellschaft sind und die Herrschaft einer einzigen verpflichtenden Ideologie keineswegs wünschenswert erscheint, folgt daraus für Herms kein Verzicht auf die Volkskirche als Kirche für die gesamte Gesellschaft und auf das Bemühen, in Treue zu dem gegebenen Grundauftrag heute einsichtige und hilfreiche Ordnungen zu setzen. Was namentlich die Probleme der Kirchenleitung angeht, sieht Herms zwar, wieviel schwieriger vom Prinzip des allgemeinen Priestertums her auf evangelischem Boden die Gestaltung von Kirchenleitung ist als etwa im hierarchischen katholischen System. Aber die Gestaltung verantwortlicher Kirchenleitung wird auch auf evangelischem Boden von Herms für unverzichtbar gehalten.

Namentlich für alle, die mit kirchenleitenden Aufgaben befaßt sind, ist das Studium der Aufsätze von Herms zu empfehlen. Eine Schwierigkeit besteht in dem nicht einfachen Stil des Verfassers. Auch wäre ein deutlicheres Eingehen auf konkrete Ordnungsprobleme bisweilen wünschenswert.

Gerhard Heintze

*Jürgen Lutz,* Unio und communio. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther. Eine Untersuchung zu ekklesiologisch relevanten Texten der Jahre 1519–1528. Bonifatius-Verlag, Paderborn 1990. 311 Seiten. Geb. DM 48,–.

Die Arbeit ist von einem starken ökumenischen Interesse bestimmt: Während in der Rechtfertigungslehre ein weitgehender ökumenischer Konsens erreicht worden sei, suche man dessen konkrete kirchenpolitische und -praktische Umsetzung noch immer vergebens. Davon ausgehend, stellt J. Lutz die – gleicher-

maßen kirchengeschichtlich wie praktisch-theologisch relevante – Frage nach dem Zusammenhang von Rechtfertigung und Kirche bei Luther, genauer: nach den ekklesiologischen Implikationen seiner Rechtfertigungslehre (18f). Entsprechend hoch ist denn auch die Erwartung, die er an seine Arbeit knüpft: Sie soll dazu helfen, daß Luther „vom Paten der Trennung zu einem Paten der Einheit" werde (293).

Den Anfang macht eine konzise Rekonstruktion der Rechtfertigungslehre Luthers, freilich nicht in Gestalt eines abstrakten Systementwurfs, sondern als die gründlich exegesierende Lektüre eines knappen, aber zentralen Textes. In sorgfältiger Textwahrnehmung und umsichtiger Interpretation erzeigt sich die Schrift „De duplici iustitia" als „eine Landkarte der Rechtfertigungslehre, auf der die Orte und Verbindungsstraßen der einzelnen Aspekte untereinander erkennbar sind" (75). Den arithmetischen Punkt der Rechtfertigungslehre findet Lutz in dem Gedanken der unio cum Christo. Als konstitutiv gilt ihm dabei die Bipolarität der unio, die stets beides sei: imputative Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi sowie das „Einschwingen" des Glaubenden in das Wirken Christi, worin sich die iustitia prima erst vollende. „Gerechtsein als Gerechtwerden" lautet die Formel (79).

Die weiteren Kapitel bieten „keinen prinzipiell wesentlichen Erkenntniszuwachs" (81), sondern explizieren und verifizieren mit Hilfe weiterer Textauslegungen das schon Erreichte. So wird zunächst das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung beleuchtet (82–179), dann Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum (180–245), schließlich die als Volk von Priestern verstandene Kirche (246–290).

Der bestechende Vorzug dieser Arbeit liegt nicht zuletzt in ihrem konsequent durchgehaltenen Entschluß, sich weder von der Forschungsliteratur noch von den eingefahrenen Text- und Zitationskartellen in der genauen Lektüre einzelner Luthertexte behindern zu lassen. Allerdings könnte man fragen, ob die kategorische Ausgrenzung der *Streit*-schriften Luthers (26f) nicht eine erhebliche Verkürzung zur Folge haben mußte, da doch der deutlich antithetische Denkstil Luthers geradezu darauf angelegt war, erst im Streit mit Irrtum und Lüge das als wahr Erkannte zu profilieren. Davon absehen zu wollen: hieße das nicht, den um die Wahrheit ringenden und für sie streitenden Reformator auf einen irenischen Erbauungsschriftsteller zu reduzieren?

Die Auslegung der einzelnen, sorgfältig ausgewählten Texte beschreibt einen strengen und stringenten Argumentationsgang. Freilich mag das Ergebnis zum Widerspruch reizen: Ist nicht aus dem Vorsatz, die ekklesiologischen *Implikationen* der Rechtfertigungslehre untersuchen zu wollen (19), am Ende die Behauptung der kirchlichen communio als eine *Bedingung* der Rechtfertigung des einzelnen geworden (vgl. z. B. 267–269, 291f)? Zumindest wäre es ratsam gewesen, das Ergebnis auch mit den zahlreichen gegenläufigen Aussagen Luthers zu konfrontieren. So aber bleibt offen, weshalb Luther im Zusammenhang seiner Rechtfertigungslehre gerade das Gewissen als das principium individuationis wie überhaupt die Kategorie des vor Gott unvertretbar einzelnen so emphatisch betont (man denke nur an den berühmten Anfang der Invokavit-Predigten!).

Oder sollte am Ende jener Doktor im Recht sein, dem einst in Prag ein Köhler, befragt, was er glaube, zur Antwort gab:

„Das (was) die Kirche glaubt." „Was glaubt denn die Kirche?" Der Köhler: „Das (was) ich glaube." Derart belehrt, suchte der Doktor, als es ans Sterben ging, sein Heil in den Worten: „Ich glaube, was der Köhler glaubt." Solcher Köhlerglaube war Luther zu wenig: „Denn wo diese nicht anders haben denn also geglaubt, so haben sich beide, Doktor und Köhler, in den Abgrund der Hölle hineingeglaubt" (WA 30,3; 562f).

Albrecht Beutel

*Frederick Herzog / Reinhard Groscurth* (Hg.), Kirchengemeinschaft im Schmelztiegel – Anfang einer neuen Ökumene? Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989. 176 Seiten. Pb. DM 19,80.

Mittelpunkt dieses Buches sind vier theologische Erklärungen, die 1985 in der Zeitschrift „New Conversations" mit der Zielangabe „Unterwegs zum theologischen Selbstverständnis der United Church of Christ" veröffentlicht wurden. Lediglich eine theologische Debatte innerhalb einer US-amerikanischen Unionskirche? Nur ein oberflächlicher Leser kann sich mit einer so vorschnellen Beurteilung zufrieden geben. Bei näherem Hinsehen erweist das Dokument seine ökumenische und ekklesiologische Brisanz für alle Kirchen, auch außerhalb der USA.

Mochte es die ursprüngliche Absicht der Herausgeber gewesen sein, die deutsche Übersetzung für die seit 1980 bestehende Kirchengemeinschaft zwischen der United Church of Christ (UCC) in den USA und der Evangelischen Kirche der Union (EKU) in Deutschland und deren theologische Kommunikation fruchtbar zu machen, so weist der Rahmen der Veröffentlichung mit ihren Fragen nach der Gemeinschaft in der Kirche heute, wie sie in den Dokumenten der erst 34 Jahre alten UCC aufgeworfen werden, über die konfessionellen Grenzen zweier Unionskirchen hinaus.

Im ersten Kapitel zeigt Reinhard Groscurth den Hintergrund dieser Fragen in seiner Darstellung der Entwicklung der Kirchengemeinschaft zwischen UCC und EKU. Die Schlüsselfrage aber stellt Frederick Herzog im zweiten Kapitel, in dem er ein ekklesiologisches Loch konstatiert, „wo Christen sich der Dynamik zwischen Ekklesia (Struktur) und Koinonia (Gemeinschaft) verschließen". Angesichts dieses Lochs fragt er hartnäckig weiter, was es heißt, „glaubwürdige Christen zu werden". In der Auseinandersetzung mit den anschließend abgedruckten Erklärungen unterscheidet er zwischen institutionellem, säkularem und wildem Ökumenismus, bezweifelt mit einem Zitat (S. 61) die Nützlichkeit von Erklärungen und Bekenntnissen („Nach der Barmer Erklärung folgte kein Handeln") und sieht als springenden Punkt die Kraft der Bibel, Menschen zur Nachfolge des Widerstandes „gegen alle Fürstentümer und Gewalten zusammen mit allen Erniedrigten und Beteiligten" anzuleiten. Was „Gemeinschaft" in der „Kirche" heißen kann, wird so zum heimlichen Hauptthema des Buches.

Eine Dokumentation kann eine trockene, nüchterne Sache sein, die nur Experten interessiert. Diese Dokumentation, die mit jungen Menschen (S. 64) und Christen der sog. „Dritten Welt" (Herzogs Nachwort wird in Peru geschrieben) nach dem Wesen der „sanctorum communio" (Kirchengemeinschaft, full communion) sucht, wird zu einer aufregenden Lektüre für alle, die Christen sein und werden wollen.

Gerhard Koslowsky

*Johannes Wirsching,* Kirche und Pseudokirche. Konturen der Häresie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990. 282 Seiten. Kt. DM 38,–.

