

N12<503518992 021

UB Tübingen











neol

412  
D 21 472

# Ökumenische Rundschau

41. Jahrgang  
Heft 1  
Januar 1992

LUKAS VISCHER

**Ist das die „Einheit, die wir suchen“?**

JOHANNES BROSEDER

**Ökumenische Katholizität**

HERMANN GOLTZ/H. E. FICHTNER

**KEK/CCEE in Santiago – KEK zu Mission**

GÜNTER KRUSCHE

**Der Ökumenische Rat im Aufwind**

IRMGARD KINDT-SIEGWALT

**Leidenschaft für das Erreichbare**

**Beiträge u.a. zu Südafrika, Drewermann,  
Europäische Evangelische Versammlung  
Budapest**

30  
1992



**VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.**

21. FEB. 1992

2A 4521

21



# INHALT

	Seite
<i>Klaus Engelhardt</i> , Zum Gedenken an den Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I	1
<i>Johannes Dyba</i> , Gedenken an Bischof Dr. Hans-Gernot Jung	5
<i>Lukas Vischer</i> , Ist das wirklich die „Einheit, die wir suchen“?	7
<i>Johannes Brosseder</i> , Ökumenische Katholizität	24
<i>Wolfgang Huber</i> , Theologische Erklärung von Barmen und das Kairos-Dokument	40
<i>Dietrich Ritschl</i> , Das Lehrverständnis der Bischöfe und die Lehre von Dr. Drewermann	57
<i>Heinz Röhr</i> , Friedrich Heiler - ein Bahnbrecher der Ökumene	62
<i>Europäische Vorgänge</i>	
<i>Hermann Goltz</i> , Tauwetter in europäisch-ökumenischer Eiszeit? – KEK/CCEE in Santiago	66
<i>John Arnold</i> , Eine Konsultation in Basel – Erwiderung auf zwei Vorträge	75
<i>John Arnold</i> , Eine Konsultation in Basel – ein Bericht	77
<i>Dokumente und Berichte</i>	
Das Zeugnis der evangelischen Kirchen auf europäischer Ebene. Zusammenfassung einer Basler Tagung vom 23. bis 27. August 1991	80
Der Ökumenische Rat im Aufwind. Der Zentralausschuß tagte. ( <i>Günter Krusche</i> )	85
Leidenschaft für das Erreichbare. 4 Jahre Mitarbeit im ÖRK. ( <i>Irmgard Kindt-Siegwald</i> )	90
Der Lima-Prozeß. 10 Jahre nach Beginn. Eine Besprechung. ( <i>Lothar Coenen</i> )	98
Theologische Fakultät an der Universität Dorpat/Tartu wiedereröffnet. ( <i>Reinhart Staats</i> )	102
Die Mühen des Mit-Teilens. Konsultation der KEK über Mission auf Kreta. ( <i>Hans-Eberhard Fichtner</i> )	106
Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher / Nachwort der Schriftleitung	112
Dieser Ausgabe liegt das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1991 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 Ionița / Bukarest; Walter Klaiber, Frankfurt; Günter Krusche / Berlin; Christian Oeyen / Bonn; Otto Hermann Pesch / Hamburg; Theodor Schneider / Mainz; Reinhild Traitler / Zürich; Lothar Ullrich / Erfurt.

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

*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 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 mit je ca. 128 Seiten. Jahresbezugspreis 47,60 DM (inkl. Versandkosten). Einzelheft 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: 1.1.1992)

ISSN—0029—8654

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



theol

# Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1992 41. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN





# Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
<i>Aagaard, Anna Marie</i>	Kirche und Welt	137
<i>Asendorf, Ulrich</i>	Rechtfertigung und Vergottung in Luthers Theologie und als Brücke zur Orthodoxie	173
<i>Brosseder, Johannes</i>	Ökumenische Katholizität	24
<i>Collange, Jean-François</i>	Welche Seele, für welches Europa?	294
<i>Dyba, Johannes</i>	Gedenken an Bischof Dr. Hans-Gernot Jung	5
<i>Engelhardt, Klaus</i>	Zum Gedenken an den Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I.	1
<i>Falcke, Heino</i>	Verdrängen, vergelten oder versöhnen? Über den Umgang mit der Wahrheit	346
<i>Gaßmann, Günther</i>	Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993	273
<i>Gnanadason, Aruna</i>	Ökumenische Dekade: Solidarität der Kirchen mit den Frauen	335
<i>Goltz, Hermann</i>	„Gott eint – in Christus eine neue Schöpfung.“ KEK-Vollversammlung Prag, September 1992	284
<i>Hinson, E. Glenn</i>	Christlicher Fundamentalismus	449
<i>Huber, Wolfgang</i>	Theologische Erklärung von Barmen und das Kairos-Dokument	40
<i>Just, Wolf-Dieter</i>	Ethische Orientierungen für den EG-Binnenmarkt	314
<i>Koerrenz, Ralf</i>	Einheit in der Vielfalt	160
<i>Kratzert, Thomas</i>	„Antijudaismus“ nur ein westliches Übersetzungsproblem?	190
<i>Kühn, Ulrich</i>	Den einen Glauben bekennen	405
<i>Meyer, Harding</i>	Die Weltweiten Christlichen Gemeinschaften	419
<i>Planer-Friedrich, Götz</i>	Wirtschaftliche Prosperität als Religionsersatz	305
<i>Ritschl, Dietrich</i>	Das Lehrverständnis der Bischöfe und die Lehre von Dr. Drewermann	57
<i>Röhr, Heinz</i>	Friedrich Heiler – ein Bahnbrecher der Ökumene	62
<i>Schäfer, Heinrich</i>	Religiöser Fundamentalismus	434
<i>Ucko, Hans</i>	Christlich-jüdischer Dialog: Diagnose und Prognose	147
<i>Vischer, Lukas</i>	Ist das wirklich die „Einheit, die wir suchen?“	7



2A 4521



Verfasser	Titel	Seite
<i>Vorster, Hans</i>	Die Glaubenskongregation zur Kirche als Communio	464
	Nachbemerkungen der katholischen Herausgeber zum Beitrag von H. Vorster	475

## Europäische Vorgänge

<i>Arnold, John</i>	Eine Konsultation in Basel – Erwiderung auf zwei Vorträge	75
<i>Arnold, John</i>	Eine Konsultation in Basel – ein Bericht	77
<i>Goltz, Hermann</i>	Tauwetter in europäisch-ökumenischer Eiszeit? – KEK/CCEE in Santiago	66

## Dokumente und Berichte

Das Zeugnis der evangelischen Kirchen auf europäischer Ebene. Zusammenfassung einer Basler Tagung vom 23. bis 27. August 1991	80
Der Ökumenische Rat im Aufwind. Der Zentralausschuß tagte (Günter <i>Krusche</i> )	85
Leidenschaft für das Erreichbare. 4 Jahre Mitarbeit im ÖRK (Irmgard <i>Kindt-Siegwalt</i> )	90
Der Lima-Prozeß. 10 Jahre nach Beginn. Eine Besprechung (Lothar <i>Coenen</i> )	98
Theologische Fakultät an der Universität Dorpat/Tartu wiedereröffnet (Reinhart <i>Staats</i> )	102
Die Mühen des Mit-Teilens. Konsultation der KEK über Mission (Hans-Eberhard <i>Fichtner</i> )	106
„Komm herüber und hilf uns (Apg 16,9) – Atheismus, Indifferenz und christliche Verkündigung“. Konsultation 1988-1991	203
Basisökumene in Lateinamerika (Gerhard <i>Tiel</i> )	211
Ökumenische Existenz heute (Götz <i>Planer-Friedrich</i> )	223
Zu Besuch in Mizoram (Frank <i>Kürschner-Pelkmann</i> )	226
„Das Kreuz auf dem Marktplatz!“ Erinnerung an George F. MacLeod (Christof <i>Kötter</i> )	231
Ernst Lange-Institut für ökumenische Studien (Gottfried <i>Orth</i> )	233
Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) – Bericht von der 3. Jahrestagung (Dietrich <i>Werner</i> )	236
Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen zusammengeführt (Hans <i>Vorster</i> )	238



Einheit – Versöhnung – Solidarität	
I. Bemerkungen zur Botschaft der Vorsteher der orthodoxen Kirche vom 15. März 1992 (Anastasios <i>Kallis</i> )	361
II. Botschaft	365
Eine ökumenische Achse. Beziehungen des ÖR Berlin zum ÖR Prag (Karl Heinz <i>Voigt</i> )	370
Zwischenruf: Kein Proselytismus? (Wolfgang <i>Müller</i> )	373
Die reformatorischen Kirchen Europas (Harding <i>Meyer</i> )	479
Ökumenische Anfragen an die Gemeindewirklichkeit (Gnana <i>Robinson</i> )	487
Empfindungen und Überlegungen zum vorstehenden Bericht (Henje <i>Becker</i> )	495
Brief an Gnana Robinson (Klaus v. <i>Stieglitz</i> )	497
Kongreß der Befreiungstheologen. „Ein Kontinent in den Zeiten der Cholera“ (Nikolaus <i>Klein</i> )	500
Ökumenisches Studienzentrum Budapest (Károly <i>Tóth</i> )	504
Zentralausschußsitzung des ÖRK in Genf. Aufbruch und Kontinuität 1992 (Margot <i>Käßmann</i> )	506

## Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
<i>Ahlers</i> , Reinhold/ <i>Krämer</i> , Peter (Hg.)	Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre	395
<i>Alberts</i> , Louw/ <i>Chikane</i> , Frank (Hg.)	The road to Rustenberg	256
<i>Amirtham</i> , Samuel/ <i>Pryor</i> , Robin (Hg.)	The invitation to the feast of live. Resources for spiritual formation in theological education	129
<i>Anhelm</i> , Fritz Erich (Hg.)	1992 – Fünfhundert Jahre danach. Vom kolonialen Blick zum interkulturellen Dialog?	525
<i>Ateek</i> , Naim Stifan	Recht, nichts als Recht! Entwurf einer palästinensisch-christlichen Theologie	265
<i>Balzer</i> , Friedrich-Martin	Miszellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus. Gegen den Strom	134
<i>Barth</i> , Hans-Martin	Sehnsucht nach den Heiligen? Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität	394
<i>Batisweiler</i> , M./ <i>Felmy</i> , K.- Chr./ <i>Kotowski</i> , N. (Hg.)	Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchats	526



Verfasser	Titel	Seite
<i>Besier, Gerhard/ Wolf, Stephan (Hg.)</i>	„Pfarrer, Christen und Katholiken“. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen	131
<i>Bethge, Eberhard</i>	Erstes Gebot und Zeitgeschichte. Aufsätze und Reden 1980–1990	133
<i>Beyerhaus, Peter/ v. Padberg, Lutz E. (Hg.)</i>	Der Konziliare Prozeß – Utopie und Realität	260
<i>Bocklet, Paul (Hg.)</i>	Zu viele Fremde im Land? Aussiedler, Gast- arbeiter, Asylanten	531
<i>Cokhamela</i>	Lobpreis des göttlichen Namens. Hymnen der Befreiung aus der indischen Bhakti-Spiritualität	128
<i>Denzler, Georg/ Grasmück, Ludwig (Hg.)</i>	Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers	262
<i>Drumm, Joachim</i>	Doxologie und Dogma. Die Bedeutung der Doxo- logie für die Wiedergewinnung theologischer Rede in der evangelischen Theologie	522
<i>Evang.-method. Kirche (Hg.)</i>	Unterwegs mit Christus. Glaubensbuch	529
<i>Evangelische Arbeitsstelle Oekumene Schweiz (Hg.)</i>	Christsein in der Schweiz – weltweit heraus- gefordert	527
<i>Evangelische Arbeitsstelle Oekumene, Schweiz (Hg.)</i>	Wachsende Kirchengemeinschaft	527
<i>Everett, William J.</i>	Gottes Bund und menschliche Öffentlichkeit	396
<i>Falcke, Heino</i>	Die unvollendete Befreiung. Die Kirchen, die Umwälzungen in der DDR und die Vereinigung Deutschlands	253
<i>Greive, Wolfgang</i>	Die Kirche als Ort der Wahrheit. Das Verständnis der Kirche in der Theologie Karl Barths	387
<i>Groupe des Dombes (Hg.)</i>	Pour la conversion des Eglises. Identité est changeable dans la dynamique de communion	385
<i>Hasenhüttl, Gotthold</i>	Schwarz bin ich und schön. Der theologische Aufbruch Schwarzafrikas	534
<i>Hoffmann-Richter, Andreas</i>	Ahn Byung-Mu als Minjung-Theologe	259
<i>Khoury, Adel Theodor</i>	Was ist los in der islamischen Welt?	268
—	Kirchliches Jahrbuch für die EKD. 115. Jhg., 1988 1. Lfg.: Von Nairobi nach Canberra. Teil 1: Nairobi 1975 2. Lfg.: Frömmigkeit und Weltverantwortung	268



Verfasser	Titel	Seite
<i>Kirschschläger, R./ Stirnemann, A. (Hg.)</i>	Ein Laboratorium für die Einheit	528
<i>Koch, Kurt</i>	Aufbruch statt Resignation. Stichworte zu einem engagierten Christentum	248
<i>Kochanek, Hermann (Hg.)</i>	Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen	262
<i>Kuhnke, Ulrich</i>	Koinonia. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde	523
<i>Lachner, Gabriele</i>	Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener	252
<i>Landwehr, Ursula</i>	Worauf warten wir noch. Biblische Wege zur Einheit der Christen	250
<i>Lange, Dietz (Hg.)</i>	Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute	119
<i>Lee-Linke, Sung-Hee</i>	Frauen gegen Konfuzius. Perspektiven einer asiatisch-feministischen Theologie	257
<i>Marquardt, Friedrich Wilhelm</i>	Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Band 1	520
<i>Meyer, H./ Papandreou, D./ Urban, H. J./ Vischer, L. (Hg.)</i>	Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 2: 1982–1990	380
<i>Middeke, Ulrich</i>	Lehre und Praxis der Quäker. Ausgewählte Fragen in ökumenischer Absicht	384
<i>Micksch, Jürgen (Hg.)</i>	Deutschland – Einheit in kultureller Vielfalt	401
<i>Moltmann, Jürgen</i>	Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie	519
<i>Müller-Fahrenholz, Geiko u. a.</i>	Christentum in Lateinamerika. 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas	525
<i>Neuner, Peter</i>	Stationen einer Kirchenspaltung	263
<i>Newbigin, Lesslie</i>	„Den Griechen eine Torheit“. Das Evangelium und unsere westliche Kultur	125
<i>Orth, Gottfried (Hg.)</i>	Agape: Unsere ersten 40 Jahre. Dt. Ausgabe der Festschrift zum 40jährigen Jubiläum des Centro Ecumenico Agape und einem bisher unveröffentlichten Text Ernst Langes	251
<i>Østnor, Lars</i>	Kirkens Enhet	126
<i>Otto, Wolfgang</i>	Conquista, Kultur und Ketzerwahn. Spanien im Jahrhundert seiner Weltherrschaft	525



Verfasser	Titel	Seite
<i>Parratt, John</i>	Theologiegeschichte der Dritten Welt – Afrika	532
<i>Peters, Albrecht</i>	Kommentar zu Luthers Katechismen, Band 1: Die Zehn Gebote – Band 2: Der Glaube	120
<i>Plädoyer für eine ökumenische Zukunft u. a. (Hg.)</i>	Aus dem Schlaf der Sicherheit . . . Dokumentation der 1. Ökumenischen Sommer- universität (Juli 1991)	251
<i>Raiser, Konrad, Sens, Matthias (Hg.)</i>	Canberra 91	391
<i>Reimer, Ingrid in Zusammenarbeit mit Eggenberger, Oswald u. a.</i>	Evangelisch-missionarische Werke und Einrich- tungen im deutschsprachigen Raum. Einzel- darstellungen – Übersichten – Adressen	531
—	Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie	382
<i>Rich, Arthur</i>	Wirtschaftsethik. Band 2. Marktwirtschaft, Plan- wirtschaft, Weltwirtschaft aus sozioethischer Sicht	254
<i>Richter, Klemens (Hg.)</i>	Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche	249
<i>Rothe, Stefan</i>	Der südafrikanische Kirchenrat (1968–1988): Aus liberaler Opposition zum radikalen Widerstand	255
<i>Rothen, Bernhard</i>	Die Klarheit der Schrift. Teil 1: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen Teil 2: Karl Barth. Eine Kritik	123 124
<i>Schenke, Ludger</i>	Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung	264
<i>Schmidt-Lauber, Hans-Christoph (Hg.)</i>	Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwen- digkeit lebendiger Liturgie	252
<i>Schneider, Theodor</i>	Auf seiner Spur. Ein Werkstattbuch	389
<i>Schütte, Heinz</i>	Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes	386
<i>Sens, Matthias/ Bodenstein, Roswitha (Hg.)</i>	Über Grenzen hinweg zu wachsender Gemeinschaft	130
<i>Siller, Hermann P. (Hg.)</i>	Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis	399
<i>Slenczka, Reinhard</i>	Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung	390
<i>Sölle, Dorothee (Hg.)</i>	Parteilichkeit und Evangelium. Grundzüge der Theologie von Georges Casalis	524
<i>Strauß, Michael</i>	Ökumene auf dem Weg. Der konziliare Prozeß zwischen Vancouver und Canberra	399



Verfasser	Titel	Seite
—	Theologische Realenzyklopädie, Band XXI	381
Thiede, Christian	Bischöfe – kollegial für Europa. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Dienst einer sozialtheologisch konkretisierten Evangelisierung	397
Thiede, Werner	Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität?	528
Thomas, M. M.	My Ecumenical Journey, 1947–1975	127
Voigt, Karl Heinz	Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung. Freikirchliche Erfahrungen	25
Wiederkehr, Dietrich (Hg.)	Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche	521
Witte, Henk	Wording en verwerking van de uitspraak over de „hierarchie“ van waahrheden van Vaticanum II.	392
Wolff, Monika-Maria	Gott und Mensch. Ein Beitrag Yves Congars zum ökumenischen Dialog	122



# Zum Gedenken an den Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I, Erzbischof von Konstantinopel, dem Neuen Rom

VON KLAUS ENGELHARDT

Dimitrios I. verstarb in den späten Abendstunden des 2. Oktober 1991, fast genau zwei Wochen vor dem Datum seines für 18. bis 24. Oktober aufgrund einer gemeinsamen Einladung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz geplanten Besuchs in Deutschland.

Patriarch Dimitrios I. besaß eine besondere Ausstrahlung und Herzenswärme, die den Besucher sofort in seinen Bann zog. Nicht umsonst wurde er von den Mitarbeitern in seiner nächsten Umgebung und von den Gläubigen des Ökumenischen Patriarchats wegen seiner pastoralen Kraft und seiner demütigen Güte verehrt. In der weltweiten Gemeinschaft der Christen war er über die Grenzen der orthodoxen Kirchen hinaus als ein Patriarch hochgeachtet, in dessen Amtszeit wichtige ökumenische Anstöße für den Annäherungsprozeß der Kirchen im allgemeinen sowie für die Vorbereitung eines panorthodoxen Konzils aller autokephalen orthodoxen Kirchen im besonderen von Konstantinopel ausgingen, und ein Ausgleich zwischen den beiden Traditionsfamilien der (byzantinischen) orthodoxen Kirchen und der orientalischen orthodoxen Kirchen (Nonchalzedonenser) in dem seit mehr als 1500 Jahre kontroversen Verständnis der christologischen Formel des Konzils von Chalzedon (451) gefunden werden konnte.

Im Rückblick erscheint diese erfolgreiche Bilanz des 19 Jahre währenden Patriarchats von Dimitrios I. noch beeindruckender, wenn man sich die äußeren Umstände noch einmal vor Augen führt, unter denen seine Amtszeit als ranghöchster Bischof (*primus inter pares*) der orthodoxen Christenheit begann und welchem äußerlichen, auch politischen Druck er bis zu seinem Todestag standhalten mußte.

Erst im Dezember 1989 konnte das 1941 einem Brand zum Opfer gefallene und jetzt im alten Stil rekonstruierte große Verwaltungsgebäude des Patriarchats wieder eingeweiht werden, dessen Wiederaufbau jahrzehntelang durch die Verzögerungstaktik der Behörden nicht möglich gewesen war; noch Ende August 1991 war der Zugang zum Patriarchat für mehrere Tage von türkischen islamischen Extremisten blockiert.

Seine Wahl zum Nachfolger von Athenagoras I. auf den Thron des Ökumenischen Patriarchats geschah unter den schwierigen Rahmenbedingun-



gen, wie sie von der türkischen Regierung gesetzt worden waren. Nach der Schließung der Theologischen Schule auf Chalki durch die türkischen Behörden im Sommer 1971, womit dem Ökumenischen Patriarchat ein empfindlicher, bis heute nicht auszugleichender Schlag versetzt worden ist, war nicht klar, ob die Behörden nach dem Ableben von Athenagoras I. überhaupt die Neuwahl eines Patriarchen zulassen würden. Die türkische Regierung hatte dann für die Wahl eines Nachfolgers die Frist von 72 Stunden nach den Beisetzungsfeierlichkeiten für Athenagoras gesetzt und von der ihr zur Genehmigung vorzulegenden Kandidatenliste (der Patriarch muß die türkische Staatsbürgerschaft besitzen) wichtige Namen gestrichen. So wurde am 16. Juli 1972 Metropolit Dimitrios (Papadopoulos) zum neuen Ökumenischen Patriarchen gewählt und zwei Tage später zum 109. Nachfolger des Apostels Andreas inthronisiert.

Dimitrios I. war am 8. September 1914 in Istanbul geboren. Er hat von 1931 bis 1937 an der Theologischen Schule von Chalki studiert; von 1938 bis 1945 diente er in der Istanbul Gemeinde Feriköy, wo er 1942 die Priesterweihe empfing. In den Jahren von 1945 bis 1950 war er als Seelsorger in der griechischen Gemeinde von Teheran und unterrichtete gleichzeitig für ein Jahr an der dortigen Universität als akademischer Lehrer für Altgriechisch. Nach seiner Rückkehr bekleidete er von 1950 bis 1964 das Amt des Dekans von Feriköy, von wo aus er – 1964 zum Bischof von Elaia geweiht – von 1964 bis 1972 als Generalvikar des Patriarchen für die Diözese Tataula berufen wurde. Im Februar 1972 erst wurde er Metropolit von Imvros und Tenedos und schließlich, nach nur fünf Monaten, zum Erzbischof von Konstantinopel, dem Neuen Rom, und Ökumenischen Patriarchen gewählt.

Als Patriarch hat Dimitrios die ökumenischen Impulse seines Vorgängers Athenagoras zur Einheit der Kirchen weitergeführt und noch verstärkt. Auf der Ebene des Ökumenischen Rates der Kirchen mahnte er anlässlich des 25jährigen Bestehens des ÖRK „mehr theologische“ und „weniger soziologische“ Programmarbeit an. Mit Rom suchte er einen Ausgleich und die Überwindung der Spaltung. So war 1975 eine panorthodoxe Kommission gebildet worden, die 1979 den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche aufnahm. In dem von 1975 bis 1987 intensiv geführten Dialog mit der alt-katholischen Kirche konnte abschließend die Feststellung vollständiger Übereinstimmung im Glauben getroffen werden. Während seiner Amtszeit fanden drei Präsynodale Panorthodoxe Konferenzen im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats bei Genf statt (1976, 1982 und 1986), in deren Verlauf der Willensbildungsprozeß unter den orthodoxen Kirchen



zu neuer Gemeinsamkeit fand. Ebenso bemerkenswert sind seine Besuchsreisen zu den orthodoxen Schwesterkirchen, die Besuche in Rom, bei der Kirche von England, dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Pastoralbesuch bei der Erzdiözese von Amerika, die wie alle griechischen Diözesen außerhalb Griechenlands der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats untersteht.

Für die Evangelische Kirche in Deutschland ist neben den beiden Dialogen auf Ebene der Panorthodoxie mit dem Lutherischen Weltbund und dem Reformierten Weltbund, die beide während der Amtszeit von Patriarch Dimitrios begannen, der bilaterale theologische Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Ökumenischen Patriarchat von besonderem Interesse.

Nach der Zuwanderung griechischer Arbeitnehmer in die Bundesrepublik Deutschland und der Gründung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland im Jahre 1963 mit ihren heute mehr als 300 000 Gläubigen waren beide Kirchen zu unmittelbaren Nachbarn geworden. Bereits 1969 hatte man den bilateralen theologischen Dialog „des Glaubens und der Liebe“ zwischen beiden Kirchen aufgenommen. Das neunte Gespräch in dieser Reihe, an dem ich selbst teilgenommen habe, fand Ende Mai 1990 auf Kreta statt. Neben der unvergeßlichen Gastfreundschaft des Ökumenischen Patriarchats ist an dieser Begegnung besonders hervorzuheben, daß wir, ganz im Geiste der inzwischen gewachsenen guten Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen, erstmals konkrete, praktisch-theologische Arbeitsvorhaben miteinander ins Auge fassen konnten, wie z. B. „gemeinsam die Bibel zu lesen und zu verstehen“ oder „welche neuen diakonischen Aufgaben stellen sich für unsere Kirchen?“

Im Anschluß an diese Begegnung konnte ich mit einer kleinen Delegation unter der Leitung meines Vorgängers als Vorsitzender des Rates der EKD, Bischof Dr. Martin Kruse, nach Istanbul reisen, um im persönlichen Gespräch mit Patriarch Dimitrios I. die Zukunft des Dialogs und der Beziehungen zwischen unseren Kirchen zu erörtern. Im Gespräch mit ihm wurde deutlich, wie sehr ihn neben der Frage nach dem christlichen Zeugnis in einem neuen Europa ohne Grenzen gerade die Notwendigkeit der pastoralen Begleitung und Kontinuität beschäftigte. Man spürte, daß er sein Amt als erster Bischof der Orthodoxie ganz als das Amt des Hirten verstand, dessen ungeteilte Aufmerksamkeit und Fürsorge seiner Herde gilt.

Noch bei den Beisetzungsfestlichkeiten für Dimitrios I. am 8. Oktober 1991 war durch alle Trauer der Gemeinde hindurch das dankbare Gedenken an einen als Seelsorger besonders begabten Bischof und Hirten aus vielen



Gesten und Worten der Trauergäste deutlich zu spüren. Auch wir haben einen Freund und Bruder verloren, den wir der Gnade unseres allmächtigen und barmherzigen Vaters im Himmel empfehlen, und dessen Angedenken wir getreulich bewahren werden.

Bereits im Umfeld der Beisetzungsfeierlichkeiten konnte man deutlich bemerken, daß der nach dem Tod von Dimitrios I. automatisch zum Vorsitzenden der Heiligen Synode und locum tenens aufgerückte, bisher ranghöchste der Metropoliten des Thrones, Bartholomaios von Chalkedon, auch der Wunschkandidat der Verantwortlichen des Ökumenischen Patriarchats für die Patriarchennachfolge war. Man konnte sehen, daß die ihm erwiesene Ehrerbietung bei den Gottesdiensten im Angesicht des aufgebahrten Leichnams von Dimitrios I. mehr als allein protokollarischer Art war. Offen wurde von den wahlberechtigten Mitgliedern der Endemousa Synode (d. i. die Synode der in der Türkei residierenden Metropoliten türkischer Staatsangehörigkeit) in vielen persönlichen Gesprächen immer wieder der Name von Metropolit Bartholomaios genannt, jedoch fürchtete man, die türkischen Behörden könnten seinen Namen von der eingereichten Kandidatenliste streichen.

Diese ließen jedoch die eingereichte Liste mit 15 Kandidatenvorschlägen klug ohne jegliche Veränderung passieren. Metropolit Bartholomaios von Chalkedon wurde daraufhin am 22. Oktober 1991 einstimmig zum neuen Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. gewählt und am 2. November 1991 zum 110. Nachfolger des Apostels Andreas inthronisiert.

Wir kennen und schätzen den neuen Patriarchen als einen unermüdlichen Förderer des Zeugnisses aller orthodoxen Kirchen in unserer heutigen Welt und zugleich als einen unermüdlichen Vorkämpfer für die Einheit zwischen den getrennten Kirchen.

Möge ihn unser Dreieiniger Gott in seinem hohen Amt mit den Gaben des Heiligen Geistes stärken zum Segen für die Gemeinden des Ökumenischen Patriarchats und für seinen Dienst in der weltweiten Gemeinschaft der Christen.



# Zum Gedenken an Bischof Dr. Hans-Gernot Jung

Ansprache beim Trauergottesdienst am 2. Dezember 1991 in Kassel

VON JOHANNES DYBA

Heute, jetzt in dieser Stunde, sollte Bischof Dr. Hans-Gernot Jung zusammen mit seinen engsten Mitarbeitern im Landeskirchenamt und den Pröpsten in Fulda mit uns, dem Geistlichen Rat und den Regionaldechanten des Bistums, zum Jahrestreffen unserer beiden Kirchen zusammensein. Es ist anders gekommen. Wir mußten stattdessen heute morgen den Weg nach Kassel antreten, um hier von Bruder Jung Abschied zu nehmen. Alljährlich trafen wir zweimal zusammen, einmal beim Jahrestreffen der Kirche von Kurhessen-Waldeck und dem Bistum Fulda und einmal auf der Konferenz der Hessischen Kirchenleitungen. Dabei haben wir uns ausgetauscht und Initiativen bedacht für die Christen in unseren territorial fast deckungsgleichen Sprengeln.

Bei allen unseren Treffen haben wir miteinander gebetet, und bei anderen Anlässen haben wir ökumenische Gottesdienste gefeiert, z. B. anlässlich des 50. Jahrestages der Reichskristallnacht im Dom zu Fulda.

Gemeinsam haben wir den Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf besucht. Auch bei seinem 60. Geburtstag vor nicht ganz zwei Jahren durfte ich Bischof Jung gratulieren.

Wir sind als Amtsbrüder auf dem gleichen Terrain vertraut geworden, Weggefährten. Daher erfüllt der plötzliche Tod von Bruder Jung mich und meine Mitarbeiter sowie auch sehr viele Katholiken der Diözese Fulda mit tiefer Trauer. Er war ein gradliniger und doch verbindender und ausgleichender Mensch.

Aber nicht nur das Bistum Fulda, die ganze katholische Kirche, verliert einen engagierten und verlässlichen Ökumeniker. Bischof Dr. Jung hat sich für die Einheit der Christen bis zu seinem Ende eingesetzt. Es ist bezeichnend, daß er fast unmittelbar nach der Rückkehr aus Santiago de Compostela von der fünften ökumenischen Begegnung zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Katholischen Europäischen Bischofskonferenzen die tödliche Hirnembolie erlitt. In der europäischen Ökumene war er ein geschätzter, weil kompetenter, und ein beliebter, weil verständnisvoller, Gesprächspartner, der seine Kirche schätzte und stets Ehrfurcht vor der Tradition der anderen Kirchen zeigte. In der Ökumene auf deutschem Boden war er als stellvertretender Vorsitzender der EKD mit



den Kontakten zur Deutschen Katholischen Bischofskonferenz betraut. Unter anderem hat er an der gemeinsamen Erklärung der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz „Gott ist ein Freund des Lebens“ entscheidend mitgearbeitet, wofür wir ihm immer dankbar sein werden. Die Anwesenheit bei dieser Trauerfeier von Bischof Paul Werner Scheele, dem Vorsitzenden der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, der mit Bischof Jung viel und gut zusammengearbeitet hat und dessen Anteilnahme, wie auch die der anwesenden Mitbrüder ich mit aussprechen darf, ist Ausdruck für die Wertschätzung, die die katholische Kirche in Deutschland und in Europa Bischof Jung entgegenbringt. Wir, die deutschen Bischöfe, besonders aber die hessischen Nachbarbischöfe von Limburg, Mainz und Paderborn, deren Vertreter hier anwesend sind, und die Mitglieder der Ökumenekommission, die Delegierten des Rates der Europäischen Katholischen Bischofskonferenzen bei den ökumenischen Treffen sowie viele Katholiken in den Gemeinden danken Bischof Jung von Herzen für sein Wirken mit der Bitte: „Vergelt's Gott!“.

Ihnen, Frau Jung, und Ihrer Familie spreche ich noch einmal mein herzliches Beileid aus. Sie verlieren mehr als wir alle. Der Gott allen Trostes möge Ihnen beistehen und Ihnen Kraft geben in diesen schweren Tagen.

Auch der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck versichere ich unsere Anteilnahme, unser Mitgefühl. Sie haben allzu früh Ihren Bischof verloren, der Ihnen noch ein gutes Stück Hirte und Wegbegleiter hätte sein können.

Gottes Wege sind nicht unsere Wege, und seine Gedanken sind nicht unsere Gedanken. Wir müssen und können uns aber Gottes Wille und Fügung unterwerfen, denn im Glauben wissen wir, daß Gott unser guter Vater ist, der denen, die ihn lieben, alles zum Guten gereichen läßt.

So möchte ich dem Verstorbenen, dem so überaus liebenswürdigen Weggefährten, dieses Gebet widmen:

Gott, du Hirt' deiner Gläubigen. Du hast deinen Diener Hans-Gernot Jung zum Bischof in der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck bestellt. Wir danken dir, daß er dein Wort verkündet, den Gottesdienst gefeiert und sich für die Einheit der Christen eingesetzt hat. Du weißt, wie er für dich und die Menschen gewirkt hat; du kennst seine Erfolge, seine Kämpfe und Leiden. Wende zum Guten, was er versäumt oder gefehlt hat, und schenke ihm den Lohn für seinen Dienst. In deinem Licht laß ihn schauen, was er im Glauben bezeugt hat.



Tröste die Ehegattin, die Kinder und Angehörigen des Verstorbenen in ihrem Schmerz, festige ihren Glauben und stärke ihre Hoffnung.

Uns allen schenke Reue und Umkehr und stärke und erhalte uns in deinem Dienst. Darum bitten wir durch Christus unseren Herrn. Amen.

## Ist das wirklich die „Einheit, die wir suchen“?

Zur Erklärung der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“

VON LUKAS VISCHER

Immer wieder sind Versuche gemacht worden, die Einheit, die wir in der ökumenischen Bewegung zu verwirklichen suchen, gemeinsam zu beschreiben. Die Aufgabe ist unumgänglich. Damit die Kirchen einander näherkommen können, muß gemeinsam Klarheit über das zu erreichende Ziel geschaffen werden. Was ist Einheit? Übereinstimmung in dieser Frage ist alles andere als selbstverständlich. Jede Kirche hat, ausgehend von ihrem Verständnis der Kirche, ihre eigene Vorstellung von der Einheit. Um eine gemeinsame Vorstellung der Einheit entwickeln zu können, müßte weitgehende Übereinstimmung über das Wesen und die Berufung der Kirche erreicht werden. Auch die Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen änderte daran nicht viel, sie verschärfte im Gegenteil das Problem. Die Aufgabe, gemeinsam Klarheit zu schaffen, war einerseits noch dringlicher geworden, die Unterschiede zwischen den Kirchen traten aber andererseits in dem Maße noch deutlicher zu Tage, als die Frage nach der Einheit konkreter wurde. Die Hoffnung, die Hindernisse durch den in der gegenseitigen Entdeckung gewonnenen Elan überwinden zu können, verflog rasch. Zwei Jahre nach der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen erklärte der Zentralausschuß ausdrücklich, daß keine Übereinstimmung in dieser Frage bestehe. „Der Rat setzt sich für die Einheit der Kirche ein . . . keine der verschiedenen Vorstellungen von der Einheit kann aber als die ökumenische Theorie angesehen werden“ (Toronto-Erklärung des Zentralausschusses „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen III,5“).

Der Zentralausschuß fügte allerdings hinzu: „Der ganze Sinn des ökumenischen Gesprächs besteht darin, daß die verschiedenen Konzeptionen der



Einheit in eine dynamische Beziehung zueinander treten.“ Die Feststellung der Unterschiede ist also nicht das letzte Wort. Die Tatsache, daß die getrennten Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengekommen sind, berechtigt vielmehr zur Erwartung, daß sich die verschiedenen Konzeptionen allmählich gegenseitig durchdringen werden. Denn so tiefgreifend sie getrennt sein mögen, sind sie doch eins in der Überzeugung, daß „die Kirche Christi nach dem Zeugnis des Neuen Testaments eins ist“. Der Zentralausschuß bekannte sich mit Nachdruck zu dieser gemeinsamen Einsicht: „Die ökumenische Bewegung verdankt ihre Entstehung dem Umstand, daß dieser Glaubensartikel den Christen in vielen Ländern erneut mit unausweichlicher Macht zum Bewußtsein gekommen ist. Nun aber stehen sie dem inneren Widerspruch gegenüber, daß es einerseits nur eine Kirche Christi geben kann und daß es andererseits doch so zahlreiche Kirchen gibt, die den Anspruch erheben, die Kirche Christi zu sein und dabei doch nicht in einer lebendigen Einheit zusammenleben. Sobald sie sich mit diesem Widerspruch innerlich auseinandersetzen, empfinden sie eine heilige Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Lage (IV,3).“ Die Frage ist nun, inwieweit das Gespräch unter den Kirchen im Laufe der Jahre zu neuen Perspektiven geführt hat.

Ein erster Versuch, diese Frage zu beantworten, wurde auf der Vollversammlung von Neu-Delhi (1961) gemacht, 15 Jahre später folgte auf der Vollversammlung von Nairobi (1975) ein zweiter Versuch. Der Text von Neu-Delhi wurde vertieft und erweitert. Beide Texte stecken den Rahmen der ökumenischen Bewegung ab. Sie sprechen von der Einheit als Gottes Gabe und suchen zu zeigen, wie sie im geschichtlichen Vollzug sichtbar werden kann. Sie zählen insbesondere die Voraussetzungen auf, die erfüllt sein müssen, wenn es zu gegenseitiger Anerkennung zwischen den Kirchen kommen soll. Während die Erklärung von Neu-Delhi vor allem die Einheit „an jedem Ort“ betont, entfaltet die Erklärung von Nairobi die Vision einer universalen konziliaren Gemeinschaft.

Es ist wichtig, von Zeit zu Zeit zu prüfen, inwieweit diese Beschreibungen den heutigen Verhältnissen noch entsprechen. Haben sich aufgrund der Begegnung, dem Dialog und den gemeinsamen Erfahrungen der Kirchen vielleicht neue Aspekte und Perspektiven ergeben, die in einer neuen Erklärung ihren Niederschlag finden müssen? Oder ist gar eine derart tiefgreifende Veränderung im gegenseitigen Verhältnis der Kirchen eingetreten, daß überhaupt anders und neu formuliert werden muß? Der Zentralausschuß war darum sicher gut beraten, als er 1987 der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung den Auftrag erteilte, eine neue Erklärung auszuarbeiten.



Ausdrücklich wurde damals darauf hingewiesen, daß seit Nairobi neu eingetretene Entwicklungen berücksichtigt werden sollten – sowohl die Erfahrungen, die sich aus den Studien über den apostolischen Glauben, über Taufe, Eucharistie und Amt und über Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft, als auch diejenigen, die sich aus den Erfahrungen des konziliaren Prozesses über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ergeben hatten. Der Text, der auf der Vollversammlung von Canberra verabschiedet wurde, ist das Ergebnis von Studien und Beratungen, die sich über fast vier Jahre erstreckten.

### *Zum Inhalt der Erklärung*

Die neue Erklärung besteht aus drei Teilen und einem kurzen Epilog. Zuerst werden Ursprung und Berufung der Kirche beschrieben. „Die Kirche ist die Vorwegnahme der Gemeinschaft (*koinonia*) mit Gott und miteinander“ . . . „sie ist berufen, . . . auf die Fülle der Gemeinschaft mit Gott, mit der Menschheit und der ganzen Schöpfung in der Herrlichkeit des Gottesreiches hinzuweisen.“<sup>1</sup> Im zweiten Teil wird dann gezeigt, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit diese Gemeinschaft Gestalt annehmen kann. Darauf folgen Überlegungen darüber, welche Schritte von den Kirchen jetzt unternommen werden können und müssen: eine Liste von z. T. allgemeinen, z. T. verhältnismäßig konkreten Hinweisen auf Initiativen, durch die die Kirchen dem Ziele näherkommen könnten. Der Epilog nimmt das Thema der Vollversammlung auf und ruft den Heiligen Geist als Quelle der Gemeinschaft in Erinnerung.