Jede Generation, ja jeder Mensch muß sich dem Beziehungsproblem von Individuum und Gemeinschaft stellen, die Abgrenzungsfaktoren dabei bestimmen und damit Grenzen stecken. Das gilt für alle Menschen: Für Christen heißt das konkret, Zeichen setzen, signative wie konstitutive. Kennzeichen wie Wirkzeichen und Kriterien wie Normen sind für eine wesensgemäße Gestaltwerdung des Volkes Gottes, der Kirche, notwendig, in der die Christen ihren Standort haben, ihre Identität feststellen und Rechenschaft von ihrer Hoffnung ablegen. Die Begriffs-Erklärungen, die Aufarbeitung historischer Entwicklungen und die systematische Erhellung kirchlicher Abgrenzungsvorgänge scheinen mir, obwohl sie systematisch übersichtlich angeordnet sind, in diesem Buch zu bieder: zu einseitig am Augsburgischen Bekenntnis orientiert, zu wenig die legitime Vielfalt der „Glaubensfülle" in die ekklesiale Entwicklung einbezogen und weitgehend wissenschaftlich theoretische Ekklesiologie (und das nicht schlecht!) betrieben.

Die Begriffe „Häresie" wie „Pseudokirche" werden nach allen Seiten theoretisch durchgespielt. Der Häretiker wird im Kontext der Glaubensgemeinschaft mit seinen ekklesiologischen Bestimmungsperspektiven gesehen, und damit wird Pseudokirche begründet, die stetig den Heilsglauben überbietet; und er darf das, was Kirche als vollendete Gruppengestalt oder gar vollkommene Tatgestalt ist, hier und jetzt erzwingen (vgl. S. 10). Gerade hier müßte es in diesem Buch konkreter werden! Kirche und Pseudokirche bleiben empirisch ineinander verflochten. Was ist aber Pseudokirche? Wie und wo erfahren wir heute Pseudokirche ganz konkret? Haben wir vielleicht in den radikalisierenden und fundamentalistischen Theorien von Kirchesein neue Ansätze? Ist nicht gerade im neoreligiösen Bereich / in den neoreligiösen Gruppierungen das Wort „Kirche" in Mode? Ist es nur ein Reizwort, oder ist es nicht auch Aushängeschild mit einer Aussage und einem Inhalt und letztlich sogar ein „Firmenzeichen"? Die Theorien zwischen dem neutestamentlichen Sprachgebrauch und dem überquellenden Gestaltreichtum von der reformatorischen bis zur außerchristlichen Deutung schwanken im jeweiligen Kontext hin und her. Wo aber bleiben die Phänomene hängen – wo werden sie real? Hier fehlen in diesem Buch die Paradigmen. Die Phänomene sind letztlich sehr diffus, sind noch schwerer differenzierbar und definierbar, und trotzdem sollte die christliche Kirche in bezug auf ihr eigenes Fundament, das in Jesus Christus gelegt ist, gegenüber anderen sehr einnehmenden Gruppen bei aller Dialogbereitschaft eindeutige Aussagen treffen. Der kirchliche Binnenraum läßt hinsichtlich der Erfahrung von Häresien im horizontalen Bereich viele Möglichkeiten zu. Doch ist nicht gerade die Unterscheidung der Geister das Hauptproblem, ob wir es wirklich mit „der Kirche Jesu Christi" oder mit den vielen heutigen vagabundierenden Pseudokirchen zu tun haben? Hier ist der sehr ausführliche Anmerkungsteil oft der Wirklichkeit näher (vgl. z. B. Anm. zum Begriff „Sekte", Anm. 410ff) als der Textteil. Das Werk gibt eine sehr gute diachronische Erhellung der Phänomene, synchron muß allerdings der Leser den Weg alleine weitergehen.

Georg Schütz

*Glaube als Zustimmung,* Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge. Hrsg. von Wolfgang Beinert mit Beiträgen von Wolfgang Beinert, Frank Ochmann, Hermann Josef Pottmeyer, Klaus Schatz. Quaestiones Disputatae Nr. 131. Herder, Freiburg/Basel/Wien 1991. 168 Seiten. Kt. DM 36,–.

Die paulinische Frage „Was hast du, das du nicht empfangen hast?" (1 Kor 4,7) umschreibt den Rezeptionsprozeß als den Grundvollzug des menschlichen Lebens überhaupt. Es ist der Vorgang des Gebens und Nehmens sowie des Weitergebens und Empfangens, und das in einem ganz besonderen Bezug zum lebendigen Glauben. Das „Höre Israel" (Dtn 6,4), aber auch neutestamentliche Aussagen etwa wie „Wer Ohren hat zu hören, der höre" (Mt 11,15) oder „Der Glaube kommt vom Hören" (Röm 10,17) weisen hin auf das, was der Mensch empfängt, entgegennimmt, was ihm geschenkt und zugesagt wird. Dazu bedarf es auch einer Bereitschaft, sich zu öffnen für das Wort Gottes: Glaube als Hingabe und wie es der Buchtitel bezeichnend aussagt „Glaube als Zustimmung". Der Gläubige in der Kirche Jesu Christi steht in einer Gemeinschaft von Glaubenden, die sich am Wort Gottes in Jesus Christus orientieren. Diese Glaubensgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft und Rezeptionsgemeinschaft: „Rezeption ist ein Lebensvollzug der Kirche" (S. 8).

Die Notwendigkeit der Rezeption und ihre Bedeutung für das Leben und die Lehre der Kirche zeigt gerade der Beitrag von W. Beinert deutlich auf. Der Begriff weist ein sehr komplexes Bedeutungsspektrum auf, da er alle Dimensionen und Lebensbereiche der Kirche betrifft, in denen das gesamte Heils- und Glaubensgeschehen selbst als Rezeptionsvorgang beschrieben werden kann. Diese kommunikativen Positionen, wie sie H. J. Pottmeyer in seinem Beitrag „Rezeption und Gehorsam" demonstriert, verweisen auf den ekklesiologischen Standort und die sich in der Geschichte wandelnden Rezeptionsbedingungen. Damit wird gerade „Rezeption" zum ökumenischen Problem. Im kirchlichen und theologischen Sprachgebrauch ist das, was der Begriff besagt, eine für die Kirche Jesu Christi grundlegende, in der Glaubenstradition verankerte und im ekklesiologischen wie ökumenischen Kontext neu zu aktualisierende Sache. Das Wort benennt selbst einen vielschichtigen ekklesiologischen Prozeß, der sowohl die kirchlichen Sachverhalte (Katholizität, Apostolizität, Konziliarität, Kollegialität u. a.) als auch die Annahme von festen Entscheidungen einschließt und die Ökumenizität altkirchlicher Konzilien für eine neue Akzeptanz öffnet. Rezeptionsprozesse sind auch immer Kirchenprozesse (vgl. Kl. Schatz: Die Rezeption ökumenischer Konzilien im ersten Jahrtausend . . .). Komplexer wird das Rezeptionsverständnis im juridischen Kraftfeld, wenn es sich um formelle Zustimmungen zu formulierten Beschlüssen oder gar um die Übernahme rechtlicher Institutionen etc. handelt. Einen juridischen Ansatz sucht daher F. Ochmann aus der christlichen Grundposition heraus: „Die Communio als einzige Quelle kirchlichen Rechts" (S. 146ff).

Die Dringlichkeit dieser „quaestio disputanda" ist zwar in der Grundposition klar aufgezeigt, doch geht dieses Werk nicht viel über die Theorie der Rezeption hinaus, die schließlich im Konkreten der Kirche umzusetzen ist. Es gilt die „Reichtümer Christi" zu rezipieren und das „Wirken der Geistkräfte" im Leben der anderen anzunehmen, die heute in vielen unterschiedlichen Kon-

fessionsfamilien leben und „ihre Glaubenswahrheiten" rezipieren. Kirche ist Kirche in Vielfalt, im Dialog, in der Kommunikation, in der Freiheit der Kinder Gottes, das zur Versöhnung und Einheit aufrufende Bewußtsein umzusetzen. Die großen bemerkenswerten Konsens- und Konvergenztexte müssen Bodenhaftung bekommen in den Kirchen, damit die Christen wieder neu zu der Quelle ihres Glaubens vorrücken, aus der sie leben. „Glaube als Zustimmung", wie der treffende Buchtitel aussagt, ist das ökumenische Grundproblem, das neu in unseren Erfahrungen und in unserem Bewußtsein Platz greifen muß. Rezeption muß mit Leben gefüllt sein! Dafür liefert dieses Buch wertvolle Aspekte und Anstöße.

Georg Schütz

*Hermann Josef Sieben,* Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee (Frankfurter Theologische Studien 37). Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1990. 303 Seiten. Kt. DM 58,–.

Wer den mit 1990 datierten Band 19 der TRE aufschlägt, findet dort den Verweis „Konzil → Synode". Was in Band 19 eben noch folgt, ist nur der Artikel „Konziliarismus" als das Gegenstück zu dem, was über „Episkopalismus" schon früher gesagt worden und über „Papalismus" noch zu erwarten ist. Eine dringend notwendige Übersicht zu „Synodentheorie und -praxis, christentumsgeschichtlich" wird, so man überhaupt auf sie hoffen darf, erst unter einer mit 2000 beginnenden Jahreszahl erscheinen.

Wohl auch noch über jenen fernen Tag hinaus wird der Interessent nach den ausführlicheren Teildarstellungen zu greifen haben, die H. J. Sieben bereits 1983, 1984 und 1988 veröffentlicht hat, und seine Informationen einigermaßen abrunden können mit dem nunmehr erschienenen Studienband.

„Partikularsynode" ist der Oberbegriff für alles, was Universal- bzw. Generalsynode, also Konzil im klassischen Sinne, *nicht* ist. Einmal von unten nach oben aufgezählt und gesamtchristlich versuchsweise ergänzt, wären das: Archidiakonalversammlung und Kreissynode, Diözesansynode und landeskirchliche Synode, Regional- oder Plenarkonzil und die Synode mehrerer Nachbarkirchen, Nationalkonzil und Bundessynode, plurinationaler Bischofsrat, Patriarchalsynode, „Vollversammlungen" oder gar panorthodoxe Synode.