Worin bestehen die besonderen Kennzeichen der Erklärung? Die offenkundigste Besonderheit erscheint bereits im Titel: die Betonung des Begriffs *koinonia* oder *communio*. Der Begriff Einheit wird in der Erklärung konsequent durch den Begriff *communio* ersetzt. „Die Einheit der Kirche, zu der wir berufen sind, ist eine *koinonia* . . .“. Die Verwendung des Begriffs *koinonia* ist zwar nicht neu. Dieselbe Gleichung war auch schon früher vollzogen worden. So sagte die Vollversammlung von Neu-Delhi im Kommentar zu ihrer Erklärung: „Das Wort Gemeinschaft (*koinonia*) wurde gewählt, weil es aussagt, was die Kirche in Wahrheit ist. Gemeinschaft setzt eindeutig voraus, daß die Kirche nicht lediglich eine Institution oder Organisation ist. Sie ist die Gemeinschaft derer, die durch den Heiligen Geist zusammengerufen sind und in der Taufe Christus als Herrn und Heiland bekennen.“ Der Begriff ist aber bisher in den Überlegungen über die „Einheit, die wir suchen“ nicht so konsequent zugrundegelegt worden, wie es auf der Voll-



versammlung von Canberra geschehen ist. Und es kann kein Zweifel sein, daß damit ein Fortschritt erzielt worden ist: der Begriff der *communio* eignet sich besser als Umschreibung des Ziels als der Begriff der Einheit. Er ruft die doppelte Beziehung zu Gott und seinen Gaben einerseits und zu den Menschen und der ganzen Schöpfung andererseits in Erinnerung. Einheit weckt engere Vorstellungen: der Begriff läßt zu ausschließlich an die Aufhebung der Vielzahl denken. Durch die Verwendung des Begriffs *koinonia* fällt die Betonung unwillkürlich auf die Beziehung, durch die Menschen in Jesus Christus miteinander verbunden werden. *Koinonia* ist ein reicherer und darum geeigneterer Begriff.<sup>1a</sup>

Ein zweites wichtiges Kennzeichen der Erklärung ist der mehrmals wiederkehrende Hinweis auf die Schöpfung. Diese Ausdehnung des Horizonts wird gleich zu Beginn deutlich: „Nach der Heiligen Schrift ist es Gottes Wille, die ganze Schöpfung unter der Herrschaft Jesu Christi zusammenzufassen . . .“ Aussagen dieser Art wurden bisher im Zusammenhang mit dem Thema der Einheit nur selten gemacht. Zwar war bereits auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi die Forderung erhoben worden, das Ziel der Einheit unter dem Gesichtspunkt von Gottes Schöpfung und Erlösung zu behandeln, und die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ließ sich auf ihrer Sitzung in Aarhus (1964) ein Stück weit auf diese Fragestellung ein. Sie kam aber in späteren Diskussionen kaum mehr zum Zuge. Die Hinweise auf die Schöpfung in der Erklärung von Canberra sind darum so etwas wie ein Signal. Das Bewußtsein, daß die Kirchen ihren Auftrag gegenüber der Schöpfung nicht wirklich wahrgenommen haben, spiegelt sich in Formulierungen wie: „... eine Sendung, in der allen Menschen das Evangelium von Gottes Gnade bezeugt und der ganzen Schöpfung gedient wird“ (2.1) oder: „... sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen und miteinander für Gottes Schöpfung sorgen“ (3.1).

Ein drittes Kennzeichen der Erklärung ist die verhältnismäßig breite Behandlung des Themas „Einheit und Vielfalt“. Die Gemeinschaft der Kirchen hebt die Vielfalt nicht auf, sondern gibt ihr einen neuen Rahmen. Auch diese Einsicht ist nicht neu. Sowohl die Vollversammlung von Neu-Delhi (1961) als diejenige von Nairobi (1975) haben bereits Ähnliches gesagt. Im Bericht von Neu-Delhi heißt es: „Diese Gemeinschaft bedeutet keine strenge Uniformität des Aufbaues, der Organisation oder der Leitung. Eine lebensvolle Mannigfaltigkeit kennzeichnet das gemeinsame Leben in dem einen Leib von einem Geiste (...).“<sup>2</sup> Der Unterschied ist aber doch offenkundig. Während früher zuerst der Ruf zur Einheit entfaltet wurde



und darauf dann die Versicherung folgte, daß die Gemeinschaft nicht zu einer Unterdrückung der Vielfalt führe, wird jetzt schärfer formuliert: „Verschiedenheiten, die in theologischen Traditionen und unterschiedlichen kulturellen, ethnischen oder historischen Kontexten wurzeln, *gehören zum Wesen von Gemeinschaft* . . . 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.“ (2.2.) Die Frage nach den Grenzen der Vielfalt wird erst in zweiter Linie und bezeichnenderweise in der Form von doppelten Verneinungen gestellt: „Die Vielfalt ist jedoch *nicht unbegrenzt*. Sie ist zum Beispiel *nicht* legitim, wenn sie es *unmöglich* macht, Jesus Christus als Gott und Heiland gestern, heute und derselben 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.“ (2.2.)

Und schließlich ist noch ein viertes Kennzeichen zu nennen. Die Aussagen über das Wesen der Gemeinschaft, die wir suchen, werden im dritten Teil der Erklärung unmittelbar verbunden mit einer Reihe von Aussagen über den Auftrag, den die Kirchen in der ökumenischen Bewegung im Blick auf die Einheit zu erfüllen haben. Auch frühere Vollversammlungen haben das versucht. Die Vollversammlung von Canberra macht aber vielleicht noch deutlicher, daß sich das Ziel der Einheit nur über Zwischenstationen erreichen läßt. Der Text nennt eine Reihe von Zwischenzielen, die in Reichweite zu liegen scheinen, z. B. die gegenseitige Anerkennung der Taufe.

### *Wie ist diese Erklärung zu beurteilen?*

Stellt sie einen wirklichen Gewinn dar? Führt sie über das hinaus, was bereits von früheren Vollversammlungen formuliert worden war? Bei näherem Besehen ergibt sich eine ganze Reihe von Anfragen an den Text. Einige seien hier genannt.

#### *1. Das Verhältnis zu früheren Erklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen bleibt unklar*

Die Bedeutung und der Stellenwert der Erklärung sind darum schwer zu bestimmen, weil das Verhältnis des Textes zu den früheren Erklärungen von Neu-Delhi und Nairobi nicht ausdrücklich geklärt wird. Die Frage bleibt unbeantwortet, ob der neue Text auf den früheren Erklärungen aufbaut und sie weiterführt oder ob er für sich selbst zu lesen ist. Die Erklärung schweigt



sich darüber aus, inwieweit die früheren Texte vorausgesetzt, korrigiert oder gar ersetzt werden. Die Erklärung von Nairobi war in dieser Hinsicht unmißverständlich: sie gibt sich als Weiterführung und Erweiterung des Textes von Neu-Delhi zu erkennen. Die Aussagen von Neu-Delhi werden ausdrücklich bestätigt. Das Neue in Nairobi bestand darin, daß die früheren Erklärungen in einen weiteren Rahmen gestellt werden. Das Thema der Universalität der Kirche, das in Neu-Delhi nur angedeutet worden war, wird jetzt voll entfaltet. Verhält es sich wiederum ähnlich? Vermutlich nicht, die Erklärung von Canberra ist wohl eher als selbständiger Text zu verstehen. Er will einen neuen Einstieg in die Frage nach der Einheit bieten. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß er sich nicht allein an die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, sondern „an alle Kirchen“ richtet. Bei näherem Besehen stellt sich aber heraus, daß er doch nicht aus sich selbst heraus verständlich ist. Die Anklänge und Anspielungen an die früheren Erklärungen sind zahlreich. Gewisse Begriffe werden wieder aufgenommen, andere werden modifiziert oder fallengelassen. Nirgends wird aber erklärt, wie das Verhältnis zu verstehen ist. Wie verhält sich z. B. der Ausdruck „fully committed fellowship“ zu „koinonia“? Oder hat es irgendwelche Bedeutung, daß der Ausdruck „conciliar fellowship“ vermieden wird? Die Interpretation des Textes wird durch diese Unklarheiten in hohem Maße erschwert.

## *2. Die Dringlichkeit der heutigen Situation wird nicht ausreichend reflektiert*

Jeder Versuch, das Ziel der Einheit in Umrissen zu beschreiben, muß vom Zeugnis der Schrift und Verkündigung der apostolischen Gemeinschaft ausgehen. Er muß aber auch die Frage zu beantworten suchen, zu welchem Zeugnis der Einheit die Kirche heute berufen ist. Einheit hat nicht zu allen Zeiten genau dieselbe Gestalt. Gewiß, der Grund, der gelegt ist, gilt für alle Jahrhunderte. Die Einheit muß aber nach den Voraussetzungen und Bedingungen der Zeit je andere Formen annehmen. Wie geht die Erklärung mit dieser zweiten Frage um? Inwieweit nimmt sie z. B. die Perspektiven und Einsichten des „konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ auf?

Die Antwort muß lauten, daß die Autoren und Autorinnen des Textes davon kaum bewegt sind.

Es wird zwar von der Berufung der Kirche zu Versöhnung und Heilung gesprochen. Der Auftrag, der „Schöpfung zu dienen“, wird, wie wir gesehen



haben, ausdrücklich genannt, und unter den Konsequenzen im dritten Teil ist auch von der Verpflichtung die Rede, für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zu arbeiten. Aber damit ist das noch nicht aufgenommen, was den konziliaren Prozeß im tiefsten ausmacht. Der Aufruf an die Kirchen, sich über die trennenden Schranken zu einem gemeinsamen Zeugnis für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zusammenzufinden, hat seinen Grund in der Einsicht, daß sich die Menschheit in einer umfassenden Krise befindet. Sie hat im Laufe der letzten Jahrhunderte und vor allem Jahrzehnte eine Situation herbeigeführt, in der ihr eigenes Überleben in Frage gestellt ist. Der Nord-Süd-Konflikt hat sich derart zugespitzt, daß nach menschlichem Ermessen große Teile der Menschheit dem Untergang geweiht sind. Selbst wenn die großen Spannungen, die die letzten Jahrzehnte gekennzeichnet haben, vermindert erscheinen, kann die Gewalt doch in neuer Gestalt in Erscheinung treten, und wir wissen, daß jeder Konflikt verheerende Folgen haben muß. Ungerechtigkeit und Gewalt werden durch die ökologische Krise noch vertieft: Angesichts der zunehmenden Zerstörung der Natur wird immer deutlicher, daß einzig die Privilegierten, diejenigen, die sich die Güter der Welt anzueignen wissen, eine Chance zum Überleben haben.

Was heißt Gemeinschaft in dieser Zeit? Die Krise stellt gerade die Kirchen vor eine gewaltige Herausforderung. Sie müssen sich mit der Tatsache auseinandersetzen, daß angesichts der drohenden Gefahren Gemeinschaft aufgekündigt wird. In einer Welt, die aus den Fugen zu gehen scheint, ist Solidarität immer weniger selbstverständlich. In dem Maße, wie die Bedrohung zunimmt, wird das Selbstinteresse immer selbstverständlicher. Rette sich, wer kann, ja die Fähigkeit sich zu retten, wird als Ausdruck natürlicher und vielleicht sogar moralischer Überlegenheit gepriesen. Wir erleben bereits jetzt die ersten Anzeichen dieses allgemeinen Zerfalls.

Der Auftrag der Kirchen muß darin bestehen, ein Gegenzeichen gegen diese Tendenz aufzurichten, einen Ort zu bieten, an dem Gemeinschaft gelebt und Solidarität nicht aufgekündigt wird. Täuschen wir uns aber nicht: Die Kirchen sind selbst von dieser allgemeinen Tendenz mitbetroffen. Die Solidarität ist auch in ihrer eigenen Mitte keineswegs selbstverständlich.

Die konziliare Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung hat sich in den letzten Jahren darum bemüht, diesem Kampf um Gemeinschaft unter den getrennten Christen neuen Ausdruck zu geben. Im tiefsten ging und geht es im konziliaren Prozeß darum, daß die Kirche im Zeichen der Liebe und der Solidarität bleibt. Wie bezeugt sie, daß Gottes Liebe wirklich allen gilt? Wie behalten wir in einer Zeit, in der das Über-



leben der Schwachen akut bedroht ist, die Vision des Ganzen? Die konziliare Bewegung hat zwei Vorstellungen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt: die *konziliare Gemeinschaft* der Kirchen, das heißt eine Kirche, deren Bande so eng geflochten sind, daß sie weltweit gemeinsam zu entscheiden und zu handeln vermag und *Gottes Bund*, den es heute weltweit zu bezeugen gilt. Der konziliare Prozeß kann verstanden werden als das Bemühen, Gottes Bund mit seinen Gaben, Verheißungen und Anforderungen in der heutigen Situation greifbar zu machen, etwa durch Bündnisse, Partnerschaften oder die Feier von Halljahren.

Die Erklärung von Canberra ist von diesen Überlegungen und Bemühungen kaum berührt. Keine Formulierung zeigt, daß die Zuspitzung der Situation auch nur wahrgenommen worden ist. Der Hinweis auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung im dritten Teil ist kaum mehr als eine kurze Verbeugung vor einem „Programm“ der ökumenischen Bewegung – erforderlich, um nicht dem Vorwurf ausgesetzt zu sein, diese „Dimension“ nicht berücksichtigt zu haben. Der Text verrät aber nichts von einem Erschrecken darüber, daß trotz „des gewissen Maßes an Einheit, das unter ihnen besteht“ (1.3.), die Gemeinschaft unter den Kirchen von innen her bedroht ist. Die einzige Sorge scheint zu sein, daß durch den konziliaren Prozeß der sakramentalen Gemeinschaft der Kirche Abbruch getan werden könnte.

Hätte aber die Vollversammlung von Canberra nicht die Gelegenheit sein können, etwas deutlich werden zu lassen von dem missionarischen Auftrag der Kirche, ein Gegenzeichen aufzurichten? Mauern zu durchbrechen, statt den Bau neuer Mauern zuzulassen?

### 3. Umkehr oder allmähliches Wachstum?

Eine zweite Beobachtung hängt eng mit dieser ersten zusammen: Der Text enthält an keiner Stelle einen Hinweis auf die Notwendigkeit von Buße und Umkehr. Er ist vielmehr der Vorstellung verpflichtet, daß der Weg von der heutigen Spaltung zur künftigen Gemeinschaft ein Vorgang des allmählichen Wachstums sei. Ein gewisses Maß an Einheit besteht bereits: es kann durch Gespräche, gemeinsame Erfahrungen und gemeinsame Entscheidungen und Schritte allmählich vergrößert werden, bis schließlich alle Kirchen in der Lage sind, in den andern „die eine heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle zu erkennen“ (2.1.). Die Aufgabe besteht darin, aus dem „Maß an Gemeinschaft, das sie bereits erfahren haben, die Konsequenzen für die Vertiefung der Gemeinschaft zu ziehen“.



Entspricht aber diese quantitative Sicht der Gemeinschaft den wirklichen Verhältnissen? Kommt die Einheit tatsächlich dadurch zustande, daß Maß um Maß hinzugefügt wird, bis das Gefäß voll ist? Ist nicht weit eher damit zu rechnen, daß die Einheit, wenn überhaupt, einzig dadurch Wirklichkeit werden kann, daß *alle* Kirchen durch einen Vorgang der Erneuerung hindurchgehen? Und muß darum nicht unausweichlich mit Brüchen auf dem Wege gerechnet werden?

Die Frage wird um so bedrängender, als sich *alle* Kirchen angesichts der heutigen Situation fragen müssen, wie glaubwürdig ihr Zeugnis in den vergangenen Jahrzehnten gewesen ist und noch heute ist. Sie sind ja alle mit der Entwicklung verzahnt, die zu der heutigen Situation geführt hat. Sie haben alle Abstriche an der Radikalität des Evangeliums gemacht und zu der Kultur des Todes beigetragen, die die heutige Welt kennzeichnet. Die Erklärung erweckt den Eindruck, als sei „das Zeugnis der Kirche vor der Welt in Gottesdienst und Dienst“ grundsätzlich intakt geblieben und einzig durch unselige Trennungen „beeinträchtigt“ (1.2.) worden. Ihre Sünde beschränkt sich darauf, daß „sie sich zufriedengeben, in der Trennung zu koexistieren“ (1.3.). In der Konfrontation mit der heutigen Situation entdecken aber die Kirchen in Wirklichkeit mehr und mehr, daß ihr Zeugnis in wesentlichen Teilen verkürzt war. Die Befreiung zum Leben wurde in Tat und Wahrheit durch lebensfeindliche Selbstentfaltung ersetzt. Die Kirchen sind durch die Art und Weise ihres Zeugnisses und Lebens mitschuldig geworden an den Folgen, die heute das Überleben der Menschheit bedrohen. Die Glaubwürdigkeit des christlichen und vor allem des kirchlichen Zeugnisses ist auch unabhängig von den Trennungen zutiefst angegriffen.

Der Weg in die Gemeinschaft führt über die Umkehr. Sie ist unter diesem Preis nicht zu haben. Der konziliare Prozeß hat diese Einsicht unmißverständlich ans Licht gebracht. Sowohl die ökumenische Versammlung von Basel als die Konvokation von Seoul haben dazu aufgerufen. „Die Voraussetzung für jedes glaubwürdige Zeugnis ist Umkehr – Umkehr zum Schöpfer, der in seiner Liebe jedes einzelne seiner Geschöpfe umsorgt, Umkehr zu Jesus Christus, Gottes Sohn, der uns wahres Menschsein vorgelebt hat, Umkehr zum Heiligen Geist, der Quelle neuen Lebens.“<sup>43</sup> Die Erklärung von Canberra spricht aber diesen Aspekt nicht an. Die Aussagen von Basel und Seoul gehören offenbar einem andern Bereich der ökumenischen Bewegung an. Dieselben Vertreter und Vertreterinnen, die damals noch von Umkehr redeten, bedienen sich einer anderen Sprache, sobald es um das Thema der Einheit geht.



Die Vorstellung von „Maßen“ der Einheit hat ihren Ursprung in der Tradition der römisch-katholischen Kirche. Das Dekret über den Ökumenismus sprach davon, daß zwischen der römisch-katholischen Kirche und den übrigen Kirchen oder ekklesialen Gemeinschaften eine „gewisse Einheit“ (quaedam unitas) bereits bestehe. Die Redeweise ist in diesem Zusammenhang sinnvoll: wer vom Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche als der einen Kirche Jesu Christi ausgeht, kann die These vertreten, daß die anderen Kirchen je nach ihrer Lehre und Struktur ein „gewisses Maß“ an Kirche repräsentieren. Die römisch-katholische Kirche ist das Maß: die übrigen Kirchen partizipieren in dem Maße an ihrer Einheit, als sie sich ihr annähern. Die Redeweise wird aber problematisch, wenn sie in der ökumenischen Bewegung verwendet wird. Sie führt fast unausweichlich zur Vorstellung, daß der Weg in die Einheit ein Vorgang allmählichen Wachstums ist. Die Erklärung geht davon aus, daß einmal der Augenblick kommen wird, wenn alle Kirchen in allen anderen „die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle“ erkennen können. Die Voraussetzung für ein solches Urteil ist die Gewißheit, daß die eigene Kirche diese Fülle bereits jetzt repräsentiert oder doch einmal repräsentieren wird. Wie aber, wenn der Heilige Geist uns gerade darüber Zweifel ins Herz legt? Wie, wenn uns schmerzlich bewußt wird, wie wenig sowohl die eigene als auch die anderen Kirchen diese Fülle in dieser Welt darstellen? Die Vorstellung, daß ein Augenblick kommen könnte, wenn alle Kirchen die Fülle, die sie bei sich selbst entdecken, auch in den anderen wiederfinden, hat etwas Erschreckendes: eine Gemeinschaft von Kirchen, denen nichts mehr fehlt. Ist es vielleicht nicht eher die Gewißheit, daß Gott die Kirchen in all ihrer Unvollkommenheit nicht aufgibt, die die Grundlage der Gemeinschaft werden könnte? Der gemeinsame leidenschaftliche Kampf darum, daß Gott in den unvollkommenen Kirchen etwas von der Fülle der einen Kirche aufleuchten läßt?

#### *4. Konziliare Gemeinschaft oder „konziliare Formen des Lebens und Handelns“?*

*Koinonia*, sagten wir, ist angesichts der heutigen Situation mit besonderer Dringlichkeit gefordert. In dem Maße wie die Gemeinschaft auseinanderbricht, ist ein Gegenzeichen nötig. Die Kirchen dürfen sich weniger denn je auseinandertreiben lassen. Das gilt für alle Ebenen des christlichen Lebens, besonders aber für die universale Gemeinschaft der Kirche. Wenn sich die Meinung mehr und mehr durchsetzt, daß Teile der Menschheit aufgegeben



werden müssen, muß über alle Grenzen hinweg deutlich gemacht werden, daß Gottes erlösendes Handeln die gesamte Menschheit im Auge hat und wir seine Liebe unter allen Umständen und gegen allen inneren und äußeren Widerstand bezeugen wollen. Grenzen werden heute mißbraucht, um Mauern zu errichten. *Koinonia* ist erforderlich, damit die Mauern durchbrochen werden können.

Die Vorstellung der „konziliaren Gemeinschaft“, die von der Vollversammlung von Nairobi eingeführt wurde, ist der Versuch, diese Vision der universalen Gemeinschaft der Kirche zu entfalten. Die Erklärung geht von der Gemeinschaft an jedem einzelnen Ort aus. Alle an jedem Ort sind miteinander verbunden und nehmen an demselben missionarischen Auftrag teil. Die versöhnende Kraft des Evangeliums erweist sich darin, daß sie Menschen in ihrer Verschiedenheit zusammenführt und in den gemeinsamen Dienst am Evangelium stellt. Diese lokale Gemeinschaft („alle an jedem Ort“) ist aber nicht isoliert, sondern steht in Gemeinschaft mit allen, die demselben Dienst verpflichtet sind, mit „allen an allen Orten“. Sie bilden eine „konziliare Gemeinschaft“, das heißt, sie sind so eng miteinander verbunden, daß sie – wenn es sich als erforderlich erweist – zu einem Konzil zusammentreten und gemeinsam beraten und entscheiden können. Eine solche Gemeinschaft muß nicht nur aufgebaut, sondern auch gepflegt werden. Darum unterstreicht die Erklärung von Nairobi, daß jede Kirche die Aufgabe hat, Beziehungen zu anderen Kirchen herzustellen und sich gegenseitig zu stärken (sustained and sustaining relations).

Die Vollversammlung von Nairobi hatte also eine klare Vorstellung davon, wie lokale und universale Kirche miteinander verbunden sind. Die Einheit hat je nach Ebene ein anderes Gesicht: Die Kirche am Ort ist eine „völlig verpflichtete Gemeinschaft“ oder in den Worten von Nairobi „wirklich vereinigt“ (truly united); die Kirche als weltweite Gemeinschaft ist ein Beziehungsnetz zwischen lokalen Kirchen, die einander aufgrund derselben Basis anerkennen und gegebenenfalls zu einem Konzil zusammentreten können.

Diese Sicht hat sich in Canberra verflüchtigt. Jetzt ist nur noch die Rede davon, daß „die volle Gemeinschaft auf lokaler wie universaler Ebene in konziliaren Formen des Lebens und Handelns zum Ausdruck kommen soll“. Was heißt „konziliare Formen“? Die Frage wird ein Stück weit durch den folgenden Satz beantwortet: „daß die Kirchen in einer solchen Gemeinschaft in allen Bereichen ihres Lebens auf allen Ebenen miteinander verbunden sind im Bekennen des Glaubens und im Zusammenwirken in Gottesdienst, Zeugnis, Beratung und Handeln“ (2.1.). Der Satz ist auffallend



unbestimmt und läßt manche Fragen offen, die in Neu-Delhi und Nairobi beantwortet schienen.

Vor allem wird jetzt nicht mehr zwischen verschiedenen Ebenen unterschieden. Während die Einheit auf lokaler Ebene in Neu-Delhi noch als „völlig verpflichtete Gemeinschaft“ beschrieben wurde, ist jetzt auch für die lokale Ebene nur noch von „konziliaren Formen“ die Rede. Um Einheit an jedem Ort herzustellen, braucht es offenbar nicht mehr als das gemeinsame Bekenntnis des Glaubens und ein möglichst weitgehendes Zusammenwirken in Gottesdienst, Zeugnis, Beratung und Handeln. Der Gedanke der gegenseitigen Verpflichtung im missionarischen Auftrag ist weggefallen. Ähnliches gilt für die universale Ebene. Die Vollversammlung von Nairobi hatte davon gesprochen, daß die „konziliare Gemeinschaft“ in „konziliaren Versammlungen“ Ausdruck finden müsse, „wo immer die Erfüllung des gemeinsamen Auftrags dies erfordere“. Die Vollversammlung sprach damit die Hoffnung aus, daß sich die Kirchen durch eine immer weitergehende Praxis der Gemeinschaft schließlich zu einem eigentlichen Konzil zusammenfinden werden. Diese Version ist aufgegeben. An die Stelle des konkreten Begriffs „konziliare Versammlung“ ist jetzt der unbestimmte Ausdruck „konziliare Formen“ getreten. Der Vorschlag eines ökumenischen Konzils ist aus Abschied und Traktanden gefallen.

Der Gedanke des universalen ökumenischen Konzils war in den vergangenen Jahren vor allem von römisch-katholischer Seite immer wieder in Frage gestellt worden. Besonders als der Ökumenische Rat der Kirchen von einem „konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ zu reden begann, wurde immer wieder betont, daß der Begriff „konziliar“ zu Mißverständnissen Anlaß gebe. Die Einwände hatten ihren Grund darin, daß für römisch-katholisches Verständnis der Begriff des ökumenischen Konzils bereits ekklesiologisch festgelegt ist und darum nicht wirklich zur Diskussion steht. Sollte der Ökumenische Rat der Kirchen diese römische Kritik bereits so weit verinnerlicht haben, daß er freiwillig auf den Begriff verzichtet?<sup>4</sup>

### *5. Gemeinschaft und Verschiedenheit*

Ähnliche Fragen tauchten im Zusammenhang mit dem Thema der Verschiedenheit auf, das in der Erklärung von Canberra an prominenter Stelle erscheint. Der Text verfolgt offensichtlich das Ziel, die Verschiedenheit in der Kirche von jeglichem Stigma der Illegitimität zu befreien. Verschiedenheit muß anerkannt werden. Unterschiedliche theologische Traditionen und



kulturelle, ethnische und historische Verschiedenheiten dürfen nicht nur widerwillig hingenommen werden, sondern gehören geradezu zum Wesen der Gemeinschaft.

Diese Betonung überrascht insofern, als nicht klar ist, wer mit dieser Aussage gemeint ist. Hat es je ökumenische Kreise gegeben, die keinen Raum für Verschiedenheit in der Kirche gesehen hätten? Die Frage ist nicht, ob Verschiedenheit zuzulassen sei, sondern in welchem Verhältnis Gemeinschaft und Verschiedenheit zueinander stehen. So wie alle anderen Erklärungen macht die Erklärung von Canberra deutlich, daß Vielfalt „nicht unbegrenzt“ ist. Wie läßt sich diese Grenze bestimmen? Die Antwort, die die Erklärung auf diese Frage gibt, ist eher unbestimmt und unbefriedigend. Sie gibt ein „Beispiel“: Verschiedenheit ist *beispielsweise* nicht legitim, wenn sie es unmöglich macht, Jesus Christus als Gott und Heiland gestern, heute und denselben auch in Ewigkeit . . . gemeinsam zu bekennen. Es wird nicht gesagt, was dieses „beispielsweise“ besagen soll. Gibt es neben diesem noch andere Kriterien, um die Grenze der Verschiedenheit zu bestimmen? Oder sind die Aussagen über die Grenzen bewußt unbestimmt gehalten? Es könnte ja in der Tat sein, daß die Grenzen je nach Situation verschieden gezogen werden müssen – warum es dann aber nicht aussprechen?

Wie immer der Abschnitt gemeint sein mag, jedenfalls bleiben drei Fragen unbeantwortet:

- Welches Gewicht haben die Verschiedenheiten, die „in theologischen Traditionen und unterschiedlichen kulturellen, ethnischen oder historischen Kontexten wurzeln“ (2.2.), auf lokaler Ebene? Ist es zulässig, daß sich aufgrund solcher Unterschiede auch getrennte Gemeinden bilden? Wie steht es insbesondere mit den konfessionellen Unterschieden? Bedeutet *communio* die Bildung einer Gemeinde an jedem Ort? Oder ist es vorstellbar, daß verschiedene Gemeinden sich zwar über den einen Glauben verständigen und in Gottesdienst, Beratung und Handeln zusammenwirken, im übrigen aber aufgrund ihrer Eigenheit getrennt bleiben? Der Tenor der Erklärung scheint darauf hinauszulaufen: verschiedene konfessionelle Traditionen müssen nicht vereinigt werden; solange sie sich gegenseitig als Kirche Jesu Christi anerkennen, können sie als unterschiedliche Traditionen nebeneinander weiterbestehen.
- Was heißt eigentlich Versöhnung? Was hat es für die Verschiedenheit zu bedeuten, daß wir von Christus zusammengeführt und gemeinsam in den Dienst des Evangeliums gestellt werden? Inwiefern stellt auch dieser Vorgang eine „Grenze“ dar? Eigenheiten werden angesichts des gemein-



samen Auftrags in Frage gestellt. Die Voraussetzung für die Erfüllung des gemeinsamen Auftrags ist die lebendige Kommunikation unter den Kirchen. Welchen Preis sind wir bereit, dafür zu zahlen? Die Aufgabe in der ökumenischen Bewegung geht in zwei Richtungen: einerseits muß die Legitimität der Eigenheiten verteidigt werden, andererseits muß auch die Gefahr gesehen werden, daß wir uns im Namen bestimmter Eigenheiten dem Auftrag der Liebe und der Solidarität entziehen. Die Betonung der Vielfalt kann leicht zur Verteidigung von Parochialismus und anderen Verkürzungen werden.

- Das Thema der Verschiedenheit verleitet die Erklärung zu einem fast romantischen Bild: 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. Können wir wirklich von dieser Erwartung ausgehen? Fügen sich die Verschiedenheiten, sobald sie vom Heiligen Geist berührt werden, zu einem „harmonischen Ganzen“ zusammen? Oder wirken sie nicht oft auch als heilsamer Stachel im Leben der Kirche? Unterschiede sind nicht einfach dazu da, sich in Harmonie aufzulösen. Sie sind mehr als nur Bausteine, die sich früher oder später zu einem Mosaik zusammenfügen müssen. Sie haben auch eine Funktion als Quelle von Auseinandersetzungen und Konflikten. Sie erinnern an fundamentale Fragen, die durch das Evangelium aufgeworfen werden. Sie stellen einen Reichtum dar, insofern sie die Gemeinschaft nötigen, immer neu nach dem tiefsten Sinn von Gottes Gegenwart zu fragen. Das Bild vom „harmonischen Ganzen“ ist sowohl unrealistisch als auch irreführend: die Kirche wird nie ein „harmonisches Ganzes“ sein. Ja, der Begriff der Harmonie ist auf die Gemeinschaft nur beschränkt anwendbar. Jedenfalls darf die Einsicht nicht verloren gehen, daß wahre Gemeinschaft Auseinandersetzungen und Konflikte nicht ausschließt, sondern im Gegenteil ermöglicht.

Noch ein Postskript: Es fällt auf, daß ein wichtiger Unterschied in der Erklärung nicht thematisiert wird – Mann und Frau. Und doch hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gerade über diesen Unterschied in den letzten beiden Jahrzehnten intensiv gearbeitet. Warum ist jetzt nicht mehr davon die Rede? Vielleicht hätte sich an diesem Unterschied wie an keinem andern zeigen lassen, wie Gemeinschaft und Verschiedenheit sich zueinander verhalten.



## 6. Verschiedenheit im biblischen Zeugnis

Die Einsicht drängt sich immer unausweichlicher auf: Das Neue Testament redet in seinen verschiedenen Teilen auf vielerlei Weise von der Kirche. Das biblische Zeugnis entwirft keine einheitliche Ekklesiologie, sondern gibt uns Einblick in das vielfältige Zeugnis der apostolischen und nachapostolischen Zeit. Es läßt uns erkennen, wie die erste Christenheit auf die Gegenwart und die Botschaft Christi geantwortet hat. Sie hat es zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Situationen auf unterschiedliche Weise getan. Diese Einsicht ist darum so wichtig, weil sie uns davon befreit, nach dem biblischen Verständnis der Einheit zu suchen. Das Neue Testament führt uns vielmehr vor Augen, wie die erste Generation der Christenheit die Gemeinschaft durch die immer neue Erfüllung ihres Auftrags, durch Konflikte und Auseinandersetzungen, durch gemeinsame Entscheidungen aufrechterhalten hat. Die Aufgabe der heutigen Christenheit besteht nicht darin, aus den verschiedenen Angaben ein bestimmtes Verständnis abzuleiten, sondern vielmehr darin, den Vorgang, dessen sie im Neuen Testament ansichtig wird, fortzusetzen und in der heutigen Zeit und Situation nach den angemessenen Formen der Gemeinschaft zu fragen.

Der Abschnitt über die Verschiedenheit hätte die Gelegenheit geboten, auf diese Einsicht einzugehen. Sie wird aber weder hier noch sonst thematisiert. Der Umgang mit dem biblischen Zeugnis bleibt überhaupt im Unklaren. Das Neue Testament wird zwar mehrmals zitiert. Fast alle diese Zitate dienen der Verstärkung des Gedankengangs: sie könnten streng genommen auch fehlen. Einzig ein Zitat scheint tragenden Charakter zu haben: der erste Satz der Erklärung wird durch einen Hinweis auf Epheser 1 gestützt. Warum wird an so prominenter Stelle ausgerechnet und ausschließlich der Epheserbrief angeführt? Die Wahl ist um so erstaunlicher, als der für die Erklärung zentrale Begriff der *koinonia* in diesem Kapitel gar nicht vorkommt. Wollen die Autoren damit andeuten, daß sie sich im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments für die Ekklesiologie des Epheserbriefs entschieden haben? Oder ist auch dieses Zitat im Grunde nicht mehr als eine biblische Anspielung? Da sich der Text über die Bedeutung der biblischen Zitate nicht ausläßt, bleibt diese Frage unbeantwortet.



## *7. Wer trägt die Verantwortung für die Bewegung zu größerer Gemeinschaft?*

Die Erklärung richtet sich an „alle Kirchen“. Was ist hier mit Kirche gemeint? Der Kontext macht deutlich, daß die Autoren an die Gremien denken, die befugt sind, repräsentativ für die Kirchen zu entscheiden. Die Aufforderungen im dritten Teil der Erklärung richten sich eindeutig an die Instanzen in den Kirchen, die in der Lage sind, die Sache der Einheit durch verbindliche Entscheidungen voranzutreiben, sei es nun auf nationaler, regionaler oder universaler Ebene.

Es ist wichtig, daß die Rolle dieser Instanzen betont wird. Die ökumenische Bewegung muß mehr und mehr verbindlichen Charakter annehmen. Allgemeine Appelle reichen nicht aus. Einzig verlässliche und irreversible Entscheidungen können die Kirchen einander wirklich näher bringen. Es ist darum unerlässlich, gezielt auf solche Entscheidungen hinzuwirken.

Die einseitige Betonung der offiziellen Ebene der Kirchen bringt aber auch negative Verkürzungen mit sich. Der Eindruck entsteht, daß sich die Bewegung auf größere Gemeinschaft hin ausschließlich auf dieser Ebene vollziehe. Die ökumenische Bewegung hat aber ihre Quelle in vielfältigen Initiativen und Impulsen. Sie wird geboren in den Herzen von Pionieren und getragen von zahlreichen einzelnen, von Gruppen und Bewegungen. Sie kommt zu Leben im Austausch und in der Begegnung. Erst nachdem sie zu einer geistigen und geistlichen Realität geworden ist, kann sie in den offiziellen Gremien der Kirchen zur Sprache kommen. Inoffizielle Initiativen sind darum mindestens ebenso wichtig wie offizielle Entscheidungen. Die Formulierung der Erklärung ist bezeichnend: „Die Kirchen sollen den Gemeinden und Gemeinschaften helfen, das Maß an Gemeinschaft, das bereits besteht, am Ort in geeigneten Formen zum Ausdruck zu bringen.“ (3.2.) Die Kirchen helfen, den Gemeinden wird geholfen. Verhält es sich aber nicht in vieler Hinsicht auch umgekehrt? Kann die Initiative nicht von Gemeinden und Gemeinschaften ausgehen? Können nicht durch eine Bewegung „von unten“ die Hemmungen der offiziellen Kirchen allmählich überwunden werden? Das Wesentliche in der ökumenischen Bewegung ist das Zusammenspiel vieler verschiedener Kräfte.

Durch die einseitige Festlegung auf die offiziellen Entscheidungsgremien wird die Liste der Aufforderungen eher unrealistisch. Denn wer erwartet heute schon von den offiziellen Kirchen große Durchbrüche? Müßte sich die ökumenische Phantasie nicht eher auf andere Träger der ökumenischen Bewegung richten? Was können heute einzelne, Gemeinden und Bewegun-



gen unternehmen? Was kann der Ökumenische Rat der Kirchen beitragen, um einen neuen Aufbruch zu ermöglichen?

Warum spricht also die Erklärung nicht auch diese Träger der ökumenischen Bewegung an?

\*\*\*

Diese kritischen Überlegungen machen ausreichend deutlich, daß ich die Erklärung von Canberra trotz der neuen Ansätze, die sie auszeichnen, nicht als wirklichen Fortschritt ansehen kann. Ja, ich würde sagen, daß sie in mehr als einer Hinsicht einen Rückschritt gegenüber früheren Erklärungen über die Einheit darstellt. Selbst die Vorstufe, die der Vollversammlung als Vorlage unterbreitet wurde, ist der endgültigen Fassung an vielen Stellen überlegen. Der in Canberra verabschiedete Text sollte darum m. E. nicht als abschließendes Wort, sondern als Arbeitspapier angesehen werden. Stellungnahmen von möglichst vielen Seiten sollten eingeholt werden.<sup>5</sup> Die für 1993 geplante Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung kann dann vielleicht die Gelegenheit geben, aufgrund der Debatte einen neuen Text zu verfassen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Die Koinonia-Erklärung ist veröffentlicht im offiziellen Berichtsband „Im Zeichen des Hl. Geistes. Bericht aus Canberra.“ Frankfurt/M. 1991 (173–176) + ÖR 2/91 (180–182).

<sup>1a</sup> Sein Potential wird in der schönen Studie des Instituts für ökumenische Forschung in Straßburg sehr einleuchtend entfaltet; vgl. *Una Sancta* 1991, S. 157ff.

<sup>2</sup> New Delhi 1961, Stuttgart 1962, S. 134.

<sup>3</sup> Frieden in Gerechtigkeit, Europäische Ökumenische Versammlung in Basel 1989, S. 40.

<sup>4</sup> Um so erstaunlicher ist die Analyse, die Jean-Marie Tillard, einer der Autoren der Erklärung von Canberra, vornimmt. Er rückt von der Vorstellung der „konziliaren Gemeinschaft“ ab, weil sie sich in seinen Augen mit zu wenig zufrieden gibt. „Trotz der in Nairobi vorgenommenen Präzisierungen ... entsteht der Eindruck, daß man bei den großen Versammlungen von Glauben und Kirchenverfassung nach und nach mehr auf den Gedanken und die Praxis einer Einheit im Sinne eines Rates von Kirchen statt eines Konzils von Kirchen zugeht ... Man appelliert immer mehr an Realismus, ekklesiale Bescheidenheit und eschatologische Einheit. Laßt uns auf das Mögliche setzen!“ (Jean-Marie R. Tillard, *Konziliare Gemeinschaft, Versöhnte Verschiedenheit, Communio und Strukturen der Gemeinschaft*, Frankfurt/M. 1991, S. 142). Eine Argumentation, durch die die Tatsachen seltsam auf den Kopf gestellt werden. Die Erklärung von Nairobi läßt keinen Zweifel daran, wie die Vorstellung der „konziliaren Gemeinschaft“ zu verstehen ist: Es handelt sich um eine Gemeinschaft, die in der Lage ist, ein Konzil im vollen Sinne des Wortes abzuhalten. Sie macht auch klar, daß sich dieses Ziel nur über Zwischenstufen erreichen läßt. Die Gemeinschaft, die für ein Konzil erforderlich ist, kann einzig durch einen konziliaren Prozeß wachsen. Von römisch-katholischer Seite wird aber diese Sicht in Frage gestellt: Die Teilnahme



an einem Prozeß der „Einübung“ in die konziliare Gemeinschaft ist mit den Prärogativen römisch-katholischer Ekklesiologie unvereinbar. Jean-Marie Tillard dreht aber die Sache um: Die Vorstellung der konziliaren Gemeinschaft ist ekklesiologisch zu wenig anspruchsvoll. Sie gibt der „Versuchung des Jahrzehnts“ Auftrieb, sich statt mit der vollen Einheit mit einem „Rat von geschwisterlich vereinten und solidarisch engagierten Kirchen“ zufrieden zu geben. Durch die Vorstellung der „*communio* von Schwesterkirchen“ ist seiner Meinung nach dieses Mißverständnis beseitigt.

Wirklich? Kann nicht auch diese Vorstellung ausgehöhlt werden? Der Begriff der *communio* an sich ist keineswegs deutlicher als frühere Umschreibungen. Alles hängt davon ab, wie er im einzelnen gefüllt wird. Die früheren Erklärungen brauchten den Begriff zwar nicht, sondern setzten ihn voraus; sie hatten aber den Vorzug, daß sie über die Gestalt der Einheit profilierte Aussagen machten. Der neue Text braucht zwar den Begriff, hat aber den Nachteil, ihn nicht näher zu umschreiben. Was ist also gewonnen?

- <sup>5</sup> Die Artikel, die bisher über die Erklärung erschienen sind, stammen von Autoren der Erklärung oder solchen, die sonst an ihrem Entstehen beteiligt waren. Außer dem schon erwähnten Artikel von Jean-Marie R. Tillard seien genannt: Günther Gaßmann, Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung – Erklärung der Vollversammlung von Canberra 1991, Ökumenische Rundschau Jg. 40/2, April 1991, S. 179–184; Hans-Georg Link, Mit Gemeinschaft beschenkt – zur Gemeinschaft berufen, Una Sancta Jg. 46/2, 1991, S. 115–124; John Deschner, Canberra's Church Unity Statement in a „Restless“ Ecumenical Movement, Midstream Jg. 30/3, Juli 1991, S. 191–198.

## Ökumenische Katholizität

VON JOHANNES BROSEDER

Lukas Vischer zum 65. Geburtstag

### I.

Verknüpft man die Begriffe „ökumenisch“ und „katholisch“, bedarf es einer Erläuterung, um den möglichen Einwand einer Tautologie zu entkräften. Beide Begriffe sind dem klassischen Griechisch<sup>1</sup> entnommen, es gibt sie – nicht allzu häufig – als griechische Fremdwörter im klassischen Latein<sup>2</sup>, in welchem, wenn sie übersetzt werden, „katholikos“ mit „universalis“ und „oikoumene“ mit „orbis terrarum“ übersetzt ist. Das griechische Adjektiv „oikoumenikos“ ist als Fremdwort im klassischen Latein nicht nachgewiesen. Beide Begriffe finden sich in der christlichen Literatur von allem Anfang an bzw. schon sehr früh; nur „katholikos“ findet sich nicht in den Schriften des Neuen Testaments. In der christlichen Verwendungsge-



schichte haben in fast zweitausend Jahren beide Begriffe ganz erhebliche Bedeutungsverschiebungen erfahren<sup>3</sup>; in einer späteren Phase dieser Verwendungsgeschichte hat man jedoch als fernen Nachklang immer noch irgendwie um den ursprünglichen Bedeutungsgehalt gewußt, jedenfalls konnte der ursprüngliche Sinn aus den Anfängen des christlichen Gebrauchs dieser Begriffe nie völlig eliminiert werden.

Bei dem Klassiker Polybios heißt „katholikos“ allgemein und bezieht sich auf eine Darstellung, einen Abriß, eine Geschichtsschreibung; in der griechischen Rhetorik bezeichnet es einen „locus communis“. Die apostolischen Briefe werden „katholische Briefe“ genannt, weil sie nicht an bestimmte Personen oder Gemeinden gerichtet sind. Justin kennt die „katholische Vorsehung“, der die „katholische Kirche“ entstammt, welche alle Christen sowie alle, die das Gute tun, umfaßt; bekannt sind der „katholische Logos“ Christi, der in allen Menschen wirkt, sowie die „katholische Berufung“ durch Christus zu Gottes Volk als seinem Eigentum.<sup>4</sup> Im Unterschied zur Orts- und Partikularkirche wird die reale zwischenkirchliche Verbundenheit dieser Kirchen, die „Koinonia“ dieser Ortskirchen, „katholische Kirche“ genannt<sup>5</sup>; in dieser wird die „pistis katholike“ geglaubt, die, so ausdrücklich in Chalcedon, in den Bekenntnissen von Nizäa und Konstantinopel gesehen wird und in denen die „allgemeine Kirche“ als Größe des Glaubens genannt ist.<sup>6</sup> Ökumene bzw. ökumenisch bezeichnet die ganze (besonders von Griechen) bewohnte Erde, das römische Reich sowie den ganzen bewohnten Erdkreis; ebenso meint es aus dem Reich und aus dem ganzen bewohnten Erdkreis kommend bzw. diesen betreffend; daher sind auch in der alten Kirche Synoden oder Konzilien ökumenisch. „Ökumenisch“ und „katholisch“ beziehen sich also sachlich auf „territoriale“, „ekklesiale“ und „theologisch-inhaltliche“ „Allgemeinheit“. Trotz zahlreicher Probleme, territorialer Einbußen und inhaltlicher „Einbußen“ mit „Weiterungen“ (vgl. die Altorientalen), trotz ungelöster Fragen, politischer Kämpfe mit ihren jeweiligen Pressionen und trotz höchst problematischer Behandlungen von „Häresien“, was hier im einzelnen nicht darzustellen ist, macht es jedenfalls noch einen Sinn, im Zusammenhang der Geschichte der christlichen Kirche der ersten tausend Jahre die Begriffe „ökumenisch“ und „katholisch“ ihrem Wortsinn entsprechend auf diese altkirchlichen Kirchen als Kirche zu beziehen. Nach der Kirchenspaltung von 1054 zwischen Ost und West ändert sich dies jedoch grundlegend. Weder territoriale noch inhaltliche „Allgemeinheit“ sind seither geschichtlich konkret Ausweis von christlicher Kirche. Trotz Weiterverwendung des Begriffs „ökumenisch“ durch die Westkirche sind deren Synoden nicht



mehr „ökumenische“ Konzilien, sondern päpstliche Generalsynoden<sup>7</sup>; und trotz der Weiterverwendung des Begriffs „katholisch“ durch die Westkirche ist der in ihr gelehrte und als gelehrter weiter ausgebaut „Glaube“ nicht mehr der „allgemeine“, sondern nur noch der partikulare Glaube der Westkirche, die es nicht unterlassen hat, ihren partikularen Glauben auch mit politischer Gewalt der „Allgemeinheit“ aufzuzwingen (vgl. die Kreuzzüge und deren Folgen für die Ostkirchen), um ihn so „allgemein“ zu machen. Dies allerdings konnte keinen Bestand haben.

Dieser erste kurze Überblick ergibt: die „Allgemeinheit“ zwischen Ost und West ist (historisch bezogen auf die Spaltung von 1054 und sachlich bezogen auf den Glauben) faktisch nur noch ein historisches Relikt; nur das ist in den Kirchen von Ost und West „katholisch“, was an altkirchlicher Glaubenswirklichkeit wegen der Allgemeinheit in den ersten tausend Jahren heute noch in den Kirchen von Ost und West gemeinsam „vorhanden“ ist; dieses ist allerdings eingebunden in die Partikularität der heutigen Kirchen in Ost und West. Es bedürfte einer eigenen Untersuchung, ob dieses dann auch das geblieben ist, was es in den ersten tausend Jahren war. Die Lebenswirklichkeit der „Koinonia“ der Ortskirchen untereinander, die erst von Kirche als „katholischer“ Kirche sprechen ließ, ist gänzlich aufgegeben worden.

Es kam allerdings nach 1054 noch weit schlimmer. Spaltung, die vom Westen 1054 vollzogen und vom Osten nachvollzogen wurde, zog innerhalb des Westens weitere nach sich. Unter dem Einfluß von Renaissance und Humanismus und angesichts katastrophaler kirchlicher Zustände im Gesamtbereich kirchlichen Lebens wurden im Blick auf die Hl. Schrift und auf ur- und altkirchliche Lebensverhältnisse in der Westkirche Fragen gestellt, die in der Forderung nach umfassender „Buße“ der Westkirche des 16. Jahrhunderts gipfelten und Erneuerung und Reform dieser Kirche auf allen Ebenen auf dem Boden der Hl. Schrift verlangten. Vielfach kamen Fragen zum Tragen, die von den Ostkirchen im Zurückweisen westkirchlicher Ansprüche gestellt worden waren, so daß innerhalb der Westkirche reformatorische Anfragen nicht selten auch ein Wiederaufleben der Anfragen der östlichen Christenheit vor 1054 an die westlichen waren. Unbußfertigkeit und Hörunwilligkeit der damaligen Kirchenleitungen verursachten den Bruch; die Kirchenleitung vollzog ihn endgültig 1521. Für die Begriffe „ökumenisch“ und „katholisch“ hatte das selbstverständlich weitreichende Konsequenzen. Von der die Reformation exkommunizierenden Kirche wurden diese Begriffe zwar weiterhin verwendet, aber ihnen war die kirchliche Realität jetzt auch innerhalb des Westens abhanden gekommen.



„Allgemein“ war selbst innerhalb des Westens jetzt geradezu nichts mehr – weder in „territorialer“ noch in „inhaltlicher“ Hinsicht. Daran änderte auch die gewaltsame Kolonialisierung und brutale Missionierung Mittel- und Südamerikas nichts. „Ökumenische“ Konzilien (Trient, Vaticanum I und Vaticanum II) blieben Regionalkonzilien; der „ecclesia catholica“ fehlte konkret durch die eigenmächtige Entwicklung neuer *Glaubenslehren* auf dem 1. Vaticanum die „fides catholica“; sie ermangelte der Katholizität im altkirchlichen Sinn, die im Glaubensbekenntnis bekannt wird; sie blieb „ecclesia particularis“ mit ihrer „fides particularis“; dies drückte sich auch in der Tatsache aus, daß es seit der Exkommunikation von 1521 kein erkennbares Bemühen gegeben hat, die allgemeine Zustimmung zu dem für notwendig Erachteten zur Voraussetzung für die Darlegung der „fides catholica“ einzuholen, ja, man hielt dies für überflüssig. Hinzu kam, daß zwar in den Glaubensbekenntnissen weiterhin das Bekenntnis zur „ecclesia catholica“ gesprochen wurde, aber dieses entsprach nicht mehr der in ihm angesprochenen kirchlichen Lebenswirklichkeit. Im Bewußtsein der „Katholiken“ und in der kirchenamtlichen Sprache drückte sich dieses Wissen um Regionalität und Partikularität faktisch auch in der Selbstbezeichnung aus, nämlich im Begriff der „ecclesia romana“; „Katholizität“ des Glaubens und der Kirche sowie „Ökumenizität“ der Konzilien waren nur noch pure Behauptungen. Nun kann zwar nicht bestritten werden, daß die römische Kirche diesen Behauptungen neue kirchliche Realität zu verschaffen suchte, indem sie die anderen Kirchen aufforderte bzw. einlud, durch „Rückkehr“ und Unterordnung unter die römische Kirche diesem Mangel an Realität abzuhelpfen. Dieses war aber sachlich nichts anderes als der Versuch, „Regionalem“ und „Partikularem“ zur territorialen und inhaltlichen Allgemeinheit zu verhelfen. In inhaltlicher Hinsicht hätte sich aber dadurch – gemessen an der gesamten Kirchengeschichte und der sie sachlich grundlegenden Hl. Schrift – nichts geändert: das Ergebnis wäre „regional“ und „partikular“ verblieben; es hätte, wenn es Erfolg gehabt hätte, lediglich etwas ausgesagt über das politische Durchsetzungsvermögen römischer Regionalität und dessen inhaltlicher Partikularität.

In der Lage defizienter Katholizität und Ökumenizität befinden sich aber auch die anderen christlichen Kirchen. Im Wissen darum hat die orthodoxe Christenheit seit 1054 keine „ökumenischen“ Synoden oder Konzilien in ihrem Binnenraum mehr durchgeführt; ihr „Glaube“ trägt zwar nach wie vor den Namen der „pistis katholike“, aber durch die Kirchenspaltung ist auch dieser Glaube faktisch partikular geworden; ihre „pistis katholike“ ist



gewissermaßen „eingefroren“ auf dem Zustand der „pistis katholike“ der ersten tausend Jahre.

In der reformatorischen Christenheit tragen die drei altkirchlichen Glaubensbekenntnisse den Namen „tria symbola catholica sive oecumenica“, weil sie „in den Kirchen einträchtiglich gebraucht“ werden.<sup>8</sup> Ebenso wird in ihnen mit dem altkirchlichen Bekenntnis das Bekenntnis zur „ecclesia catholica“ gesprochen. In dieser Verwendung jedenfalls sind „ökumenisch“ und „katholisch“ inhaltlich deckungsgleich. Obwohl die Reformation den allgemeinen Glauben von seinen Mißbräuchen, Entartungen und Verkehungen befreit sehen wollte, wurde dies eben doch nicht allgemein geteilt, aus welchen Gründen auch immer.

Das Ergebnis dieser Erwägungen ist eindeutig: sowohl die Begriffe „ökumenisch“ wie „katholisch“ haben durch die von Rom vollzogenen Exkommunikationen und die dadurch verursachten Kirchenspaltungen ihren Anhalt an der geschichtlichen Lebenswirklichkeit „der Kirche“ seit den Trennungen in einer jeden Epoche verloren. Jede christliche Kirche, auch die römisch-katholische, hat in dieser Lage nicht den „allgemeinen“, sondern einen partikularen Glauben, ihre Versammlungen sind nicht „ökumenisch“, sondern regional; Kirche verlor in der Aufkündigung der „Koinonia“ genau dadurch ihre Katholizität. „Katholisch“ ist in den partikularen Glaubensgegebenheiten nur noch das, was als gemeinsames (biblisches und altkirchliches) Glaubensgut entweder als Fundament oder als Relikt gegenwärtig noch vorhanden ist. „Katholisch“ ist somit – unbeschadet der Präsenz von Ur- und Altkirchlichem in allen christlichen Kirchen – nur noch ein historischer Begriff. Die Kirchen sind heute nicht in der Lage, angesichts bestimmter Herausforderungen den Glauben zu formulieren, der „allgemein“ geteilt wird, weil sie das Instrument des universalen bzw. ökumenischen Konzils nicht mehr haben. Weil „Katholizität“ und „Ökumenizität“ nicht durch nicht miteinander in Gemeinschaft stehende Partikularkirchen (auch die römisch-katholische Kirche ist eine solche) dargestellt werden können, sind den christlichen Kirchen „Katholizität“ und „Ökumenizität“ abhanden gekommen, die durch die Kirchen erst wiedergewonnen werden müssen, und erst dann wiedergewonnen sind, wenn diese Partikularkirchen ihre Gemeinschaft wieder aufnehmen, wodurch „katholische Kirche“ wird, und dann gemeinschaftlich Sorge tragen, einen Glauben zu formulieren, der tatsächlich „allgemein“ ist und in welchem alles Nichtallgemeine aus dem *Glaubensbegriff* ausgesondert und den frommen Gewohnheiten und Gebräuchen zugeordnet ist, wenn sie auf das Nichtallgemeine nicht verzichten wollen. Da die römische Kirche sowohl 1054 wie auch 1521 vorschnell



und leichtfertig die Exkommunikation ausgesprochen hat, trägt sie auch die Hauptverantwortung bei der Beseitigung dieses durch sie angerichteten kirchlichen Flurschadens. Ein einfacher Rekurs auf den status ante ist nicht möglich; ebenso ist es nicht möglich, die durch die Exkommunikationen besonders im Westen notgedrungen eingeleiteten kirchlichen Eigenentwicklungen der reformatorischen Christenheit zurückzuschrauben auf den Stand des 16. und 17. Jahrhunderts. Die reformatorische Kirchengeschichte bis heute ist als ganze und in allen ihren Teilen integraler Bestandteil der westlichen Christentumsgeschichte; sie gilt es als ganze mit der römisch-katholischen Kirchengeschichte zusammen zu bedenken. Westliche Christentumsgeschichte aber gibt es auch nicht „allein“; zusammen mit der Geschichte der Ostkirchen werden wir unserer gemeinsamen christlichen Geschichte ansichtig. Aus dieser gemeinsamen und umfassenden Geschichte sind jene im Sinne des altkirchlichen Katholizitätsbegriffs nicht-allgemeinen, d.h. unkatholischen Elemente heute zu entfernen, damit die Verbundenheit der Kirchen wieder kirchliche Realität wird, die wir im Bekenntnis als „katholische Kirche“ benennen und bekennen. Jede Partikularkirche hat hier in ihrem eigenen Binnenraum nach solchen Elementen Ausschau zu halten. Die römisch-katholische Kirche hat sich hier insbesondere jener Elemente anzunehmen, die sie spezifisch katholisch nennt oder die als spezifisch katholisch gelten (und insbesondere bei den Trennungen eine Rolle spielten), es in Wirklichkeit aber im Blick auf die Hl. Schrift und die gemeinsame Geschichte der Christen nicht sind. Höchst Partikularistisches, das als dieses seine spalterische Energie nun fast tausend Jahre je neu unter Beweis gestellt hat und selbst im römisch-katholischen Binnenraum bis heute nur neue Probleme stiftet, kann nicht das sogenannte spezifisch „Katholische“ sein, weil es dem Katholizitätsbegriff selbst fundamental widerspricht. Schon die Redeweise „spezifisch“ katholisch ist vom altkirchlichen Katholizitätsbegriff – und auf diesen berufen wir uns, wenn wir im Bekenntnis die *ecclesia catholica* bekennen – her gesehen gar nicht möglich: denn von ihm her ergibt sich, daß das „spezifisch Katholische“ haargenau das „Unkatholische“ ist, das also, was nicht allgemeiner Glaube ist und die Verbundenheit der Kirchen, wodurch die Kirchen „katholische Kirche“ sind, nicht fördert, sondern hindert.

Durch die römischen Exkommunikationen von 1054 und 1521 wurde also die Katholizität der Kirche und des Glaubens zutiefst tangiert; mit der Aufkündigung der Gemeinschaft zerbrach sie. Die von den protestantischen, anglikanischen, altkatholischen und orthodoxen Kirchen ausgehende ökumenische Bewegung, die zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen



führte, kann jedenfalls in dem Sinne an den Ökumene-Begriff der altkirchlichen ökumenischen Konzilien und an den Katholizitätsbegriff des Bekenntnisses anknüpfen, als hier Orts- und Teilkirchen aus dem ganzen bewohnten Erdkreis zusammenkommen, um ihre ganze Arbeit auf das Ziel der Wiederherstellung ihrer Gemeinschaft zu richten; geschehen soll dies durch die Wiedergewinnung des alle verbindenden Glaubens, also der *pistis* katholike. Da die römisch-katholische Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil sich voll und ganz zur ökumenischen Bewegung bekennt und sich an ihr beteiligt, wenngleich sie bislang (leider) nicht offizielles Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen ist, aber an der Arbeit seiner „units“ beteiligt ist und mit ihm zusammen eine „Joint-Working-Group“ unterhält, hat auch sie sich mit den anderen Kirchen auf die *Suche* nach der Katholizität der Kirche und des Glaubens begeben, die zu einer Wiederherstellung der Gemeinschaft der christlichen Kirchen führen und somit dem altkirchlichen *Sinn* der *ecclesia catholica* zu neuer Realität verhelfen wird. Daß Erkenntnisgewinne und Erkenntniszuwachs von allgemeiner Art aus jüngerer Zeit, gewonnen also in der Zeit des kirchlichen Separatismus, nicht ohne Auswirkungen auf das Prädikat katholisch bleiben können, mit welchem sich Kirche als „allgemein“ bezeichnet, versteht sich geradezu von selbst.

## II.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich auf dem ökumenischen Sektor, allem Anschein zum Trotz, unendlich viel getan, dessen Bedeutung nicht hoch genug veranschlagt werden kann.

Begegnungen, Gespräche, Dialoge mit Ergebnissen (aber noch ohne Konsequenzen) haben in so breiter Vielfalt und praktisch auf allen Ebenen kirchlichen Lebens stattgefunden, daß sie auch künftig aus dem Leben, aus dem Nebeneinanderherleben und aus dem Zusammenleben der Kirchen wohl nicht mehr weggedacht werden können. Dennoch ist mit diesen Worten nicht die ganze ökumenische Wirklichkeit der christlichen Kirchen heute erfaßt. Mit in diese ökumenische Wirklichkeit gehören die gegenläufigen Bewegungen in den einzelnen Kirchen, die Stimmen, die vor „Identitätsverlust“ warnen, die überliefertes Kirchentum als zu bewahrende „Heimat“ interpretieren, die – so in der römisch-katholischen Kirche – die freiere Luft des Gesprächs, des Hörens und Hinhörens, des Lernens, des Wagnisses und des Versuchs nicht mögen und demgegenüber Gesprächsverweigerung, Ghetto mentalität, Gehorsam, autoritäres Durchgreifen der „großen Zentrale“ und vieler kleinerer Zentralen usw. bevorzugen und die-



ses geradezu als Heilmittel von Gebrechen jeglicher Art anpreisen. Dies hat ebenso Konsequenzen für die Ökumene, einerseits nämlich Stagnation auf dem Weg des Aufeinanderzugehens der Christen und andererseits entweder Protest oder Auszug oder Verbitterung oder Resignation bei denen, welche die gegenwärtige Kirche mit guten Gründen auf dem diametral entgegengesetzten Weg wännen, den sie auf dem Vaticanum II gegangen ist und gegangen sehen wollte. Diese neue antiökumenische Geisteshaltung als Element der gegenwärtigen ökumenischen Wirklichkeit impliziert eine an die vor-konziliare Epoche anknüpfende geistliche Grundhaltung, in der das je Eigene fraglos triumphalistisch verherrlicht, das Andere und Fremde als mit lauter Defekten behaftet betrachtet wird. Nicht mehr die *eigene* Umkehr, Erneuerung und Reform („perennis reformatio“) sind im Bewußtsein präsent und werden dementsprechend öffentlich artikuliert, sondern gefordert werden in der kirchlichen Öffentlichkeit geradezu selbstverständlich die Umkehr, Erneuerung und Reform der anderen, da „wir“ ja schon so vieles getan haben.

Gegenüber dieser Haltung hatte das Vaticanum II unmißverständlich erklärt: „Jede Erneuerung der Kirche besteht wesentlich im Wachstum der Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung, und so ist ohne Zweifel hierin der Sinn der Bewegung in Richtung auf die Einheit zu sehen. Die Kirche wird auf dem Weg ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform (ad hanc perennem reformationem) gerufen, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist“ (UR 6). Und an anderer Stelle: Die katholischen Gläubigen sollen „in erster Linie (Hervorh. d. Verf.) ehrlich und eifrig ihr Nachdenken darauf richten, was in der eigenen katholischen Familie zu erneuern und was zu tun ist, damit ihr Leben mit mehr Treue und Klarheit für die Lehre und die Einrichtungen Zeugnis gebe, die ihnen von Christus her durch die Apostel überkommen sind.“ (UR 4). Über das „in erster Linie“ zu Tuende sei im folgenden gehandelt, weil darüber allzu vernehmlich geschwiegen wird. Angeknüpft wird dabei an eine – problematische – Aussage des Konzils, in der festgestellt wird, daß „die getrennten Kirchen und Gemeinschaften“ mit „Mängeln“ (defectus) behaftet sind (UR 3), die in bezug auf „die getrennten Kirchen und Gemeinschaften im Abendland“ näherhin im „defectus sacramenti ordinis“ gesehen werden (UR 22). Nun sind sicher die „getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ die letzten, die nicht zugeben würden, daß ihre Kirchen und Gemeinschaften „mit Mängeln“ behaftet seien. Das mag in einem offenen und ehrlichen Austausch „dem anderen“ durchaus auch gesagt werden. Ärgerlich, skandalös und theologisch nicht hinnehmbar wird aber diese Feststellung dann,



wenn derjenige, der dem anderen seine „defectus“ vorhält, von sich selbst nur in den Begriffen der Vollkommenheit, der Fülle und des Besitzes des ganzen Reichtums der von Gott geoffenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel spricht und auf dieser Ebene ganz offenkundige eigene „defectus“ nicht wahrzunehmen bereit ist. Über solche sei hier gehandelt; sie seien summarisch als „defectus catholicitatis“ der römisch-katholischen Kirche auf einigen Ebenen dieser Kirche dargestellt und erläutert, um in ihr ein Bewußtsein einer „ökumenischen Katholizität“ wiederzugewinnen, von der sie sich unter dem Primat der partikularen und regionalen „romanitas“ entfernt hatte. An diesem Zustand der Entfernung von der im Bekenntnis jeden Sonntag beteuerten Katholizität hat sie sich allzusehr „gewöhnt“ und das „Partikulare“ als solches als das „Katholische“, das „Allgemeine“ ausgegeben.

### III.

Was müßte sich ändern? Was müßte zuerst im Lichte der Hl. Schrift einer Erneuerung und Reform unterzogen werden? Dazu seien drei Hinweise gegeben.

1. Grundlegend müßte sich die Sicht der Christentums- und Kirchengeschichte an den Stellen ändern, wo Trennungen definitiv wurden. Obwohl am 16. Juli 1054 Humbert a Silva Candida den Patriarchen Michael Kerularios – möglicherweise eigenmächtig – exkommunizierte und somit den ersten Schritt tat, den der Patriarch von einer Synode vier Tage später mit der Exkommunikation der römischen Legaten beantworten ließ, mag dies noch mit der Formulierung des Ökumenismusdekrets, die Spaltungen seien oft „nicht ohne Schuld auf beiden Seiten“ (UR 3) entstanden, die Lage einigermaßen zutreffend beschreiben. Nicht mehr angemessen beschrieben mit diesem Wort ist aber die Lage im Jahre 1204<sup>9</sup>, als die Lateiner das byzantinische Reich zerstörten und durch die Errichtung einer lateinischen Herrschaft und durch die Ernennung eines lateinischen Patriarchen den Bruch endgültig vollzogen. Hier liegt für den definitiven Bruch die Verantwortung eindeutig in Rom. Angesichts des Jahres 1204 ist die Beschreibung des Ökumenismusdekrets, die Kirchenspaltung sei „nicht ohne Schuld auf beiden Seiten“ (UR 3) entstanden, eine objektive Verschleierung der realen Verantwortlichkeiten. Ökumene verträgt keine Beschönigung der tatsächlichen geschichtlichen Verhältnisse zwischen Ost und West. Brutale Unterjochung eigenständiger Ortskirchen mit zahlreichen Opfern kann im öffentlichen Bewußtsein nicht einfach übergangen werden. Die christliche Kirche



gedenkt in ihrem öffentlichen Bewußtsein zu Recht zahlreicher Frauen und Männer, die wegen ihres christlichen Glaubens zu Märtyrern wurden. Wo aber gedenkt sie der vielen, die sie selbst zu Opfern und Märtyrern gemacht hat? Wo hält sie deren Namen in Ehren? Warum gibt es keinen Platz im kirchlichen Kalender, der kirchlichen Opfer zu gedenken? Die Fragen zeigen, wieviel hier noch zu tun ist, um die christliche Geschichte als gemeinsame Geschichte begreifen zu können, in der die Verantwortung für Entscheidungen und deren Folgen nicht auf andere abgeschoben, sondern wirklich übernommen wird. Erst die wirkliche Übernahme solcher Verantwortung, welche in einer positiven Antwort auf die gestellten Fragen sichtbar würde, macht auch frei für heute notwendige Entscheidungen zur Wiederherstellung der Gemeinschaft der Kirchen. Nicht sehr viel anders steht es um die Exkommunikation Luthers am 3. Januar 1521. Es ist eine Beschönigung der geschichtlich greifbaren kirchlichen Realitäten, wenn man heute feststellt, „nicht ohne Schuld auf beiden Seiten“ sei es zur Kirchenspaltung gekommen. Die hörunwillige und unbußfertige Kirche des 16. Jahrhunderts allein trägt die Verantwortung für die Kirchenspaltung des Westens, die sie ja auch vollzogen hat. Daß die Exkommunikation von 1521 für die Exkommunizierten ungewollt eigenständige Geschichte, nämlich nun eine Geschichte *ohne* Gemeinschaft, freisetzt, kann heute nicht ungeschehen gemacht werden. Mit dieser eigenständigen Geschichte der anderen bedarf es einer Versöhnung, um sie als gemeinsame Geschichte begreifen zu können. Es bedarf ihrer Kenntnis und ihrer Wertschätzung; es bedarf einer lebendigen Begegnung und Auseinandersetzung, so wie das mit unserer eigenen Binnengeschichte ebenso zu geschehen hat; was wirklich stark in ihr war, wird auch stark sein in einer künftigen ökumenischen Katholizität. Diese Geschichte zu ignorieren und gewissermaßen die anderen christlichen Kirchen auf dem Stand einzufrieren, auf dem sie am Anfang der Auseinandersetzung gestanden haben, wie es im Umfeld der theologischen Diskussion um die Anerkennung der Katholizität der Confessio Augustana aus Anlaß von deren 450jährigem Jubiläum 1980 doch allzu deutlich wurde, ist kein gangbarer Weg in eine gemeinsame ökumenische Zukunft, in die die getrennten Geschichten mitgenommen werden, ein Schiedsrichteramt ihnen aber nicht zugestanden wird. Ökumenische Katholizität wird das besonders kräftig beleuchten können, was in den christlichen Kirchen wirklich wert ist, in eine gemeinsame Zukunft mitgenommen zu werden, und was sich in einem von allen geteilten Glauben als wirklich weiterführend und tragfähig erweist.



2. Es kennzeichnet die römisch-katholische Kirche in ganz besonderer Weise, daß sie in der Entwicklung und Durchsetzung der Lehre vom päpstlichen Jurisdiktionsprimat (DS 3050–3075) und des auf den Papst zugeschnittenen Lehramtes eine Speziallehre entwickelte, der historisch und sachlich das Etikett „katholisch“ im Sinne des gemeinsamen kirchlichen Bekenntnisses abgesprochen werden muß, weil sie nicht nur nicht allgemein geteilt, sondern allgemein abgelehnt wird und selbst im Binnenraum der römisch-katholischen Kirche mehr Probleme stiftet als löst. Vieles an der Entwicklung dieser Lehre mag im einzelnen historisch verständlich genannt werden können. Aber ein aufmerksames Hören auf die Heilige Schrift, ein sorgfältiges Studium der Kirchengeschichte und ein nachdenklich konzentriertes Zuhören den Theologen, die sich ebenso demselben Bemühen hingegen haben und mit ihren Kirchen in dieser Sache etwas zu sagen haben, führt zu anderen Ergebnissen, als es die Lehre vom Jurisdiktionsprimat mit der Beanspruchung der „*summa potestas*“ bzw. der „*plenitudo potestatis*“ erfordert. Natürlich erfordern es Fairneß und Redlichkeit, deutlich zu sehen, daß dieser Primat unabhängig von der Frage nach der „historischen“ und „sachlichen“ Wahrheit dieser Lehre in der Geschichte nicht nur Schaden angerichtet, sondern auch – hier im einzelnen nicht aufzulistendes – Positives bewirkt hat. Dieses ändert aber nichts an der Tatsache, daß dieser Primat in dieser Gestalt letzten Endes die Verantwortung trägt für die endgültige Spaltung des Ostens und des Westens sowie für die Spaltung innerhalb des Westens. Dieses Faktum allein müßte es der römisch-katholischen Kirche möglich machen, um der Katholizität der Kirche willen über diese nicht allgemeine, unkatholische römische Partikulartradition neu nachzudenken und sie in dieser Gestalt in der Geschichte stehenzulassen. Dieser Glaube war nie katholisch im Sinne des Bekenntnisses, sondern immer nur partikular. Aber ist der Jurisdiktionsprimat mit seiner „*summa potestas*“ und der „*plenitudo potestatis*“ in dieser Gestalt wirklich Gegenstand des *Glaubens* in der römisch-katholischen Kirche? Hier sind erhebliche Zweifel angebracht. Das Vaticanum I verpflichtete auf den „*sensus dogmatum*“ (DS 3020), und das Vaticanum II macht zu Recht darauf aufmerksam und fordert dazu auf, immer tiefer in die Geheimnisse des Glaubens einzudringen (z. B. DV 12; UR 4; UR 11). Im Sinne des I. Vaticanums ist der „*sensus dogmatum*“ Glaubensgegenstand; um so sprechen zu können, muß der „*sensus*“ vom „*enuntiabile*“ unterschieden werden können. Dringt man nun immer tiefer in den „*sensus*“ des Jurisdiktionsprimats ein, dann entdeckt man, daß in ihm die universale *Verbundenheit* der Glaubenden (die „Einheit“ der Kirche) sowie die universal notwendige *Freiheit* der Evan-



geliumsverkündigung wie der Besetzung der Ämter, die dieser Verkündigung dienen, von allen staatlichen oder sonstigen Behinderungs- oder Einmischungsversuchen angesprochen ist. Diesen „sensus“ gilt es festzuhalten. Um diesen „sensus“ wäre es auch im ökumenischen Gespräch nicht so grundlegend schlecht bestellt, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat, würde er in diesem Gespräch nur deutlich genug herausgestellt. Wird aber der „sensus“ des Jurisdiktionsprimats, der alleine für einen römischen Katholiken „verpflichtend“ sein kann, festgehalten, dann ergibt sich die nur seltene Konstellation, daß auch ein römischer Katholik zu der Einsicht kommen kann, ein solcher „sensus“ sei heute deutlicher, klarer und überzeugender festzuhalten, wenn das diesen „sensus“ tragen sollende „enuntiabile“ der konkreten Gestalt des Jurisdiktionsprimats mit der Beanspruchung der „plena, summa et universalis potestas“ fallengelassen bzw. preisgegeben wird. Wird diese Einsicht in das zwischenkirchliche Gespräch eingebracht, dann ergibt sich, daß auch vom Dogma des Jurisdiktionsprimats her gesehen alle Christen völlig frei sind, sich neu darüber Gedanken zu machen, wie heute die universale Verbundenheit aller Glaubenden wohl am besten zum Ausdruck gebracht und dargestellt werden und wie die Freiheit der Evangeliumsverkündigung sowie die freie Bestellung der Ämter, die diese Verkündigung konkret besorgen, weltweit am besten gesichert werden kann. Darum sich zu kümmern, ist gemeinsame Aufgabe aller Christen; Einsichten anderer Kirchen könnten hier sehr wohl wertvolle ökumenische Hilfe bieten.

Die derzeitige Gestalt des Papsttums mit dem Jurisdiktionsprimat verkörpert nicht die universale Gemeinschaft aller Kirchen, sondern garantiert deren dauernde Spaltung, zu der es in dieser Gestalt und unter dieser Rücksicht selbst seit über tausend Jahren einen aktiven Beitrag leistet. Statt sich selbst mit partikularen Maximalforderungen anderen als universal notwendig aufzudrängen, würde das Fallenlassen des Jurisdiktionsprimats genau das erreichen, was der „sensus“ dieser Lehre – wie dargelegt – erreichen wollte. Wenn die Lehre selbst genau das verhindert, was sie erreichen will und wenn das Gegenteil einer Lehre genau das erreicht, was durch diese Lehre nicht erreicht werden konnte und kann, dann liegt mindestens die Vermutung auf Wahrheit bei denen, die den Jurisdiktionsprimat in dieser Gestalt aus biblischen, historischen und sachlichen Gründen als nicht zum katholischen Glauben gehörig ablehnen.

3. Erkenntniszuwachs im Bereich von Katholizität ist – wie auch sonst – grundsätzlich möglich. Daß ein solcher tatsächlich auch gewonnen werden kann, ist dem Studium der Hl. Schrift, den Anfängen der Kirche, bestimm-



ten Epochen der Kirche und dem lebendigen Zeugnis vieler in der eigenen Kirche sowie dem vieler aus anderen christlichen Kirchen heute zu verdanken. Bezogen auf den Binnenraum der römisch-katholischen Kirche ist das Verhältnis von Amtsträgern und sogenannten Laien unkatholisch geregelt.<sup>10</sup> Die Neuregelung dieses Verhältnisses im Binnenraum der römisch-katholischen Kirche ist von höchstem ökumenischen Gewicht, weil auf diese Weise Einsichten anderer christlicher Kirchen für die innere Katholizität der Kirche Platz greifen könnten für eine künftige ökumenische Katholizität von Kirche Jesu Christi. Dieses Verhältnis von Amtsträgern und Laien ist nämlich gegenwärtig nicht nur in der *Redeweise* von Klerus und Laien, sondern auch in der *Lebenswirklichkeit* der Kirche quer durch die gesamte kirchliche Entscheidungsstruktur exklusiv definiert durch gestufte Mündigkeit des hierarchisch strukturierten Klerus einerseits und Unmündigkeit der Laien andererseits. „Draußen“ soll der Laie mündiger Christ sein, nicht aber „drinnen“. Die Arbeitswelt „draußen“ ist jedoch sehr hellhörig; subjektive Glaubenszeugnisse einzelner vermag sie sehr wohl zu achten und zu respektieren. Aber darin vernimmt sie in der Regel nicht die Stimme der Kirche; häufig wird dann gesagt: „dies sagst du, aber ‚die Kirche‘ sagt es doch ganz anders“. Kein Laie kann aber als mündiger Christ (und Stimme der Kirche) draußen in seiner Arbeitswelt wirklich wahrgenommen und ernstgenommen werden, wenn die Arbeitswelt genau weiß und registriert, daß dieser Laie im Binnenraum nicht ernstgenommen und unmündig gehalten wird. Jeder weiß, daß Laien keinerlei Einfluß und keinerlei Mitbestimmungsmöglichkeit bei Personalentscheidungen (Kapläne, Vikare, Pfarrer, Dekane, Bischöfe, Papst) haben. Amtsträger auf allen Ebenen können von „Laien“ weder gewählt noch abgewählt werden; sie brauchen sich vor Laien nirgendwo zu verantworten. Öffentliche Meinungsbildung in strittigen Sachfragen des Glaubens und der Sitten ist nicht erwünscht; in Sachen des Glaubens und der Sitten gibt es nicht den geringsten Hauch von Mitbestimmung und öffentlicher Debatte. Aber „draußen“ sollen Laien für das über sie Verfügte nach Kräften eintreten. Bei dieser absolutistischen, unkatholischen Regelung kann es nicht bleiben. Eine Kirche, die das Sakrament der Taufe und das durch es grundgelegte „Priestertum aller Gläubigen“ theologisch außerordentlich hochschätzt (vgl. LG I und II), ist nicht stimmig mit sich selbst, wenn in der kirchlichen Lebenswirklichkeit auf der Ebene von Entscheidungen die Getauften gänzlich ausgeschlossen sind. Strukturell stimmige Binnenverhältnisse oder wenigstens die Bemühung um sie sind eine überzeugendere Predigt als der Wortschwall kirchlicher Verlautbarungen, auch solcher von „höchster Stelle“. Kirche könnte



sich viel kürzer fassen, würde sie ihr eigenes Haus an dieser Stelle in Ordnung bringen. „Moralische Instanzen“ – und dazu zählen ja wohl die Kirchen – haben dann öffentliche Reputation, wenn man sich im Binnenraum ernsthaft um Verwirklichung dessen kümmert, was man draußen „von der Welt“ einfordert. Auf dem Hintergrund strukturell nicht stimmiger Binnenverhältnisse wird nicht nur ihre Predigt in Wort und Sakrament nicht mehr gehört, sondern es wird ihr der Einsatz für Freiheit, Menschenrechte, Gerechtigkeit und Toleranz nicht wirklich abgenommen, zumal bekannt ist, daß diese Werte zwar einem allgemeinen christlichen Grund entstammen, aber geschichtlich konkret gegen die Kirche durchgesetzt werden mußten und in ihr erst noch entdeckt werden müssen.

Wenn schon der Aufbau der Kirche in nicht durch die Hl. Schrift autorisierter Weise „hierarchisch“ sein soll, dann sollte er jedenfalls nicht zur „sündigen Struktur des hierarchischen Aufbaus“ verkommen, in welchem den Amtsträgern alle Mündigkeit, den „Gläubigen“ aber alle Unmündigkeit zukommt, wie das derzeit der Fall ist. Dies bedeutet, daß der „hierarchische Aufbau“ (auf was eigentlich baut er auf?), wenn er schon nicht ersetzt werden kann, auf jeden Fall aber um jene katholischen Wirklichkeiten angereichert und ergänzt werden muß, die in anderen christlichen Kirchen in konziliaren, synodalen und demokratischen Strukturen gelebt werden. Es ist schlechterdings theologisch nicht einzusehen, warum nur die Kopien von Monarchen, angereichert um die Machtfülle des fürstlichen Absolutismus, ein geeignetes Modell für die Verkündigung des Evangeliums sein sollen, nicht jedoch Modelle, die der neuzeitlichen Demokratie entstammen und zudem den Vorteil haben, biblischem und altkirchlichem synodalen Denken näher zu stehen als jene, die säkular durch die französische Revolution abgeschafft worden sind und deren Ineffizienz sich sogar in den kommunistischen Diktaturen Osteuropas herumgesprochen hat. „Wir sind das Volk Gottes“ (vgl. LG I und II) ist in der kirchlichen Lebenswirklichkeit auch in den Entscheidungsstrukturen um der Katholizität der Kirche willen so zum Ausdruck zu bringen, daß theologische Beschreibungen nicht bloße Beschreibung eines Irrealen, sondern Beschreibungen einer Realität sind.