Die Sieben'schen Studien gehen, einige Schwerpunkte setzend, auf 1600 Jahre ein und haben ganz überwiegend die römisch-katholische Kirche im Blick. Mehr als einmal deutet der Verfasser an, daß bestimmte Engführungen eigentlich nicht sein müßten und daß letzthin einiges möglich war (etwa Pastoralsynoden) und derzeit tätig ist (etwa Bischofskonferenzen), ohne daß der christentumsgeschichtliche Erfahrungsschatz auch nur einigermaßen Eingang gefunden hätte und die Phänomene theologisch wie kanonistisch ausreichend geklärt – was ja auch heißt: in ihrem Bestand gesichert – wären.

Heiner Grote

*Ludwig Bertsch SJ,* Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikanisches Modell. Herder, Freiburg 1990. 237 Seiten. Pb. DM 38,–.

Ein erfreuliches Buch – ein traurig stimmendes Buch. L. Bertsch, Professor für Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft in Frankfurt und Direktor

des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio Aachen, präsentiert die zentrale pastorale Neuerung, die der 1989 verstorbene Kardinal Malula 1975 in die Erzdiözese Kinshasa eingeführt hat: Die Betreuung eines Laien mit der Aufgabe der Gemeindeleitung. Malula nahm den Priestermangel als äußeren Anlaß, um der durch das II. Vatikanum eingeleiteten ekklesiologischen Wende zur Verwirklichung zu verhelfen, „die Kirche Gottes, die in Kinshasa ist" auf die Communio zu bauen und so eine authentisch afrikanische Ortskirche zu errichten.

Mit der Dokumentation dieser ermutigenden Entwicklung verfolgt der Verfasser drei Ziele: die Weitergabe wertvoller Erfahrungen aus einer afrikanischen Ortskirche, die Beobachtung der Rezeption der Ekklesiologie des II. Vatikanums und eine vergleichende Pastoraltheologie: Inwieweit stellt das afrikanische Projekt des Laiendienstamtes das „Mokambi", ein Modell dar für eine basisnahe Orientierung anderer Ortskirchen? Entsprechend bewegt sich das Buch zwischen der geschwisterlich gelebten afrikanischen Basisgemeinschaft und einem von ihr ausgehenden Impuls für die „Regelung der universalen Kirche". Der Verfasser stellt acht Dokumente der Ortskirche von Kinshasa aus den Jahren 1970 bis 1988 vor, indem er verständlich in ihren Kontext einführt und sie dann in einer guten Übersetzung selbst zu Wort kommen läßt. (Wiederholungen hätten sich kürzen lassen.) Der Ritus der Einsetzung eines „Mokambi" und zwei Erfahrungsberichte beschließen das Buch.

Die Entwicklung beginnt mit einer eigenständigen afrikanischen „Episkopaltheologie" (Dok. 1), einem aus afrikanischer Kultur inspirierten Communio-Konzept, das als „Charta aller späteren Bemühungen und Aktivitäten" auch für deutschsprachige Theologie zu wünschen wäre – so biblisch, so sehr im Sinn von Röm 12,2 als Basis künftiger Ökumene geeignet! Dann folgt der unausbleibliche Konflikt, der sich in der Perspektive der „europäischen Mutterkirche" zwischen Communio und Sakrament aufspannt. Der mit der Gemeindeleitung beauftragte, verheiratete und nicht geweihte „Mokambi" arbeitet mit an der Seelsorge, für die der „mitverantwortliche Priester" die Weihe erhalten hat. Die Diskussion um dieses Spannungsverhältnis führt zum Nachweis, die Einrichtung der Laiendienstämter lasse sich mit dem II. Vatikanum und dem neuen Gesetzbuch der katholischen Kirche (von 1983) vereinbaren. Diese Erkenntnis reiht das Experiment Malulas in die Rezeption der Konzilsdokumente ein und stellt es mithin als ein legitimes Modell für die Gesamtkirche dar. Obwohl der Erfahrung lebendiger Gemeinschaft als Realisierung von Kirche erst dadurch die Wege geebnet (erlaubt) werden, kommt die umgekehrte Frage jedoch wie üblich nicht zu Wort, ob nämlich „die aktuelle kirchliche Gesetzgebung, die diese Erfahrung zugleich in eine exaktere juristische Ausdrucksform kleidet" (Dok 5,3), auch dem Geist der Wohnviertelgemeinschaften aus deren (!) Sicht gerecht wird.

Mit welcher Berechtigung wird das Teilen des eigenen Lebens vom Sakrament der Eucharistie unterschieden? Die angeblich fundamentale Differenz zwischen der Wahrheit der Sakramente und der Wahrheit der Gemeinschaft oder zwischen Hierarchie und Laie, zwischen Heiligung und Heilen, zwischen Wort und Ereignis stützt sich auf abendländische Evidenz und bleibt ansonsten unbefragt. Doch wäre erst unter diesem Aspekt die entscheidende afrikanische

Fragestellung angesprochen, deren Fehlen in den publizierten Texten leider der begrüßenswerten Intention des Buches entgegensteht, das in der Tat die Äußerung A. Exelers (S. 27) bestätigt: „Solange diese Begriffsverengung (der Universitätstheologie) wirksam bleibt, ist an eine echte vergleichende Theologie nicht zu denken." Der afrikanische Ansatz wirkt befreiend, der Rezeptionsprozeß aber kolonialistisch. Für die Dokumentation dieser grundsätzlichen Problematik sei dem Autor gedankt.

Heribert Rücker

## EUCHARISTIE

*Elisabeth Hönig,* Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen. Bonifatius-Verlag, Paderborn 1989. 299 Seiten. Geb. DM 38,–.

Nach Wilhelm Averbecks Untersuchung zum Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie (1967) konnte die nun vorliegende Freiburger Dissertation (1984), von Karl Lehmann auch nach dem Wechsel ins Mainzer Ordinariat betreut, dieses kontroverstheologisch einst neuralgische Thema von dafür einschlägigen ökumenischen Dialogen her behandeln. Das Ergebnis der jüngsten Entwicklung ist bekannt: Es verbleiben wohl Unterschiede im Interesse, in Schwerpunktsetzung und Diktion, kirchentrennend ist die Meßopferproblematik aber nicht mehr.

Die Verfasserin untersucht neun Dokumente bilateraler Gespräche, je vier auf regionaler Ebene (kath. / luth. USA 1967; kath. / ref. Dombes 1971; russ.-orth. / EKD Arnoldshain 1976; Ökum. Arbeitskreis ev. / kath. Theologen 1983) und auf Weltebene (angl. / kath. Windsor 1971; kath. / meth. Denver 1971 / Dublin 1976; ref. / kath. 1977; kath./luth. Herrenmahl 1978) sowie die multilateralen Texte von Faith and Order (Lima 1982) nach ihrer Geschichte, Zielsetzung, Methode und nach ihren inhaltlichen Aussagen zur Eucharistie als Opfer. Die Einzeldarstellungen erfolgen zuverlässig, verstehend und umsichtig im Urteil (21–249), so daß der abschließende „Ertrag" (250–279) überzeugt und gewinnbringend zu lesen ist.

Die Texte lassen sich trotz gemeinsamer Anliegen und Thematik nur bedingt miteinander vergleichen, weil sie unterschiedlichen Interessen folgen. So geht z. B. Dombes spirituell-pastoral vor, der Dialog in den USA zielt auf eine neue Sprache, der Ökumenische Arbeitskreis untersucht wissenschaftlich; auch sind die Arbeitsgruppen unterschiedlich autorisiert von kirchlicher Delegation bis hin zu freier Arbeitsgemeinschaft, und das Thema „Opfercharakter" kommt sowohl ausschließlich (Arnoldshain und Ökum. Arbeitskreis) wie beiläufig (ref. / kath. auf Weltebene) zur Sprache.

Doch erweist sich der Vergleich als ertragreich: Der in der Opferfrage erreichte Fortschritt vollzog sich „nicht in einer gradlinigen Entwicklung, sondern ... in Sprüngen" (251). Die Lund-Methode (gemeinsam zu den Quellen: Bibel und frühe dogmengeschichtliche Entwicklung), die Suche nach neuer Sprache und gemeinsamem Zeugnis, die ganzheitliche Sicht der Eucharistie und der Einbezug der Liturgie in das Eucharistieverständnis kennzeichnen die neue Lage (251ff). Der Opfercharakter der Eucharistie wird definierbar durch „Überwindung der beide Seiten belastenden spätmittelalterlichen Trennung von „sacramentum" und „sacrificium", durch Per-

sonalisierung der Opfervorstellung und durch Entfaltung von der christologischen Mitte her (statt religionsgeschichtlicher Ableitung). So zeigen sich Grundlinien eines gemeinsamen Verständnisses in dem Anamnesisgedanken, der christologischen Konzentration, der pneumatologischen und trinitarischen Dimension sowie im heilsgeschichtlichen Horizont und in der ekklesiologischen Communiostruktur (256ff). Die „offenen Fragen" beschränken sich vor allem auf die liturgische Praxis, auf die römische Vorstellung einer Wirksamkeit für Tote und Abwesende und natürlich auf die leidige Amtsfrage (274ff). Auch von der Rezeption der gewonnenen gemeinsamen Einsichten wird vieles abhängen (277ff).

Kleinere Versehen (die 2. Weltkonferenz von Faith and Order in Edinburgh 1937 war noch keine „Vollversammlung des ÖRK", der erst 1948 gegründet wurde, 255) vermögen diesen respektablen Beitrag zur ökumenischen Theologie nicht zu mindern.

Hans-Christoph Schmidt-Lauber

## EVANGELISATION UND ERWECKUNG

*Walter Klaiber,* Ruf und Antwort. Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation. Christliches Verlagshaus, Stuttgart/Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1990. 303 Seiten. Pb. DM 34,–.

Eine Theologie der Evangelisation, endlich liegt sie vor. Lang ersehnt, aus vielen Gründen höchst notwendig und angesichts der dramatisch anwachsenden missionarischen Situation von besonderer Aktualität. Der Untertitel „biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation" hält, was er verspricht. Allein die Darstellung der Grundlinien zum „Evangelium der evangelistischen Verkündigung" in den vier Evangelien und den apostolischen Briefen ist eine Kostbarkeit für sich. Aber Klaiber stellt sich der aktuellen Wirklichkeit und kommt zu hermeneutischen Folgerungen, die er bis in die Praxis der missionarisch lebenden Gemeinde und der heute notwendigen Gestalt evangelistischer Verkündigung durchzieht. So antwortet der ausgewiesene Neutestamentler und Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche auf Herausforderungen, die den Kirchen, missionarischen Bewegungen und Christen im vereinigten Deutschland und Europa zunehmend begegnen. Der Rezensent würde gerne eine kräftige Laudatio zu den wertvollen Abschnitten des Buches geben, die systematischen Grundfragen der Evangelisation gewidmet sind, aber schon immer gefährliche Schwachstellen im Werk der Evangelisation waren, doch muß er diese heilsamen Entdeckungen dem Leser überlassen. Was Walter Klaiber zur „Tat Gottes und Antwort des Menschen" wie auch zu „Heil und Entscheidung" darlegt, kann dringend notwendige Klärungen etwa zur immer wieder auftretenden Bruchstelle „freie Gnade oder freier Wille" herbeiführen. Hier dürften sich nachfolgende Diskussionen ergeben, die ehrlich durchgestanden werden müssen. Der Bischof der Methodisten verschweigt seine kirchliche Tradition nicht, warum sollte er auch; doch atmet das Buch eine ökumenische Weite, die es für alle Konfessionen wichtig macht. Dafür spricht auch die erfreuliche Unbefangenheit, mit der Walter Klaiber Exegeten, Systematiker und kirchliche Äußerungen aller Prägungen zur Vertiefung und Erweiterung seines Themas heranzieht

und würdigt. Bei allem aber bleibt eine konsequent auf glaubenweckende Verkündigung ausgerichtete Orientierung erhalten.

Nach diesem Werk werden nun die notwendigen Analysen zur missionarischen Großwetterlage in Deutschland um so dringlicher. Die in den „Großkirchen" verbreitete Beschwichtigungsmentalität darf nicht mehr weitergeführt werden. Ständig hört man, daß die Evangelisation endlich zum Lehrfach der theologischen Ausbildung werden muß – das Buch von Walter Klaiber gehört in die Bibliotheken der Hochschulen, Predigerseminare und auf die Arbeitstische (nicht nur Bücherborde) der Pfarrer, Pastoren und Evangelisten. Es macht Freude zur Evangelisation, ganz im Sinne der Freudenbotschaft.

Johannes Hansen

*Ulrich Gäbler,* Auferstehungszeit. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1991. 206 Seiten. Geb. DM 58,–.

Exemplarisch schildert der Verfasser anhand von sechs Biographien die Geschichte der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts. Es handelt sich um die US-Amerikaner Charles G. Finney, Dwight L. Moody, den Schotten Thomas Chalmers, den Welsch-Schweizer Adolphe Monod, den Niederländer Isaac da Costa und den Deutschen Aloys Henhöfer.

Durch diese Auswahl – man mag andere vermissen, z. B. den Engländer Charles H. Spurgeon – gelingt es Gäbler, ein lebendiges Bild von der theologischen und spirituellen Bandbreite der Erweckungsbewegung nachzuzeichnen. Dabei räumt er mit einigen Vorurteilen auf, z. B. mit dem Zerrbild von den Erweckungspredigern als primitiven und fanatisch-fundamentalistischen Schreihälsen. Es mag überraschen, daß nur die beiden Amerikaner eigentliche „Massenevangelisten" waren. Gerade die Kontinentaleuropäer wirkten vornehmlich zunächst im kleineren Rahmen, wenngleich die geistige Kraft ihrer Ideen eine gewaltige Ausstrahlung besaß und Frömmigkeitspraxis, aber auch Ethik und missionarisches, teilweise aber auch diakonisches Verantwortungsbewußtsein vieler Christen entscheidend prägte.

In seiner Zusammenfassung am Schluß des Buches gelingt dem Verfasser m. E. auch der Nachweis, daß Aufklärung und Erweckungsbewegung keinesfalls nur, wie oft behauptet, unversöhnliche Gegensätze waren, sondern daß sich in der Erweckungsfrömmigkeit durchaus eine ganze Reihe von Elementen finden, die ohne die Aufklärung überhaupt nicht zu erklären wären.

Auf zwei besonders positive Ergebnisse der Lektüre dieses Buches, wie ich sie jedenfalls für mich verbuchen konnte, möchte ich noch hinweisen: Einmal gelingt es Gäbler, ein ungemein lebendiges und instruktives Bild von der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen, geistigen, kirchlichen und theologischen Situation in den jeweiligen Herkunftsländern der beschriebenen Erweckungsprediger zu entwerfen. Wie Mosaiksteinchen lassen sich diese Schilderungen zu einem kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Gesamtbild zusammenfügen. Und zum anderen macht er bis in unsere Zeit nachwirkende bzw. heute noch und zum Teil verstärkt auftretende Denkstrukturen innerhalb des evangelikalen Lagers deutlich und verstehbar. Zu erwähnen wären hier der Unterschied zwischen konservativ-erwecklicher und gesetzlich-fundamentalisti-

scher Theologie; Praxis, Möglichkeiten und Grenzen bestimmter Evangelisationsformen und schließlich die Bedeutung eschatologisch-apokalyptischer Vorstellungen für die Lebenspraxis von Christen. Letzteres geschieht vor allem durch die Darstellung des im Angelsächsischen so wichtigen, bei uns meist in seiner Bedeutung kaum richtig eingeschätzten Unterschiedes zwischen prä- und postmillenarischem Verständnis endzeitlicher Aussagen der Bibel.

Ein Buch, das nicht nur Fachtheologen mit Gewinn lesen werden.

Wolfgang Müller

*Peter Niederstein,* Christen am runden Tisch – Ermutigungen zur ökumenischen Bewegung. Benziger Verlag, Zürich 1990. 211 Seiten. Kt. DM 24,80.

Der Verfasser, im Siegerland aufgewachsen, ist reformierter Pfarrer in der Schweiz und „Mitglied" (nach deutschem Sprachgebrauch also wohl Delegierter) in der Schweizer Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (AGCK). Nach eigenem Bekenntnis „vom liberalen Protestantismus geprägt" (S. 111) geht es ihm darum, Grundeinsichten der liberalen Theologie ins ökumenische Gespräch einzubringen. Das gelingt am besten, wenn es am „runden Tisch" geschieht – Niedersteins Lieblingsmetapher, mit der er zum Ausdruck bringen will, daß dieser Tisch kein „oben" und „unten" kennt. Nur gleichberechtigte Gesprächspartner haben an ihm Platz.

Seiner Grundeinstellung entspricht einerseits eine große Offenheit anderen gegenüber und ein ironischer Ton, selbst bei deutlich vorgetragener Kritik. Auf der anderen Seite bedingt sie eine große Skepsis gegenüber dogmatischen Festlegungen und eine geradezu kindliche Freude daran, vor allem den Vertretern der katholischen Hierarchie, allen voran dem „Herrn Papst" und Kardinal Ratzinger, als Verfechter liberal-protestantischer Grundpositionen gegenüberzutreten. Sein Trauma sind die Fundamentalisten, denen er nicht nur ein ganzes Kapitel widmet, sondern die als die großen Antipoden bei allem, was er schreibt, gegenwärtig zu sein scheinen. Daß gerade in einer Dogmengemeinschaft auch Grenzen und Gefahren liegen, zeigt Kurt Koch in seinem „Nachwort" auf, das er eher als „Mit-Wort" verstanden sehen will und das zu so etwas wie einem „katholischen Zwischenruf" geraten ist, sehr verständnisvoll und vornehm, aber auch recht deutlich und der Sache angemessen.

In sich sind die Beiträge sehr unterschiedlich konzipiert und reichen von Beobachtungen während einer Reise der AGCK der Schweiz nach Rom bis zu Grundsatzartikeln. Das rührt daher, daß die meisten zunächst als Zeitschriftenbeiträge erschienen sind. Gerade deshalb verwundert der oft umständliche und betuliche Stil des Autors. Dennoch ein Buch, das jedem Mut macht, seinen Platz am „runden Tisch der Ökumene" einzunehmen.

Wolfgang Müller

## ABSOLUTHEIT ODER DIALOG?

*Reinhold Bernhardt,* Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1990. 263 Seiten. Kt. DM 58,–.

„Um die Absolutheit Gottes zu feiern ..., darf und soll die Sprache des Menschen ihren höchsten Ausdruck beisteuern: den Absolutheitsanspruch"

(239). Mit diesem Schlußsatz wird das Ergebnis signalisiert: Der Absolutheits- oder ausschließliche Wahrheitsanspruch des Christentums kann nicht aufrechterhalten werden, ist aber in der modernen Dialogsituation der Religionen als persönliches Bekenntnis, das sich seiner Begrenztheit bewußt ist, sehr wohl berechtigt.