Um der Katholizität willen muß auch die Diskriminierung aufgrund des Geschlechts ein Ende finden und Frauen der Zugang zu allen Ämtern der Kirche ermöglicht werden.<sup>11</sup> Historische Zufälligkeiten des Ausschlusses der Frauen von den Ämtern sind nicht schon ipso facto dogmatische Notwendigkeiten. Kein einziges Argument gegen Frauen im kirchlichen Amt vermag in der Sache zu überzeugen. Der hier in den reformatorischen Kir-



chen getätigte Zuwachs an Erkenntnis in Sachen Katholizität hat für alle christlichen Kirchen Bedeutung. Könnte Kirche diese Einsichten aufnehmen, wäre sie katholischer als sie es bislang war, und zugleich dadurch ökumenefähiger.

Die angesprochenen Bereiche zeigen, daß Ökumene ohne Umkehr, Buße, Erneuerung und Reform nicht zu haben ist. Das hat das Ökumenismusdekret zu Recht klar, deutlich und unmißverständlich formuliert. Ökumene ist nicht die Regelung des „Außenbereichs“ von ansonsten davon nicht betroffenen Kirchen; sie betrifft zutiefst das Innere einer Kirche, insbesondere an der Stelle, wo diese die Spaltung deshalb verursacht hat, weil höchst Partikulares als „katholisch“ ausgegeben wurde. Dieses Partikulare kann nicht den Anspruch erheben, Teil des „allgemeinen Glaubens“ zu sein. Ohne den Anspruch auf Universalität mag es modifiziert – wie angedeutet – als partikulares Sondergut behandelt und den frommen Gebräuchen eingeordnet werden, damit der Blick auf Katholizität wieder frei werden kann. Das „spezifisch Katholische“ erweist sich als das „Unkatholische“, es ist „defiziente Katholizität“ angesichts des Bekenntnisses zur „ecclesia catholica“.

Wer sich auf die Suche nach Defiziten der Katholizität macht, wird sicher noch andere als die hier genannten finden. Die in „Lumen gentium“ und im „Ökumenismusdekret“ gewählten Selbstbeschreibungen der römisch-katholischen Kirche in den quantifizierenden Bildern der „Fülle der Katholizität“, der „Fülle der Gnadenmittel“, des vollständigen Bekenntnisses des Glaubens, der völligen Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat usw. sind als Beschreibungen von Gegebenheiten nicht zutreffend. Werden sie aber variiert zu römisch-katholischen Beschreibungen einer künftigen kirchlichen Wirklichkeit in der Gemeinschaft der Kirchen, die zu suchen sich die Kirchen in der ökumenischen Bewegung aufgemacht haben, an der sich auch die römisch-katholische Kirche beteiligt, dann könnten sie zu Vehikeln einer ökumenischen Katholizität werden, in der die Fülle nicht begriffen ist als positivistische Addition von Glaubensmaterial, sondern als Qualität eines geisterfüllten, lebendigen „allgemeinen“ Glaubens, der seine defizitären, mit universalem Anspruch auftretenden, partikularen Überlieferungsgestalten nicht als Ausdruck der Katholizität, sondern als deren Hindernis begreift und so den Weg freimacht für ökumenische Katholizität in der Gemeinschaft der Kirchen. Katholizität der Kirche ist der Name für die reale Verbundenheit, Gemeinschaft, *communio*, *Koinonia* der Kirchen. Diesem Namen wird dann Ehre erwiesen, wenn die die Gemeinschaft der Kirche hindernden Faktoren defizienter Katholizität



in Gestalt der Universalisierung partikularer Traditionen zurückgelassen und im Vertrauen auf den Heiligen Geist der Weg zur ökumenischen Katholizität entschlossen gegangen wird.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Zum lexikographischen Befund siehe: Katholikos, in: Handwörterbuch der griechischen Sprache, hrsg. v. F. Rost – F. Palm, Leipzig <sup>3</sup>1841, Bd. I/1, Sp. 1535–1536; Katholikos, in: *W. Bauer*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Göttingen <sup>5</sup>1958, 772.

Zur Sache siehe *W. Beinert*, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart, 2 Bde., Essen 1964; *E. Fahlbusch*, Katholisch, Katholizität, in: EKL 2 (Göttingen <sup>3</sup>1989) 991–996 (Lit.); *M. Seckler*, Katholisch als Konfessionsbezeichnung?, in: ThQ 145 (1965) 401–431, auch in: *M. Seckler*, Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg-Basel-Wien 1988, 178–197 (und Anm. 254–260); *H. Küng*, Die Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1967, besonders 353–378. – Oikumene und Oikumenikos, in: Handwörterbuch der griechischen Sprache, Bd. II/1, Leipzig <sup>3</sup>1852, Sp. 418–419.

- <sup>2</sup> *catholice*, *catholicus*, in: K. E. Georges – H. Georges, Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, Bd. I, Darmstadt 1985 (Nachdruck der 8. Aufl. s.l.s.a.), 1033; *oecumene*, in: ebd. Bd. II, 1322; *orbis*, in: ebd. Bd. II, 1388–1389; *O. Michel*, Oikumene, in: ThWANT V (Stuttgart u. a. 1990) 159ff; siehe auch: *E. Fahlbusch*, Ökumenismus. Eine lexikographische Skizze, in: MdKI 35 (1984) 3–4; *H. Grote*, Die kanonistischen Prinzipien des Ökumenismus, in: MdKI 42 (1991) 27–30.

- <sup>3</sup> Siehe *Beinert*, Bd. I, 23–180.

- <sup>4</sup> *M. Seckler*, a.a.O. 259–260 Anm. 104.

- <sup>5</sup> *M. Seckler*, a.a.O. 195.

- <sup>6</sup> Decrees of the Ecumenical Councils, hrsg. v. N. P. Tanner, Bd. I, London-Washington, D.C. 1990, 84.

- <sup>7</sup> *H. Jedin*, Kleine Konziliengeschichte, Freiburg-Basel-Wien 1959, 39ff.

- <sup>8</sup> Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen <sup>5</sup>1963, 19.

- <sup>9</sup> *S. Runciman*, The Eastern Schism, Oxford 1955; *F. Dvornik*, Morgenländisches Schisma, in: LthK 7 (<sup>2</sup>1962), 630–636; *K. H. Kandler*, Humbert a Silva Candida, in: Klassiker der Theologie, hrsg. v. H. Fries, G. Kretschmar, Bd. I, München 1981, 150–164.

- <sup>10</sup> Siehe ausführlich *P. Neuner*, Der Laie und das Gottesvolk, Frankfurt am Main 1988.

- <sup>11</sup> *U. King*, Der feministische Aufbruch und die Ökumene, in: Orientierung 55 (1991) 139–143.



# Die Theologische Erklärung von Barmen und das Kairos-Dokument

Über das Verhältnis von Bekenntnis und Politik<sup>1</sup>

VON WOLFGANG HUBER

## I.

Seit der Freilassung Nelson Mandelas im Februar 1990 ist Südafrika in eine Phase des Übergangs eingetreten, deren Ende noch nicht abzusehen ist. Diese Übergangsperiode folgt auf eine Zeit tiefer Krisen, die gerade für die Kirchen in Südafrika eine Zeit des Bekenntens und des Widerstehens war.<sup>2</sup> Sie war eine Zeit des *status confessionis*. Ebenso wichtig wie die Klärung der Aufgaben der Kirche in Zeiten des *status confessionis* ist die Frage nach der Rolle der Kirche in Zeiten des Übergangs.<sup>3</sup> Die Diskussion über diese Frage hat in Südafrika erst begonnen. Dieser Aufsatz blickt noch einmal zurück; er führt zwei Situationen vor Augen, in denen Kirchen auf einen *status confessionis* reagieren mußten. Die Barmer Theologische Erklärung von 1934 und das Kairos-Dokument von 1985/6 sind inzwischen zu Symbolen – zu „befreienden Symbolen“, wie John de Gruchy sagt<sup>4</sup> – dafür geworden, wie Kirchen sich angesichts eines *status confessionis* verhalten sollen.

Doch neben der ihnen gemeinsamen Symbolkraft sollten wir auch die auffallenden Unterschiede zwischen diesen beiden Texten beachten:

Die Barmer Erklärung wurde von einer Bekenntnissynode der DEK beantwortet; das Kairos-Dokument hingegen unterzeichneten einzelne Christinnen und Christen aus verschiedenen Kirchen.

Die Barmer Erklärung bietet in einem konzentrierten Text von sechs Thesen diejenigen „evangelischen Wahrheiten“, die für die damalige Situation als ausschlaggebend empfunden wurden; das Kairos-Dokument hingegen entwickelt relativ ausführlich eine theologische Antwort auf die südafrikanische Situation und vergleicht zu diesem Zweck drei Typen theologischer Reaktion.

Die Barmer Erklärung wurde im wesentlichen von einem einzigen Theologen, nämlich Karl Barth, formuliert; das Kairos-Dokument hingegen ist, Frank Chikane zufolge, das Produkt der Zusammenarbeit vieler einzelner mit ganz unterschiedlichen Hintergründen.<sup>5</sup>



Die Barmer Erklärung bezieht sich nur indirekt auf den *status confessionis* ihrer Zeit und vermeidet eine klare Bestimmung der Kräfte, mit denen sie im Kampf liegt; das Kairos-Dokument hingegen scheut sich nicht vor einer deutlichen Situationsbeschreibung.<sup>6</sup>

Die Barmer Erklärung fand zur Zeit ihrer Entstehung zwar nur wenig Beachtung, doch ist sie heute immer noch eine Quelle der Inspiration und Orientierung für Christinnen und Christen wie für die Kirche in den verschiedensten Teilen der Welt; das Kairos-Dokument hingegen wurde so gleich in viele Sprachen übersetzt und vielerorts diskutiert, doch stellt sich die Frage, ob es in fünfzig oder sechzig Jahren noch die gleiche Strahlkraft besitzen wird.

Wie können diese beiden Texte nun – angesichts der ihnen gemeinsamen symbolischen Funktion wie ihrer offenkundigen Unterschiede – Gegenstand eines fruchtbaren Vergleichs werden? Ich schlage vor, dem Verhältnis von Bekenntnis des Glaubens und jeweiliger politischer Situation unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

## II.

Handelt es sich bei diesen beiden Dokumenten überhaupt um Bekenntnisse? Keines von ihnen beansprucht diese Bezeichnung für sich selbst, vielmehr wollen sie als „Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche“ bzw. als „Theologischer Kommentar zur politischen Krise in Südafrika“ verstanden werden. Doch nicht der Titel entscheidet darüber, ob Barmen und das Kairos-Dokument Bekenntnisse sind, sondern allein ihr Inhalt ist dafür ausschlaggebend. Um eine angemessene Antwort geben zu können, müssen wir zunächst klären, was überhaupt ein Bekenntnis ist. Dabei sind zwei Ebenen zu unterscheiden: Einerseits gilt das gesamte christliche Leben als Bekenntnis, andererseits werden bestimmte abgegrenzte Texte Bekenntnis genannt.<sup>7</sup>

1. Unser ganzes Leben ist Bekenntnis („Tota nostra operatio confessio est“).<sup>8</sup> Diese Worte Martin Luthers spiegeln die vorherrschende Auffassung vom Bekenntnis in der lutherischen wie in der calvinistischen Tradition wider. Luther und Calvin betrachten das Bekenntnis als dynamischen Prozeß. Denn das Bekenntnis und die Wirklichkeit des Christenlebens gehören für sie zusammen, Zeugnis und Bekenntnis sind identisch.<sup>9</sup> Die christliche Existenz als solche ist Bekenntnis. Damit steht das gesamte christliche Leben – in den vielen Gestalten persönlichen Lebensvollzugs wie in den



vielen Lebensformen der Gemeinschaft der Glaubenden – vor der Frage, ob es als Bekenntnis gelten kann.

Dieser Bestimmung zufolge ist das Bekenntnis eine *nota ecclesiae*, ein Kennzeichen der Kirche. Denn die Sichtbarkeit der Kirche gründet in der menschlichen Antwort auf Verkündigung und Feier des Wortes Gottes in der Kirche. Wiederum mit Luther bleibt festzuhalten: Um des Bekenntnisses willen ist das Zusammenkommen der Kirche öffentlich.<sup>10</sup> Für die einzelnen Christinnen und Christen und für die Kirche liegt eine grundlegende Wahrheit darin, daß der christliche Glauben in kontinuierlichen Bekenntnisakten Gestalt gewinnt.

Aus dem Bisherigen ergibt sich eine entscheidende Konsequenz: Der *Prozeß des Bekennens* hat Vorrang vor jedem schriftlich fixierten Bekenntnistext, denn der Prozeß des Bekennens bringt die Einheit von Glauben und Gehorsam (Barmen III), von Wort und Tat im christlichen Leben zum Ausdruck. Dietrich Bonhoeffers Gedanken „Das erste Bekenntnis der christlichen Gemeinde vor der Welt ist die Tat. Sie interpretiert sich selbst“<sup>11</sup> möchte ich so abwandeln: Das erste Bekenntnis der christlichen Gemeinde vor der Welt ist das gelebte Zeugnis in der Einheit von Wort und Tat.

2. Der Prozeß des Bekennens ist also die grundlegende Wirklichkeit, die wir bedenken müssen, weil er die christliche Gemeinde als Gemeinde der Glaubenden konstituiert. Aber innerhalb dieses Prozesses stoßen wir auf bestimmte Bekenntnistexte, auf Bekenntnisse mit einer identifizierbaren Textualität. Sie entstehen in charakteristischen Situationen im Leben der Kirche und sind mit einer eindeutigen Handlungsstruktur verbunden. Ihnen allen ist ein bestimmtes Verhältnis von Wort und Tat gemeinsam, für das drei Aspekte charakteristisch sind: Bekenntnisse reagieren auf eine besondere Situation, auf ein Handlungsspektrum; dabei sind sie zugleich in eine kirchliche Handlungsstruktur eingebettet und veranlassen bzw. favorisieren schließlich einzelne konkrete Handlungen, indem sie legitimes von illegitimem Handeln unterscheiden. Doch abgesehen von dieser allen Bekenntnissen gemeinsamen Verknüpfung der Bezeugung der Wahrheit des Evangeliums mit einer bestimmten Handlungsstruktur muß die Art dieser Verknüpfung jeweils differenziert betrachtet werden. Dazu unterscheide ich fünf Typen von Bekenntnissen, die ich, einer Anregung von Edmund Arens<sup>12</sup> folgend, so klassifizieren will: das Taufbekenntnis, das Schuldbekenntnis, die Doxologie, das Lehrbekenntnis und das situative Bekenntnis. Einige knappe Erläuterungen zum Verhältnis von Wort und Tat bei diesen fünf Typen sollen hier genügen.



Die Geschichte schriftlich formulierter christlicher Bekenntnistexte beginnt mit den *Taufbekenntnissen*. Ihre Entwicklung führt von ganz elementaren Fassungen über ausführlichere trinitarische Formeln hin zu Texten wie dem Romanum, das wir aus der Kirchenordnung Hippolyts kennen. Die Wechselbeziehung von Wort und Tat ist für die Taufbekenntnisse ganz offensichtlich, da sie deutlich in eine bestimmte kirchliche Handlungsstruktur eingebettet sind. Taufbekenntnisse markieren einen entscheidenden Schritt des Prozesses, in dem jemand als Glied am Leibe Christi „wiedergeboren“ wird. Daher läßt sich ihre Bedeutung nicht von diesem Prozeß und ihre Textualität nicht von dieser Handlungsstruktur ablösen.

Gleiches gilt augenscheinlich für das *Schuldbekenntnis*. In einem Prozeß der Umkehr, der *metanoia*, in dem Bekenntnis, Vergebung und Neuanfang sich wechselseitig bedingen, bildet das Schuldbekenntnis einen wichtigen Schritt. Es stellt nämlich heraus, in welcher Hinsicht eine einzelne Person oder eine Gemeinschaft von Gläubigen ihre Sünde vor Gott bekennen. Wir stoßen hier also wieder auf die drei Aspekte, die ich oben als charakteristisch herausgehoben habe: Das Schuldbekenntnis bezieht sich auf jeweils verschiedene Handlungen in der Vergangenheit, zugleich ist es eingebunden in eine Handlungsstruktur, die Bekenntnis und Zusage der Vergebung umfaßt. Und schließlich führt es zu Umkehr und neuem Handeln, das die Schuld der Vergangenheit nicht wiederholt. Angesichts dieser engen Verknüpfung von Wort und Tat nimmt es nicht wunder, daß Schuldbekenntnisse in vielfältigen Formulierungen begegnen. Schließlich schenken sie sowohl der individuellen Biographie als auch der gemeinsamen Geschichte der Gemeinschaft der Glaubenden Beachtung.

Es gibt Situationen, in denen ein öffentliches Schuldbekenntnis eine offenkundige Notwendigkeit darstellt. Als nach dem Zweiten Weltkrieg die erste Delegation ökumenischer Repräsentanten nach Deutschland kam, wurde den Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland unausweichlich klar, daß erst nach einem Schuldbekenntnis mit den Gesprächen begonnen werden konnte. So formulierte man das Stuttgarter Schuldbekenntnis vom Oktober 1945.<sup>13</sup> Wer aber nach einem Text sucht, der die Schuld der Kirche während der Nazi-Herrschaft viel deutlicher benennt, muß bis zu Dietrich Bonhoeffers 1941 formuliertem Schuldbekenntnis zurückgehen, das sich in den Manuskripten zu seiner Ethik findet.<sup>14</sup>

Während ein Taufbekenntnis in gleichlautender Formulierung in verschiedenen geschichtlichen Situationen wiederholt werden kann, erweist sich das Schuldbekenntnis als wesentlich enger mit seiner historischen Entstehungssituation verbunden. Je deutlicher es die konkrete Schuld artiku-



liert, desto weniger läßt es sich unter gänzlich anderen Umständen wiederholen.

Handlungszusammenhang der *Doxologie* als Bekenntnistyp ist der Gottesdienst der glaubenden Gemeinde. In der *Doxologie* antwortet sie auf Gottes Gnade und bestimmt damit sowohl ihr Verhältnis zu Gott als auch den Grundkonsens der Gläubigen, der sich in der Aussage zusammenfassen läßt: Wir sind vereint im Lobe Gottes unseres Schöpfers, Retters und Erlösers. Die Wechselbeziehung von Wort und Handlungsstruktur kennzeichnet also auch die *Doxologie*. Dabei kann diese vielfältige Formen annehmen, etwa die des Hymnus oder des Gebets, und sich andere Bekenntnistypen zu eigen machen, etwa das Tauf- oder das Lehrbekenntnis, und sie damit in die Handlungsstruktur der *Doxologie* überführen.

Wenn wir uns jetzt den *Lehrbekenntnissen* zuwenden, bekommen wir es mit einem neuen Handlungszusammenhang zu tun. Lehrbekenntnisse entstehen in Kämpfen um die Identität der Kirche. Die frühe *regula fidei* z. B. sollte dazu beitragen, christlichen Gemeinden zu zeigen, worin sie sich von gnostischen Gruppen unterschieden. Die Lehrbekenntnisse der Alten Kirche sollten die Unterscheidung zwischen Orthodoxie und Häresie ermöglichen. Auch in den Kirchen der Reformation stoßen wir auf solche Bekenntnisse; sie nehmen mit der *Confessio Augustana* von 1530 ihren Anfang. Ihre spezielle Aufgabe liegt darin, im Blick auf bestehende Lehrunterschiede den Kern des christlichen Glaubens zu bestimmen. Indem sie die Bedingungen kirchlicher Einheit hervorheben, weisen sie zugleich auf deren Grenzen hin. Die Lehrbekenntnisse der Reformationszeit stellen in verschiedenen Varianten die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben als das entscheidende Kriterium kirchlicher Einheit heraus. Das spezifische Verhältnis von Wort und Tat lautet für sie: Du kannst keine Kirchengemeinschaft haben mit denen, die die Rechtfertigung allein aus Glauben leugnen.

Die ursprüngliche Auffassung von Lehrbekenntnissen in der frühen Reformationszeit betont stets den Vorrang der Schrift als *norma normans* vor dem Bekenntnis als *norma normata*. Gleichwohl standen die Kirchen der Reformation, insbesondere die lutherischen Kirchen, stets in der Gefahr, das Hauptgewicht auf die Lehrbekenntnisse zu legen. So gewannen die Lehrbekenntnisse allmählich den Vorrang vor dem Prozeß des Bekenkens; der Bekenntnisstand wurde wichtiger als die bekennende *Bewegung*. Erst in unserem Jahrhundert entdeckte man den Prozeß des Bekenkens wieder; erst in unserem Jahrhundert formulierte man *situative Bekenntnisse*. Mit ihnen entstand ein wichtiges Instrument zur Neubestimmung des Verhältnisses von christlichem Bekenntnis und politischer Realität. Damit



erlangte der *Prozeß des Bekennens* wieder den Vorrang vor dem schriftlich fixierten Bekenntnis und die bekennende Bewegung vor dem Bekenntnisstand. Solche situativen Bekenntnisse sind charakteristisch für das ökumenische Zeitalter der Christenheit. Aber vor allem: situative Bekenntnisse können nur dort entstehen, wo das Kartell zwischen den Kirchen und den politischen oder wirtschaftlichen Mächten überwunden ist.

Eine der Vorbedingungen für situative Bekenntnisse liegt also in der Aufhebung des Kartells zwischen den Kirchen und der politischen Macht, eines Kartells, das kirchliches Zeugnis über viele Jahrhunderte hin bestimmte und begrenzte. Nur dort, wo es den Kirchen gelang, von den Machthabenden unabhängig zu werden, konnte der Prozeß des Bekennens innerhalb dieser Kirchen an Einfluß gewinnen. Und ganz besonders dort, wo Kirchen oder Teile von ihnen einer Situation gegenüberstanden, die mit der Verkündigung von Gottes Evangelium unvereinbar war, nahm dieser Prozeß des Bekennens konkrete Gestalt an. Zwei herausragende Beispiele dafür in der Geschichte unseres Jahrhunderts bilden der deutsche Kirchenkampf zwischen 1933 und 1945 und die bekennende Bewegung in Südafrika seit 1961, seit der Zeit der „Cottesloe Consultation“. In diesen Situationen kam derjenige Bekenntnistyp zum Vorschein, den ich als situatives Bekenntnis bezeichne. In solchen Situationen konstituierten sich neue Subjekte der Bekenntnisverantwortung: die Bekenntnissynode in Barmen oder eine die Grenzen von Konfessionskirchen überschreitende Gemeinschaft von Christen im Fall des Kairos-Dokuments. Auf diese Weise bestätigte sich auch im Feld christlichen Bekennens die Einsicht, daß die Situation selbst die Subjekte der Verantwortung konstituiert, die dieser Situation gemäß sind.<sup>15</sup>

Die Barmer Erklärung ist das bemerkenswerteste Beispiel eines situativen Bekenntnisses aus der Zeit des deutschen Kirchenkampfs. Das Kairos-Dokument ist ein Beispiel in einer Reihe situativer Bekenntnisse, die aus der bekennenden Bewegung in Südafrika erwachsen sind; zu ihnen zählen ebenso die „Message for the People of South Africa“, herausgegeben vom Christian Institute und dem SACC 1968, die ABRESCA-Charta von 1981, das Belhar-Bekenntnis von 1982 und das Damaskus-Papier von 1989.

### III.

Nach Auffassung des verstorbenen österreichischen Theologen Wilhelm Dantine bildet die Barmer Erklärung das erste Bekenntnis in der Geschichte der Christenheit, das von der Wechselbeziehung zwischen dem Aussprechen der Wahrheit und einer bestimmten Handlungsstruktur bestimmt ist.<sup>16</sup>



Meiner Meinung nach irrt Dantine hier. Vielmehr verhält es sich so, daß alle Bekenntnistypen, die ich oben unterschieden habe, diese Wechselbeziehung aufweisen. Denn bei allen von mir vorgeschlagenen fünf Typen hängt die Textualität unmittelbar mit der Einbettung in eine konkrete Handlungsstruktur zusammen. Was aber charakterisiert dann das situative Bekenntnis? Drei Grundelemente sind hervorzuheben.

- Die Situation ist zunächst dadurch gekennzeichnet, daß es für die Kirche nicht mehr genügt, die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern nötig wird, dem Rad selbst in die Speichen zu fallen.<sup>17</sup>
- Die Situation ist ferner dadurch gekennzeichnet, daß bestimmte Handlungsweisen und Einstellungen mit wesentlichen christlichen Grundüberzeugungen unvereinbar sind.
- Die Situation ist schließlich dadurch gekennzeichnet, daß sich Christinnen und Christen in einem solchen Konflikt auf beiden Seiten wiederfinden, auf Seiten der Täterinnen und Täter wie der Opfer, auf Seiten der Unterdrückenden wie der Unterdrückten, so daß die kirchliche Einheit grundlegend in Frage gestellt ist.

Selbst unter Berücksichtigung aller Differenzen ist offenbar: sowohl die Barmer Erklärung als auch das Kairos-Dokument wurden in derartigen Situationen formuliert. Sie beide gehören zur Kategorie der situativen Bekenntnisse. Denn beide benennen eine Situation, in der die Kirche dem Rad in die Speichen greifen muß. Beide lehnen dominierende Handlungsweisen und Einstellungen ihrer Zeit ab. Beide reagieren auf eine Konfliktsituation, in der Christinnen und Christen auf jeder der entgegengesetzten Seiten stehen. Und dennoch geht jedes dieser situativen Bekenntnisse seinen eigenen Weg.

1. Die Barmer Erklärung ist ein situatives Bekenntnis; doch sie ist wie ein Lehrbekenntnis formuliert. Ihr Aufbau bestätigt das: Jede ihrer sechs Thesen beginnt mit einem Bibelwort. Darauf folgt die Bekräftigung einer evangelischen Wahrheit, der die Kirche verpflichtet ist. Jede These schließt mit der Verwerfung falscher Lehre. Als situatives Bekenntnis verwendet die Barmer Erklärung die Sprache der Lehrbekenntnisse. Der Grund dafür liegt auf der Hand. Die Barmer Erklärung ist die erste Vertreterin eines neuen Bekenntnistyps und greift deswegen auf Sprache und Aufbau eines bereits bekannten Typs, den des Lehrbekenntnisses, zurück.

Diese Verknüpfung birgt zugleich positive und problematische Konsequenzen in sich. Die positiven will ich zuerst erwähnen: Gerade ihr lehrhafter Charakter ließ die Barmer Erklärung in einer Krisenzeit zum Instrument der Einigung werden. Erstaunlicherweise erhielt sie die einmütige Zustimmung



mung der Barmer Synodalen vom Mai 1934 und wurde in vielen Kirchenordnungen nach 1945 unter die wesentlichen Dokumente kirchlicher Lehre aufgenommen. Gerade der lehrhafte Charakter und die generalisierende Sprache nämlich ermöglichen es, sie in verschiedene Kontexte zu übertragen.

Doch die Kehrseite der Medaille soll nicht unbeachtet bleiben. Sie tritt klar zutage, sobald man fragt, zu welchen Themen Barmen schweigt. Da fällt der Blick zuallererst auf die erschütternde Tatsache, daß Barmen zu *dem* Problem der Mißachtung menschlicher Würde unter der nationalsozialistischen Herrschaft schweigt: Unerwähnt bleibt der Rassenantisemitismus, die Diskriminierung von Jüdinnen und Juden, die ihrer Verfolgung unmittelbar vorausging und in einem Völkermord ohnegleichen endete. Im Mittelpunkt der Diskussionen der Barmer Synode stand auch nicht die offensichtliche und schamlose Verfolgung von Kommunisten und Sozialdemokraten. Im Mittelpunkt der Gespräche stand allein die Frage, wie die Kirche bleiben könne. Erst sehr viel später, dafür aber klar und deutlich, erkannte Karl Barth, der Hauptautor der Barmer Erklärung, diese wesentlichen Defizite des Textes an. Nach der Lektüre von Eberhard Bethges Bonhoeffer-Biographie schrieb er dem Autor 1967: „Neu war mir vor allem die Tatsache, daß Bonhoeffer 1933ff. als Erster, ja fast einziger die Judenfrage so zentral und energisch ins Auge gefaßt und in Angriff genommen hat. Ich empfinde es längst als eine Schuld meinerseits, daß ich sie im Kirchenkampf jedenfalls öffentlich (z. B. in den beiden von mir verfaßten Barmer Erklärungen von 1934) nicht ebenfalls als entscheidend geltend gemacht habe.“<sup>18</sup> Barth fügte hinzu, daß eine direkte und klare Stellungnahme zur Judenverfolgung für die „Bekennen“ von 1934 wohl kaum akzeptabel gewesen wäre, d. h. für dieselbe Synode, die die Barmer Erklärung so einmütig auf ihre Verantwortung nahm.

Derselbe Karl Barth kritisierte bei anderer Gelegenheit noch einen weiteren Aspekt der Barmer Erklärung. Er wandte sich dagegen, daß die Erklärung zum totalitären nationalsozialistischen Regime nur indirekt Stellung nahm.<sup>19</sup> Gemeint ist die fünfte These, die wie folgt lautet: „Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und



gehört der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.“<sup>20</sup>

Um Barths Kritik zu illustrieren, habe ich diese These vollständig zitiert; deren ausgewogene Sprache ist in der Tat nicht dazu angetan, die Ungerechtigkeit des bestehenden totalitären Regimes zu entlarven und prophetisch Gottes Gericht zu verkünden über totalitäre und rassistische Herrschaft. Aber Barth fährt fort: „Im Verhältnis zu der damals in Deutschland herrschenden politischen Ideologie war das Gesagte in seiner ganzen Gemessenheit immerhin ein ganz ungeheuerlicher Widerspruch. Es entsprach dem, was die Gemeinde um des Glaubens willen als Minimum sagen mußte, und als äußerlich sehr bedrängte und politisch nicht einheitlich orientierte Gemeinde zur Not und unter Aufbietung allen Mutes gerade noch sagen konnte.“<sup>21</sup>

Doch die Ursachen für die unzulängliche Stellungnahme der Barmer Erklärung zu den politischen Geschehnissen ihrer Zeit liegen nicht allein im Klima der Unterdrückung. Für mich besteht der tiefere Grund darin, daß hier ein situatives Bekenntnis Sprache und Aufbau eines Lehrbekenntnisses verwendet. Sein Interesse gilt mehr der Lehre als dem Handeln, mehr der Theologie als der Politik, mehr der Kirche als dem Staat. Die befreiende Kraft der Barmer Erklärung beruht also nicht auf ihrem prophetischen Protest gegen die Unterdrückung durch politische Macht, ihre befreiende Kraft beruht vielmehr auf der christologischen Konzentration des Textes, die als Grundentscheidung bereits in der ersten These formuliert wird: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als eine Quelle ihrer Verkündigung neben diesem einen Wort Gottes noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“<sup>22</sup> Durch die Klarheit ihrer christologischen Grundlegung bleibt die Theologische Erklärung von Barmen auch unter gewandelten Bedingungen ein befreiendes Symbol.

2. Wenn wir uns jetzt dem Kairos-Dokument zuwenden, stoßen wir auf den genau entgegengesetzten Fall.<sup>23</sup> Das Kairos-Dokument nimmt eine präzise, teilweise sehr ausführliche Analyse derjenigen Situation vor, auf die



eine klare theologische Antwort gesucht wird. Es beschreibt den Konflikt in Südafrika als einen Konflikt zwischen Unterdrückenden und Unterdrückten, bei dem es vom Evangelium her unvertretbar ist, auf der Seite der Unterdrückerinnen und Unterdrücker zu stehen. Dessenungeachtet stehen Christinnen und Christen in allen Lagern. „Sowohl Unterdrücker als auch Unterdrückte nehmen für sich Loyalität zu ein und derselben Kirche in Anspruch. Beide sind in derselben Taufe getauft und brechen dasselbe Brot des Leibes und Blutes Jesu Christi. Während wir in ein und derselben Kirche sitzen, werden draußen christliche Kinder von christlichen Polizisten geschlagen und umgebracht; christliche Gefangene werden zu Tode gefoltert, während wieder andere Christen dabeistehen und kraftlos zum Frieden aufrufen. Die Kirche ist gespalten, und ihr Tag des Gerichts ist angebrochen.“<sup>24</sup>

Das Kairos-Dokument weist alle drei Merkmale auf, die ich oben für ein situatives Bekenntnis herausgearbeitet habe: Es liefert eine soziale Analyse der Unterdrückung in Südafrika, die Christinnen und Christen dazu herausfordert, dem Rad in die Speichen zu greifen; es erklärt, daß Neutralität oder ein kraftloser Aufruf zum Frieden für Christenmenschen aus theologischen Gründen keine gangbaren Wege sind, und es entlarvt die Schuld christlicher Kirchen, die gespalten auf beiden Seiten des Konflikts stehen. In diesem dreifachen Sinn ist das Kairos-Dokument in der Tat ein bereits klassisches Beispiel für situative Bekenntnisse.

In der Auseinandersetzung um die angemessene Deutung der Situation macht das Kairos-Dokument im Gegensatz zur Barmer Erklärung keinen Gebrauch von der Sprache der Lehrbekenntnisse, sondern verwendet stattdessen die Sprache kontextueller Theologie. Dabei stellt es drei Möglichkeiten dar, auf die gegebene Situation zu reagieren, von denen es die Staatstheologie und die Kirchentheologie klar ablehnt und eine prophetische Theologie deutlich befürwortet.

Auf verschiedene Weisen kann der Unterschied zwischen dem Lehrcharakter der Barmer Erklärung und dem kontextuellen Charakter des Kairos-Dokuments zur Sprache gebracht werden. Ich möchte ihn so fassen: Im Kampf gegen die Nazi Herrschaft verwandte die Bekennende Kirche als entscheidendes Instrument eine starke Theologie, konzentriert auf Jesus Christus als das eine Wort Gottes. Schon zu Beginn des Kirchenkampfs hatte Karl Barth das dabei leitende Motiv in folgenden Worten formuliert: „Das Entscheidende, was ich heute zu diesen Sorgen und Problemen zu sagen versuche, kann ich darum nicht zum Gegenstand einer besonderen Mitteilung machen, weil es sehr unaktuell und ungreifbar einfach darin



besteht, daß ich mich bemühe, hier in Bonn mit meinen Studenten in Vorlesungen und Übungen nach wie vor und als wäre nichts geschehen – vielleicht in leise erhöhtem Ton, aber ohne direkte Bezugnahme – Theologie und nur Theologie zu treiben.“<sup>25</sup> Wenn das Kairos-Dokument nun die Kirchentheologie unserer Tage kritisiert, dann setzt es genau umgekehrt an. Es konstatiert einen Mangel an sozialer Analyse, an angemessenem Verständnis von Politik und politischen Abläufen. Daher klagt es eine Theologie ein, die sich auf die biblische Botschaft besinnt und zugleich die Zeichen der Zeit erkennt. Während also die Barmer Erklärung ein außergewöhnliches Maß an theologischer Konzentration und Klarheit mit einem eklatanten Mangel an sozialer Analyse und politischer Eindeutigkeit verbindet, vereint das Kairos-Dokument eine weitreichende prophetische Deutung der Zeichen der Zeit mit gewissen Unklarheiten des theologischen Grundkonzepts. Die ökumenische Christenheit unserer Tage kann von den spezifischen Stärken beider Dokumente Wesentliches lernen. Beide leisten unersetzliche Beiträge zur Entwicklung des neuen Typs situativer Bekenntnisse und tragen dazu bei, die besondere Verantwortung von Christinnen und Christen wie von Kirchen in Zeiten der Krise und des Übergangs wahrzunehmen.

#### IV.

Nur an einem Zusammenhang will ich diese These überprüfen. Deshalb schenke ich vielen theologischen Dimensionen und Themen keine Beachtung, denen in beiden Dokumenten eine große Bedeutung zukommt. Für Barmen wären in diesem Zusammenhang beispielsweise das ekklesiologische wie das ethische Konzept oder das Staatsverständnis zu nennen, für das Kairos-Dokument insbesondere die Unterscheidung zwischen Staatstheologie, Kirchentheologie und prophetischer Theologie. Auch im Blick auf die Auseinandersetzung beider Texte mit der Gewaltfrage will ich es bei dem Hinweis belassen, daß Barmen und Kairos in dieser Frage völlig übereinstimmen. Beide vertreten keinen Gesinnungspazifismus im Sinn einer absoluten Gewaltlosigkeit, sondern sprechen sich für die Überzeugung aus, die Androhung und Ausübung von Gewalt könne nur das letzte Mittel zur Verteidigung einer Rechtsordnung sein. Die Barmer Erklärung hebt das Recht des Staates hervor, dieses Mittel zu gebrauchen und greift damit die Vorstellung vom staatlichen Gewaltmonopol auf. Hieraus zieht das Kairos-Dokument die Konsequenz, wenn es feststellt, in einer Tyrannei werde staatliche Gewaltausübung illegitim. Für die Kirche bedeutet das den Abbruch jeglicher Zusammenarbeit mit solcher Tyrannei und führt bisweilen zu



kirchlicher Beteiligung an zivilem Ungehorsam. Diese Überlegungen liegen auf einer Linie mit dem Konzept politischer Verantwortung der Kirche, das die Barmer Erklärung entwickelt. Der Theologie von Barmen liegt freilich die Formulierung fern, eine tyrannische Herrschaft mache sich selbst zur Feindin Gottes, da Barmen Theologie nicht einsetzt, um bestehende Polarisierungen zu verstärken. Vielmehr weist die zweite Barmer These auf die Polarität in jedem einzelnen Menschen hin, der als Sünder in Feindschaft zu Gott lebt und „Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden“ ebenso wie seinen „kräftigen Anspruch auf unser ganzes Leben“ täglich neu braucht.<sup>26</sup> Daher sähe Barmen in einer Tyrannei eher ein Zeichen für die Sündhaftigkeit, die allen Menschen eignet, als einen Beleg für den metaphysischen Dualismus zwischen den Feinden Gottes und denen, die es nicht sind.

Nun will ich aber nicht zu lange die Unterschiede zwischen den beiden Texten betonen. Mir geht es jetzt vielmehr um die Frage, was wir von beiden Dokumenten für die Verantwortung der Kirche in Zeiten des *status confessionis* wie in Zeiten des Übergangs und der Neuorientierung lernen können. Ich möchte beide unter der Prämisse betrachten, daß sie nicht nur theologische Informationen bereithalten für unversöhnliche Konflikte zwischen dem christlichen Glauben und politischer Machtausübung, sondern daß diese situativen Bekenntnisse auch für das Selbstverständnis der Kirche in Phasen des Übergangs und der Neuorientierung von großer Bedeutung sind. Unter dieser Voraussetzung schlage ich folgende These vor: Beide Dokumente tragen zur Einsicht in den *exzentrischen Charakter der Kirche* bei. Beide verstehen die Gemeinschaft der Glaubenden als eine Gemeinschaft, in der nicht ihre eigenen Bedürfnisse, Interessen und Ziele im Mittelpunkt stehen. Aber beide Dokumente leisten dies auf ganz verschiedene Weise.

Barmen definiert den exzentrischen Charakter der Kirche konsequent christologisch. Die christliche Kirche ist die Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, „in der ... Jesus Christus als der Herr gegenwärtig handelt.“<sup>27</sup> Die entscheidende ekklesiologische Einsicht von Barmen besteht darin, daß Christus als Herr der Kirche zugleich ihr primäres Subjekt ist, derjenige also, der in der Kirche primär handelt. Die Gläubigen, in deren Zusammensein die Kirche sichtbare Gestalt annimmt, können dagegen nur als ihr sekundäres Subjekt betrachtet werden, weil ihre Subjektivität und Verantwortlichkeit erst durch die Beziehung zu Jesus Christus konstituiert wird. Das entscheidende Kriterium für das Kirchesein der Kirche liegt deshalb darin, ob diese besondere Beziehung zwischen Christus und den Gläu-



bigen im ganzen Leben der Kirche erkennbar ist. In Wort und Sakrament gewinnt die Gegenwart Christi als des Herrn durch den Heiligen Geist Gestalt. Im Hören auf das Wort und in der Feier des Sakraments wird die Kirche immer wieder daran erinnert, daß sie in ihrem Glauben wie in ihren Taten, in ihrem Bekenntnis wie in ihrer Ordnung anerkennen muß: Christus als der Herr ist das primäre Subjekt der Kirche. Das Kirchesein der Kirche bemißt sich also daran, ob die Beziehung zu Christus als dem primären Subjekt im Handeln wie in der Verkündigung, in der Ordnung wie im Bekenntnis der Kirche zum Ausdruck gebracht wird. Diese Einsicht birgt weitgehende Konsequenzen in sich: wo immer andere Kriterien als die Gemeinschaft mit Christus für Verkündigung, Handeln, Bekenntnis und Ordnung einer Kirche Vorrang haben, da wird die Stellung Christi, des primären Subjekts der Kirche, mißachtet.

Die Verfasser der Barmer Erklärung hatten vor Augen, wie die Lehre der Kirche den Ansprüchen des Deutschen Reichs und der arischen Rasse untergeordnet, das Führerprinzip in der Kirche durchgesetzt und der Auftrag der Kirche mit den vermeintlichen Interessen des deutschen Volkes vermischt wurde. Aber die praktischen Konsequenzen dieser auf einen bestimmten geschichtlichen Zusammenhang bezogenen theologischen Entscheidung für andere Situationen liegen auf der Hand. Wo immer Kirchenspaltung nicht durch die Suche nach der Wahrheit des Evangeliums, sondern durch politische, kulturelle oder ethnische Faktoren verursacht wird, da mißachtet man die Stellung Christi als des primären Subjekts der Kirche. Und wenn die Kirche bei der Bekämpfung von Spaltung und Ungerechtigkeit keine führende Rolle übernimmt, sondern sich allein von politischen und sozioökonomischen Entwicklungen treiben läßt, dann verleugnet sie die befreiende Kraft ihres Herrn Jesus Christus.

Damit zieht die Exzentrizität der Kirche, wie die Barmer Erklärung sie bestimmt, entscheidende Folgerungen nach sich. Aber einen anderen, ebenso wichtigen Aspekt dieser Exzentrizität übersieht Barmen. Es betont die Zugehörigkeit der Kirche zu Christus, es beschreibt eine Kirche für Christus, aber es hebt nicht mit gleicher Deutlichkeit die Zugehörigkeit der Kirche zu den Rechtlosen und Bedürftigen hervor, es beschreibt keine Kirche für andere.<sup>28</sup> Hierin liegt die ekklesiologische Entsprechung zur Sparsamkeit der politischen Analyse in der Barmer Erklärung.

In gewisser Weise gilt für das Kairos-Dokument genau das Umgekehrte. Es beschreibt nämlich die Exzentrizität der Kirche gerade als ihre Verbindung mit den Armen und Unterdrückten, die im politischen Einsatz für die



Leidenden überzeugend Gestalt gewinnt. Nur eine Kirche auf der Seite der Unterdrückten bleibt dem kommenden Reich Gottes treu.

Mit dieser Feststellung geht das Kairos-Dokument nicht nur konform mit den Hauptströmungen heutiger Befreiungstheologien, es folgt auch einem zentralen Strang der biblischen Botschaft. Denn die Bibel erzählt wieder und wieder davon, daß Gott sich besonders mit den Nöten und Kämpfen der Rechtlosen und Isolierten, der Benachteiligten und Armen, der Machtlosen und Unterdrückten identifiziert. In Übereinstimmung damit wird das Volk Gottes als eine Gemeinschaft betrachtet, in der die vorrangige Option für die Armen institutionelle Gestalt gewinnt: im Schutz von Witwen, Waisen und Fremden wie im besonderen Schutz wirtschaftlich Abhängiger und Marginalisierter. Die Erholung von Mensch und Tier an jedem siebten Tag, die Erholung des Landes alle sieben Jahre und die Umverteilung des Reichtums im Jubeljahr alle fünfzig Jahre zeigen deutlich, welche Richtung die vorrangige Option für die Armen in institutioneller Hinsicht nehmen kann. Jesus knüpft, wenn er das Reich Gottes verkündet, deutlich an diese Tradition an; er bezieht sich ausdrücklich auf das Jubeljahr als „Gnadenjahr des Herrn“<sup>29</sup>. Das, was ich die Exzentrizität der Kirche nenne, steht in einer Linie mit dieser Tradition. Sie zielt auf die konsequente Verbindung einer Kirche, die Jesus und den Propheten nachfolgt, mit den Armen und Unterdrückten.

Diese ekklesiologische Basis wiederum ermöglicht es dem Kairos-Dokument, diejenige Einsicht zu formulieren, die den wohl wichtigsten Beitrag der neueren südafrikanischen Theologie zur ökumenischen Theologie der Gegenwart bildet. Ich meine das Beharren auf einem angemessenen Verständnis von Versöhnung. In der Deutlichkeit, mit der das Kairos-Dokument – wie auch andere südafrikanische Texte – den ideologischen Mißbrauch des Begriffs der Versöhnung entlarvt und einen neuen Weg eröffnet, die unlösbare Einheit von Versöhnung und Gerechtigkeit zu erkennen, besteht sein unschätzbarer Wert für die ökumenische Gemeinschaft von Christinnen und Christen.

Es muß jedoch hinzugefügt werden, daß die klare Betonung dieses Aspekts kirchlicher Exzentrizität gerade ihre andere Dimension, die für Barmen im Mittelpunkt steht, in den Hintergrund rückt. Wir wollen dazu kurz die christologischen Äußerungen beider Texte vergleichen. Barmen beginnt mit der gewichtigen Aussage, Jesus Christus sei das eine Wort Gottes, das wir zu hören und dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen haben. Es fährt fort, dieses eine Wort schließe in sich Gottes Vergebung aller unserer Sünden und seinen Anspruch auf unser ganzes Leben. Daraus



folgt ein Kirchenverständnis, das Christus als das primäre Subjekt, als den Herrn der Kirche anerkennt.

Schon der erste Blick auf die christologischen Aussagen des Kairos-Dokuments zeigt eine völlig andere Struktur. Jesus erscheint als der, der über Jerusalem weinte, weil es seinen Kairos verkannte<sup>30</sup>, als der, der andere kritisierte, weil sie Menschen um des Gesetzes willen opferten<sup>31</sup>, und der Streit anstelle von falschem Frieden ankündigte<sup>32</sup>. Das gesamte Dokument stellt Jesus als exemplarischen Propheten dar, dessen Beispiel die Kirche nachfolgen muß, wenn sie eine prophetische Kirche sein will. Bestimmung der Kirche ist es, wie Jesus zu handeln. Für das Verhältnis zwischen Jesus und der Kirche bedeutet das, daß primäres und sekundäres Subjekt der Kirche miteinander verschmelzen. Beide Subjekte sind identisch, weil sie auf Grund der fundamentalen prophetischen Scheidung zwischen Gott und seinen Feinden identisch handeln. So spielen weder das stellvertretende Leiden Christi am Kreuz und Gottes Identifikation mit dem Gekreuzigten in der Auferweckung noch die Unterscheidung zwischen Christus als dem Herrn und der Kirche als seinem Leib für das Kairos-Dokument eine zentrale Rolle. Es ist vielmehr orientiert an der Identität Jesu als des exemplarischen Propheten mit dem prophetischen Auftrag der Kirche.

Die Stärke des Kairos-Dokuments liegt in dem klaren Profil seiner sozialen Analyse. Aber es fehlt die christologische Konzentration, um die vorrangige Option für die Armen von einer bestimmten politischen Strategie, die Verbindung der Kirche mit den Opfern von der schlichten Identifizierung mit einer bestimmten politischen Partei abzugrenzen. Die Stärke des Kairos-Dokuments beruht auf der Konsequenz, mit der es die Exzentrizität der Kirche als konkretes Handeln gegen die Tyrannei und für deren Opfer beschreibt. Aber dennoch fehlt eine Darstellung der Exzentrizität, in der zwischen Christus als primärem Subjekt der Kirche und jeglichem menschlichen Handeln differenziert wird. Die situative Konkretheit des Kairos-Dokuments geht mit einem gewissen Defizit an christologischer Konkretheit einher.

Für Barmen gilt das genaue Gegenteil. Seine Stärke ist die Profiliertheit der christologischen Basis. Es fehlt jedoch eine klare politische Analyse, aus der Folgerungen für das stellvertretende Handeln der Kirche gezogen werden können. Was es bedeutet, daß die Kirche Kirche bleiben soll, bedarf keiner Erklärung, aber wie sie für die Sprachlosen das Wort ergreifen kann, ist weniger offensichtlich. Daß die Kirche die einfache Identifizierung mit politischen Strukturen oder Parteien meiden soll, muß auch nicht weiter erläutert werden, aber es bleibt unklar, wie die Kirche Partei nehmen kann



für die Opfer des Machtmißbrauchs. Barmen bietet eine deutliche Beschreibung der Exzentrizität der Kirche, so weit es um Christus als ihr primäres Subjekt geht, aber ihre Exzentrizität im Hinblick auf diejenigen, für die die Kirche sprechen und handeln soll, bleibt im Verhältnis dazu unbestimmt. Die christologische Konkretheit der Barmer Erklärung geht mit einem gewissen Defizit an situativer Konkretheit einher.

Wir haben die Barmer Erklärung und das Kairos-Dokument unter der Fragestellung betrachtet, ob sie als Bekenntnisse gelten können. Unsere Antwort lautete, daß beide einen spezifischen Bekenntnistyp repräsentieren, den wir situatives Bekenntnis nennen wollen. Es handelt sich dabei um einen schriftlich formulierten Text, der im Dienst des gelebten Bekenntnisses der Gemeinschaft der Glaubenden steht. Als solche situativen Bekenntnisse weisen beide Dokumente spezifische Stärken und Schwächen auf. Sie laden uns daher ein, in einen Prozeß ökumenischen Lernens einzutreten, in dem wir von beiden Wichtiges übernehmen können: von Barmen die Konzentration auf evangelische Wahrheiten, von Kairos die Notwendigkeit einer klaren Analyse, von Barmen die christologische, von Kairos die situative Konkretheit, von Barmen ein deutliches Verständnis der Exzentrizität der Kirche in ihrer Verbindung mit Christus als ihrem primären Subjekt, von Kairos ein klares Verständnis der Exzentrizität der Kirche in ihrer Verbindung mit den Armen und Unterdrückten, mit den Sprachlosen und den Opfern der Tyrannei.

Viele Kirchen leben in Situationen von Krise und Übergang. In solchen Situationen brauchen sie den Mut zu situativen Bekenntnissen. Ermutigung geht von beiden aus: von der Barmer Theologischen Erklärung und vom Kairos-Dokument.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Überarbeitete und gekürzte Fassung eines Vortrags bei der Jahrestagung der Theological Society of Southern Africa in Port Elizabeth am 30. August 1990. Der englische Text erschien in: *Journal of Theology for Southern Africa* 75/1991, 48–60. Übersetzung aus dem Englischen von Jens Kreuter und Sibylle Uthardt.
- <sup>2</sup> Ich habe mich zu dieser Situation in Südafrika selbst verschiedentlich geäußert; vgl. insbesondere W. Huber, *Hope in Crisis*, in: S. Jacobs (Hg.), *Hope in Crisis*. National Conference of the South African Council of Churches 1986, Johannesburg 1986, 38–47; J. Cochrane/W. Huber u.a., *The Legitimacy of the State: A Colloquium*, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 63 (1988), 39–55; W. Huber, *Justice, Peace and Integrity of Creation*, in: *Scriptura* 24 (1988), 1–16.



- <sup>3</sup> Vgl. W. Huber, *The Role of the Church in Situations of Transition*, in: *Journal of Theology for Southern Africa* 74 (1991), 14–20.
- <sup>4</sup> J. de Gruchy, *Bonhoeffer and South Africa. Theology in Dialogue*, Grand Rapids 1984, 130; *ÖR* 3/1985, 309–329.
- <sup>5</sup> F. Chikane, *Das KAIROS Dokument als prophetische Reaktion. Text und Kontext*, in: R. Hinz/F. Kürschner-Pelkmann (Hg.), *Christen im Widerstand. Die Diskussionen um das südafrikanische KAIROS Dokument*, Stuttgart 1987, 44–58 (48). – Frank Chikane fügt hinzu, dieser Prozeß habe ihm geholfen, das Problem des Ursprungs der Evangelien besser zu verstehen.
- <sup>6</sup> Dies ist einer der Aspekte des Vergleichs, den Clifford Green durchführt in: *Christology and Tyranny*, in: *Journal for Theology of Southern Africa* 55, 1986, 49–55.
- <sup>7</sup> Vgl. W. Huber, *Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung*, Neukirchen <sup>2</sup>1985, 252ff.
- <sup>8</sup> M. Luther, *Vorlesung über den Hebräerbrief*, WA 57, 137, 5.
- <sup>9</sup> E. Arens, *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989, schlägt eine kategorische Unterscheidung zwischen Zeugnis und Bekenntnis als elementaren Handlungen des Glaubens vor. Aber noch fundamentaler als diese Unterscheidung ist die Einheit von Zeugnis und Bekenntnis.
- <sup>10</sup> „Propter confessionem coetus Ecclesiae est visibilis“: M. Luther, WA 39/2, 161, 8f.
- <sup>11</sup> D. Bonhoeffer, *Das Wesen der Kirche*, in: *GS Bd. 5*, München 1972, 259. – Vgl. de Gruchy, 123.
- <sup>12</sup> Arens, 228ff, neigt dazu, die Typologie auf drei Typen zu reduzieren.
- <sup>13</sup> Die umfassendste Dokumentation über diesen Text und seine verschiedenen Entwürfe bietet: M. Greschat (Hg.), *Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung*, München 1982.
- <sup>14</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik*, München <sup>7</sup>1966, 120–123.
- <sup>15</sup> Vgl. G. Picht, *Der Begriff der Verantwortung*, in: ders., *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*, Stuttgart 1969, 318–342 (335–339)
- <sup>16</sup> W. Dantine, *Bekennendes Bekenntnis*, in: E. Hultsch/K. Lüthi (Hg.), *Bekennendes Bekenntnis*, Gütersloh 1982, 15–60.
- <sup>17</sup> Vgl. D. Bonhoeffer, *Die Kirche vor der Judenfrage*, in: W. Huber/I. Tödt (Hg.), *Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität*, München 1982, 245–250.
- <sup>18</sup> K. Barth, *Briefe 1961 – 1968*, Zürich 1975, 403. – Vgl. W. Huber, *Folgen christlicher Freiheit*, Neukirchen <sup>2</sup>1985, 71ff.
- <sup>19</sup> K. Barth, *Barmen*, in: *Bekennende Kirche. Festgabe für Martin Niemöller*, Stuttgart 1952, 9ff. – Vgl. ders., *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, hg. von M. Rohkrämer, Zürich 1984, 159–172.
- <sup>20</sup> A. Burgsmüller/R. Weth (Hg.), *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, Neukirchen 1983, 38.
- <sup>21</sup> Barth, a.a.O. 169.
- <sup>22</sup> Burgsmüller/Weth, a.a.O. 34.
- <sup>23</sup> *Kairos-Dokument*, Rev. 2nd. ed., Braamfontain 1986. Die erste Fassung ist auf deutsch veröffentlicht in: *Junge Kirche* 47 (1986), 34ff, 96ff, 164ff. Die deutsche Übersetzung der zweiten Fassung findet sich in: Hinz/Kürschner-Pelkmann (siehe Anm.7) 9–43.
- <sup>24</sup> Hinz/Kürschner-Pelkmann, a.a.O. 13f.
- <sup>25</sup> K. Barth, *Theologische Existenz heute!*, München 1933, 3. Neu herausgegeben und eingeleitet von H. Stoevesandt auch in: *ThExh* 219, München 1984.
- <sup>26</sup> Burgsmüller/Weth, a.a.O. 35.
- <sup>27</sup> *Barmer Erklärung, These III* (Burgsmüller/Weth, a.a.O. 36).



- <sup>28</sup> Zu Dietrich Bonhoeffers Konzept einer „Kirche für andere“ (D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Neuausgabe München 1970, 415f) vgl. insbesondere E. Lange, Kirche für andere. Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart, in: ders., Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von R. Schloz, Gelnhausen 1981, 19–62; W. Huber, Folgen christlicher Freiheit (siehe Anm. 9), 169–204, besonders 192–199.
- <sup>29</sup> Lukas 4,19. – Vgl. J. de Gruchy, The Church and the Struggle for a Democratic South Africa, in: M. Prozesky (Hg.), Christianity in South Africa, Bergville 1990, 219–232 (224).
- <sup>30</sup> Hinz/Kürschner-Pelkmann, a.a.O. 13.
- <sup>31</sup> Ebenda 17.
- <sup>32</sup> Ebenda 22.

## Das Lehrverständnis der Bischöfe und die Lehre von Dr. Drewermann

VON DIETRICH RITSCHL

Nicht aus eigenem Antrieb oder aus Freude daran, Öl ins Feuer der Kontroversen um den Entzug der Lehrerlaubnis von Dr. Eugen Drewermann zu gießen, sondern auf Anfrage der Schriftleitung der „Ökumenischen Rundschau“ schreibe ich die folgenden Zeilen. Ich bin der „Ökumenischen Rundschau“ seit Jahren eng verbunden und war während fast zehn Jahren als Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) Mitherausgeber dieser Zeitschrift, die gewiß keinem Leser als konfessionell einseitig oder gar als „anti-katholisch“ bekannt ist. Der Entzug der Lehrerlaubnis Drewermanns ist freilich zunächst ein inner-römisch-katholisches Phänomen und Problem. Weil es aber nach unserer ökumenischen Überzeugung nur eine Kirche gibt – wenn auch aufgeteilt und zerspalten –, so besteht doch eine gesamt-theologische Verantwortung und Solidarität zwischen diesen Teilen der einen Kirche, die tief in unsere persönlichen Emotionen und theologischen Wurzeln hineinreicht. Der „Fall Drewermann“ ist darum eben nicht nur ein inner-römisch-katholisches Phänomen und Problem.

Es geht mir im folgenden nicht um die Spannungen und Ärgernisse, die zwischen Erzbischof Dr. Degenhardt und Privatdozent Dr. Drewermann und anderen Personen entstanden sind, auch nicht um die allgemeinen Klagen über autoritäres Machtverhalten der Amtskirche oder um spezielle



Analysen von Dr. Drewermanns Aggressionen und die daraus erwachsenden Kränkungen, Übertreibungen und überhitzten Äußerungen auf beiden Seiten. Sie alle sind jedem Beobachter und Leser der Dokumente und Briefe leicht zugänglich und zudem weithin verständlich. Parallelen dazu gibt es in allen Teilen der Kirche zu allen Zeiten. Sie sind aber theologisch – jedenfalls nach meiner Sicht – uninteressant. Es geht um das Verständnis *kirchlicher Lehre*. Hier liegen die ökumenisch-theologisch relevanten Probleme.

Noch eine weitere Vorbemerkung, um Mißdeutungen der folgenden Beobachtungen und Thesen zu minimieren: auch der Schreiber dieser Zeilen – evangelisch-reformierten Bekenntnisses – lehrt Dogmatik und ist – wie E. Drewermann – seit 20 Jahren in analytischer Psychotherapie tätig (wenn auch in einem sozusagen rein medizinisch-therapeutischen Kontext ohne direkten Rückbezug auf Exegese und Theologie); und er lehrt in diesem Frühjahr als Gastprofessor an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom: eben zum Thema *kirchliche Lehre*. Allein über das *Lehrverständnis* handeln die folgenden Thesen.

1. Ich meine, die Darlegungen von Dr. Degenhardt gegenüber Dr. Drewermann seien dem Wortlaut nach im Einklang mit der römisch-katholischen Lehre, wie sie in den jüngeren Konzilien, auch dem Vaticanum II, artikuliert worden ist (vgl. den 18seitigen Brief des Erzbischofs Degenhardt an Dr. Drewermann vom 7. 10. 1991 sowie die „Erklärung“ des Erzbischofs, Paderborn, vom 8. 10. 1991 nebst der Anlage). Die Zusammenfassung der im Hinblick auf Drewermanns Äußerungen herausgenommenen Lehrstücke ist fair und die Argumentation ist gewiß klug und konsistent, die Rückbezüge auf relevante Passagen aus dem Tridentinum, aus CIC und Vaticanum II sind klärend, die Zitierung aus nicht weniger als drei Büchern von Kardinal Ratzinger hingegen wirkt eher etwas einseitig.

2. Ähnlich würde ich – soweit mir solche pauschalen Beurteilungen zustehen – über die Stellungnahme von Kardinal Wetter, dem Vorsitzenden der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz (München, 8. 10. 1991) und über die Äußerungen von Bischof Lehmann im Interview zum Entzug der Lehrerlaubnis von Dr. Drewermann urteilen.

3. Die beiden Erzbischöfe haben direkten und wörtlichen Bezug auf zentrale Texte katholischer Lehrtradition genommen und sie – wenn man so will – positivistisch nach ihrer Satzlogik ausgelegt und als Meßlatte an Dr. Drewermanns Äußerungen angelegt. Bischof Lehmann, ohne sich von den Erzbischöfen zu distanzieren, verfährt etwas anders, indem er Wahrheit und Irrtum im Diskurs selber sieht. Bei diesem Vorgehen bezieht er nicht



nur Drewermanns Intentionen mit in die Überlegungen ein, sondern bedenkt auch den möglichen Nutzen oder Schaden, den die Gemeinden durch Drewermanns Lehräußerungen haben. Insofern weicht – *trotz inhaltlicher Übereinstimmung* – Bischof Lehmanns Art des Vorgehens „hermeneutisch“, wenn man so will, von der der beiden anderen Bischöfe ab. Im folgenden beziehe ich mich nur auf die beiden Erzbischöfe.

4. Die Erzbischöfe operieren im „Fall Drewermann“ als Verantwortliche für die Lehre, als *doctores* also. Das ist nach altkirchlicher sowie nach neuerer Bestimmung der Aufgaben und Rechte der Bischöfe völlig legitim. (Die klassisch reformatorische Entsprechung wäre die Begutachtung durch eine theologische Fakultät; so jedoch sind katholisch-theologische Fakultäten nie aufgefaßt worden.) Es geht nach meiner Ansicht beim „Fall Drewermann“ nicht um autoritären Machterweis der katholischen Kirche oder ihrer Bischöfe. Die Klagen in dieser Richtung, die man in katholischen und protestantischen Blättern seit dem Oktober lesen konnte (einschließlich der kitschigen Parallelisierung zwischen Luther und Drewermann), mögen psychologischen oder agitatorischen Wert haben, sie treffen die Sache, um die es geht, aber keineswegs.

5. Das Entscheidende in der Kontroverse, die zum Entzug der Lehrerlaubnis Dr. Drewermanns geführt hat, scheint mir das Lehrverständnis der Bischöfe zu sein. Wenn sie mehrfach von der „vollen Lehre“ sprechen, so meinen sie damit nichts weniger als ein quantitatives Konzept der „*fides quae creditur*“: wer ein Lehrer der katholischen Kirche sein will, muß die wahre Lehre im vollen Umfang lehren, zumindest sich am vollen Umfang messen lassen, wenn Zweifel aufkommen. Nun ist sicher ersteres – die Wahrnehmung des Auftrags, den vollen Umfang zu lehren – von wirklichen Lehrern sehr selten erfüllt worden, es sei denn, sie seien als Verfasser von Kompendien und Summen aufgetreten. Wie aber, wenn einer sehr spezielle Perspektiven hat und aus ihnen heraus Teilwahrheiten lehrt, muß er seine Teile immer am Ganzen messen lassen? Die Erzbischöfe bejahen diese Frage ganz eindeutig. Hier scheint mir ein fundamentales theologisches Problem zu liegen. In ökumenisch verantworteter Theologie gehen wir so freilich seit langem nicht mehr vor, auch unsere römisch-katholischen Partner und Kommissionsmitglieder nötigen uns nicht dazu. Zu deutlich sehen wir und schätzen wir die Multiperspektivität der Artikulationen von Wahrheit, als daß wir uns noch nach universaler Umarmung einer „vollen Lehre“ durch einzelne Lehrer sehnen könnten.

6. Aber Drewermann wird nicht nur ein Defizit an Vollständigkeit vorgeworfen, sondern eine Reduktion der Offenbarungs- und Glaubenswirklich-



keit auf Symbole als archetypische Deutungsmuster, die zwar historisch-kontingent ausgelöst, ihrem heilbringenden und erlösenden Charakter nach aber überzeitlich sind. Diese kritische Deutung ist gewiß berechtigt, es fragt sich nur, ob in der römisch-katholischen Kirche nicht schon vielfach so gelehrt wurde: ist nicht die Explikation der *dispositio* zum Empfang der Gnade und des Glaubens katholischerseits immer ein Interessensstrang gewesen und sind nicht zahllose Bibeltexte von katholischen Autoren (und gewiß auch evangelischen, so wenig es dort ins offizielle Programm gehörte) so ausgelegt worden? Gewiß sind Drewermanns (bzw. C. G. Jungs) Archetypen eine Zugabe zu dieser Auslegungstradition, aber wird der theologische Fehler dadurch größer? Anthropologische Konstanten spielten schon immer in katholischer Theologie eine bedeutende Rolle und zogen protestantischerseits den Vorwurf natürlicher Theologie auf sich. Freilich lese auch ich lieber Drewermanns Auslegungen von Märchen als von neutestamentlichen Texten, weil mir letztere zu stark „patientenbezogen“, d. h. einseitig aus der Sicht der Empfänger der *beneficia* Jesu gedeutet erscheinen. Sie sind dadurch aber nicht theologisch „falsch“ erklärt, wenn auch die Faszination der vielen Leser Drewermanns sie als solche nicht automatisch für „richtig“ erweist.

7. Hinter diesem Vorwurf an Dr. Drewermann steht der tiefergreifende Vorwurf, er habe das Verständnis von Offenbarung und Geschichte mißdeutet. Hier wiederholen sich nun bis in einzelne Formulierungen hinein Kontroversen aus der protestantischen Theologiegeschichte: Inwiefern erweist historisch-kritische Forschung einen Zusammenhang von „Tat“ und „Wort“? Inwiefern ist der „historische Jesus“ implizit Vorläufer des „geschichtlichen Christus“, so daß also „Jesus selber ganz und gar nicht ‚undogmatisch‘ ist“, sondern bei aller historischen Kritik ein „Kern“ des irdischen Jesus (erg.: als Christus der Sohn Gottes) bestehen bleibt? So in Dr. Degenhardts Brief (6), zit. aus „Internat. Theologenkommission“ über „Die Interpretation eines Dogmas“ (15). Hier besteht eine theologische Fallgrube (in der sich bereits viele der früheren protestantischen Theologen befinden); denn Erzbischof Degenhardt wirft Drewermann einen mangelnden Direktbezug auf historische Einmaligkeit vor, den er selber als durch historisch-kritische Forschung nicht erweisbar (noch auch widerlegbar) bezeichnet. An anderer Stelle kann man lesen, daß Dr. Drewermann seinerseits in denselben Kategorien denkt, wenn er aus seiner historisch-kritischen exegetischen Sicht die Beziehung zwischen dem historischen Jesus und der Eucharistie der späteren Kirche anders deutet als diese. Hier nimmt er selber historische Erkenntnisse zur Füllung einer theologischen Sicht. Zweifel-



los berühren wir hier nicht ein Problem, das Dr. Drewermann und sein Bischof allein haben, sondern die christliche Theologie überhaupt.

8. Der in Nr. 7 genannte Vorwurf, der sich für Kundige als eine noch offene theologische Frage erweist, spitzt sich allerdings im Hinblick auf die Symbolisierung des Dogmas von der Jungfräulichkeit Marias durch Dr. Drewermann zu (vgl. zum Thema selber: W. Löser, A. Basdekis, D. Ritschl, in ÖR 4/1982, 411–461). Dieses Thema ist keineswegs ausdiskutiert, denn Dr. Degenhardt schreibt an Dr. Drewermann, „es geht nicht um gynäkologische Spekulation über eine miraculöse Geburt, . . . sondern zum Beispiel darum, daß die bleibende Jungfräulichkeit Mariens eine letzte Ausstrahlung ihres Ja-Wortes und ihrer bedingungslosen Verfügbarkeit für Gott und seinen Willen in ihrem ganzen Leben ist“ (12), unter Verweis auf Katholischer Erwachsenen Katechismus (175–178). Theologisch-logisch und sprachphilosophisch ist die Differenz zwischen den Äußerungen Drewermanns und seines Bischofs nur sehr schwer zu eruieren.

Gerade der letzte Punkt illustriert am deutlichsten, worauf ich mit diesen acht Thesen hinweisen wollte. Natürlich sind die offiziellen Verlautbarungen der Kirche, etwa die von Erzbischof Degenhardt zitierten, „richtig“ und nicht „falsch“. Aber sie sind – weil sie von Gott reden – symbolisch, wie man bei Thomas v. Aquin lernen kann (theologische Sprache ist „analoge Sprache“, sagt Erzbischof Degenhardt, (6)). Sie sind „richtig“, aber sie sind ein *modus loquendi*, der der Gattung der kirchlichen Verlautbarung angemessen ist, vielleicht im Vergleich zu anderen der beste, der allgemeinste, der klarste, aber eben nicht der einzige *modus loquendi*. Allerdings bleibt die Frage offen, ob wir heute noch in der Theologie die wichtigen Sätze der Heilsgeschichte und „objektives Offenbarungsgeschehen“ (sie hatten bekanntlich in evangelischer Theologie lange hohe Konjunktur) derart direkt verwenden und gar als Meßlatte für andere theologische Artikulationen anwenden sollten – ich sage absichtlich „wir“, denn das Problem stellt sich nicht nur innerhalb des römisch-katholischen Teils der Kirche. Hier wäre die Rückbesinnung auf Kardinal Daniélous Warnung an O. Cullmann hilfreich, nicht dann historische Urteile zur Stützung theologischer zu verwenden, wenn man mit diesen nicht weiter kommt und *vice versa*. (Das ist die Fallgrube, die ich in Nr. 7 nannte.)

Diese kritische Anfrage an den normativen Sprachgebrauch bzw. das damit gegebene Lehrverständnis ist keineswegs als „modisch“ abzutun oder als Konzession an den Zeitgeist. Die Kirche hat schon immer, spätestens in der Transmission griechischer Theologie in den lateinischen Westen und seither ungezählte Male in der parallelen Sprachentwicklung in Theologie,



Mystik und Spiritualität verschiedene Artikulationen nebeneinander geduldet und sogar als Bereicherung empfunden, wenn sich auch nicht alle in gleicher Weise als „richtig“ im Sinn der Vergleichen mit der Satzlogik offizieller kirchlicher Lehre erwiesen. Kein Geringerer als Karl Rahner hat auf die Grenzen der Einengung auf aristotelische Satzlogik in der Theologie hingewiesen, und dies sogar, ohne neuere analytische Sprachphilosophie als theologisches Organon zu verwenden (was übrigens keinem Bischof und keinem priesterlichen Psychotherapeuten schaden würde).

Ich zweifle nicht, daß Dr. Drewermann etliche seiner Lehrmeinungen und Zielrichtungen einer Revision unterziehen müßte, um in einem sinnvollen Diskurs mit seinen Bischöfen bleiben zu können. Ebenso unzweifelhaft notwendig scheint es mir zu sein, daß die Bischöfe ihr Verständnis der Explikation der richtigen Lehre der Kirche und vor allem ihrer kritischen bzw. richterlichen Applikation auf ihre Priester und Lehrer theologisch überprüfen.

## Friedrich Heiler – ein Bahnbrecher der Ökumene

Zur Erinnerung an seinen 100. Geburtstag am 30.1.1992

VON HEINZ RÖHR

Freunde und Schüler in aller Welt verehren in Friedrich Heiler, der am 28.4.1967 in seiner Vaterstadt München starb, einen großen Religionsforscher und Theologen. Die Stätte seines Lebens und Wirkens als Ordinarius für Vergleichende Religionsgeschichte und Religionsphilosophie war Marburg, die Stadt der Hl. Elisabeth und des berühmten Religionsgesprächs zwischen Luther und Zwingli. Wenn aus der Lahnstadt in unserem Jahrhundert theologische Impulse in die Weite der ganzen Ökumene ausstrahlen, so ist dies neben anderen großen Namen vor allem das Verdienst F. Heilers.

Als der aus einer katholischen Lehrerfamilie stammende junge Gelehrte 1919 im schwedischen Vadstena zum lutherischen Glauben übertrat, beschritt er einen Weg, für den er die programmatische Formel der „evangelischen Katholizität“ geprägt hat. Argwohn, Spott und die engherzige Kritik unverbesserlicher Konfessionalisten konnten ihn nicht davon abhal-



ten, mutig dem Ziel der „*una sancta ecclesia*“, der „einen heiligen Kirche“ zuzusteuern. Unter den wenigen Freunden, die ihn unterstützten und ihm Verständnis entgegenbrachten, war der lutherische Erzbischof von Schweden Nathan Söderblom, einer der Väter der ökumenischen Bewegung. Söderblom hatte den jungen Religionswissenschaftler, der durch seine umfassende Studie über „Das Gebet“ international bekannt geworden war, zu Gastvorlesungen nach Schweden eingeladen, und die Freundschaft mit dem großen schwedischen Kirchenführer und Religionsforscher ist für Heilers Lebensweg bestimmend geblieben. Vor sieben Jahrzehnten hatte Heiler mit einigen Freunden in seinen Bemühungen um die Ökumene in Deutschland allein gestanden. Noch 1925, vor der Weltkonferenz für „Praktisches Christentum“ in Stockholm, hatte man Söderblom für einen Narren gehalten, der Unmögliches wolle. Heiler durfte später erleben, was Söderblom versagt war: Die Ökumene ist eine Tatsache geworden, vielleicht die bedeutendste Tatsache der modernen Kirchengeschichte, und Heiler darf als einer ihrer großen Bahnbrecher gelten.

– Folgerichtig gelangte Heiler durch seine Tätigkeit als Prediger und Liturg zur Mitarbeit in der Evangelisch-Ökumenischen (früher „hochkirchlichen“) Vereinigung, deren Vorsitzender er 1929 wurde und deren Weg er entscheidend bestimmt hat. Die Wiederbelebung der Liturgie in der deutschen Messe und die Anknüpfung an den altkirchlichen Gedanken der bischöflichen Sukzession waren die Hauptanliegen. Heiler selbst erhielt durch den gallikanischen Bischof von Bordeaux die Weihe zum bischöflichen Amt innerhalb der Evangelisch-Ökumenischen Gemeinschaft. Daneben erwuchs die evangelische Johannesbruderschaft und ein evangelischer Tertiären-Orden, in dem der Geist der Hl. Elisabeth zu neuem Leben erwachen sollte. Auch die „*Una Sancta*“-Arbeit in Deutschland wurde von Heiler in Angriff genommen. So kam es im Priesterseminar zu Berlin-Hermsdorf bereits 1934 unter dem Patronat des katholischen Bischofs von Berlin, Nikolaus Bares, zu jenem denkwürdigen Gespräch zwischen Vertretern beider Konfessionen, dem weitere Gespräche auf lokaler Basis in anderen Städten und Ländern folgten.

– All diese Bemühungen, unter schweren Anfeindungen vorangetrieben, wurden vom NS-Regime mit Argwohn beobachtet und waren oft vom Spott oder der überheblichen Kritik engherziger Theologen und Kirchenmänner begleitet. Noch in den dreißiger Jahren nannte ein fanatischer Protestant Heiler wegen seiner hochkirchlichen Bestrebungen einen „Heiden und Zöllner“ gemäß Mt 18,17, der keinen Anspruch auf *Nächsten*liebe, höchstens auf *Feindes*liebe habe. Heute, im nachkonziliaren Zeitalter, findet



die prophetische Vorausschau und die entschlossene Tatkraft, mit der Heiler die interkonfessionelle Verständigung vorantrieb, endlich die verdiente Anerkennung. In den letzten Jahren seines Wirkens konnte er mit Freude erleben, wie sich der *Una Sancta*-Gedanke immer weiter Bahn brach. Ordensmäßige Bruder- und Schwesternschaften entstanden auf lutherischem wie reformiertem Boden. Offizielle Beobachter der römischen Kirche nahmen seit der Weltkonferenz für „Glauben und Kirchenverfassung“ in Lund (1952) an allen bedeutenden ökumenischen Veranstaltungen und am Deutschen Evangelischen Kirchentag teil. Vertreter der reformatorischen und der orthodoxen Kirchen waren zum Vatikanischen Konzil eingeladen. Es gibt heute ökumenische Abendmahlsfeiern, bei denen neben evangelischen Geistlichen römisch-katholische Priester das Sakrament spenden – alles Erscheinungen, die noch vor wenigen Jahrzehnten geradezu als gotteslästerliche Ketzerei galten. Es ist dem unerschütterlichen Willen zur Einheit, wie ihn Männer wie Friedrich Heiler unserer Zeit vorgelebt haben, zu verdanken, wenn uns diese Dinge heute schon fast als selbstverständlich erscheinen.

– Als Johannes XXIII. sein Pontifikat antrat, hat Heiler ihn als den „Engelspapst“ gefeiert, von dem eine mittelalterliche Prophetie kündet. Bereits in seinem großen Werk über den „Katholizismus“ aus dem Jahre 1922 hatte er dem „Sehnsuchtstraum vom Pastor Angelicus“ ein Kapitel gewidmet, einem Traum, der sich ihm in unserer Gegenwart zu erfüllen schien. Und noch an seinem 75. Geburtstag hat Heiler im Rahmen eines Festvortrags in der Marburger Universität Johannes XXIII. neben Nathan Söderblom als den großen Herold der christlichen Einigungsbewegung gewürdigt.

– Was Heiler im Innersten bewegte, war die überwältigende Macht des „*mysterium caritatis*“, des Mysteriums der Gottes- und Nächstenliebe. Von hier aus mußten ihm alle konfessionellen Aufspaltungen, alle dogmatischen Verfestigungen, alle Intoleranz und Lieblosigkeit zwischen den Konfessionen – und Religionen – als dem Gebot Christi widersprechend erscheinen. Und es war nur folgerichtig, wenn der Begründer der liturgischen Erneuerungsbewegung innerhalb des Protestantismus und der geistige Wegbereiter der *Una Sancta* immer mehr zu dem energischen Befürworter einer *Ökumene der Weltreligionen* wurde. Was ihn dazu bewog, war seine Überzeugung, daß Gott sich auch in den außerchristlichen Religionen nicht unbezeugt gelassen hat. Neben dem Christentum galten ihm vor allem der Buddhismus in der Gestalt des Mahayana und die Mystik Laotses als die herausragenden Gipfel einer universalen Liebesreligion. Es liegt nahe, daß der



weitherzige Theologe und Religionsforscher – trotz der Ungunst des theologischen Klimas in Deutschland – durch seine meisterliche Interpretation außerchristlicher religiöser Phänomene ein weltweites Echo fand. Gastprofessuren und -vorlesungen in allen Teilen der Erde brachten Heiler zahlreiche Ehrungen ein. Neben dem Vorsitz des „Deutschen Zweiges der Internationalen Vereinigung für das Studium der Religionsgeschichte“ hatte er das Präsidium des „Deutschen Zweiges des Weltbundes der Religionen“ inne. Wenn in Marburg, wo Heiler über 40 Jahre wirkte, in den letzten Jahrzehnten ein Zentrum religionswissenschaftlicher Studien entstand, das Gelehrte und Studenten aus aller Welt anzog, so ist das vor allem das Verdienst dieses Mannes.

Das Geheimnis dieses großen Lebenswerkes aber ist die persönliche Frömmigkeit des Menschen und Christen Friedrich Heiler, der übrigens auch ein bedeutender Prediger war, was zwei beachtliche Predigtbände aus seiner Feder beweisen. Heilers stiller und weitherziger Art als Mensch entsprach es, daß er zeitlebens ein Christentum johanneischer und franziskanischer Prägung gelebt hat: Innige Mystik verband sich mit dem Beispiel einer sich in täglicher Hingabe verschenkenden Liebe! „Gott ist Liebe“ – das war der zentrale Satz seiner Theologie und seines Lebens. Gerade Heilers Existenz *zwischen den Konfessionen*, ja zwischen den Religionen, ist für viele Menschen unserer Zeit, die des konfessionellen Haders überdrüssig geworden sind und die religiöse Zwietracht als Widerspruch zur biblischen Botschaft erkannt haben, zu einem Symbol der Verheißung geworden.



## Tauwetter in europäisch-ökumenischer Eiszeit?

5. Begegnung KEK/CCEE in Santiago

VON HERMANN GOLTZ

Kaum ein anderes ökumenisches Ereignis in jüngerer Zeit war zeitlich und sachlich günstiger plaziert, um eine so direkte Rolle in dem notwendigen ökumenischen Klärungsprozeß zu spielen, als die Fünfte Europäische Ökumenische Begegnung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) in Santiago de Compostela (Spanien), wo sich vom 13. bis 17. November 1991 unter dem Thema: „AUF DEIN WORT – Mission und Evangelisierung in Europa heute“ über hundert Vertreter und Vertreterinnen aller kirchlichen Traditionen Europas in einer andauernden Zeit der Umbrüche in diesem Kontinent trafen.