Die von Dietrich Ritschl und Theo Sundermeier betreute Heidelberger Dissertation greift mit ihrem Thema nicht nur auf Lokaltraditionen zurück (Troeltsch), sondern versucht, das ungeklärte Miteinander und Durcheinander von christlichem Wahrheitsanspruch und postmodernem Religionspluralismus ein Stück weit aufzuhellen. Dies geschieht in mehreren Anläufen.

Kapitel I umreißt Begriff und Problem der „Absolutheit des Christentums". Der darin liegende Anspruch wird in Kapitel II sprachlich und logisch analysiert. Von dem formalen Apparat, der dabei bereitgestellt wird, macht der Verfasser nachher allerdings wenig Gebrauch. Entscheidend dagegen ist ein hier schon aufgestellter Grundsatz: „Der Absolutheitsanspruch des Christentums ... geht zurück ... auf die Annahme, die Wirklichkeit ... unter Verkennung der Perspektive aller Wirklichkeitserfahrung erfassen zu können" (50).

Die theologiegeschichtlichen Lösungen der Lehre von der Alleingeltung des Christentums werden in einer fast zu knappen Überschau – 75 Seiten Eilmarsch durch die Theologiegeschichte – auf drei Modelle reduziert (Kapitel III): dualistisch exklusive Alleingeltung (vom Alten Testament bis zur Dialektischen Theologie), hierarchische Superiorität (z. B. Hegel, Troeltsch) und inklusive Dualität (z. B. Rahner, Tillich, Vaticanum II). Troeltsch, Barth und Karl Rahner finden dann allerdings noch einmal eigene Darstellungen, wobei die nicht unter ein Modell subsumierbaren Züge eher zu ihrem Recht kommen (Kapitel IV).

Besonders verdienstvoll ist es, daß in Kapitel V die „Pluralistische Religionstheologie nach John Hick" dargestellt und diskutiert wird. Hick will bei der Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und Religionen eine kopernikanische Wende vollziehen: „Absolutheit gebührt nicht der Kirche oder dem Christentum, gebührt auch nicht Christus, sondern Gott" (200). Deshalb stehen die anderen Religionen nicht unter, sondern neben dem Christentum; sie führen jeweils in ihrem kulturellen Kontext zu dem einen Gott, der sich in vielen Religionen offenbart.

Die eigene Position des Verfassers steht – bei aller Kritik im einzelnen – sehr nahe bei Hicks Relativierung des theologischen Absolutheitsanspruchs (Kapitel VI). Die christliche Theologie hat sich selbst als perspektivische Sicht auf die Wirklichkeit zu begreifen und zugleich zu begrenzen. Bekommt sie es mit einer anderen Religion zu tun, so muß sie diese analog als eine andere perspektivische Sehweise zunächst einmal anerkennen. Ein Dialog kommt in Gang, wenn jeder der Partner bereit ist, sich „in einem Akt der Selbstentäußerung" der fremden Sehweise hinzugeben und sich dabei auch korrigieren zu lassen. Was bei diesem Dialog an Erkenntnisgewinn für die Frage nach der Wahrheit des Christentums herauskommt, bleibt freilich offen – und kann wohl auch ohne den Vollzug des Dialogs nicht vorweggenommen werden. Folgerichtig ist allerdings das vorläufige Ergebnis: daß der Absolutheitsanspruch nichts anderes ist als Ausdruck der Freude an der jeweils eigenen Religion.

Das Buch kann als Hintergrundinformation zu der eben erschienenen Studie „Religionen, Religiosität und christlicher

Glaube" der Arnoldshainer Konferenz und der VELKD gelesen werden. Es versucht gleichfalls, die Gründe für die Aporie der christlichen Mission aufzuhellen, welche nicht nur gegenüber dem Judentum, sondern gegenüber allen Religionen in Beweisnot geraten ist. Zugleich hilft es mit, die Umstellung von der scheinbar einfachen Lösung der Dialektischen Theologie „hier Glaube – dort Religion" auf eine Fragesituation zu bewältigen, die das 19. Jahrhundert ernst nimmt und dessen Antworten im drängenden interreligiösen Dialog der Gegenwart nicht mehr pauschal verwirft.

Rolf Schäfer

## BIOGRAPHIE UND ZEITGESCHICHTE

*Peter Hauptmann (Hg.),* Gerettete Kirche. Studien zum Anliegen des Breslauer Lutheraners Johann Gottfried Scheibel (1783–1843). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 185 Seiten. Kt. DM 54,–.

Nachdem bereits 1985 in der verdienstvollen, seinerzeit von Robert Stupperich begründeten Monographienreihe als Band 19 ein Neudruck der gründlich-umfangreichen Arbeit von Martin Kiunke über die Entstehung der altlutherischen Kirche aus dem Jahre 1941 erschienen war, legt der jetzige Herausgeber mit der sehr lesenswerten, um drei Aufsätze erweiterten Sammlung der Vorträge des Scheibel-Symposions von 1984 weiteres Material zum gleichen Thema vor. Daß Vorträgen und Aufsätzen eigene Texte und Predigten Scheibels, in denen er unmittelbar zum Leser spricht, beigefügt wurden, ist besonders dankenswert.

Der äußere Anlaß dieser Zuwendung zu Scheibel ist sein 200. Geburtstag. Lesenswert sind die genannten Veröffentlichungen aber vor allem unter dem Gesichtspunkt, daß das Fragen nach dem Wesen der Kirche und demzufolge auch nach ihrer Einheit jeder Generation neu aufgegeben ist, alle Antworten und Gestaltungsversuche aber nicht ohne das Hören auf die Stimmen und Entscheidungen der Väter angegangen werden sollten.

Der vorliegende Band untersucht nach einer knappen, vor allem die Wirkungen Scheibels behandelnden Darstellung durch W. Klän unterschiedliche Aspekte seines Denkens und Verhaltens.

V. Stolle stellt Scheibels exegetische Arbeit an ausgewählten, auf das Abendmahl bezogenen Texten vor und vergleicht damit Scheibels Schriftauslegung und Schriftverständnis mit der seiner rationalistischen Gegenspieler an der Breslauer Universität. M. Roensch ist bemüht, Scheibels Anschauungen von der lutherischen Kirche und ihrer Verfassung als einer auf Schrift und Bekenntnis gegründeten Kirche „sozusagen grundrißartig" sichtbar zu machen. G. Herrmann als der einzige ostdeutsche Autor stellt die Auswirkungen Scheibels auf den lutherischen Konfessionalismus in Sachsen, insbesondere auch auf die entstehende Leipziger Mission, nach seiner 1832 erfolgten Ausweisung aus Schlesien dar. Er schildert dabei Scheibels in sehr schroffer und unnachgiebiger Weise geführten Kampf gegen den die Universitäten Breslau, Leipzig und Halle beherrschenden Rationalismus und seine verheerenden Auswirkungen auf christliche Lehre und Gemeindebewußtsein. Das zwar grundsätzlich positive, doch ambivalente Verhältnis Scheibels zur Erweckungsbewegung beleuchtet W. Klän an bisher unveröffentlichten Briefen Scheibels an den Herausgeber der Ev. Kirchenzeitung E. W. Hengsten-

berg, während Kl. Engelbrecht seine Auswirkungen auf Hessen dargestellt. Sehr aufschlußreich sind die Ausführungen von Chr.-E. Schott zu der Schilderung der Unterdrückung der Altlutheraner in den „Historisch-Politischen Blättern für das katholische Deutschland". Diese ausgesprochen konservative Zeitschrift ist zwar der Meinung, daß der Protestantismus sich im „Process der Verwesung" befinde und allein der Katholizismus Deutschland und Europa vor dem durch Revolutionen drohenden Untergang retten könne, macht sich dessenungeachtet aus durchsichtigen Gründen jedoch immer wieder zum Anwalt der unterdrückten schlesischen Lutheraner. Ein besonders lesenswerter Beitrag dieses Bandes ist die Darstellung Scheibels im Urteil von Zeitgenossen durch P. Maser, der als „Außenstehender" für eine Korrektur der bisherigen „Binnenschau" eintritt, damit der in das Zwielicht „martyrologischer Berichte" geratene Scheibel in seiner authentischen Gestalt wieder sichtbar wird. In diesem Aufsatz, der nicht nur am Bilde Scheibels einiges zurechtrückt, sondern auch klärend hinsichtlich tradierter Urteile über die allgemeine geistige Situation wirkt, wird am ehesten die Linie, auf der die Beschäftigung mit Scheibel und der von ihm begründeten Kirche weitergehen muß, deutlich. Auf beiden Seiten der noch bestehenden Front sind Konsequenzen aus derartigen Untersuchungen der Frühgeschichte von Kirchenunionen zu ziehen: Die Einheit der Kirche wird nicht erhalten durch gewalttätiges Vorgehen, wie es der preußische Staat seinerzeit praktizierte, und sie wird nicht gewonnen durch Nivellierung von Lehrunterschieden und Anpassung an Zeitströmungen. Kirche wird aber auch nicht in ihrer Authentizität „gerettet" (der Buchtitel geht auf eine Äußerung Scheibels zurück!) durch den Alleinvertretungsanspruch der biblischen Wahrheit und durch Diskriminierung anders Denkender und Glaubender. So sind Stimmen wie die des Breslauer Lutheraners Scheibel wohl notwendig und deshalb zu hören – das Recht, sich als Cantus firmus zu betrachten, kann ihnen nicht zugestanden werden.