*Situation: Der neue „Drang nach Osten“*

Die *gesamteuropäische* ökumenische Situation ist seit Monaten zum Zerreißen gespannt. Unter dem in jüngster Vergangenheit nicht zufällig herausgestellten, extrem abendländischen Symbol der Gottesmutter von Fatima setzt ein römisch-katholischer „missionarischer“ und „evangelistischer“ *Drang nach Osten* – in einen vermeintlich atheistischen Osten – ein. – In Riga träumen manche Lutheraner vom Umbau der orthodoxen Kathedrale in ein lettisches Unabhängigkeitsdenkmal. – In Polen bereiten sich große Gruppen römisch-katholischer Priester auf den „Rußland-Einsatz“ vor. – Dutzende von fundamentalistischen protestantischen „Evangelisten“ aus den USA und Westeuropa konkurrieren bereits in vermeintlich christlichem Niemandsland in Osteuropa miteinander, wobei nicht selten ausschlaggebend ist, wer die dickeren Dollarbündel und die größere Unkenntnis vom Märtyrerzeugnis der Ortskirchen in Osteuropa mitbringt, um zur weiteren Zerstörung der durch die Zeit der Repressionen geretteten kirchlichen Reststrukturen in besonderer Weise beizutragen. – Und der niederländische Jesuitengeneral, der es aus seiner langen Zeit im Vorderen Orient eigentlich auch besser weiß, erkennt nach einer Zeit der Irrungen und Wirrungen seines spanischen Vorgängers endlich wieder die eigentliche Aufgabe: Osteuropa! – Die befreiten christlich-orthodoxen Massen in Rußland sehen in ihren geschichtlich wohlbegründeten Ängsten vor dem „Westen“ fast jegliche ökumenische Bemühung als „freimaurerische“ und im Grunde atheistische Giftmischerei gegen die eigenen authentischen christlichen Traditionen an. – Zwischen Orthodoxen und „Uniaten“ (bzw. „Griechisch-Katholischen“ oder „Katholiken byzantinischen Ritus“) wird in einigen Ländern Osteuropas eine Art konfessioneller Krieg geführt, bei dem es an direkter physischer Gewalt nicht fehlt. – Zwischen Serben und Kroaten tobt ein erbarmungsloser Krieg im Herzen Europas, exakt an der Grenze zwischen Altrom und Neurom, zwischen westeuropäischer und osteuropäischer Kulturwelt. Man beeilt sich auch in den



scheinbar nichtbeteiligten Kirchen, in selbstberuhigender und recht oberflächlicher Weise zu konstatieren, daß wir uns nicht in einem Krieg zwischen christlichen Kirchen befinden: Aber daß dieser Krieg so grausam geführt werden kann, liegt zweifelsfrei auch an der tausend Jahre alten und älteren Entzweiung und Entfremdung zwischen Westkirchen und Ostkirchen. Ich habe es bei unseren KEK-CCEE-Bemühungen vor Ort in Jugoslawien in diesem Jahr mit meinen eigenen Ohren hören müssen, und zwar aus dem Mund eines protestantischen Theologen, wörtlich: „Die *Orthodoxen* sind an allem schuld!“ Und das Pendant ist ebenfalls keine Phantasie, sondern Realität in serbischen Mündern und Zeitungen: „Der Vatikan ist faschistisch!“ Mit diesen Trivialitäten, welche viel konstitutiver für die Realität auf unserem Kontinent sind, als wir nach allen Dialogen ahnen, müssen die Kirchen sich auseinandersetzen. Und *alle* Kirchen in Europa, auch die, die mit Befremden, Entsetzen und Abscheu auf die Massaker auf dem Balkan schauen, sind irgendwo aktive Teilnehmer am Übel, um so mehr, wenn sie dies selbstgerecht verdrängen.

In dieser Situation ist es fast nicht mehr angebracht oder eben allerhöchste Zeit, auf gesamteuropäischer Ebene nach gemeinsamer Klarheit über die „Mission und Evangelisierung der Kirchen in Europa heute“ zu suchen.

### *Kontext: Das ökumenische „Nein“ des Moskauer Patriarchen*

In den „Vorwende-“ und „Wendezeiten“ hatten KEK und CCEE auf verschiedene Weise Studienprogramme über „Säkularisierung“, „Mission“ und „Evangelisierung“ durchgeführt. So war es nur natürlich, daß nach den bisherigen vier KEK-CCEE-Begegnungen in Chantilly, Frankreich (1978), Logumkloster, Dänemark (1981), Riva del Garda/Trient, Italien (1984) und Erfurt, damals noch DDR (1988), ein fünfte Begegnung vorgesehen wurde, die den Ergebnissen dieser Studien in KEK und CCEE gewidmet sein sollte. Ein ganz wesentlicher inhaltlicher Schwerpunkt auf dem gemeinsamen KEK-CCEE-Weg ist natürlich die Europäische Ökumenische Versammlung 1989 in Basel, deren Schlußdokument wichtige Gemeinsamkeiten der Teilnehmer aus allen europäischen Kirchen im Verständnis der Mission, der „Sendung“, der Kirchen zeigt.

Von den Organisatoren des Santiago-Treffens in KEK und CCEE wurde es als eine große Aufgabe und Chance empfunden, daß von Papst Johannes Paul II. für die Zeit unmittelbar danach (28.11. bis 14.12.1991) eine „Spezialversammlung der Bischofssynode für Europa“ nach Rom einberufen worden war, die sich unter dem Thema „*Seien wir Zeugen Christi, der uns befreit hat*“ ebenfalls der nahe verwandten Frage der Evangelisierung in Europa widmen sollte. In dieser zeitlichen Konstellation wurde es möglich, einen direkten ökumenischen Beitrag von gesamteuropäischem Gewicht für die römische Bischofssynode zu geben.

Nun fiel in die Zeit der Vorbereitungen der Begegnung in Santiago und der römischen „Spezialversammlung“ aber auch das glasklare, (ich würde wagen zu sagen:) *ökumenische* „Nein“ des Patriarchen Aleksij II. von Moskau, mit welchem er in der heutigen konfliktreichen Situation zwischen dem Vatikan und der Russischen Orthodoxen Kirche ablehnte, eine russisch-orthodoxe Delegation als *delegati fraterni* der „Spezialversammlung“ nach Rom zu senden. Weitere Ablehnungen der



römischen Einladung an orthodoxe Kirchen folgten, so daß letztlich in Rom von den orthodoxen KEK-Mitgliedskirchen nur noch ganz wenige vertreten waren und Metropolit Spyridon von Italien (Ökumenisches Patriarchat) quasi als Sprecher für die zahlreichen ferngebliebenen orthodoxen Kirchen zu agieren hatte.

In dieser bedauerlichen Situation kam nun aber der Begegnung in Santiago um so größere Bedeutung zu. Und es dürfte bei der Kenntnis dieses Hintergrunds auch nicht überraschen, daß nun von römisch-katholischer Seite und von orthodoxer Seite, die beide eigentlich trotz oder wegen aller Schwierigkeiten das Gespräch nicht abbrechen möchten, ein besonderes Interesse an diesem KEK-CCEE-Treffen demonstriert wurde. Die durch dreizehn Jahre hindurch entwickelte Vertrauensbasis zwischen KEK und CCEE trug einmal mehr ihre Früchte.

Angesichts der Konflikte in den ökumenischen bzw. konfessionellen Ost-West-Beziehungen in Europa hatte die KEK-CCEE-Vorbereitungsgruppe in dem gemeinsamen Einführungsdokument für die Teilnehmer den Passus akzeptiert:

*„Nach Auffassung der Konferenz Europäischer Kirchen sollte das Treffen in Santiago de Compostela beim Erfahrungsaustausch auch die heutigen neuen Spannungen zwischen den europäischen Kirchen in der Zeit neuer Freiheit nicht ausklammern. Aufgrund der schweren Geschichte unseres gespaltenen Kontinents und einer sich erneut spaltenden Welt sind solche Spannungen nahezu notwendige Konsequenzen, die durch den Geist des Friedensevangeliums überwunden werden sollten. Unentbehrlich ist dafür das gemeinsame Bekenntnis und Zeugnis der christlichen Hoffnung und Liebe für die Schöpfung Gottes.*

*Dazu könnte das Treffen in Santiago de Compostela einen kräftigen Impuls geben. Eine solche OFFENHEIT stünde den Christen und Kirchen in Europa gut an und würde auch ein wichtiges Erfordernis für die Evangelisierung in Europa sein, die gemeinsam geschehen soll.“ (§§ 48, 49)*

### *Konfessionelles Bedenken: KEK im Schlepptau Roms?*

Dieses gemeinsame Anliegen durchzog die Beiträge und die Diskussionen in den Gruppen und im Plenum, die Gottesdienste, die Gebete und die Bibelgespräche. Gerade Mission und Evangelisierung der Kirchen sind Testfälle nicht nur für das Verhältnis von „Kirche“ und „Welt“, sondern fast noch stärker für das Verhältnis zwischen den Kirchen. Die erregte, stark konfessionalisierte Debatte der letzten Jahre und Monate über „Re-Evangelisierung“, „Neu-Evangelisierung“ etc. und die doppelbödigen Interpretationsmöglichkeiten dieser Termini warfen in der Vorbereitungsphase einen gewissen Schatten auf die Begegnung, zumal KEK und CCEE im alternierenden Rhythmus der Einladungen nun auf Vorschlag von CCEE nach Santiago de Compostela gingen, von wo im Jahre 1982 Papst Johannes Paul II. als „Pastor der Universalkirche“ seinen Ruf an Europa hatte ergehen lassen.

Vor, während und auch bereits nach der Santiago-Begegnung wurde in Europa – offensichtlich von bestimmten „interessierten“ protestantischen Kreisen – die Meinung verbreitet, daß nun KEK voll auf ein konfessionelles römisch-katholisches Konzept von „Evangelisierung“ setzte. Auf der Grundlage solcher Gerüchte lassen sich dann auch sehr gute Postulate der Art erheben, daß geprüft werden müsse, ob und wie die evangelischen Anliegen innerhalb der KEK überhaupt zum Zuge kom-



men (wobei im Gegenteil ein wesentliches Problem ist, wie das starke protestantische Übergewicht innerhalb der KEK im Sinne eines vollständigen Europa und einer echten ökumenischen Gemeinsamkeit mit den orthodoxen Kirchen ausbalanciert werden kann. Es ist für die KEK ein viel größeres Problem, daß sie nicht selten, sowohl von protestantischer wie auch von orthodoxer Seite aus verschiedenen Gründen für eine „protestantische“ ökumenische Organisation gehalten wird).

Alle, welche die Dinge auch nur ein wenig verfolgt und nicht willentlich weghörten, konnten aber sofort bemerken, daß KEK und CCEE auch in der Definition von „Evangelisierung“ nicht von ihrer gemeinsamen ökumenischen Tradition abgingen. So erklang gleich in der Einleitungsrede des CCEE-Präsidenten Carlo Maria Kardinal Martini, Nachfolger des hl. Ambrosius auf der Mailänder *cathedra*, kraftvoll der Dreiklang von Evangelium, Versöhnung und Frieden: Mit dem Samen des Evangeliums säen wir Versöhnung und Frieden, auf welchen unser gemeinsames Haus Europa gebaut werden kann. Und Dean John Arnold, stellvertretender Vorsitzender des Präsidiums der KEK, gab dem Santiago-Treffen gleichsam das Motto:

*„Wenn die Möglichkeiten für gemeinsame Evangelisierung in Europa ungemein zugenommen haben, so auch die Notwendigkeit für gemeinsame Evangelisierung, zumindest für diejenigen unter den Kirchen, die angesichts der neuen Bedrohungen von Einheit und Gemeinschaft eher zusammenarbeiten denn miteinander konkurrieren wollen. Deshalb sage ich, daß – wenn die ‚theologische Tugend‘ unserer Begegnung von Riva del Garda Glaube war und die von Erfurt Hoffnung – diejenige von Santiago Liebe sein muß. Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei.‘ (1 Kor 13,13) Wir haben Gottes Gnade zu erbitten, daß wir alles, was wir in den nächsten Tagen zum Thema Mission und Evangelisierung sagen und tun, in den Kontext der Liebe Gottes stellen, andernfalls wird es nicht Seine Mission sein, in welcher wir uns engagieren, es wird nicht Sein Evangelium, Seine Frohbotschaft sein, die wir verkünden.“*

#### *Kurze Revue: Die Studienarbeit von KEK und CCEE*

Einen ersten thematischen Schritt in der gemeinsamen Arbeit in Santiago stellten (nach kurzen Zeugnissen von Teilnehmern über besondere missionarische Situationen in der Ex-DDR, in Nordirland, in der CSFR und in Portugal) zwei zusammenfassende Berichte über die bisher geleistete Studienarbeit der KEK und des CCEE zum Thema Mission und Evangelisierung dar. Von CCEE-Seite betonte Prof. Hervé Legrand O.P. vom Pariser *Institut catholique*, der „Vordenker“ der CCEE-Studienarbeit, daß die intendierte „neuartige Evangelisierung“, wie immer sie bezeichnet wird, wesentlich eine ökumenische Dimension hat. Besonders hob Hervé Legrand die Wichtigkeit der Arbeit des gemeinsamen KEK-CCEE-Komitees „Islam in Europa“ hervor, in welcher die Einheit der Christen im Zeugnis als Voraussetzung für das Gespräch des Christentums mit den Religionen vorgeprägt ist.

Eine Übersicht über die facettenreiche KEK-Studienarbeit „Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa“ gab der Moderator des KEK-Studienkomitees, Dr. Karl-Christoph Epting (Karlsruhe). Diese Arbeit fand im Oktober 1991 einen vorläufigen Abschluß mit der europäischen Studienkonsultation „Praktische Aspekte der Mission in einem sich wandelnden Europa“ an der Orthodoxen Akade-



mie Kreta (s. S. 106ff). Im Laufe der KEK-Studienarbeit hatte sich die Aufmerksamkeit immer stärker der christlichen Ortsgemeinde zugewandt. So ließ sich die KEK-Studienarbeit besonders von „Living examples“, Beispielen aus der Wirklichkeit verschiedener Ortsgemeinden aus vielen Ländern Europas inspirieren, die nicht selten bereits Formen der ökumenischen Zusammenarbeit vor Ort erproben. Da der Missionsauftrag in unteilbarer Weise dem ganzen Volk Gottes gilt, ist an den verschiedenen Orten die ökumenische Zusammenarbeit von Christen und Gemeinden verschiedener Konfessionen unverzichtbar. Gerade in einer Zeit wachsenden Mißtrauens zwischen Kirchen und wieder zunehmender Konkurrenz von christlichen Konfessionen gilt das eindrückliche und in seinem eigenen Kontext mutige Wort von Patriarch Aleksij II. von Moskau in seinem Brief an die gemeinsame Tagung von Präsidium und Beratendem Ausschuß der KEK im April 1991 auf dem elsässischen Liebfrauenberg, das K.-Chr. Epting summierend in Santiago zitierte:

*„Durch das praktische Leben werden wir mehr und mehr davon überzeugt, daß ökumenische Beziehungen nicht irgend ein äußerliches Anhängsel zu den Aktivitäten der Kirche und eigentlich ihrem Organismus fremd sind, im Gegenteil: In der heutigen Welt der Widersprüche, der Teilungen und der Feindschaft ist eine ökumenische Stimmigkeit unumgänglich, ohne welche die unterschiedlichen christlichen Denominationen einfach nicht am Leben bleiben und gemeinsam, würdig ihrer christlichen Berufung, koexistieren können.“*

K.-Chr. Epting übergab auch den *Brief von Kreta an die Kirchen in Europa und an alle Missionsgesellschaften*, den die Teilnehmer der dritten KEK-Studienkonsultation zum Thema Mission, Männer und Frauen aus 26 Nationen und allen christlichen Traditionen Europas zusammen mit Teilnehmern von anderen Kontinenten, im Oktober 1991 geschrieben hatten. Unter den vier Empfehlungen, welche den *Brief von Kreta* abschließen, sei hier lediglich die letzte hervorgehoben, die sinngemäß in die Schlußbotschaft der Präsidenten der Santiago-Begegnung aufgenommen wurde:

*„In der Erkenntnis, daß der missionarische Auftrag zur Versöhnung in Konfliktsituationen fester Bestandteil unseres gemeinsamen Zeugnisses ist, empfehlen wir, daß in Ländern, in denen es keinen Ökumenischen Rat der Kirchen gibt, die Kirchen erwägen sollen, so schnell wie möglich solche Gremien auf lokaler und nationaler Ebene zu gründen, um den Dialog fortzusetzen und um die Kommunikationskanäle zwischen den Kirchen angesichts der raschen politischen Veränderungen und ethnischen Konflikte aufrechtzuerhalten.“*

Diese Empfehlung stieß nicht nur in Santiago auf gesteigerte Aufmerksamkeit und Offenheit, sondern wurde noch im selben Monat durch den Santiago-Teilnehmer Mgr. Clemente Riva, Weihbischof von Rom, in die römische *Spezialversammlung der Bischofssynode für Europa* eingebracht (vgl. Presse-Verlautbarung des Hl. Stuhls von der Synodus episcoporum, 29. 11. 1991/4, S. 10, dt. Version).

### *Perspektive und umgekehrte Perspektive*

Die Arbeit in Santiago wurde mit einer vielschichtigen theologischen Reflexion zu den Konzepten von Kirche, Welt und Mission in den unterschiedlichen konfessionellen Traditionen fortgesetzt. Neben den Referaten von Prof. Lothar Ullrich



(Erfurt; CCEE), der aus einer katholischen Diaspora-Situation heraus den allen Kirchen gemeinsamen Dienst für das Reich Gottes betonte, und von Superintendent Helmut Nausner (Wien; KEK), der aus seiner methodistischen Perspektive heraus das überholte Konzept einer konfessionell-geographischen Homogenität als Hindernis für das gemeinsame Zeugnis kritisierte, kam es mit dem Vortrag von Archimandrit Iosif (Pustoutov), dem Leiter der Abteilung für die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche im Außenamt des Moskauer Patriarchats zu einem Schlüsselereignis während der Santiago-Begegnung. Deutlich kritisierte Vater Iosif die ekklesialen „Parallelstrukturen“, welche von Rom derzeit in Rußland aufgebaut werden, wobei er sich u.a. auf die sogenannte „Russische katholische Kirche“ bezog. Es war deutlich, daß die massive Kritik nicht lediglich eine persönliche Sache Archimandrit Iosifs war, sondern daß der Hl. Synod der Russischen Orthodoxen Kirche Archimandrit Iosif explizit beauftragt hatte, diese und andere *gravamina* in die repräsentative Versammlung von Santiago einzubringen. V. Iosif schonte auch nicht die großen Zahlen protestantischer Evangelisten aus Westeuropa und Amerika, die sich viel „Äther-Zeit“ im russischen Radio und Fernsehen mit gewaltigen Geldmitteln kaufen, Stadien und Konzertsäle mieten, um einer traditionell orthodoxen Bevölkerung zu predigen, die in Glaubens- und Konfessionsfragen aber nach den Jahrzehnten der Unterdrückung und Verfolgung der lokalen orthodoxen Kirche noch unfähig ist, sich selbständig zu orientieren. An beide westlichen Konfessionen, römische Katholiken und Protestanten, richtete Archimandrit Iosif den dringenden Appell, daß Mission von allen beteiligten Seiten in seriöser Weise unter Beachtung gleicher Möglichkeiten und Bedingungen für alle betrieben werden müsse.

### *Zeichen des „Taufwetters“?*

In der folgenden Diskussion meldete sich Bischof Pierre Duprey vom vatikanischen Einheitssekretariat mit einem Beitrag zu Wort, der deutlich den Willen zeigte, den derzeitigen Graben zwischen dem Vatikan und den orthodoxen Kirchen, besonders der russischen, wieder zu überbrücken. Bischof Duprey räumte ein, daß „Fehler begangen wurden und bis in diese Tage begangen werden“. Aus beiden Kirchen haben Märtyrer in den Verfolgungen in der Sowjetunion ihr Leben als christlicher Märtyrer hingegeben. Das Blut der Märtyrer sei gemäß dem frühchristlichen Wort der Same der christlichen Kirche. Er, Bischof Duprey, wage hinzuzusetzen, daß dieses Märtyrer-Blut, das im 20. Jahrhundert von Christen verschiedener Konfessionen vergossen wurde, auch „Same der Einheit“ sei. Das Tragische ist, die Verfolgten von damals kennen sich nicht. Sie haben in verschiedenen Lagern geduldet und gelitten. Und nun, in der neuen Freiheit kämpfen die Opfer miteinander um sekundäre Dinge wie Kirchengebäude und anderes Hab und Gut. Es ist eine derartige Explosion der Leidenschaften zu konstatieren, daß sie weder die römisch-katholische noch die orthodoxe Kirchenleitung einzudämmen in der Lage sind. Trotz aller durch Bischof Duprey gezeichneten Schwierigkeiten wurde sein Wort als außerordentlich irenisch und versöhnungsbereit empfunden. Die Atmosphäre zwischen den Vertretern Roms und der Orthodoxen Kirche, besonders der Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche, entspannte sich merklich. Beide Seiten waren



sichtlich erfreut, daß auf dem Hintergrund der nicht überwundenen Spannungen sich die Spaltungen bei der Begegnung in Santiago nicht noch weiter vertieften, sondern Zeichen der Bereitschaft für eine „Tauwetter“-Periode signalisiert wurden. Dieselbe Linie verfolgte, wie bereits zu hören war, auch Papst Johannes Paul II. in seiner Eröffnungsansprache bei der römischen Spezialversammlung der Bischofssynode. Er hatte nur nicht den Vorteil, den Bischof Duprey in Santiago hatte, nämlich zu einer weit größeren Schar orthodoxer Hierarchen und Theologen direkt sprechen zu können. Zwar war Patriarch Aleksij II. von Moskau und ganz Rußland wegen seiner offiziellen USA-Reise in dieser Zeit nicht in der Lage, die Begegnung mitzupräsidiieren, er hatte aber persönlich Metropolit Juvenalij von Krutitz und Kolomna (Moskau), also die „Nummer zwei“ der russisch-orthodoxen Hierarchie, in die Jakobus-Stadt gesandt, zusammen mit Erzbischof Irinej von Rovno und Ostrog aus der Westukraine. Eigentlich konnte KEK und CCEE nichts Besseres zustoßen, als daß Vertreter der zerstrittenen Kirchen diese Europäische Ökumenische Begegnung benutzten, um über allem Streit nicht jeglichen Kontakt untereinander zu verlieren, sondern die Tür, die zueinander führt, wieder leicht zu öffnen.

### *Kritische Vision: Kirchen und Götzen*

So ging es dann in einer nicht hoffnungslosen Atmosphäre in die abschließende Phase der Überlegungen, die mit „Vision Europa“ überschrieben war. Es ist mehr als ein Symbol, daß dabei von CCEE-Seite Kardinal Willebrands die ökumenischen Ideale seiner Zeit beschwor und in einem feinen, stillen Gleichnis davor warnte, die Ortskirchen in den neuen Missions- und Evangelisierungsunterfangen zu negieren und selbstherrlich zu handeln. Die KEK-Referentin Prof. Fairy von Lilienfeld nannte sehr deutlich die Götzen, denen zur Zeit unter Mißbrauch der neuen Freiheit oft auch Christen in konfessionellen Konflikten nachhuren: dem Mammon und der Gewalt, welcher man offensichtlich mehr zutraut als dem Wort Gottes. Und der serbisch-orthodoxe Bischof Dr. Athanasije Jevtic vom Banat (KEK) setzte in seinem Beitrag bei aller Liebe zu Europa ein systematisches Fragezeichen hinter die freiwillig-unfreiwillige Verabsolutierung Europas durch die auf Europa konzentrierte Betrachtungsweise. Denn *beide*, Ost- wie Westeuropa, sind – tief schuldig geworden – nicht das *Eschaton*, sie laufen beide auf diese hin, auf den Tag des Herrn, „an dem Gott uns alle und auch Europa im gekreuzigten und auferstandenen Herrn richten wird.“ Die Aufgabe der „Re-Evangelisierung“, vor der die christlichen Kirchen stehen, ist nach Bischof Athanasije überall dieselbe: die „Re-Evangelisierung“ *von uns selbst*, als einzelnen Menschen, und *von unseren eigenen* Gemeinschaften. Und diese unsere „Re-Evangelisierung“ wird nur dann heilsbringend sein, wenn unsere Sendung im heutigen Europa auf die Auferbauung des einen, katholischen Leibes Christi, der Kirche, gerichtet ist.

### *Postulate pro domo*

Den Reichtum der Referate und Gespräche im Plenum und in den Gruppen nutzte eine kleine KEK-CCEE-Redaktionsgruppe, Prof. Paolo Ricca (Rom; KEK), Georges Lemopoulos (Istanbul/Genf; KEK), Prof. Hervé Legrand (Paris; CCEE) und



P. Dr. Hans Langendörfer (Bonn; CCEE), zur Abfassung des „Berichts der Präsidenten“, der dann teilweise in dem ökumenischen Schlußgottesdienst in der Jakobus-Kathedrale von Santiago verlesen wurde. Der Geist der gesamten Begegnung kommt ausgezeichnet in dem genannten Dokument zum Ausdruck (im folgenden kurze Auszüge aus dem neunseitigen Bericht):

*Unsere Hoffnung – die auch unser gemeinsames Engagement ist – setzen wir darauf, daß die Kirchen sich gegenseitig und gemeinsam inmitten des heutigen Europa das werden, was sie in der Vergangenheit nicht immer gewesen sind und bis heute keineswegs sind: „Herd brennender Liebe“, wo die Liebe zu Gott, zum Nächsten und zum Feind miteinander verschmelzen und sich gegenseitig stimulieren. In diesem Rahmen und in diesem Klima der Liebe und des Widerstands gegen das Böse hat sich die Evangelisation in Europa heute zu vollziehen. Sie sollte folgende Gestalt haben, die wir als Präsidenten empfehlen:*

- *Unsere Kirchen verpflichten sich, auf jegliche im Wettstreit gegeneinander betriebene Evangelisierung zu verzichten, die den Geist der Konkurrenz zwischen ihnen hervorruft.*
- *In einer Zeit, in welcher der religiöse Faktor Konflikte anderer Art zu nähren oder zu radikalisieren droht, statt sie zu mildern, ist der ökumenische Friede um so dringlicher geworden.*
- *In jedem Land Europas könnte die Schaffung eines „Rates der christlichen Kirchen“ auf der nationalen Ebene und oft auch im lokalen Bereich ein wichtiges Mittel im Dienst des ökumenischen Friedens sein. Wir fordern die Kirchen auf, dort, wo diese Räte noch nicht existieren, die notwendigen Schritte zu tun, um eine solche permanente Struktur des Dialogs und der Zusammenarbeit zu schaffen.*
- *Angesichts der neuen Situation eines religiösen Pluralismus in Europa sollten die Kirchen gemeinsam die innere Verbindung zwischen Evangelisierung und interreligiösem Dialog durchdenken.*
- *Um den wesentlichen und entscheidenden Zusammenhang zwischen Mission und Evangelisierung in Europa zu vertiefen, sollten die Kirchen ein gemeinsames Studien- und Bildungsprogramm ins Auge fassen. So könnten sie ihrer Verantwortung im „gemeinsamen europäischen Haus“; dessen Aufbau in vollem Gange ist, besser gerecht werden.*

#### *Rückfrage post festum: Katholisch = Unipolar?*

Bei aller authentischen Ökumenizität des Schlußberichts der beiden Präsidenten sind noch drei kritische Hinweise notwendig, um Mißverständnisse von vornherein auszuschließen:

- a) Die Bezeichnung „Katholiken des östlichen Ritus“ (vgl. Schlußdok. § 8 und § 9b), die aus der römisch-katholischen Ekklesiologie stammt, ist *inhaltlich* für die KEK-Mitgliedskirchen nicht nachvollziehbar, da die autokephalen orthodoxen Kirchen in ihrer Existenz als von Rom unabhängige Schwesterkirchen durchaus „katholisch“ im Sinne des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses sind. Dem haben eigentlich auch die offiziellen römisch-katholischen/orthodoxen theologischen Dialoge Rechnung getragen.



Auch die protestantischen KEK-Mitgliedskirchen, in ihrer jurisdiktionell von Rom unabhängigen Situation, betrachten sich als „katholisch“, d.h. daß die gesamte Fülle des Heils in Christus in ihnen präsent ist, was sie auch prinzipiell zur Gemeinschaft mit den anderen Kirchen befähigt und drängt.

Der trotzdem immer wieder begegnende *exklusive* Gebrauch der *nota ecclesiae* „katholisch“ durch die römisch-katholische Kirche entspricht nicht dem *ökumenischen* Modell einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Hier gibt es noch keine gemeinsame ekklesiologische Sprache, oft sogar eine Sprachverwirrung auf allen Seiten. Die erwähnte ekklesiologische Terminologie im Schlußbericht ist also nicht als Anerkennung eines bestimmten römisch-katholischen Einheitsmodells durch die KEK-Teilnehmer und -Teilnehmerinnen in Santiago, sondern aus der KEK-Sicht als bloßer *terminus technicus* zur Identifizierung einer bestimmten konfessionellen Gruppierung zu verstehen.

- b) Im Zusammenhang damit bedeutet die von der KEK-CCEE-Vorbereitungsgruppe nicht geplante Teilnahme von „Katholiken des östlichen Ritus“ („Griechisch-Katholische“; „Uniaten“) an der Begegnung in Santiago als Delegierte bestimmter römisch-katholischer Bischofskonferenzen *keine stillschweigende Anerkennung* des hinter der Existenz von „Uniaten“ stehenden, in Rom zentrierten ekklesiologisch-juridischen Einheitsmodells durch die KEK-Mitgliedskirchen.
- c) Auch wenn es keine gleichlautende Erklärung für die vielfältigen Konflikte in Europa, z. B. zwischen Serben und Kroaten, zwischen Orthodoxen und „Katholiken des östlichen Ritus“ in Rumänien und in der Ukraine gibt (vgl. Schlußbericht von Santiago § 9b), so ist doch deutlich, daß eine der wichtigen *gemeinsamen* Wurzeln dieser Konflikte ein westlich-abendländisches, speziell römisch-katholisches Einheitsmodell ist, eben das des römischen „Universalismus“. Hier gilt es, tiefere Analysen, als im Santiago-„Bericht“ vorzunehmen, um nicht an der Oberfläche der Erscheinungen klebenzubleiben.

Auch angesichts dieser wenigen kritischen Anmerkungen bleibt in der gegenwärtigen Situation die Fünfte Europäische Ökumenische Begegnung von Santiago de Compostela eine von allen in gemeinschaftlicher Weise *genutzte Chance*, durch welche einem drohenden völligen Abbruch des ökumenischen Gesprächs entgegen gearbeitet wurde. Die Botschaft von KEK und CCEE aus Santiago wirkt bereits in diesen Tagen in Rom weiter, was den Synodenvätern etwa in der Intervention des Santiago-Teilnehmers Mgr. Clemente Riva, Weihbischof von Rom, am 29. November 1991, in der Intervention von George Basil Kardinal Hume am 30. November 1991, in der Intervention von Carlo Maria Kardinal Martini und in der Ansprache des KEK-Generalsekretärs Jean Fischer am 2. Dezember 1991 schon deutlich wurde, obwohl die Spezialversammlung der römischen Bischofssynode zur Zeit der Abfassung dieses Berichts noch andauert. Und es gibt bereits Zeichen, die darauf hinweisen, daß die Dynamik der Fünften Europäischen Ökumenischen Begegnung in einer Weise greift, daß die fast abgebrochenen Gespräche zwischen Rom und bestimmten Ostkirchen wieder stärker in Gang kommen.

So steht nach meiner Ansicht bereits heute die Begegnung von Santiago de Compostela – *mutatis mutandis* – auf einer gleich wichtigen Ebene neben der von Riva del Garda/Trient, die in dem gemeinsamen Bekenntnis unseres Glaubens ihr Zentrum hatte.



Als Schlußbemerkung nur noch ein Hinweis darauf, daß in Absprache mit dem CCEE zur Begegnung in Santiago eine große Sondergruppe von Teilnehmern und Teilnehmerinnen aus den protestantischen Minderheitskirchen in Spanien und Portugal durch KEK eingeladen wurde. Eine solche überproportionale Sichtbarkeit und Hörbarkeit wie auf der Begegnung in Santiago hat der iberische Protestantismus meines Wissens in neuerer Zeit nie gehabt. Dies mag zum Schluß ein Hinweis sein, daß in einer abgesonderten Reflexion auf das „Eigene“ des Protestantismus vielleicht viel weniger die Chance einer ökumenischen Wirksamkeit des Reformatorischen besteht als vielmehr in der Öffnung und in der europäischen ökumenischen Gemeinschaft, wie sie KEK und CCEE bereits seit langem bieten.

In diese Gemeinschaft wurde in Santiago, erstmalig in einer solchen europäischen Versammlung, ein offizieller Vertreter der autokephalen Albanischen Orthodoxen Kirche, Generalsekretär Aleko Dhima, mit offenen Armen aufgenommen. Damit ist die Vertretung aller europäischen Länder in der Konferenz Europäischer Kirchen komplett. Und KEK und CCEE haben angesichts dieses Gnadengeschenks Gottes alles zu tun, um den Kräften der Separation und der Feindschaft in unserer ökumenischen Familie in der Liebe und Kraft des Heiligen Geistes entgegenzuwirken.

## Eine Konsultation in Basel – Erwiderung auf zwei Vorträge

VON JOHN R. ARNOLD

Ich bedanke mich recht herzlich für die Einladung zu dieser Konsultation. Ich bin hier zunächst als individueller Teilnehmer – wie alle anderen auch –, aber auch in meiner Funktion als Auge und Ohr der Kirche von England und des Erzbischofs von Canterbury. Ich spreche allerdings für meine Person. Zu Hause waren wir – und sind es noch – irgendwie verwirrt von den vielen unterschiedlichen Nachrichten, die wir von verschiedenen Stellen im letzten Jahr erhielten. Vielleicht hilft es, wenn ich sogleich sage, daß, sofern es Zeugnis und Dienst der Kirchen in Europa betrifft, die Kirche von England ihren Hauptbeitrag im ökumenischen Kontext über die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) einbringt sowie durch die sie umgebenden bilateralen Beziehungen mit der römisch-katholischen Kirche, den orthodoxen Kirchen, der EKD, mit der wir die Erklärung von Meißen abgeschlossen haben, sowie mit den skandinavischen, baltischen und nordischen Kirchen, mit denen wir Gespräche führen. Obwohl uns die Reformation im 16. Jahrhundert zutiefst beeinflusste, würden wir uns einer pan-protestantischen Organisation nicht so selbstverständlich anschließen; wir haben nichts zu oder über Europa zu sagen, was wir nicht auch in Gegenwart unserer katholischen und orthodoxen Partner sagen würden, und wir würden es bedauern, wenn die katholisch-protestantische Polarisierung zunähme



oder wenn die, wie wir hoffen, nur vorübergehende Verschlechterung der Beziehungen eine strukturelle Form erhalten würde. Wir bezweifeln ebenfalls, daß die europäischen Kirchen finanzielle und personelle Ressourcen für neue zwischenkirchliche Strukturen aufbringen können, ohne dadurch die schon bestehenden zu schwächen.

Weiterhin, um nach Professor Frielings zukunftssträchtigem Vortrag „Europa und die Kirchen: Plädoyer für eine Europäische Evangelische Synode“ und seinem Echo in Torre Pellice zu urteilen, befinden wir uns auf unserer kleinen Insel, verglichen mit unseren Freunden zumindest in Teilen Kontinentaleuropas, offensichtlich in einer ganz anderen Position vis-à-vis der römisch-katholischen Kirche. Erstens ist – gemäß eines kürzlich durchgeführten Zensus – die römisch-katholische Kirche in England die zahlenmäßig am schnellsten abnehmende Kirche, wenn man von der Vereinigten Reformierten Kirche absieht. Es bereitet mir weder Vergnügen und erst recht keine Schadenfreude, wenn ich das sage: ihre zahlenmäßige Abnahme von 14 % in den Jahren 1979 bis 1989 hat sicherlich überhaupt keine ekklesiologische Bedeutung. Die Säkularisierung hat unsere Kirchen ganz einfach in verschiedenen Stadien erreicht; zur Zeit trifft sie den britischen Katholizismus hart und beginnt bereits, sich auch auf den irischen auszuwirken. Zweitens werden Sie wissen, daß seit dem letzten Jahr die römisch-katholische Kirche Vollmitglied unserer ökumenischen Strukturen in Großbritannien und Irland, sowie in Schottland, Wales und England ist. Wir sind uns bewußt, daß die Ängste vor dem römischen Katholizismus unter den orthodoxen und protestantischen Kirchen auf dem Kontinent einen vorher nie dagewesenen Stand erreicht haben. Wir dürfen jedoch voller Dankbarkeit zu Hause ein verbessertes Klima erleben...

Meine Notizen (zu Professor Filipis Vortrag) enthalten die Feststellung, daß Pluralismus unserem Zeugnis nicht schadet. Natürlich, Pluralismus im Sinne von Verständnis, Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit schadet nicht. Aber Pluralismus im Sinne von getrennten Kirchen – der Pluralismus des „real existierenden Protestantismus“ – schadet unserem Zeugnis sowohl auf der inhaltlichen Ebene als auch auf der Ebene der Wirksamkeit. Wir müssen der Tatsache ins Auge sehen, daß einige Nationen und souveräne Staaten in Europa durch ihre Bereitschaft und Fähigkeit zur Vereinigung gerade die Kirchen beschämt haben, die den Weg hätten weisen sollen. Ich hoffe, daß wir uns nicht mit „unverbindlichen“ Formen der Gemeinschaft oder Vereinigung zufrieden geben werden, herausforderungs- und spannungslos, sondern daß wir ständig auf das drängen, was wir in der Meißener Erklärung „volle, sichtbare Einheit“ nennen, mit all der Hilfe, die die Tradition von Glauben und Kirchenverfassung in ihrem bewundernswerten Text „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Geschenk und Berufung“, der in Canberra angenommen wurde, zur Verfügung stellt. Es mag implizit eine Herausforderung seitens Canberra hinsichtlich der Angemessenheit der Leuenberger Konkordie vorliegen, der wir uns wiederum, so hoffe ich, stellen, wenn wir das praktische Ergebnis dieser Konsultation bedenken.

Schließlich noch ein Wort zu Professor Collanges Paragraph 2a „homo protestantus“, der mir wegen seiner Folgerung zu Herzen ging, daß die Gattung, der ich angehöre – oder der ich zumindest eng verwandt bin –, eine vom Aussterben bedrohte Art ist.



Ich mag den „homo protestantus“; ich bewundere den Beitrag, den er zur europäischen, ja zur Weltkultur, ihrer Zivilisation und Religion geleistet hat, und ich glaube, daß es eine Tragödie wäre, wenn er aussterben würde. Aber ich möchte fragen, ob der „homo protestantus“ auch ein „beatus vir“ ist. Ist er glücklich, ist er gesegnet im Sinne der Seligpreisungen (beati sunt), wenn die Bergpredigt einmal weder als politisches noch als anti-politisches Statement, sondern als Porträt des Autors verstanden wird? Ist der „homo protestantus“ ein „alter Christus“?

Ich glaube, die Antwort ist „ja – aber nicht als einzelner“; denn „der vollkommene Mensch, der Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellt“ (Eph 4,13), erfordert weitaus mehr Vielfalt und Verschiedenheit, als sie der „homo protestantus“ alleine aufbringen kann. Das ökumenische Gebot treibt uns dazu, die Aufnahme in „die gesegnete Gemeinschaft *aller* gläubigen Menschen“ zu suchen, aus dem einfachen Grund, daß wir unserer Berufung gerecht werden, „nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ zu sein, ... „auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut; der Schlußstein ist Christus Jesus selbst“ (Eph 2,19f).

*Übersetzt von Margret Preisler-Weller*

## **Eine Konsultation in Basel (23. bis 27. August 1991)**

### **Auszug aus einem Bericht**

Es handelt sich hier um einen persönlichen Bericht, der sich auf die tatsächlichen Vorschläge konzentriert und einen großen Teil des komplizierteren und detaillierteren Materials des offiziellen Berichts und der Verlautbarung voraussetzt ...

Die zugrundeliegenden Gründe für die Konsultation sind:

1. die veränderte Situation in Europa und die Realisierung, daß das fragmentarische Wesen des Protestantismus sein Zeugnis, seinen Dienst und seine Fähigkeit zu reagieren schwächt,
2. die unmittelbare und drängende Krise, der sich die kleinen protestantischen Minoritätskirchen in Zentral- und Osteuropa gegenübersehen, und
3. das Bedürfnis, die protestantische Kircheneinheit zu stärken, sowohl durch den Schritt über die „Kanzel- und Kirchengemeinschaft“ der Leuenberger Konkordie hinaus in Richtung auf eine sichtbare Form der Einheit, als auch durch eine engere Beziehung der Lutherischen und der reformierten Kirchen mit den Methodisten, den Baptisten und anderen Freikirchen sowie mit der Kirche von England ...