Hans-Eberhard Fichtner

*Frank Chikane*, Mein Leben gehört nicht mir. Autobiographische Skizzen. Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission und Birkenverlag der Herz-Jesu-Missionare, Erlangen und Hallbergmoos 1990. 178 Seiten. Kt. DM 14,80.

Eine bewegende Schilderung des Lebens des Generalsekretärs des Südafrikanischen Kirchenrats, wie er es als Kirchenmann, Ehegatte und Vater und als politisch Engagierter in Volksbewegungen erfahren und durchlitten hat. Frank Chikane gehört einer pfingstlich-evangelikalen Kirche, der „Apostolischen Glaubens-Mission" an, deren Pastor er war, bis er wegen angeblicher Einmischung in die Parteipolitik suspendiert wurde. (Erst kürzlich wurde diese Suspendierung aufgehoben.) Sein Leben war von den grausamen Gesetzen der Apartheid und vom Kampf gegen sie geprägt. Verhaftung, Folter, Leben im Untergrund, ein Brandanschlag gegen sein Haus, lange Trennung von seiner Familie – vor nichts blieb er verschont. Bei allem aber blieb er ein überzeugter Christ, und nicht einmal die Dienstenthebung als Pastor konnte ihn veranlassen, sich von seiner Kirche zu trennen. Verkündigung des Evangeliums und Einsatz für Gerechtigkeit, Evangelisa-

tion und politisches Handeln, die vertikale und die horizontale Dimension des Glaubens, gehören für ihn zusammen. Von daher ist sein Leben, Leiden und Wirken eine Anfrage an Evangelikale und Ökumeniker zugleich. Dazu Chikane: „Ich untersuchte die Geschichte des Konflikts zwischen ‚Evangelikalen' und ‚Ökumenikern'. Als ich versuchte, ‚die Waage ins Gleichgewicht' zu bringen, erkannte ich, wieviel jede Seite der anderen geben könnte. Um die beiden Strömungen zusammenzuführen, müßte jede Seite so demütig sein anzuerkennen, daß die jeweils andere Seite Wahrheiten hat, die ihr selber fehlen, und daß beide Seiten Schwächen haben, denen man abhelfen muß. Eine Begegnung in aller Demut könnte beiden Seiten helfen, ein besseres Verständnis für die Geheimnisse des Evangeliums zu erlangen" (S. 108). Und zu seiner persönlichen Glaubenshaltung noch ein Zitat: „In allem danke ich Gott, daß er mich durch alle diese Erfahrungen zu einer tieferen Form der Spiritualität geführt hat, die mich bis heute durchträgt. Ich glaube an den, ‚welcher größer ist als der, der in der Welt ist' (1 Joh 4,4)."

Wolfgang Müller

*Andrea Strübind,* Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich". Historisch-theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Band 1. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1991. 359 Seiten. Pb. DM 48,–.

Die vorzustellende Arbeit wurde im November 1989 von der Kirchlichen Hochschule Berlin als Dissertation angenommen. Doktorvater Gerhard Besier eröffnet mit ihr zugleich eine neue Reihe mit international besetzter Herausgeberschaft.

Die großen Darstellungen, die sich mit dem Verhalten von Kirchen im Dritten Reich bzw. mit dem Kirchenkampf befassen, behandeln die Freikirchen bestenfalls am Rande. Das hat vielerlei Gründe. Zu ihnen gehören die relativ kleine Zahl – die damals in zwei Dachverbänden zusammengeschlossenen nichtlandeskirchlichen Gemeinschaften umfaßten etwa 250000 Christen – und schwierige Quellenprobleme.

Nach Karl Zehrers 1986 in der Evangelischen Verlagsanstalt, also in der DDR, erschienenen Monographie über „Evangelische Freikirchen und das ‚Dritte Reich'" ist Strübinds – thematisch enger gefaßte – Analyse ein weiterer und gewichtiger Beitrag zur Darstellung und Aufhellung des sonst eher stiefmütterlich behandelten Aspekts „Freikirche im Nationalsozialismus".

Der 1963 geborenen Autorin, die selber dem baptistischen Gemeindebund angehört, geht es nicht um vordergründige – moralische – Schuldzuweisungen, auch nicht darum, den von den Leitungsgremien der baptistischen Gemeinden zwischen 1933 und 1945 beschrittenen Weg als einen der vorschnellen Anpassung und eilfertigen Zustimmung zu denunzieren. Vf.in wählt einen sehr viel strengeren, entschieden theologischen Zugang. Im Zentrum ihrer Kritik steht „der reduktionistische Freiheitsbegriff im Baptismus" (S. 320). Will sagen: „Die deutschen Baptisten und andere Freikirchen hielten sich in der Zeit des ‚Dritten Reiches' für frei, wenn sie vom Staat ungehindert ihren Missionsaufgaben nachgehen konnten" (a. a. O.). Den Nationalsozialisten konnte aber eine Frömmigkeit, in der im Mittelpunkt das Bekenntnis stand: „Jesus ist mein Herr", nicht gefährlich werden und auch nicht so vorkommen, weil sie darauf verzichtete, „den universalen

Herrschaftsanspruch Gottes auf seine Welt" (S. 319) zu proklamieren. Spät erst, nämlich 1984 formulierte der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden ein Schuldbekenntnis, das das Versagen eingestand.

Strübinds sorgfältig gearbeitete, in einem hohen Maß – vor allem gilt das für die baptistische Geschichte in der NS-Zeit – auf ungedruckte Quellen zurückgreifende Untersuchung ist primär historisch ausgerichtet, eingebettet freilich in systematisch-theologische Fragestellungen.

Dem Leser wird ein konkretes, komplexes, durchaus widersprüchliches Stück Kirchengeschichte geboten, nach dessen Lektüre ihm als Hoffnung die Weisheit des arabischen Sprichworts bleibt: Gott schreibt auch auf krummen Zeilen gerade.

Hd.

## SCHÖPFUNG UND SPIRITUALITÄT

*Per Lønning*, Creation – An Ecumenical Challenge. Mercer University Press, Macon USA 1989. 272 Seiten. Geb.

„Reflexionen aufgrund einer Studie des Instituts für Ökumenische Forschung Straßburg, Frankreich" bezeichnet der Untertitel den Inhalt des Buches genauer. Lønning resümiert, was aus seiner Sicht mehrere Konsultationen des Straßburger Instituts Anfang der achtziger Jahre erbracht haben.

Bei näherem Hinsehen erweist sich das als so nüchtern angekündigte Buch als ein erfreulich weitreichender zeitgenössischer Überblick ökumenischer Theologie überhaupt. Das liegt an der hochrangigen Besetzung der o. a. Tagungen, mehr noch an der stupenden Übersicht des Autors, der seit seiner Rückkehr aus Straßburg Bischof in Bergen/Norwegen ist. Er führt substantiell in die gegenwärtige Diskussion deutscher systematischer Theologie, wie in die skandinavische und US-amerikanische ein; ebenso benennt er die unterschiedlichen theologischen Schwerpunkte der konfessionellen Traditionen. Die wichtigsten Vertreterinnen und Vertreter einschlägiger Positionen kommen durch ausführliche Zitate zu Wort; genaue Literaturangaben reizen zu weitergehendem Studium. Insofern kann das Buch von Lønning gut und gern als Lehr- und Lernbuch gegenwärtiger ökumenischer Theologie bezeichnet werden.

Es gelingt anhand der zentralen Fragestellung „Schöpfung", durch die Vielfalt der ökumenischen Debatte einen roten Faden aufzuzeigen. Am Ende formuliert der Autor vorsichtig: Es lohnt, die Schöpfungstheologie als gemeinsames Gut der Ökumene zu betrachten und weiter zu befördern: In der Theologie des 1. Artikels des Credo gibt es seit den Klärungen im 4. Jahrhundert mehr Gemeinsamkeiten der Kirchen als vielfach bedacht, und in der Schöpfungsthematik steckt eine fundamentaltheologische und sozialethische Aktualität ersten Ranges. Zudem verbinden sich die Studienprojekte von Faith and Order mit dem „konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung".

Dem häufig behaupteten Mangel an einer ökumenischen Theologie im konziliaren Prozeß wird durch Lønnings Beitrag ein gutes Stück abgeholfen; allerdings mit einer gewichtigen Einschränkung: Auch wenn er betont, verschiedene Veranstaltungen hätten die Beiträge aus den Befreiungstheologien der 3. Welt und dem Feminismus einzu-

bringen versucht – hier ist der Dialog bei aller Literaturkenntnis nicht gelungen. Weiterführend (gerade nach der heftigen Kontroverse um Frau Chungs Beitrag in Canberra) ist hingegen der Abschnitt über „Schöpfung und Kultur" (Creation and Culture). Hier wird einsichtig gemacht, warum der Dialog mit Menschen anderer Religionen und Überzeugungen nicht nur aus gemeinsamer Überlebenssorge notwendig, sondern schon schöpfungstheologisch angelegt ist.

Das leicht verständliche Englisch und die häufig wiederholten Grundthesen des Autors machen das Buch gut lesbar; auch einzelne Kapitel sind in sich verständlich. Dennoch wäre für die Verbreitung dieses hilfreichen Überblickbuchs eine deutsche Übersetzung zu wünschen.

Ingo Lembke

*Klaus Gnoth,* Antwort vom Athos. Mönchtum und Gesellschaft. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990. 324 Seiten. Kt. DM 80,–.