Kerngedanken, die bei der Formulierung der Vorschläge eine Rolle spielten, waren u. a.:



4. Die europäische Integration stellt eine Herausforderung für die Form und Struktur unserer Kirchen auf nationaler Ebene dar (dies bei weitem mehr als das für die „internationale“ römisch-katholische Kirche oder für die homogene Gemeinschaft der orthodoxen Kirchen der Fall ist).
5. Etablierte und Freikirchen müssen in Fragen, die die Beziehung zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft betreffen, zusammenarbeiten, besonders zu einer Zeit, wenn in Zentral- und Osteuropa neue Verfassungen ausgearbeitet werden.
6. Die einzige öffentliche Äußerung zu Europa, die man in Europa *hört*, kommt vom Papst. Aber spricht er wirklich für die gesamte katholische Tradition, geschweige denn für alle Kirchen?
7. Die Konzepte und Pläne für die Neu-Evangelisierung und/oder Neu-Christianisierung Europas erfordern sowohl innerhalb des Protestantismus als auch im Dialog mit der römisch-katholischen Kirche weitere Überlegungen. Trotz der Tatsache, daß der Papst darauf beharrt, Vertreter anderer Kirchen (insgesamt 15 zu einer Versammlung von ca. 120 Mitgliedern) zu der Synode in Rom im November/Dezember 1991 einzuladen, besteht die Befürchtung, daß er die Neu-Katholisierung Westeuropas und die Katholisierung des Ostens beabsichtigt.
8. Die Bedürfnisse der kleinen Minderheitskirchen sind jetzt brennender denn je, obwohl die konfessionellen Organisationen (LWB, RWB, Europäische Baptistenunion), die Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe des ÖRK und die Konferenz Europäischer Kirchen bereits großen Beistand leisten.
9. Weisen diese Faktoren auf die Notwendigkeit einer halbwegs permanenten protestantischen Struktur in Europa hin, oder können sie angemessener auf einer einmaligen Veranstaltung behandelt werden? Letztendlich setzten sich die Gegner einer neuen Struktur (und dazu gehörte auch ich) durch; gestorben ist die Idee jedoch noch nicht.
10. Könnte innerhalb der Konferenz Europäischer Kirchen Raum für eine spezifisch protestantische Struktur gefunden werden, ohne daß die weitere Gemeinschaft mit den orthodoxen, anglikanischen und altkatholischen Kirchen gefährdet würde? Diese Frage konnte ohne einen tatsächlich vorliegenden Vorschlag und eine Diskussion innerhalb der KEK nicht im voraus beantwortet werden. Prinzipiell wäre es möglich, aber nur nach der Versammlung von Prag 1992 – sowohl aus praktischen Gründen als auch, weil ihre Rechtsgültigkeit nach der gegenwärtigen Verfassung der KEK zweifelhaft wäre.
11. Wir müssen den bestehenden europäischen ökumenischen Kalender und die Arbeit, der sich unsere Kirchen bereits verpflichtet haben, in Betracht ziehen.  
Die Vollversammlung der KEK 1992 (Prag) und die Leuenberger Versammlung 1994 (Wien) sind Schlüsseldaten. Der Vorschlag, eine protestantische „Versammlung“ in Verbindung mit der Vollversammlung in Prag abzuhalten, wurde fallengelassen; das Wiener Treffen empfand man als zu weit entfernt. Der erste haltbarere Vorschlag faßte daher einen Termin im Jahr 1993 ins Auge. Aber auch dies, fand man, wurde der dringenden Notwendigkeit nicht gerecht, so daß der endgültige Vorschlag auf eine Versammlung mit dem Titel „Zeugnis und Dienst der Kirchen der Reformation im Europa der Zukunft“ vom 24. bis 30. März 1992 in Budapest hinausläuft...



Es wird ausdrücklich festgestellt, daß die Versammlung „nicht als Konkurrenz zu Prag, sondern als Vorbereitung darauf“ gesehen werden sollte. Dies ist einer der Gründe für einen Termin im Frühjahr (und nicht im Sommer).

Der Vorschlag (der mit 30 Stimmen, keiner Gegenstimme und 10 Enthaltungen angenommen wurde) ist von bescheidenem Ausmaß und hat ein angemessenes Ziel. Wir können in die beteiligten Personen und Kirchen Vertrauen haben. Obwohl ich einer derjenigen war, die sich der Stimme enthielten, glaube ich, daß wir diese Initiative unterstützen und auf eine Einladung, daran teilzunehmen, positiv reagieren sollten. Die genaue Form unserer Erwiderung wird von der genauen Art der Einladung abhängen; aber wir reagierten bereits positiv auf die Einladung, einen Beobachter zur Bischofssynode nach Rom zu entsenden; wir würden dies ebenso tun, handelte es sich um ein panorthodoxes Treffen auf europäischer Ebene, und unsere Antwort sollte nicht weniger positiv für die Protestanten ausfallen, die sich so offensichtlich mit uns beraten wollen.

*John R. Arnold*

*Übersetzt von Margret Preisler-Weller*



## Das Zeugnis der evangelischen Kirchen auf europäischer Ebene

Zusammenfassung einer Basler Tagung

vom 23. bis 27. August 1991

Vom 23. bis 27. August 1991 kamen etwa 70 Kirchenleute und Theologen aus den evangelischen Kirchen Europas im Haus der Basler Mission zu einer Tagung über *Das Zeugnis der evangelischen Kirchen auf europäischer Ebene* zusammen. Sie folgten dabei einer persönlichen Einladung, die von Bischof *Henrik Christiansen* (Dänische Evangelisch-Lutherische Kirche), Bischof *Christoph Klein* (Evangelische Kirche A. B. in Rumänien), Bischof *Martin Kruse* (Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland) und vom Präsidenten des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, *Heinrich Rusterholz*, ausgesprochen worden war. Das Folgende bietet einen Überblick und eine Zusammenfassung der bei dem Treffen angestellten Erörterungen.

### *A. Warum die Frage nach dem Zeugnis auf europäischer Ebene?*

(1) Die Frage hat sich grundsätzlich schon immer gestellt. Der Anlaß, sie heute neu zu stellen, ist die veränderte Situation, die in den letzten Jahren in Europa entstanden ist. Sie nötigt dazu zu prüfen, wie das Zeugnis der evangelischen Kirchen heute angemessen wahrgenommen werden kann.

(2) Die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen haben die Neigung, ihr Zeugnis auf den nationalen Kontext auszurichten. Die Botschaft der Reformation hat aber grundsätzlich universalen Charakter, und die Kirchen haben die Aufgabe, sichtbar zu machen, inwiefern sie die nationalen Grenzen überschreitet.

(3) Der europäische Raum ist insofern ein Ort, an dem sich ihr Zeugnis zu bewähren hat, als dort Entscheidungen fallen, die für die Zukunft sowohl der europäischen als auch der weltweiten Gemeinschaft der Völker weitreichende Folgen haben. Die Glaubwürdigkeit der Botschaft der evangelischen Kirchen hängt mit davon ab, ob sich aus ihr Antworten ableiten lassen auf die bedrängenden Fragen der Zukunft Europas. Umgekehrt: die reformatorische Botschaft ist bereits ein konstitutiver Teil der europäischen Geschichte; sie stellt einen *Schatz* dar, an die in der Debatte über die Zukunft Europas erinnert werden muß.

(4) Die evangelischen Kirchen sind in den letzten Jahrzehnten immer wieder konsequent dafür eingetreten, daß Europa Ost und West umfaßt und daß diese Gesamtheit Europas nicht aus den Augen verloren werden darf. Sie haben sich einer Aufteilung der Kirchen in West und Ost widersetzt. Es ist z.B. aus diesem Grunde nicht zur Bildung eines Rates der Kirchen in Westeuropa gekommen. Die evangelischen Kirchen haben aufgrund dieser Geschichte die Aufgabe zu zeigen, was diese Gemeinschaft unter den neuen Umständen bedeutet.



(5) Das Zeugnis ergibt sich nicht von selbst, sondern muß gemeinsam erarbeitet werden. Gewiß werden die einzelnen Kirchen sich der Frage nach der Zukunft Europas zuwenden. Jede dieser Antworten wird aber durch den nationalen Kontext gefärbt sein. Es bedarf eines Ortes der Begegnung, an dem die verschiedenen Reaktionen miteinander konfrontiert werden und eine gemeinsame Antwort entstehen kann.

(6) Die großen Herausforderungen unserer Zeit halten sich weniger und weniger an nationale Grenzen. Wer sich heute mit Fragen wie Jugend, soziale Gerechtigkeit, Frieden, Menschenrechte, Bewahrung der Schöpfung befaßt, wird über kurz oder lang die Zusammenarbeit mit Christen anderer Kirchen suchen. Eine Fülle von themen- oder problembezogenen Bewegungen und Organisationen auf europäischer Ebene ist bereits entstanden. Um die Verwurzelung solcher Bewegungen in der Kirche zu gewährleisten, wäre eine Präsenz der evangelischen Kirchen als solcher auf europäischer Ebene von großer Bedeutung.

### *B. Warum evangelisches Zeugnis auf europäischer Ebene?*

(1) Welche Bedeutung kommt dem Zeugnis der evangelischen Kirchen auf europäischer Ebene zu? Muß das erforderliche Zeugnis nicht von allen Kirchen gemeinsam wahrgenommen werden?

(2) Die neue Situation könnte in der Tat Anlaß zu einem neuen interkonfessionellen Aufbruch in der ökumenischen Bewegung werden. Die evangelischen Kirchen werden die Begegnung und die Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen soweit als nur möglich fördern und an ihr teilnehmen. Sie sind geprägt von der Erinnerung, daß die Reformation die Erneuerung der ganzen Kirche anstrebte und nicht auf die Gründung einer gesonderten Kirche zielte. Die evangelischen Kirchen haben darum das Ganze der Kirche vor Augen – selbst wenn sich heute manche Beziehungen unter den Kirchen verhärtet haben. Die Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen bieten heute besondere Möglichkeiten und verdienen darum auch besondere Aufmerksamkeit.

(3) Begegnung und Zusammenarbeit setzen aber Klarheit über das eigene Zeugnis voraus. Das heißt nicht nur, daß die evangelischen Kirchen über ihre Wurzeln und ihre Traditionen Auskunft zu geben wissen, sondern daß sie in der Lage sind, Rechenschaft abzulegen über das, was ihr Zeugnis heute ausmacht. Mit anderen Worten: Wir müssen in den Kirchen unsere Traditionen auf die Fragestellungen beziehen, die sich in der heutigen Situation ergeben.

(4) Um wirksam an der ökumenischen Bewegung auf europäischer Ebene teilnehmen zu können, brauchen die evangelischen Kirchen einen Ort, an dem ein Austausch über die Bedeutung ihrer eigenen Traditionen stattfinden kann. Die Aktualisierung der evangelischen Tradition in ihren verschiedenen Ausprägungen ergibt sich weder von selbst, noch kann sie von einer einzelnen Kirche geleistet werden.

(5) Die Stimme der evangelischen Kirchen muß im europäischen Raum zur Geltung gebracht werden. Die römisch-katholische Kirche strebt nach einer Präsenz in allen Teilen Europas. In einigen Ländern entsteht der Eindruck, daß sie den Anspruch erhebt, die ganze Christenheit zu repräsentieren. Manche fundamentalistischen Kreise entfalten eine rege Aktivität und versuchen, in ihrem Sinne zur Evangelisierung Europas beizutragen. Der genuin evangelische Beitrag bleibt angesichts



dieser Versuche im Hintergrund. Er wird freilich nicht in erster Linie durch spektakuläre Auftritte, sondern vor allem durch die Macht der Argumentation seine Wirkung ausüben.

(6) „Evangelisch“ ist ein Sammelbegriff. Mit dieser Bezeichnung sind die Kirchen gemeint, die sich der Botschaft der Reformation verpflichtet wissen, ob sie in vorreformatorischer Zeit, im 16. Jahrhundert oder später entstanden sind. Sie unterscheiden sich in vieler Hinsicht voneinander. Sie haben aber auch vieles gemeinsam, das sie gemeinsam in die ökumenische Bewegung einbringen können. Eine Mehrheit der evangelischen Kirchen in Europa hat unter sich durch die Leuenberger Konkordie Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft etabliert. Ferner sind sie und andere evangelische Kirchen durch ein Netz von Dialogen verbunden, die z. T. zu bemerkenswerten Ergebnissen geführt haben. Zu den gemeinsamen Aufgaben gehört es, die Einheit des Protestantismus durch die Vertiefung und Fruchtbarmachung der Übereinstimmungen zu fördern.

### *C. Inhalte des evangelischen Zeugnisses*

Welche Perspektiven sind dem Zeugnis der evangelischen Kirchen eigen? Die Basler Konsultation hat besonders auf folgende Punkte hingewiesen:

(1) Die evangelischen Kirchen sind durch die Erfahrung der Reformation geprägt. Sie gehen davon aus, daß das Evangelium die Quelle ständiger Erneuerung ist und sind darum in ihrer Dankbarkeit über das Heil in Christus grundsätzlich selbstkritisch gegenüber der Rolle der Kirche in der Geschichte. Gerade im Blick auf die Zukunft Europas ist eine selbstkritische Aufarbeitung der Vergangenheit von größter Bedeutung.

(2) (a) Die evangelischen Kirchen verstehen einmütig die (von einer Rechtfertigungslehre zu unterscheidende) Botschaft von der Rechtfertigung aus Gnade allein als die zentrale Aussage oder Mitte der Schrift. Sie muß immer wieder in der Verkündigung und in der katechetischen Bemühung zum Ausdruck gebracht werden. Sie ist Kriterium für Reden und Handeln in der Kirche. Sie wurde und wird jedoch je nach Situation divergierend interpretiert. Darum sind Lehrgespräche nötig, um ein gemeinsames Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft zu erreichen.

(b) Die Rechtfertigung ist Ausdruck der Gratuität der Gnade Gottes. Sie muß Früchte tragen, denn der Glaube ist nicht ohne die Liebe, aber nicht die Liebe macht den Glauben, sondern das, was er von der Liebe Gottes hört. Ebenfalls bedarf die Rechtfertigung eines kirchlichen Ausdrucks, denn der Glaube ist nicht ohne Gemeinschaft, aber nicht die Gemeinschaft macht den Glauben, sondern das, was er in Wort und Sakrament empfängt. Dabei entsteht freilich die Problematik der legitimen (kirchlichen, ethischen usw.) Ausdrucksweisen der Rechtfertigungsbotschaft, die eine weitere Erörterung der Kriterien nötig macht, die die theologische Legitimität der jeweils konkreten Entfaltungen der Rechtfertigung zu beurteilen erlaubt.

(3) (a) Die evangelischen Kirchen erkennen den Staat als säkulare Institution an mit der gottgegebenen Aufgabe, das Recht und die Freiheit seiner Glieder zu gewährleisten (z. B. im Einsatz für die Menschenrechte, den Frieden oder wie auch immer), wobei eine Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft notwendig ist. Die Kirche hat den Auftrag, Gottes Wort in dieser Gesellschaft zu verkündigen und



zur Geltung zu bringen. Die Kirche soll alle totalitären Ansprüche abwehren und gleichzeitig allen Versuchen widerstehen, den Staat weltanschaulich festzulegen. Die Kirche ist zwar nicht ohne Stimme und ist somit hörbar. Wäre dies nicht der Fall, würde sie aufhören, die Kirche Jesu Christi zu sein und in eine doketische Kirche entarten. Sie übt aber ihren Dienst in der Ohnmacht des Kreuzes Christi aus und hat daher jeden Triumphalismus abzuwehren.

(b) Die Tatsache, daß evangelische Kirchen häufig als Landeskirchen oder Nationalkirchen in Erscheinung treten, wirft kritische Fragen nach der Beziehung von Kirche und Volk, Kirche und Nation(alismus), Konfession und Volk(stum), Evangelium und Kultur auf. Es liegt auf der Hand, daß die Verwurzelung der Kirche im jeweiligen Volk, bzw. in der jeweiligen Nation und Kultur nicht nur positive Ergebnisse zeitigt (Muttersprache, Heimat usw.), sondern auch durch Übersteigerung des Nationalen unheilvolle Entwicklungen auslösen kann.

(4) Die evangelischen Kirchen haben einander in der neuen Situation beizustehen und einander in je ihrem Zeugnis zu unterstützen. Dabei sollen sie die Erfahrungen der letzten 40 Jahre der Trennung zwischen Ost und West nutzen, um durch Erneuerung zur Versöhnung zu gelangen. In der Praxis müssen Fragen des inneren Lebens der Kirche – Evangelisierung und Mission, Aufbau der Gemeinde, theologische Ausbildung, Diakonie usw. – gemeinsam angegangen werden. Die Tatsache, daß zahlreiche evangelische Kirchen Minderheiten sind, macht besondere Solidarität erforderlich.

(5) Neue Probleme (wie z. B. die Verantwortung für die Schöpfung, einschließlich der ökologischen und wirtschaftlichen Fragen, die Bemühung um Demokratie und die Rechte von Minderheiten, das erneute Aufkommen von Nationalismen, die Frage nach dem Verhältnis von Frauen und Männern, die neuen sozialen Probleme) müssen aufgrund der gemeinsamen Tradition durchdacht werden, damit das Zeugnis der evangelischen Kirchen angesichts der heutigen Herausforderungen gestärkt wird. Auf der anderen Seite ist deutlich, daß die Bewältigung solcher Probleme Sache nicht nur der evangelischen Christenheit, sondern in großem Umfang die der ganzen Ökumene bleibt.

#### *D. Empfehlungen*

(1) Die Schaffung einer neuen permanenten Struktur soll vermieden werden. Die erste Sorge darf nicht den Strukturen gelten. Die evangelischen Kirchen müssen – ihrem Ursprung in der Reformation gemäß – immer in erster Linie von der Sache des Evangeliums ausgehen. Sie werden sich die Strukturen geben, die für die Erfüllung des Verkündigungsauftrags nötig sind. In der heutigen Situation ist es dringlich, daß den evangelischen Kirchen die Gelegenheit gegeben wird, sich über die Aktualität des reformatorischen Erbes in der neuen Situation Europas gemeinsam zu verständigen.

(2) Diese gemeinsame Besinnung soll in möglichst weitgehender Anlehnung und in Absprache mit bereits bestehenden Organisationen auf europäischer Ebene (Konferenz Europäischer Kirchen/KEK, Leuenberger Gespräche, Ökumenische Europäische Kommission für Kirche und Gesellschaft/EECCS, Gebietsausschüsse der konfessionellen Weltbünde) erfolgen.



(3) Wir schlagen vor, daß im Frühjahr 1992 eine Ad-hoc-Versammlung Evangelischer Kirchen in Europa einberufen wird. Sie soll dem Thema „Zeugnis und Dienst der evangelischen Kirchen im künftigen Europa“ gewidmet sein. Die folgenden vier Aspekte sollen dabei besondere Beachtung finden: a) Die Verkündigung des Evangeliums angesichts der Säkularisation in ihren verschiedenen Formen; b) Mission und Evangelisation; c) Nationalismus und Minderheiten; d) Aufgaben der Kirchen im künftigen Europa.

Die Versammlung soll in erster Linie der Stärkung des gemeinsamen Zeugnisses dienen; sie soll zugleich einen Beitrag zur Vollversammlung der KEK (September 1992 in Prag) leisten.

(4) Zu dieser Versammlung werden Vertreter der evangelischen Kirchen, die der KEK angehören, eingeladen. Die Versammlung soll repräsentativ und qualifiziert zusammengesetzt sein. Die Erfahrung der themenbezogenen Organisationen, die auf europäischer Ebene tätig sind, soll so weitgehend wie möglich einbezogen werden.

(5) Zur Vorbereitung der Ad-hoc-Versammlung hat die Basler Tagung einen Fortsetzungsausschuß eingesetzt.

Zu seinen Aufgaben gehört es, Ort und Zeitpunkt der Versammlung zu bestimmen, das Programm zu erarbeiten und die Einladungen zu versenden.

(6) Gleichzeitig soll er Gespräche führen

(a) mit den zuständigen Instanzen der Konferenz Europäischer Kirchen; mit ihnen ist zu prüfen, wie die Ergebnisse der Ad-hoc-Versammlung in die Vollversammlung von Prag sinnvoll eingebracht werden können und wie auf längere Sicht das evangelische Zeugnis im Rahmen von KEK wirksamer zur Geltung kommen kann;

(b) mit dem Exekutivausschuß der Leuenberger Gespräche: Wie kann die nächste Vollversammlung (1994) dazu beitragen, daß die Leuenberger Gemeinschaft in gesteigertem Maß zu einer wirklichen Zeugnis- und Dienstgemeinschaft wird? Besondere Aufmerksamkeit ist der Frage nach dem Verhältnis der Leuenberger Gemeinschaft zu den „ihnen konfessionell verwandten Kirchen in Europa (47)“ zu widmen. Inwiefern läßt sich das Modell der Konkordie auch auf die Beziehung zu anderen konfessionellen Traditionen übertragen? Es sollte in direkten Gesprächen untersucht werden, ob andere Konfessionen, wie z. B. die evangelisch-methodistische Kirche, die Brüderunität oder die Kirche von England durch Zusatzklärungen in Kirchengemeinschaft mit den durch die Leuenberger Konkordie verbundenen lutherischen und reformierten Kirchen treten können;

(c) mit der EECES: Welche Perspektiven ergeben sich für das evangelische Zeugnis aus der Arbeit und den Erfahrungen der EECES mit den europäischen Institutionen?;

(d) mit den Gebietsausschüssen der Weltbünde müßte abgesprochen werden, welche Beiträge von den einzelnen Konfessionen zu der geplanten Konferenz erwartet werden können.

(7) Aufgrund der Ergebnisse der Versammlung im Frühjahr 1992 und dieser Gespräche wird entschieden, ob ein weiteres Treffen (eventuell 1993) ins Auge zu fassen ist.



# Der Ökumenische Rat im Aufwind

Zum Gedenken an Bischof Dr. Hans-Gernot Jung\*

Die VII. Vollversammlung des ÖRK in Canberra hat – vor allem in Europa – negative Schlagzeilen gemacht. Von einem Auslaufen der ökumenischen Bewegung war die Rede. Die kontroverse Diskussion über den Golfkrieg, die Unmöglichkeit, ein gemeinsames Wort zur Existenz des Staates Israel zu finden, die hartnäckige Verweigerung der Abendmahlsgemeinschaft durch die Orthodoxen und die Unversöhnlichkeit der Standpunkte in der Frage der Anerkennung der Ämter hatte bei vielen Teilnehmern und erst recht Beobachtern die Meinung bestärkt, der ÖRK befinde sich in einer Krise. In der Tat – noch nie ist bei einer Vollversammlung (aus inzwischen über 300 Mitgliedskirchen) die Komplexität der Ökumene so deutlich hervorgetreten wie in Canberra. Für die Teilnehmer aus den europäischen Kirchen wurde vollends die kontextuelle Begrenztheit der eigenen theologischen Tradition erfahrbar. Die starke Betonung des australischen Kontextes und vor allem die unkonventionelle Darbietung der südkoreanischen Professorin Chung Hyun Kyung zum Thema in Verbindung mit dem bisher ungewohnten pneumatologischen Ansatz hatten zu Mißverständnissen, Brechungen gewohnter Perspektiven, ja zum Vorwurf des Synkretismus geführt. Nimmt man noch die defaitistischen Äußerungen aus dem Genfer Stab über mangelhafte Kommunikation in der Zentrale hinzu, war die Krisenstimmung perfekt. Demzufolge fuhren die Mitglieder des Zentralausschusses (ZA) mit gespannter Skepsis zur ersten ZA-Tagung nach Genf (20. – 27. 9. 91). Aber der erwartete Absturz fand nicht statt: Stattdessen hat der neue ZA sehr rasch Tritt gefaßt und deutlich gemacht, daß er bereit ist, sich den aktuellen Herausforderungen zu stellen.

## 1. Die ökumenische Vision nach Canberra

Zur Aufarbeitung von Canberra hatte der ZA gute Vorlagen. Der neue Vorsitzende *Aram Keshishian* von der Armenischen Apostolischen Kirche (Libanon) gab den Auftakt mit einem theologischen Leitvortrag: „*Gemeinsam wachsen in der ökumenischen Vision*“. Wichtig war darin die vorwärtsweisende Sicht: „Das Ereignis Canberra liegt hinter uns. Der Prozeß Canberra hingegen beginnt erst, sich zu entfalten.“ Keshishian bekennt sich zu dem Thema der Vollversammlung: „Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung!“ „Das pneumatologische Hauptthema ermöglichte eine ganzheitliche Vision, die uns befähigte, diese Prioritäten in ihrer Interdependenz und aus einer umfassenden trinitarischen Perspektive wahrzunehmen.“ Davon wird die Weiterarbeit des ÖRK bestimmt sein. Keshishian betonte als wesentliche Dimension der ökumenischen Vision: den Weg zu einer vollkommenen Koinonia, die Sorge für die Überlebensfähigkeit der Schöpfung, die Verwirklichung einer gerechten und partizipatorischen Gesellschaft sowie das Hineinwachsen in eine Mission des Teilens und Versöhnens. In diesem Prozeß ist der ekklesiologische Leitbegriff Koinonia besonders hilfreich. Das zeigte die umfassende theologische Diskussion, die sich daran anschloß. Der Begriff gibt genügend Raum für unterschiedliche Vorstellungen von kirchlicher Einheit, läßt jedoch das Ziel der



sichtbaren Einheit (Keshishian nennt sie die „raison d'être der ökumenischen Bewegung“) nicht aus den Augen und macht erfahrbare Gemeinschaft schon jetzt möglich. In seinem Vortrag betonte der Vorsitzende stärker als erwartet den Bezug zur Bewahrung der Schöpfung und zu den Grundthemen des konziliaren Prozesses (Gerechtigkeit und Partizipation) und nahm damit schon ein Element der Programmdiskussion auf.

Mit Dank und Anerkennung nahm der ZA auch den Bericht des Generalsekretärs auf, der es unternommen hatte, die sehr unterschiedlichen und divergierenden theologischen Aussagen der Vollversammlung aus den Sektionsberichten und Resolutionen zusammenzuschauen und dabei zu einem erstaunlich schlüssigen Ergebnis kam, das die Divergenzerfahrungen der Vollversammlungsteilnehmer relativierte. Auch er unterstrich noch einmal den ganzheitlichen Ansatz des neuen ökumenischen Denkens, das sich ja seit langem schon auf diese Perspektive hinbewegt hatte. Auch in seinem Überblick wird der Begriff der Koinonia zum ekklesiologischen Leitbegriff. *Emilio Castro* erkennt die Ungeduld des Fragens nach mehr sichtbarer Einheit als Frage der Glaubwürdigkeit der Kirche und unterstreicht in diesem Zusammenhang noch einmal seine Forderung aus Canberra nach wirklicher Einheit am Abendmahlstisch. Er verweist darauf, daß wir anderen Wege zur Überwindung historischer Spannungen nur weisen dürfen, wenn wir selbst auf diesem Weg sichtbare Zeichen setzen. Die Koinonia hat freilich – ein wichtiger theologischer Hinweis – ihren Grund nicht in uns selbst, sondern in der Liebe Gottes, sie ist „Gabe und Berufung“ (Canberra). In diesem Zusammenhang unterstreicht *Castro* noch einmal die Bedeutung der liturgischen Feier der Einheit, wie sie in Canberra so eindrücklich in Erscheinung trat. Damit ist neben den theologischen Diskurs, der sicher unverzichtbar sein wird für die Rezeption ökumenischer Erfahrungen in den Mitgliedskirchen, die gottesdienstliche Feier als eine wesentliche Dimension ökumenischer Gemeinschaft gestellt. Kritisch weist der Generalsekretär noch einmal auf die Schwierigkeiten hin, die manche Kirchen bei der wechselseitigen Anerkennung der verschiedenen Traditionen und Ämter haben und machen.

Erhellend war in diesem Bereich auch die Zusammenschau der Dimension der Weltwirksamkeit des Heiligen Geistes und der Spiritualität. An dieser Stelle haben wohl die westlichen Kirchen am meisten Nachholbedarf. Die Entdeckung der spirituellen Dimension der Kirche ist angesichts der Herausforderungen durch Säkularisation und Überlebenskrise unverzichtbar. Dank dieser Zusammenschau könnte die Bereitschaft wachsen, sich den Texten von Canberra noch einmal intensiv zuzuwenden, nachdem sich die Wellen der zahlreichen Happenings verlaufen haben.

Wichtig für die sich anschließende theologische Diskussion war ein Statement, das OKR *Walter Arnold* namens der evangelikalen Bewegung einbrachte, deren Stimme in Canberra nicht gebührend zur Geltung gekommen war. Die vertiefende Diskussion, für die sich der ZA einen ganzen Vormittag Zeit nahm, unterstrich noch einmal den Prozeßcharakter der ökumenischen Bewegung. Als Beschreibung eines gemeinsamen Weges ließe sich die Koinonia durchaus sichtbar machen. Freilich versagten sich die Orthodoxen auch nach diesem Dialog der Abendmahlsgemeinschaft, weil für sie Interkommunion Ausdruck der vollen Einheit ist, nicht Ausdruck des Strebens danach. Die Evangelikalen machten deutlich, daß sie auf diesem Weg nicht abseits stehen wollen, jedenfalls soweit sie sich von dem Beitrag *Walter Arnolds* vertreten fühlen. So atmete diese Diskussion für die Zukunft.



## 2. Die neue Struktur

Vor dem Hintergrund drastischer Personaleinsparungen aufgrund der Finanzmisere des ÖRK und angesichts der Programmrichtlinien der Vollversammlung war die Strukturdebatte mit Spannung erwartet worden, würde sie doch Aufschluß über den weiteren Kurs des ÖRK geben. Deutlicheres Profil, stärkere Konzentration, höhere Effizienz und finanzielle Einsparungen waren die Vorgaben für die Ausarbeitung des Programms, das vor allem für den 1992 zu wählenden Nachfolger Emilio Castros maßgebend sein würde. Im Vorfeld der ZA-Tagung hatten Briefe die Mitglieder erreicht, die von Angestellten stammten, die von der Entlassung bedroht waren. Beträchtliche Unruhe im Stab hatte die Strukturreform deshalb hervorgerufen, weil eine neue Programmgestaltung natürlich personelle Konsequenzen haben würde. So ging es nicht nur um Programme, sondern auch um Personen, und das gab der Debatte emotionale Tiefe.

Als Schwäche der bisherigen Programmstruktur wurde vor allem Unübersichtlichkeit und das Auseinanderfallen in Programmeinheiten und Untereinheiten genannt. So mußte versucht werden, vor allem bessere Zusammenarbeit und wechselseitige Kommunikation zu gewährleisten, ohne die Kontinuität der Arbeit zu gefährden. Durch die Verfassung des ÖRK vorgegeben waren die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und die renommierte Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA). Kaum zu verändern war offenkundig die Abteilung Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst (CICARWS) mit ihrer weitgespannten und finanziell abgesicherten Arbeit. Doch die übrigen Arbeitsbereiche standen zur Disposition. So war vor der ZA-Tagung nicht abzusehen, daß der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung am Ende doch einer Programmeinheit den Namen geben würde. Umstritten war auch lange Zeit, ob Glauben und Kirchenverfassung eine selbständige Einheit bilden sollte oder nicht. Man entschied sich am Ende doch dafür, diese Abteilung mit anderen theologisch relevanten Themenbereichen zusammenzubinden unter der Überschrift „Einheit und Erneuerung“. Die orthodoxen Teilnehmer setzten sich einmütig und leidenschaftlich dafür ein, die Frage der christlichen Erziehung wegen der besonderen Bedeutung in Osteuropa in einer eigenen Programmeinheit zu bearbeiten; aber die Mehrheit war nicht bereit, eine weitere Einheit zu genehmigen, vor allem wegen der finanziellen Konsequenzen. So steht jetzt die Erziehungsaufgabe mit Mission und Zeugnis in einer Programmeinheit zusammen.

Eine ausgedehnte Diskussion entbrannte um die Strukturierung des Generalsekretariats, in dem die wesentlichen Außenaktivitäten des ÖRK zusammengefaßt werden sollen: Management und Finanzen, ökumenische Beziehungen, interreligiöse Beziehungen und Kommunikationsdienste; dazu kommt noch die Koordinierung der Programme. Der weitgespannte Aufgabenkatalog läßt ahnen, daß die Suche nach einem geeigneten Kandidaten für das Amt des Generalsekretärs vor schwierige Aufgaben stellt. Unterstreichen möchte ich jedoch, daß für dieses Amt nach Lage der Dinge wohl vor allem die Gabe der Kommunikation und Koordination gefragt ist.

Lange wurde auch über den Ort des Frauen- und Jugendreferats gestritten; denn es wurde erkannt, daß die Zuordnung der Frauen- und Jugendfragen zum Problembereich des konziliaren Prozesses diese lediglich als soziale bzw. Menschenrechtsprobleme deklarieren könnte; sie haben aber auch entscheidende theologische und vor



allem ekklesiologische Aspekte. Wichtig scheint mir, daß am Ende der Debatte beschlossen wurde, alle Abteilungen in die biblisch-theologische Reflexion einzu-beziehen, wenngleich man fragen muß, wie diese Aufgabe in den laufenden Geschäften gemeistert werden sollte.

So wird nun das Exekutivkomitee bei seiner nächsten Tagung über die weitere Ausgestaltung von fünf Programmeinheiten zu beraten haben:

- I. *Einheit und Erneuerung* mit der Abteilung Glauben und Kirchenverfassung, die für 1993 die nächste Weltkonferenz unter dem Thema „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis“ plant;
- II. *Mission, Erziehung und Zeugnis*, wo vor allem die Arbeit der Missionsabteilung sowie die Erziehungs- und Ausbildungsarbeit fortgeführt werden sollen;
- III. *Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung*, eine Einheit, an die viele die Hoffnung knüpfen, daß die Impulse des konziliaren Prozesses doch in die nächste Phase der ökumenischen Bewegung hinübergerettet werden können;
- IV. *Teilen und Dienst*, wo die bewährten diakonischen Aktivitäten fortgeführt werden sollen, jedoch künftig in stärkerer Zusammenarbeit mit dem Ganzen des ÖRK;
- V. *Generalsekretariat*

Am Ende steht die Hoffnung, daß die neue Struktur durch Menschen ausgefüllt wird, die in ökumenischer Verantwortung in der Lage sind, gemeinsam zu planen und zu arbeiten. Die Mitgliedskirchen werden gebeten, in ihren Bemühungen um Unterstützung durch Finanzen und die Entsendung von Menschen nicht nachzulassen.

### 3. Aktuelle Themen

Die besondere Aufmerksamkeit der Medien richtet sich stets auf die Stellungnahmen des ÖRK zu aktuellen Fragen. Dabei stand im September 1991 die Situation in Jugoslawien im Mittelpunkt, die durch die persönliche Anwesenheit eines serbischen orthodoxen und eines kroatischen katholischen Bischofs beklemmend anschaulich wurde. Es zeigte sich, daß auch unter Christen der Dialog durch sog. nichttheologische Faktoren belastet ist. Nachdem die Anhörung der beiden Gesprächsteilnehmer noch gemäßigt verlief, kam es bei einer Pressekonferenz zum Eklat, indem der eine Partner den Raum verließ. Dabei weist jede Seite vermeintlich gute historische Gründe für den eigenen Standpunkt vor. In einem Brief an die Kirchen in Jugoslawien wurden diese ermutigt, in ihren Bemühungen um Verständigung nicht nachzulassen, eine rührende Geste der Betroffenheit und Anteilnahme.

Auch an die Kirchen in der zerfallenden Sowjetunion wurde ein Brief gerichtet, in dem die – nicht unumstritten gewesene – Haltung der Kirchenführer der ROK zum Putsch gegen Gorbatschow unterstützt und Hilfe auf dem weiteren Weg zugesagt wurde. Auch in diesem Falle machten die kritischen Fragen der Journalisten deutlich, daß der Weg der Kirchen in kritischen Situationen stets von Spannungen begleitet ist, eine Erfahrung, die auch die Kirchen in der ehemaligen DDR bestätigen können.

Ebenfalls spannungsreich ist eine Erklärung des ZA anläßlich des 500. Jahrestages der sog. Entdeckung Amerikas 1992. Das Wort enthält einen Ruf zur Buße im Hinblick auf die Kolonialgeschichte Lateinamerikas und ruft zur Parteinahme für



die Ureinwohner auf und zur Solidarität mit allen Kirchen Amerikas, die sich dem Versöhnungswerk verpflichtet haben. Wenn man jetzt, im Abstand von einigen Wochen, diese Worte liest, kommen sie einem zu einfach, zu ausgewogen vor. Sie lassen kaum noch etwas von den Spannungen ahnen, unter denen sie verfaßt wurden. Trotzdem weisen sie auf die Betroffenheit und Solidarität hin, die den ZA damals bewegten. Aber sie müssen von den Kirchen aufgenommen, vertieft und konkretisiert werden, sonst sind sie in den Wind gesprochen.

#### 4. Glaube und Wirtschaft

Abschließend soll noch auf ein wichtiges Dokument hingewiesen werden, das beim ZA zur Diskussion gestellt wurde und den Kirchen zur Stellungnahme zugeleitet werden soll: „*Wirtschaft als ein Anliegen des Glaubens: Ökumenische Erklärung zum Wirtschaftsleben*“, bescheiden als „eine Einführung“ bezeichnet. Es bekommt besondere Bedeutung durch die zeitliche Nähe zum Erscheinen der Wirtschafts-Denkschrift der EKD\*\*. Das Papier ist eine Auftragsarbeit des ZA von 1988. Nach einem Überblick über die bisherigen Aussagen des ÖRK zu ökonomischen Fragen seit 1937 (Oxford) und 1948 (Amsterdam) wird auf die diesbezüglichen Aussagen von Canberra verwiesen, die „eine himmelschreiende Ungerechtigkeit in der internationalen Verteilung des Einkommens, des Wissens, der Macht und des Reichtums“ konstatieren; und in der Tat sind die Hauptprobleme der Weltwirtschaft Verteilungsprobleme. Besonders bedeutsam ist das Scheitern der zentralen Planwirtschaft in Mittel- und Osteuropa für viele Staaten in der Dritten Welt, die ihre Ökonomie daran ausgerichtet hatten. Aber das „bedeutet nicht, daß die freie Marktwirtschaft nun die einzig verbliebene Option darstellt“. Die alten Systeme haben versagt; daher wird eine neue Analyse gefordert. Es wird eine parteiiche Analyse vorgelegt: „Die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich ist keine bedauerliche Naturkatastrophe; sie steht in engem Zusammenhang mit der ungleichen Machtverteilung. . . , die von Menschen gemacht wird und die auch von Menschen geändert werden kann.“ So werden die krisenhaften Entwicklungen kritisch beleuchtet: Schuldenkrise, Ökologie, Militarisierung, sexuelle Diskriminierung, Landrechte der Armen, verbunden mit dem Ruf nach einer Bodenreform – das sind Herausforderungen für den Glauben.

Aus dem christlichen Glaubenserbe werden wichtige Bezüge zur Ökonomie abgeleitet: Gottes Liebe zur Schöpfung und die ökonomische Verantwortung des Menschen im Licht der „göttlichen Ökonomie“, die Bedeutung der Sünde für das Wirtschaftsleben, die Rolle und Bedeutung des Menschen, die schöpfungsmäßige Bedeutung der Arbeit, wodurch ihr Wert auch limitiert wird, die vorrangige Option für die Armen seitens der Propheten und das Sabbatjahr als Hinweis auf soziale Lösungen der Verteilungsprobleme. Im Unterschied zu manchen anderen Visionen von einer neuen Gerechtigkeit ist die Studie durch eine nüchterne Beurteilung der ökonomischen Realität gekennzeichnet: Begriffe wie Effizienz, Geldpolitik etc. werden in ihrer Bedeutung gewürdigt, jedoch kritisch unter die Lupe genommen. Mit Nachdruck werden Christen und Kirchen dazu angehalten, die wirtschaftliche Realität ernstzunehmen. Aber grundlegend ist die Vision von Gerechtigkeit, von der aus Alternativen zum bestehenden System der Ungerechtigkeit ausgearbeitet werden sollen. Die „Reintegration von Glaube und Wirtschaft“ wird als eine notwendige Vor-



aussetzung dafür angesehen, daß wir gestaltend auf wirtschaftliche Prozesse Einfluß nehmen. Die Studie schließt mit dem provozierenden Satz: „In diesem Sinne sind wirtschaftliche Fragen auch Bekenntnisfragen; Wirtschaft ist ein Anliegen des Glaubens.“ Das ruft geradezu nach einer Auseinandersetzung mit der Verantwortungsethik, wie sie hinter der EKD-Denkschrift steht.