Der Remscheider Pfarrer Gnoth, der während seiner Studienzeit in Athen dem bedeutendsten Athos-Theologen, Vater Theoklitos aus dem Dionysiou-Kloster, begegnet war, hat ein Buch über dessen Buch publiziert: „Zwischen Himmel und Erde". Damit hatte Theoklitos 1955 seine Schriftstellerei begonnen. In Erinnerung daran, daß ihn selbst bei einer Athosfahrt Gespräche mit Mönchen zum Bleiben auf dem Heiligen Berg bestimmt hatten, stellte Theoklitos seine Gedanken über das Mönchtum in der Form eines Dialogs zweier neugieriger Athos-Besucher – eines jungen modernistischen Theologen und eines religiös indifferenten Juristen – mit dem hingebungsvollen jungen Mönch Chrysostomos dar. Der uralte Mönch Theoleptos redet manches Mal dazwischen. In diesem Dialog mit den Weltkindern lassen die Mönche die ästhetische Schönheit, die die Natur des Athos auszeichnet, und die „geistliche Schönheit" völlig auseinanderbrechen: „Viel größerer Reiz, den die geistliche Schönheit, nämlich die göttliche Geschichte, auf den Mönch ausüben." Zur Rechtfertigung des hesychastischen Mönchtums sah sich Theoklitos durch das Werk des Athener Theologen Phytrakis provoziert, der angesichts der Volksverelendung, einer Folge des innergriechischen Bürgerkriegs, 1950 die Mönche „als soziale Lehrer und Arbeiter" mobilisieren wollte. Daß Phytrakis sich für seine These, vom 4. bis 10. Jh. lasse sich die soziale Aktivität des byzantinischen Mönchtums nachweisen, auch Kirchenväterzitate aus Karl Heussis Buch über das Mönchtum zunutze gemacht hatte, trug ihm bei Theoklitos den Vorwurf ein, er sei dem schädlichen Einfluß des Westens erlegen. Für Theoklitos gilt jedenfalls die Weisung: „Rette dich selbst" und nicht etwa „Rette die anderen"! Das Mönchtum gilt ihm als eine Sterbeschule und nicht als Institution zur Lebensertüchtigung. Ziel ist: Rückkehr zur Gottebenbildlichkeit.

Gnoth gibt Einblick in den ganzen Freundeskreis der konservativen Mönchstheologen und ihrer Verleger. So wird der Leser einer ganzen Strömung innerhalb der orthodoxen Kirche ansichtig, die den offiziellen Lauf des Kirchenlebens als Fälschung der orthodoxen Tradition in der Kirche selbst ansieht. Athener Verlage wie Astir wollen Werke publizieren, „die den Duft des orthodoxen Denkens ausatmen". „Zwischen Himmel und Erde" des Theoklitos ist in mindestens 9500 Exemplaren verkauft worden.

Friedrich Heyer

*Tausend Jahre Marienverehrung in Rußland und Bayern.* Geistliche Akademie Sagorsk/Moskau – Ostkirchliches Institut Regensburg, hrsg. von A. Rauch und P. Imhof SJ. Verlag Schnell & Steiner, München-Zürich 1988. 210 Seiten. Pb. DM 58,–.

Die Ikone der Gottesmutter begleitet den Weg der Völker; sie leuchtet auf als Abbild der göttlichen Schönheit und als Vorbild des betenden Menschen. Die Ikonen werden heute noch unter verschiedenen Titeln in Rußland wie in Bayern verehrt. Es sind Bilder, die den Glauben und den Gebetsgeist des einfachen Volkes bezeugen.

Die hervorragende Sammlung „Tausend Jahre Marienverehrung in Rußland und Bayern" in der Schriftenreihe des Ostkirchlichen Instituts Regensburg ist mit ihren Beiträgen u. a. von Metropolit Sergius, Joseph Kardinal Ratzinger, Isaja Below, Albert Rauch und vielen anderen nicht nur eine bunte Palette der Ikonographie, sondern ein grandioses Marienlob in Wort und Bild, das in prächtigen Farbdrucken die lebendige Tradition der Marienverehrung in Rußland und Bayern darstellt. Anlaß war wohl der zeitliche Zusammenfall der Feier des Millenniums der „Taufe der Rus" und das Marianische Jahr.

Ein solch gewaltiger Reichtum an Lobpreis und Verehrung in tausend Bildern, „wie er von verschiedenen Formen der Kultur und Tradition der Kirche angesammelt worden ist, könnte uns dazu verhelfen, daß diese wieder ganz mit zwei Lungen atmet: mit Orient und Okzident," so Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Redemptoris Mater".

Dieser Bildband ist mit seinen sehr informativen Beiträgen zu Mariologie in Kunst, Liturgie, Brauchtum u. a. m. nicht nur eine Augenweide für den Betrachter, sondern auch ein Schatzkästchen für den verehrenden und mit der Gottesmutter betenden Menschen. Bei allen ikonographischen Zelebrationen der Marienverehrung ist aber alles ehrfürchtig Geschriebene und Dargestellte in diesem Prachtband ein deutlicher Hinweis auf das „per Mariam ad Jesum": „Möge Maria verehrt, der Herr aber angebetet werden" (Hl. Epiphanius von Zypern).

Georg Schütz

## INFORMATIONEN

*Hans Gasper / Joachim Müller / Friederike Valentin* (Hg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen. Verlag Herder, Freiburg ²1990. 610 Seiten. Geb. DM 98,–.

Der Herder Verlag in Freiburg hat nach dem „Lexikon der Religionen" (1987) und dem „Praktischen Lexikon der Spiritualität" (1988) nun ein Sekten- und Weltanschauungslexikon auf den Markt gebracht, das stärker denn je dem Orientierungsbedürfnis in unserer Gesellschaft entspricht. Daß bereits im Erscheinungsjahr eine zweite Auflage nötig wurde, beweist den Erfolg des Vorhabens und seiner Durchführung.

Um die theologische Auseinandersetzung mit der „neuen Religiosität" geht es in erster Linie; unter diesem Blickwinkel sind sowohl die verschiedenen Spezialartikel über Sekten und Sondergruppen als auch die Grundsatzartikel konzipiert. Als Autoren konnten die meisten einschlägigen Experten des deutschsprachigen Raums gewonnen werden (mit Ausnahme etwa von F.-W. Haack, der mit seiner „Findungshilfe Religion 2000" ein eigenes, mehr auf Kleingruppen spezialisiertes lexikalisches Werk publiziert hat).

Das Ergebnis läßt sich sehen: In der Regel verbinden sich fundierte Informationen und christlich-theologische Orientierung in gelungener Weise. Die schwierige Aufgabe, auf vielfach umstrittenen Gebieten in der gebotenen Kürze das inhaltlich Notwendige und Wichtige möglichst verständlich darzulegen, haben etliche Beiträge in geradezu brillanter Weise gelöst. Hervorgehoben seien z. B. die Artikel über „Esoterik" (Grom), „Ganzheitlichkeit" (Imhoff), „Monismus" (Koch), „Reinkarnation" (Hummel) und „Zeugen Jehovas" (Pape). Daß man selten einmal auch auf Unschärfen stößt, die sich nicht mit der Kürze der Beiträge entschuldigen lassen, sei ebenfalls erwähnt. Dies betrifft beispielsweise die Beiträge „Totenbücher" und „Thanatologie" von G. Schmid, der in letzterem die völlig unzutreffende Behauptung aufstellt, das Schrifttum um sog. „Sterbeerfahrungen" biete „durchgängig die Reinkarnationsidee".

Das insgesamt sehr hilfreiche und umfangreiche Register ist seinerseits nicht ganz fehlerfrei. Dem evangelischen Rezensenten fällt im übrigen auf, daß die wesentlichen theologischen Grundsatzartikel (Apologetik, Erfahrung, Erlösung, Gott, Jesus Christus, Reich Gottes, Sekten) ausnahmslos an katholische Autoren vergeben worden sind. Indes – man kann das den drei katholischen Herausgebern und dem katholischen Verlag schwerlich verdenken; die inhaltlichen Konsequenzen werden auch nur an wenigen Stellen spürbar. Das Gesamtwerk verdient warme Empfehlung, nicht zuletzt wegen seines fairen und unpolemischen Stils.

Werner Thiede

*Was jeder vom Islam wissen muß.* hrsg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD und vom Kirchenamt der EKD. GTB Sachbuch 786. Gütersloh 1990. 224 Seiten. Kt. DM 14,80.

„Nähe und Distanz zugleich kennzeichnen das innere Verhältnis zwischen dem christlichen und dem islamischen Glauben", heißt es gleichsam zusammenfassend am Ende des Buches (S. 186). Sachlich klar, ohne Polemik, aber auch ohne die Schwierigkeiten im Miteinander von Christen und Muslimen zu verschweigen, informiert das Buch über die religiösen und rechtlichen Grundlagen des Islam und über seine Geschichte, vergleicht die beiden Religionen miteinander und gibt praktische Hinweise für das Gespräch mit Muslimen und das Leben neben- und miteinander, z. B. auch in Mischehen. Die Tatsache, daß wir inzwischen eine multireligiöse Gesellschaft und daß die Muslime nach den Christen zur größten Religionsgemeinschaft in vielen westeuropäischen Ländern geworden sind, aber auch die politischen Ereignisse vor allem im Mittleren Osten und der wachsende Einfluß des Islam in anderen Kontinenten (Afrika!) zwingen zu einer Auseinandersetzung mit ihm. Gediegene Information, wie sie dieses Buch leistet, kann Vorurteile abbauen helfen, ohne Dissense und Schwierigkeiten im Miteinander zu verleugnen. Allgemein verständlich geschrieben, gehört es in die Hand aller, die bereit sind, sich ein Grundwissen über den Islam zu verschaffen, die den Dialog nicht scheuen und denen es darum geht, religiös und kulturell anders Geprägte nicht auszugrenzen und so letzten Endes dem Ausländerhaß zu wehren.

Wolfgang Müller

*Vorlesebuch Ökumene.* Geschichten vom Glauben und Leben der Christen in aller Welt. Hrsg. von S. Beck, U. Becker, G. Büttner, U. Kress,

J. Thierfelder, H. Zechner. Verlag Kaufmann, Lahr / Butzon & Bercker, Kevelaer 1991. 568 Seiten. Geb. DM 58,–.

Mit Erzählen ökumenisch zu lernen, in die Lebensgeschichte von Christen anderer Länder und Kontinente Einblick zu nehmen, ist wohl die günstigste Voraussetzung für ein besseres Verständnis anderer Kulturen und das konziliare Denken.

Das Vorlesebuch Ökumene ist als (bislang fehlende) gute Lernhilfe für den Religionsunterricht in Schulen sowie die Arbeit mit Konfirmanden, Firmlingen und anderen Jugendgruppen in den Gemeinden zu empfehlen. Vorurteile gegenüber fremden Menschen und ihren Lebensgewohnheiten sind kaum besser abzubauen als dort, wo diese verschiedenen Lebensweisen einander nähergebracht werden. In einer Erzählgemeinschaft können über die (bei uns fast verlorengegangene) Fähigkeit des Zuhörens hinaus die fremden mit den eigenen Alltagserfahrungen in Bezug gesetzt werden. Das Gehörte dann kreativ in Sketche, Collagen, Zeichnungen etc. umzusetzen bietet Kindern wie Jugendlichen zusätzlich anschauliche und lebendige Lernanstöße. Auch die Möglichkeit, mit den Hauptpersonen der Berichte brieflich Kontakt aufzunehmen, ist gegeben.

Das Vorlesebuch Ökumene ist didaktisch gut gestaltet, es gibt zu jedem Text eine knappe Einführung mit Stichworten, Problemfeldbeschreibung, Vorlesezeit und Vorlesealter. Da es sich ausschließlich um eine Textsammlung handelt, sollten andere Materialien wie Landkarten, Bilder etc. im Unterricht mit herangezogen werden. Für das Verständnis von Ökumene als „das ganze Haus" betreffend, kann das Buch über die Rezeption der Texte hinaus wertvolle Impulse zu den derzeitigen Problemstellungen unserer Welt geben, für die Kinder und Jugendliche heute sehr aufgeschlossen sind.

Wünschenswert wäre es, demnächst ein auf Berichte über nichtchristliche Lebensgemeinschaften ausgeweitetes Vorlesebuch vorzufinden.

Doris Appel

Die Thematik des neuen Hefts ist vielfältig. Wie könnte es auch anders sein, nachdem Heft 3, für das wir viel Zustimmung gefunden haben, fast ganz „Canberra" gewidmet war. Wer die Aufsätze des ersten Teils aufmerksam durchgeht, wird den roten Faden bald entdecken, der neben unserer Informationspflicht als „Rundschau" diese Aufsätze durchzieht. Es ist die bedrängende Frage, warum nach zwanzig und mehr Jahren Dialog der Kirchen und nach bald zwei Bänden „wachsender Übereinstimmung" die Situation eintreten konnte, in der wir uns befinden.

Es muß doch innere Gründe haben, daß der Dialog zwischen Konstantinopel und Rom den Neuaufbruch der Uniaten-Problematik nicht verhindern konnte. Warum gewinnt jene Ekklesiologie, die Mircea Basarab dafür zu Recht verantwortlich macht, 25 Jahre nach dem 2. Vatikanum wieder an Boden, und zwar keineswegs nur in der römisch-katholischen Kirche? Warum tat und tut sich die Russische Orthodoxe Kirche so schwer, die Ergebnisse der „Sagorsker Gespräche", die Günther Schulz bilanziert, aber auch die der Arnoldshainer Dialoge über den Kreis des Hl. Synod hinaus weiterzuvermitteln? Der Staat kann es kaum sein; denn der wußte immer Bescheid. Warum läßt sich die biblisch gesättigte, geistliche Bilanz, die der Direktor des JPIC-Programms (Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung) Preman Niles vor seinem Ausscheiden in Genf zog, nicht ohne tiefe innere Bewegung, aber auch nicht ohne den Eindruck lesen, mit dem Problem der Aufklärung werde dieser Autor zu schnell fertig?

Das Computer-Zeitalter liebt Fragen nicht, vor allem wenn sie wirklich offene Fragen, gar echte Aporien sind. Es gibt fertig ausgedruckten Antworten den Vorzug, seien sie auch noch so oberflächlich. Und auch die kirchliche Öffentlichkeit scheint sich, allen Protesten zum Trotz, an Theologen und Bischöfe zu gewöhnen, die sie entsprechend bedienen – flott, clever, populistisch. Ökumene aber hat es mit Geschichte und darum mit Fragen, auch mit offenen Fragen und Aporien zu tun. Wir meinen jedenfalls, sie unserer Leserschaft nicht vorenthalten, diese vor allem nicht mit kirchlichem Pragmatismus bedienen zu dürfen.

So sind es erste eröffnende Fragehorizonte, die in den beiden Grundsatzbeiträgen dieses Heftes angeleuchtet werden. Bert Hoedemaker erweitert die Diagnose, die Konrad Raiser in seinem Band „Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung" vorgenommen hat, und dieser macht als einen, sicher entscheidenden Grund, warum die wachsenden Übereinstimmungen angesichts der echten Probleme in Canberra und Europa nicht greifen, eine tiefsitzende Sprachdifferenz aus. Der rote Faden also: Die ökumenische Bewegung kann dem hermeneutischen Problem, das durch die unterschiedlichen Kontexte der Christenheit gestellt ist, nicht länger ausweichen.

Deshalb spricht dieses Heft vom Flehen Mircea Basarabs um den Fortgang des Dialogs seiner Kirche mit Rom bis zu Bert Hoedemakers verhalten-leidenschaftlicher Diagnose die Bitte an alle Ökumeniker aus, die an Dialogen beteiligt sind: Überspringt im Bemühen um die Konvergenz authentischer dogmatischer Texte der Vergangenheit die Sprach- und Kulturdifferenzen nicht! Geschichte ist erst dann im Glauben erfaßt und bewältigt, wenn sie Mut macht zur Zukunft. Zur Entscheidung steht: Sichern wir in unseren ekklesiologischen Bemühungen vor allem unsere Iden-

titäten? Dann braucht es uns nicht zu wundern, daß sie sich in Krisenzeiten schlecht bewähren. Oder ringen unsere Dialoge um solchen gemeinsamen Mut zur Zukunft?

Im Redaktionssekretariat begrüßen wir Doris Appel, die bisher Geschäftsführerin beim „Plädoyer für eine ökumenische Zukunft" war und die neue Aufgabe am 1. August von Hannelore Pohlenz übernommen hat.

Vo.

*Anschriften der Mitarbeiter*

Pfarrer Dr. Mircea Basarab, Safferlingstraße 2, 8000 München 19 / Dr. Albrecht Beutel, Stauffenbergstraße 11, 7400 Tübingen / OKR Dr. Johannes Dantine, Severin-Schreiber-Gasse 3, A-1180 Wien / Pastor Dr. Lothar Engel, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13 / OKons.R. Hans-Eberhard Fichtner, Berliner Straße 62, O-8900 Görlitz / Pfr. Dr. Heiner Grote, Eifelstraße 35, 6140 Bensheim / Pastor Johannes Hansen, Röhrchenstraße 10, 5810 Witten/Ruhr / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Auguststraße 80, O-1040 Berlin / Landesbischof i.R. Gerhard Heintze, Herdweg 100, 7000 Stuttgart 1 / Bischof D.Dr. Heinz Joachim Held, EKD, Herrenhäuser Straße 12, 3000 Hannover 21 / Reinhard Henkys, Bachstraße 1-2, 1000 Berlin 21 / Prof. Dr. Friedrich Heyer, Kisselgasse 1, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Bert Hoedemaker, Wassenberghstraat 58, NL-9718 Groningen / Pfarrer Gerhard Koslowsky, Krummenweger Straße 46A, 4030 Ratingen 4 / Prof. Dr. Ulrich Kühn, Denkmalsblick 17, O-7030 Leipzig / Pfarrer Dr. Ingo Lembke, Neue Burg 1, 2000 Hamburg 11 / Pastor Wolfgang Müller, Postfach 101762, 6000 Frankfurt 1 / D. Preman Niles, ÖRK, P.O.Box 2100, CH-1211 Genf 2 / Dr. Götz Planer-Friedrich, Zinzendorfhaus, O-5301 Neudietendorf / Prof. Dr. Konrad Raiser, Dr.-Kolbe-Straße 13, 5810 Witten/Ruhr / Dr. Heribert Rücker, Kurzes Ende 1, 4630 Bochum / OKR Prof. Dr. Rolf Schäfer, Würzburger Straße 37, 2900 Oldenburg / Prof. Dr. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Dornbacher Straße 25, A-1170 Wien / Dr. Dr. Georg Schütz, Postfach 101762, 6000 Frankfurt 1 / Prof. Dr. Günther Schulz, Merseburger Straße 16, O-4208 Schafstädt / Bischof i.R. Hermann Sticher, Untere-Wengert-Straße 16, 7440 Nürtingen / Rev. Dr. Thomas F. Stransky CSP, P.O.Box 19556, Jerusalem / Dr. Werner Thiede, Hölderlinplatz 2A, 7000 Stuttgart 1.