*Günter Krusche*

- \* Bischof Jung war Mitglied der EKD-Delegation in Canberra und Mitglied des Zentralausschusses. Er hat an der Tagung des ZA im September 1991 teilgenommen und war der Leiter der deutschen Mitgliedergruppe. Wir verdanken ihm viel an Rat und Weisung. Er verstarb unerwartet am 26. November 1991.
- \*\* Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh 1991.

## Leidenschaft für das Erreichbare

### Vier Jahre Mitarbeit im ÖRK

Die folgenden Eindrücke sind das Ergebnis meines Nachdenkens über vier Jahre Mitarbeit in der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung. Ich gehöre einer Generation an, für die ökumenische Theologie als ordentliche Disziplin im Studium noch nicht angeboten war. Das Interesse an der Ökumene war von meinen Eltern zwar früh geweckt worden, aber idealisiert und abstrakt geblieben. Konkrete persönliche Anstöße erhielt ich während eines siebenmonatigen Studienaufenthalts in den USA, vermittelt durch den LWB, und bei der mehrjährigen Mitarbeit in einem ökumenischen Gesprächskreis auf lokaler Ebene. Erst mehrere Besuche bei den Schwestern von Pomeyrol und Versailles, den Brüdern von Taizé, wo die „Einheit der Kirche“ auf besondere Weise geistlich eingeübt wird und ökumenische Kontakte bewußt gepflegt werden, sowie die Boykottaktion der Frauen zugunsten Südafrikas und die Mitarbeit in der Friedensbewegung halfen mir, über den lokalen Tellerrand hinauszublicken und gerade von Genf neue Impulse für das kirchliche Leben zu erwarten.

#### I.

Das Angebot selbst im ÖRK, und zwar in der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung, an den dogmatischen Sachfragen im interkonfessionellen Gespräch mitzuarbeiten, habe ich als besonderes Privileg empfunden, und als ein solches erscheint es mir auch im Rückblick. In erster Linie sehe ich es darin, daß ich gelernt habe, mit Christen anderer Konfessionen Kirche als eine wirkliche und zu ihrem Vollzug wesentliche Gemeinschaft zu erfahren. Ich könnte auch sagen, ich lernte und erlebte, was es um die wahre Katholizität der Kirche ist.



Ich denke dabei vornehmlich an die Gottesdienste im Ökumenischen Zentrum mit neuen liturgischen und theologischen Impulsen, aber auch an die anderen gemeinsamen Ausdrucksformen in der Genfer Mitarbeiterschaft und an den persönlichen Austausch im kleinen Kreis. „Kirche“ wird natürlich nicht jederzeit bewußt realisiert, ist aber doch potentiell überall erfahrbar. Wer andere Konfessionen in ihrem Kirchenverständnis, wer andere kulturelle Ausprägungen des christlichen Glaubens kennenlernen, wer Verschiedenheiten besser verstehen und Gemeinsamkeiten genauer wahrnehmen will, hat dazu im ÖRK ausgiebig Gelegenheit. Kirche wird in einer Weite und Vielstimmigkeit erlebbar, wie sie sich anderswo kaum so repräsentativ bietet.

Die nachhaltigsten Impulse dieser Art verdanke ich den orthodoxen Schwestern und Brüdern. In sich selbst schon geradezu einen Kosmos darstellend hat mir die „göttliche Liturgie“ ein ganz neues Verständnis des Kosmos und des heilsgeschichtlichen Geschehens in ihm eröffnet.

Daß orthodoxe Christen eine von der protestantischen völlig verschiedene Auffassung von Kirche haben, wurde mir z. B. daran deutlich, daß eine Formulierung wie die von der „Erneuerung der Kirche“ für sie nur in ganz bestimmter Hinsicht zulässig sein kann und geradezu einen Widerspruch in sich selbst darstellt. Im Grunde kann für sie Kirche selbst, so wie sie von Christus in der Kraft des Heiligen Geistes geoffenbart und gegründet ist, in ihren Wesensmerkmalen ja niemals verlorengehen, so daß sie sich von Grund auf ändern müßte. Jede Reform darf und kann nur den Gebrauch des Alten, Bewährten neu beleben und wieder zur Geltung bringen. Aber etwas prinzipiell Neues würde sich in Gegensatz zur geheimnisvoll präsenten Wahrheit stellen. Wieviele Differenzierungen es gleichwohl innerhalb der verschiedenen orthodoxen Traditionen gibt, habe ich auf meinen Reisen erfahren.

Wer sich als Angehöriger des Stabs von Glauben und Kirchenverfassung mit der ganzen Variationsbreite theologischen Denkens, wie es durch die Delegierten der Kommission zur Sprache kommt, zu beschäftigen hat, genießt Vorteile, wie nur ökumenische Gremien sie bieten können. Die vielfältigen Möglichkeiten zu hören und zu lernen kann man oft gar nicht ausschöpfen oder hinterher angemessen aufarbeiten und einordnen, so stimulierend die Eindrücke auch sein mögen, und so sehr man sich der Einmaligkeit und Besonderheit der Gelegenheit bewußt sein mag. Übrigens – so bereichernd das ökumenische Angebot auch ist und selbst, wenn man daraus eine Auswahl trifft, so liegt in ihm doch auch die Gefahr einer Verführung, der man leicht erliegt. Die häufige Teilnahme an Konferenzen und Tagungen, wo Kontakte vermittelt, wo Reise und Unterkunft gezahlt werden, die ganze Reisediplomatie erzeugt wie von selbst bestimmte Erwartungen von dem, was an sachlichen Ergebnissen möglich sein und welche Bedeutung darüber hinaus mitunter auch der eigenen Person zukommen müßte.

Wer immer von Genf in die sogenannte „normale“ Alltagswelt zurückkehrt, in der man nicht mehr regelmäßig vom Schreibtisch weg auf Reisen gehen kann und in der man sich um jeden kleinsten Schritt wieder selbst bemühen muß, lernt gewisse Entzugssymptome kennen, die sich fast zwangsläufig einstellen.

## II.

Abgesehen von den Vergünstigungen, die die Mitarbeit im ÖRK generell bietet, sind mir natürlich die spezifischen Lernerfahrungen in der Abteilung von Glauben



und Kirchenverfassung besonders wichtig. Ich war in der Nachfolge von Frère Max Thurian hauptsächlich damit beauftragt, die Stellungnahmen der Kirchen zum Lima-Dokument „Taufe, Eucharistie und Amt“ auszuwerten. Im Verlauf dieser Aufgabe war ich genötigt, meine Vorstellung von ökumenischer Arbeit einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Herkommend von einer vorwiegend analytisch geprägten Arbeitsweise waren mir Charakter und Methode bei der Erarbeitung ökumenischer Dokumente nicht nur nicht vertraut. Sie waren mir auch insofern fragwürdig, als es dort nicht in erster Linie um inhaltliche Differenzierung und gedankliche Präzision zu gehen schien, sondern ganz anderes im Vordergrund stand. Das Lima-Dokument z. B. verzichtet ja ganz darauf, Lehrunterschiede ausdrücklich zu profilieren und ist daran interessiert, was die Kirchen gemeinsam aussagen können oder könnten, wo Grenzen überschritten und überwunden werden. Hatte ich bisher gelernt, bei der Herausarbeitung verschiedener Positionen Abgrenzungen vorzunehmen, und Trennungslinien für etwas Normales anzusehen, so bestand die hier angewandte Methode gerade im Aufsuchen und Finden von Interpretationen und den ihn entsprechenden Formulierungen, die die unterschiedlichen oder gegensätzlichen theologischen Inhalte vermitteln, im besten Falle „aufheben“ sollten. Ich mußte also umdenken und neu ansetzen lernen und hatte in Kauf zu nehmen, daß ich mich in der Beurteilung und Auswertung von Formulierungen zunächst mehrfach „vergriff“. Ich glaube noch jetzt, daß hier ein grundsätzliches Problem ökumenischer Arbeitsmethode liegt, dem tiefer nachzugehen sich lohnt. Das längere Vertrautwerden mit der ökumenischen Arbeit, nicht nur die Teilnahme an, sondern auch die eigene Vorbereitung von Konsultationen, die Mitarbeit im Redaktionsteam und schließlich die Nacharbeit im Sekretariat verhalfen mir zu einer entscheidenden Einsicht, die ich nicht missen möchte – daß Theologie heute *prinzipiell ökumenische Theologie* sein muß, daß es keine Alternative für das Gespräch mit den anderen christlichen Konfessionen und über den Bereich der Kirche hinaus mit den Weltreligionen gibt. So wie keine Kirche für sich allein und ohne die anderen im Vollsinn des Wortes Kirche sein kann, kommt christliche Theologie ohne das ökumenische Gespräch nicht aus. Eine solche ökumenische Gesprächstheologie aber entwickelt dann auch die ihr entsprechenden Arbeitsformen: nämlich Texte, die eben nicht das Resultat der Reflexion eines einzelnen Gelehrten sind, sondern die aus der gedanklichen Produktion einer überkonfessionellen Arbeitsgruppe hervorgehen. Auch wenn manche Dokumente die Signatur einzelner Autoren tragen, im strikten Sinn also das geistige Eigentum einiger weniger bleiben, die auch auf das Gesamtgeschehen einen manchmal nicht unerheblichen Einfluß nehmen, müssen doch jeweils so flexible Formulierungen gefunden werden, daß sich die Gruppe als ganze in ihnen wiedererkennen kann. So erklärt sich, daß in ökumenischen Dokumenten oft eine bestimmte Gewichtung vorgenommen wird, in der Differenzen und Probleme, die zwischen den Kirchen noch bestehen, gegenüber dem, was sie bereits verbindet, zurücktreten und das besonders hervorgehoben wird, was im Verlauf der gemeinsamen Arbeit positiv erreicht worden ist. Und es gehört offenbar auch zum ökumenischen Stil, in immer neuen Variationen die Vision von der „sichtbaren Einheit der Kirche“ zu beschwören und Hoffnungen zu wecken, daß diese in nicht allzu ferner Zeit erreicht werden könnte, wenn ...



Der Auswertungsband, den die Kommission über die Stellungnahmen der Kirchen zum Lima-Dokument veröffentlichte („Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990“), ist ein instruktives Beispiel für die beschriebene geistige Tonlage ökumenischer Dokumente (vgl. insbesondere die im Anhang veröffentlichte Erklärung der Kommission in Budapest aus dem Jahr 1989, S. 153ff und siehe dieses Heft S. 98ff). Ganz ähnlich steht es mit dem von der Ständigen Kommission vorbereiteten und der 7. Vollversammlung in Canberra vorgelegten Dokument der Sektion III: „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“ (vgl. ÖR 2/91, 182–184 bzw. schon 180–182).

Im Projekt „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft“ arbeitete ich verantwortlich mit an dem Unterthema: „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“.

Die Beiträge der Frauen aus nicht-westlichen Ländern – z.B. während einer Konferenz in Benin – ließen erahnen, welche Fülle von Kommunikationsmöglichkeiten nicht verbaler Art Christen aus diesen Ländern noch zur Verfügung steht. In alten Bräuchen und Symbolhandlungen, die in Familien und Gemeinden praktiziert werden (wir hörten z.B. von einem Hochzeitsbrauch, der die Gemeinschaft der Sippe dadurch ausdrückt, daß alle Familienmitglieder zu Beginn der Feier eine Nuß essen, aus einem Glas trinken und abwesenden Angehörigen die Nuß sogar zugesandt wird), lebt neben der christlichen Verkündigung, aber durchaus nicht grundsätzlich gegen sie ein Erbe, dem man mit großer Vorsicht und viel Takt begegnen muß, ohne sofort die westlichen Denk- und Verhaltensmaßstäbe anzulegen. Selbst da, wo die gesellschaftliche Lage der Frau, gemessen an westlichen Vorstellungen, beklagenswert ist, sind Geduld und vorsichtiges Zuhören mehr am Platz als eilige Vorschläge oder Maßnahmen zur Veränderung.

Darüber hinaus wurde mir nirgends so deutlich wie in Afrika und Asien, was unserem Bewußtsein weitgehend verschwunden ist, nämlich, daß auch unsere Kulturen und unsere Religionspraxis, ja selbst unsere Theologie das Ergebnis eines Begegnungsprozesses sind, in dem ursprünglich fremde, heidnische Elemente aufgenommen, verwandelt, christianisiert wurden oder als „erratische“ Blöcke in rudimentärer Form erhalten blieben (ganz deutlich ist das letztere z.B. der Fall in unseren Karnevalsbräuchen, in Oster- und Sonnwendfeuerritten)

Daß westliche Christen anläßlich des Referats von Frau Chung in Canberra so beunruhigt waren, weist m.E. darauf hin, wie wenig wir von unserer eigenen Tradition wissen und wie nötig es ist, daß wir uns intensiv mit der „Inkarnation“ unseres Glaubens in unsere jeweiligen Lebensumstände beschäftigen. Steht nicht die Akzeptanz, die wir von nicht-westlichen Christen bei der Rezeption des Lima-Dokuments erwarten, in einem Mißverhältnis zu unserer eigenen Bereitschaft, Toleranz zu üben, wenn sich die christliche Botschaft in einem uns ungewohnten Gewande darbietet?

Schließlich hatte ich den Auftrag, verantwortlich an der „Gebetswoche für die Einheit der Christen“ mitzuarbeiten. Diese Arbeit hat mir einerseits besondere Freude gemacht, weil sich jedes Jahr nahezu derselbe kleine Kreis von Delegierten traf, der auf der Grundlage von Vorschlägen einer lokalen ökumenischen Gruppe Kurzauslegungen zu biblischen Texten mit Gebetsintentionen zu einem Gesamtthema formulierte. Andererseits wurde von Jahr zu Jahr deutlicher, in welchem Mißverhältnis unsere Arbeit und die der Vorbereitungsgruppe, auf der wir aufbau-



ten, tatsächlich zueinander standen. Das internationale Team, das aus 6 vom Vatikan und 6 vom ÖRK benannten Vertretern besteht – von unserer Abteilung werden jeweils 2 orthodoxe Teilnehmer eingeladen –, griff doch sehr weitgehend in die Vorlage ein und schuf einen neuen Text. Er sollte für die verschiedenen Kirchen der Welt und ihre unterschiedlichen Lebenssituationen adaptierbar sein und wirkte infolgedessen oft recht neutral und eigentlich konturenlos abstrakt. In Briefen, die uns erreichten, wurde m.E. mit Recht bemängelt, daß auf aktuelle ökumenische Ereignisse wie Basel, Seoul, Canberra höchstens am Rande Bezug genommen wurde, ganz abgesehen von dem fehlenden Hinweis auf politische und soziale Probleme in der Welt wie die Verelendung vieler Länder, Arbeitslosigkeit, die Migration, Kriege.

Nicht, daß die einzelnen Mitglieder unserer Gruppe zu konkreten Fragen auf der Basis von biblischen Texten nicht etwas Klares, etwas Herausforderndes, etwas Mutiges zu sagen gewußt hätten. Aber solche Stellungnahmen hätten andere Teilnehmer als unzulässige Einnischung empfunden, zumal sich die Gremien, die sie delegiert hatten, ja der Weltchristenheit gegenübergestellt sehen. So wurde auf Aktualität verzichtet. Für mich ist gerade in dieser Arbeit deutlich geworden, wie schwach das ökumenische Pflänzchen tatsächlich ist, so daß noch nicht einmal auf einem anscheinend unverfänglichen Boden wie dem Gebet um die Einheit der Kirche wirklich etwas gewagt werden konnte, was wie ein „Stachel im Fleisch“ hätte wirken können. Wie groß ist die Angst bei einigen Kirchen, man könne von hier aus zu weiterreichenden Schritten veranlaßt, vielleicht genötigt werden, zu denen man sich nicht, noch nicht ermächtigt glaubt.

### III.

Die Zeit im ÖRK hat mein Leben entscheidend verändert und mir eine einmalige Gelegenheit zu ökumenischem Lernen geboten. Da ist etwas in Gang gekommen, das mich nicht mehr loslassen wird. Geblieben sind Erfahrungen und Einsichten, auch eine Reihe von Fragen, die ich mir abschließend erlaube weiterzugeben:

1. Was ist es eigentlich, das die Rezeption und die Verwirklichung von ökumenischen Erkenntnissen behindert?

Warum ist es trotz der festgestellten theologischen Übereinstimmungen der Delegierten der Kirchen in der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung im Lima-Dokument und der offiziellen Vertreter der Kirchen in ihren Stellungnahmen noch nicht zu bindenden institutionellen Entscheidungen in einem weitreichenden Sinne gekommen, die etwa in ökumenischen Tauf- und TrauungsLiturgien, in einem ökumenischen Taufkatechismus ihren Ausdruck fänden?

Ist diese Tatsache nur darauf zurückzuführen, daß bestimmte Grundsatzfragen vor allem im Bereich des Sakramentsverständnisses und der Ekklesiologie noch nicht gelöst sind (vgl. Diskussion 103, 129f, 139ff), aber grundsätzlich einer vereinbarten Lösung zugeführt werden könnten?

Welcher Schluß ist aus dem Umstand zu ziehen, daß die in einer bestimmten ökumenischen Situation vereinbarten Formulierungen, mit denen man sich feierlich verpflichtet, in einer anderen Situation als unanwendbar erscheinen? (z.B. d. Änderungsantrag von Raiser in Canberra in der Plenardebatte zum Golfkrieg – am



21. Februar 1991 – zur Präzisierung des § 38 mit konkreten Formulierungen aus dem Schlußdokument der Konvokation von Seoul 1990 – vgl. Ökumenische Akzente. Eindrücke und Erkenntnisse aus Canberra, Frankfurt/M. 1991, S. 20f).

2. Wie kommt es, daß man trotz aller Erfolge in bilateralen und multilateralen Dialogen letztlich doch immer wieder an eine „Schmerzgrenze“ stößt, die – wenn man nicht die tiefste theologische und ekklesiale Identität preisgeben will – als unüberwindlich erscheint?

3. Wird das Ziel der ökumenischen Bewegung, die Einheit der Kirche, nicht durch die Tatsache in Frage gestellt, daß sich in vielen Ländern der Welt neue kirchliche Gruppierungen neben den und teilweise gegen die offiziellen Kirchen etablieren? In welcher Gestalt kann die ökumenische Bewegung Integrationskraft für *alle* Kirchen und Bewegungen sein?

In den genannten Fragekomplexen geht es mir um das Attribut, das in der Formel von der „Einheit der Kirche“ in ökumenischen Kreisen eine so wichtige Rolle spielt, die „*volle sichtbare* Einheit der Kirche“. In welchem Maße sind wir denn, ja sind wir überhaupt in der Lage, Einheit „sichtbar“ werden zu lassen, so sichtbar, daß „die Welt glaubt“ (Joh. 17,21)? Das Problem liegt in der Dialektik der Sache: Einheit der Kirche ist schon da, nämlich im Glauben gegeben – aber sie ist als solche eben noch nicht sichtbar, sie ist noch verborgen. Sie wird erst enthüllt werden. Und weiter: Für die Einheit muß etwas getan werden, und zwar von jeder Kirche, wenn man sich nicht einfach mit dem Nebeneinander abfinden will. Aber gleichzeitig kann das Entscheidende von uns nicht getan, sondern muß von Gott erbeten werden. Angesichts dieser Problematik und angesichts der vorfindlichen Zerspaltetheit der Kirche, der anhaltenden Spaltungstendenzen, der weitgehenden Folgenlosigkeit von Konvergenztexten und Verpflichtungserklärungen ist die Rede von der „vollen Sichtbarkeit“ der kirchlichen Einheit selber nur als dialektische verständlich, wenn sie nicht als theoretisch, als utopisch abgetan werden soll. Diese Schwierigkeit wird m. E. zu wenig artikuliert. Zu unbekümmert wird die Vision beschworen. Infolgedessen steht die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung unter einem problematischen Beweiszwang. Sie muß mit Hilfe von geistreich erdachten Formeln und Formulierungsangeboten dem Einheitsgedanken widerstrebende Lehrgegensätze vermitteln, um zu erweisen, daß man auf dem richtigen Wege ist, ja daß man dem Ziel Schritt für Schritt näherkommt. So wenig den Teilnehmern an der Arbeit daraus ein Vorwurf zu machen ist, so subjektiv ehrlich sie es meinen, so fragwürdig ist dieses Verfahren doch als solches. Es ist tendenziell geeignet, den Gegensätzen die Spitze abzubrechen und tut damit der Wahrheit – letztlich auch der Wahrheit der Einheit der Kirche selbst Abbruch.

Ich frage mich, ob nicht überhaupt zu viel Gewicht auf die kognitiv-konzeptionelle Ebene gelegt worden ist – eben in der Hoffnung auf Ausgleich –, so daß die intentionale Komponente, die doch eine entscheidende Rolle spielt, zu sehr ins Hintertreffen geraten ist. In Amsterdam hatte man von dem ausdrücklichen Willen gesprochen, beieinander zu bleiben. In Neu-Delhi wurde die Formulierung von der „völlig verpflichteten Gemeinschaft“ gefunden. Und auch der Umstand, daß sich im Verlauf der Arbeit über „Taufe, Eucharistie und Amt“ der Begriff der „Konvergenz“ als der angemessenere empfahl, unterstreicht auf seine Weise, daß es in der ökumenischen Gemeinschaft nicht um die Verwirklichung einer kognitiv zu begrei-



fenden Idee gehen kann, sondern um ein intentionales Geschehen, das sich einer moralisch-ethischen Zielsetzung verdankt.

Von der Erneuerung der intentionalen Ausrichtung ist gerade da, wo das theologische Gespräch nicht weiterzukommen scheint, die entscheidende Belebung des Bemühens um die Einheit zu erwarten. Gewiß müssen wir wissen, wo wir stehen und wohin wir wollen. Die theologische Klärungsarbeit von Glauben und Kirchenverfassung ist unabdingbar. Aber es muß intensiver darüber nachgedacht werden, wie das Bemühen, für die Einheit zu arbeiten, entzündet werden kann, und wie Lust, Mut und Geduld erzeugt werden können, um bei der Sache zu bleiben. Hierbei eignen sich die Erfahrungen vieler Kirchen in den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas in hervorragender Weise. Weil dort ganz andere kirchliche Bedingungen anzutreffen sind als in ruhig, abgeklärt und unangefochten scheinenden westlichen Verhältnissen, ist oft auch ein ganz anderer Erfahrungsreichtum da, aus dem wir schöpfen können, um dem Einheitsstreben unter den Christen neue Impulse zu geben.

Aber auch in unseren Breitengraden gibt es – von oben mehr oder minder gebildet – doch beeindruckende Beispiele gelebter ökumenischer Gemeinschaft auf lokaler Ebene. Und die englischen Kirchen haben ein erstaunliches Modell zur interkonfessionellen Zusammenarbeit auf institutioneller Ebene entwickelt.

Gewiß haben wir auch von dirigistischen Maßnahmen gehört, und manches gibt Anlaß zu fragen, ob die großen ökumenischen Worte vielleicht nur Lippenbekenntnisse sind. Andererseits nötigen die kalten Winde gerade dazu, sich nüchtern und gewissenhaft immer wieder neu ins Gedächtnis zu rufen, was zu erreichen hier und jetzt realistisch und nicht nur wünschenswert ist, und aus welchen Gründen mehr nicht erwartet werden kann. Aber auch da, wo solche Gründe uns nicht einleuchten oder uns nicht nachvollziehbar scheinen, dürfen wir uns nicht in unserem Willen beirren lassen. Ich möchte vielmehr für eine Portion Mut zur Bruchstückhaftigkeit und Leidenschaft für das Erreichbare plädieren, dafür, dort anzusetzen, wo die Kirche sich tatsächlich befindet, und der großen Vision durch überzeugend gelebte, wenn auch fragmentarisch bleibende Selbsterfahrung ein Stück Bodenkontakt und Erdnähe zu sichern.

Die Klimaveränderung, die ansatzweise auf allen Ebenen eingetreten ist oder möglich erscheint, gilt es dadurch zu fördern und zu unterstützen, daß jede Kirche etwas abwickelt und ausbildet, was man „ökumenisches Ethos“ nennen könnte: Gemeinschaftstugenden und vertrauensbildende Maßnahmen, die sich aus der Ehrfurcht vor Christus ergeben. Ungeachtet des ekklesialen Selbstverständnisses, das eine Kirche dazu nötigen mag, sich von Schwesterkirchen abzugrenzen, soll das Vertrauen wachsen, daß auch in ihnen der lebendige Christus selbst und authentisch präsent ist und sie ihm den ihm zukommenden Raum einräumen. Solches Vertrauen, solches Zutrauen kann sich nicht allein an der Feststellung gemeinsamer oder auch divergierender theologischer Inhalte orientieren. Es muß sich ebenso auf die gelebte Erfahrung der Glaubwürdigkeit des anderen stützen. Ja, diese kann ihrerseits die Basis darstellen, die die Verschiedenheit überbrückt.

Als exegetische Basis für die hier ausgesprochenen Gedanken läßt sich das Gespräch zwischen dem auferstandenen Christus und Petrus heranziehen, Joh 21,20-23. Christus weist Petrus, der seinen Auftrag mißzuverstehen scheint,



darauf hin, daß er allein über Johannes und dessen Zukunft entscheidet: „Wenn ich will, daß er bleibt, bis ich komme, was geht es dich an?“ Das Verhältnis, das jede Kirche zu Christus hat, muß in gewisser Weise „autonom“ und für die anderen unantastbar bleiben, weil Christus selbst es begründet und legitimiert.

Die so beschriebene Sicht empfiehlt es m. E., zurückhaltender mit der Beschwörung der Formel von der „vollen sichtbaren Einheit der Kirche“ umzugehen, ohne daß doch zugleich die durch sie bezeichnete Aufgabe aus den Augen verloren werden dürfte. Das macht die ökumenische Arbeit eher schwieriger als leichter, weil die deutliche Abgrenzung der Vision von der irdisch erreichbaren Realität, das mühsame Buchstabieren der Einheit im konkreten kirchlichen Kontext, den großen Schwung nehmen könnte. Doch muß das keineswegs so sein, und im Grunde kann dann die Arbeit wahrhaftiger, ehrlicher und freier vonstatten gehen. „Glauben und Kirchenverfassung“ z. B. könnte sich seinen Vorhaben im freien Streit um die Wahrheit widmen und wäre von dem Zwang entlastet, immer feinere Ausgleichsformulierungen zu suchen, ohne daß gleichzeitig die Möglichkeit ausgeschlossen ist, Dokumente zu erarbeiten, die das Glaubensverständnis aller Glieder authentisch und genuin repräsentieren. Es könnte so auch einer gewissen Ideologisierungstendenz entgegengewirkt werden. Das Recht geschichtlich gewachsener Lehrtraditionen, die das Profil geistiger Entwicklungen im Leben der Kirche bestimmen, könnte besser verteidigt werden.

Intensiver als bisher müßte in der ökumenischen Bewegung sodann der Frage nachgegangen werden, wie die in ökumenischen Gremien gewonnenen Erkenntnisse und Einsichten an der Basis gesichert und verwurzelt werden können, so daß diese selbst aktiv am Gesamtgeschehen beteiligt ist. Andererseits muß ebenso sehr und in stärkerem Maße als bisher das an der Basis Erprobte daraufhin untersucht werden, wie es weitergeführt, legitimiert und allen zugänglich gemacht werden kann. Gerade die Reaktion auf das Lima-Dokument hat das außerordentlich große Interesse der Gemeinden an ökumenischer Theologie gezeigt. Wieviele ökumenische Gesprächsgruppen haben eigene Stellungnahmen erarbeitet, eigene Konzepte entwickelt und Konsequenzen gezogen, die selten angemessene Berücksichtigung gefunden haben.

Solange die ökumenische Bewegung von unten und von oben her im Einbahnstraßenprinzip steckenbleibt, wird sie auch nicht die ekklesiale Bedeutung haben können, die ihr eigentlich zukommt.

Ich bin mit der Intention zu lernen nach Genf gegangen und fühle mich durch die dort gewonnenen Erfahrungen nicht weniger auf einen Lernweg geschickt. Ins Gepäck auf die ökumenische Reise scheint mir eine Portion Mut zur Bruchstückhaftigkeit und die Leidenschaft für das Erreichbare zu gehören.

*Irmgard Kindt-Siegwalt*



# Der Lima-Prozeß

## Eine Sammelbesprechung 10 Jahre nach Beginn

Zehn Jahre sind vergangen, seit die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK bei ihrer Sitzung in Lima/Peru jene Texte über „Taufe, Eucharistie und Amt“ verabschiedete, die zum weitestverbreiteten und meistdiskutierten Papier der Ökumene wurden: Mehr als 400 000 Mal wurde der Gesamttext in 31 Übersetzungen (neben fast allen europäischen, zehn asiatischen und drei afrikanischen Sprachen) verbreitet, dazu Teilabschnitte in über 150 000 Studienhilfen. Eine vom Utrechter Interuniversitären Institut für Missiologie und Oecumenica zusammengestellte Bibliographie, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, weil viele Länder nicht erfaßt werden konnten, nennt allein für 1982–1987 775 Veröffentlichungen zu „BEM“ (so die engl. Abkürzung).

Einen Überblick über den seitherigen Prozeß bietet nun der von der Kommission 1989 in Budapest erarbeitete Zwischenbericht, der erfreulicherweise auch in deutscher Sprache erschienen ist. Er stützt sich auf 186 offizielle Stellungnahmen von Kirchen und Christenräten; 179 von ihnen sind in den sechs – leider nur in engl. Sprache bzw. Übersetzung vorliegenden – Bänden „Churches respond to BEM“ enthalten (Band I und II wurden bereits in ÖR 3/1987 besprochen); sieben trafen erst später ein. Darüber hinaus erhielt das Sekretariat zahlreiche weitere Äußerungen und Stellungnahmen von Fakultäten und Instituten, Kommissionen und Studiengruppen, die weitgehend bereits in die Bearbeitung einbezogen wurden.

Der Bericht der Kommission schildert in Teil I knapp Vorgeschichte und Verlauf des sog. Lima-Prozesses (S. 16–25), um danach eine erste zusammenfassende Auswertung der Stellungnahmen der Kirchen zum Lima-Text vorzunehmen, und zwar gegliedert nach allgemeinen Reaktionen (26–44), und solchen zu den drei Teilen des Dokuments (Taufe 45–59, Eucharistie 60–77, Amt 78–90), jeweils nach – bislang oder auch weiterhin – kontroversen Aspekten gruppiert, und die Antworten auf die vier Fragen im Vorwort (91–105). Der zweite Teil bringt dann zunächst „Klärungen und Anmerkungen“ der Kommission zu „kritischen Fragen“, die man auf Unklarheiten des Textes zurückführt (z. B. zur Terminologie „Gläubigen-“ und „Kindertaufe“, zum Begriff „Zeichen“, zur Terminologie im Eucharistieteil und deren Bezeichnung als „zentraler Akt des Gottesdienstes der Kirche“, zum für die Kirchen konstitutiven Charakter des Amtes, seiner Beziehung zur Berufung des ganzen Volkes Gottes und seiner Bedeutung für die Einheit, aber auch zur Ordination von Frauen, zum dreifach gegliederten Amt und zur Kollegialität und synodalen Strukturen; 109–130). In einem letzten Kapitel (131–149) benennt die Kommission sich aus den Antworten ergebende „Grundfragen, die weitere theologische Arbeit erfordern“, und zwar zum einen das Verhältnis von Schrift, Tradition und Kirche, alsdann das Verständnis von Sakrament und Sakramentalität und schließlich die gesamte Problematik der Ekklesiologie, die die Kommission – neben den Arbeiten am gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens und der Beziehung von Kirche und Welt – bereits in Angriff genommen hat. Hilfreich für die weitere Arbeit: Für die zahlreichen Zitate aus den Stellungnahmen der Kirchen wird in den Fußnoten jeweils auf den Fundort in den sechs Dokumentationsbänden verwiesen.



Es versteht sich, daß hier nicht Raum ist für eine auch nur summarische Analyse der mehr als 180 Stellungnahmen der Kirchen, deren Umfang im Druck sich zwischen den zehn Zeilen der (anglikanischen) Holy Catholic Church in Japan und den 42 Seiten des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (einschl. der 9,5 Seiten Ergänzungsvoten der Gliedkirchen) bewegt (III,99 bzw. V,119ff). 16 bleiben unter 3, 29 überschreiten 12 Seiten, davon 23 aus Europa und 4 aus Nordamerika, ausnahmslos aus reformatorischen Kirchen (des Wortes?). Max Thurian, dem Schöpfer der Lima-Liturgie, gebührt Dank dafür, diese Materialerfassung geleistet zu haben, die den derzeit authentischsten Einblick in das Selbstverständnis der Kirchen ermöglicht und eine unverzichtbare Quelle für die weitere Studienarbeit darstellt; dem Sprachendienst des ÖRK für die Übersetzung von über 20 nicht-englischsprachigen Dokumenten. Daß bei jeder Stellungnahme die Zahl der Kirchenmitglieder, Gemeinden und Pastoren mit angegeben wird, ist für die Einschätzung gewiß hilfreich.

Daß diese Sammlung ausschließlich in Englisch vorliegt (geplante Bände in anderen Sprachen mit einer konfessionellen und regionalen Auswahl wurden leider nicht realisiert), signalisiert erneut ein Kernproblem der ökumenischen Kommunikation, das den gesamten Prozeß begleitete: Die Frage der sprachlichen Partizipation am ökumenischen Dialog. Für Europäer und Amerikaner sind Übersetzungen sachlich und finanziell ein Marginalproblem, für die meisten Kirchen Afrikas und Asiens nicht. Für sie beschränkt folglich die Sprachbarriere die aktive Beteiligung auf eine schmale Elite, – ganz abgesehen davon, daß manche dieser Kirchen die Thematik der Lima-Texte als westlich und rückwärts-orientiert empfinden, irrelevant für ihre tatsächliche Situation. So stellen zwar in der Tat die 179 veröffentlichten Texte – darunter neben vier von nationalen Christenräten, zwölf von angeschlossenen oder Nicht-Mitgliedskirchen sowie die des Vatikans, der Heilsarmee und der Siebentags-Adventisten – die bislang breiteste Reaktion auf ein ökumenisches Dokument dar. Aber es ist nicht zu übersehen, daß 75 von ihnen allein aus Europa, 22 aus Nordamerika kommen, während z. B. von den bei der Vollversammlung in Vancouver vertretenen 52 afrikanischen und 53 asiatischen Mitgliedskirchen nur neun bzw. 18 Rückäußerungen vorliegen. Mancher kleinen Kirche dürfte es an Kraft und Potential dazu gefehlt, anderen die politische Situation in ihren Ländern keinen Raum dazu gelassen haben (wie etwa in Iran, Libanon, Sri Lanka, Äthiopien, Chile oder Nicaragua). Aber es gibt z. B. auch (trotz Übersetzung des Textes) keine Antwort aus den 24 indonesischen Mitgliedskirchen, auch nicht aus Kenia und Tansania; verglichen mit dem derzeitigen Mitgliederstand fehlen 56 aus Afrika, über 50 aus Asien, 28 aus Mittel- und Südamerika und 13 pazifische, freilich auch elf aus Nordamerika. Die Kommission wird sich also fragen müssen, was geschehen könnte, um die ökumenische Bewegung in ihrer ganzen Breite einzubeziehen. Fehlt hier in der Ekklesiologie möglicherweise doch das, was im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung inzwischen unüberhörbar zur Sprache kam?

Die Lima-Texte wurden als „Konvergenz-Dokument“ bezeichnet, weil ihre Zielsetzung – nach immerhin fast 50 Jahren interkonfessioneller Dialoge und Kontakte – darin lag, das derzeit erreichte Maß annähernden Gleichklangs einzuschätzen und durch die erbetenen Rückäußerungen der Kirchen zu erkunden. In welchen Punkten



die Konvergenzen der Kommission schon die Schwelle zum Konsens der Kirchen erreicht oder überschritten haben, läßt der Bericht freilich höchstens erahnen; wahrscheinlich bedarf es zur präzisen Erhebung und Formulierung auch erheblich mehr Zeit. Deutlich zutage tritt freilich das Festhalten der einen (etwa Roms und der 14 Orthodoxen) an klassischen Positionen, namentlich beim Amtstext, in dem für sie der Schlüssel zur eucharistischen Gemeinschaft liegt, während reformatorische Kirchen sich schwer damit tun, ihre Dienste als defizitäre Ämter sehen und den Dienst am Wort einem sakramentalen Eucharistieverständnis unterordnen zu sollen; gemessen daran sind die Differenzen hinsichtlich Bekenntnistaufe und Frauenordination wohl eher zu überwinden.

Unter den zahlreichen wissenschaftlichen Arbeiten zur Lima-Thematik ist eine recht hilfreiche die der niederländischen gereformierten Theologin Margriet Gosker. Sie hat nach zwei Kapiteln über das „genre“ der Lima-Texte (Intention, Subjekt, Zielgruppe) und die zu ihnen führenden Stufen seit 1927 im Kapitel III zunächst die Quellen untersucht, auf die sich Lima – ausdrücklich oder inhaltlich – stützt, und kommt dabei, ausgehend von der theologischen Erkenntnis, daß aus dem NT keine spezielle und eindeutige Amtsstruktur abgeleitet werden kann (S. 41), anhand einer detaillierten Analyse der neutestamentlichen Zitate zu dem Schluß, daß die 32 erwähnten neutestamentlichen Texte vornehmlich zur Begründung von Amtsautorität, Vollmacht und Weihe dienen (S. 60f). Sie sieht darin das Ergebnis eher willkürlicher Rückgriffe auf den neutestamentlichen Befund unter Außerachtlassung anderer wichtiger Stellen (S. 64), die andere Aspekte gemeindlicher Existenz betonen. Bezüge etwa auf die Bundestheologie des AT fehlten völlig. So erscheint es nicht verwunderlich (Kapitel IV: Inhaltliche Analyse und kritische Würdigung), daß der Tenor der Abschnitte 1–6 über die Berufung des ganzen Volkes Gottes im Amtsteil für die Aussagen der folgenden 49 Abschnitte ohne Wirkung bleibt: Sie sind ganz auf das ordinierte Amt konzentriert (S. 73); offensichtlich hätten hier die Grundsätze des „consensus quinquesaecularis“ als Orientierungspunkt gedient, mit der Folge, daß z. B. das reformierte Verständnis von Presbytern und Diakonen (Laien ohne „Weihe“ und Ordination) völlig ignoriert werde (S. 74f).

Dieser Grundeinsicht folgt eine detaillierte Analyse der einzelnen Abschnitte des Amtsdokuments, durchaus auch mit kritischen Rückfragen an reformatorische Positionen, und ein selektiver, immerhin aber exemplarischer Blick in die Reaktion der Kirchen (u. a. Vatikan, RWB, Heilsarmee, Nordelbische Kirche). Ein Schlußkapitel wirft die Grundfragen ekklesiologischer Orientierung für die Zukunft auf, wobei G. die Konzeptionen einer historisch verwurzelten Kirche (= Amtes) „von oben“ einer stärker auf aktuelle Anpassung an Situationen und Gaben ausgerichteten Kirche „von unten“ gegenüberstellt und die verschiedenen Modelle des Zusammenwachsens gegeneinander abwägt, – mit einer deutlichen Option für die „konziliare Gemeinschaft“ (S. 140). Die Untersuchung schließt mit einer Auflistung der bleibenden Gegensätze (Papstamt, Weihecharakter und v. a. die Beteiligung von Frauen und Laien an Dienst und Leitung der Kirche) und dem Hinweis, daß derzeit wohl gemeinsame gottesdienstliche Feier den wirksamsten Beitrag auf dem Weg zueinander leisten könne.

Eine Besonderheit der Untersuchung: Immer wieder wird die Frage nach der Beteiligung der Frauen als Schlüsselfrage für ein „offenes, kommunikatives Amt“



wie für die Kirche als ganzes Volk Gottes mit in den Blick genommen, nachdem diese jahrhundertlang verdrängt oder abgewiesen wurde. Zwar sei im Amtsdokument „jede Spur sexistischen Sprachgebrauchs sorgfältig vermieden“ (S.147); um so mehr sei aber zu bedauern, daß die Erfahrungen und Einsichten der sog. Gemeinschaftsstudie (Sheffield-Report 1989) in den Lima-Text nicht mehr hätten eingebracht werden können, aber auch in den folgenden F/O-Publikationen den Frauen keine Stimme gegeben worden sei (S. 128). Vielleicht habe dies dazu beigetragen, daß manche Frauen – wie auch Kirchen! – sich „nicht betroffen“ fühlten, weil ihre Lebens- und Glaubenswirklichkeit nicht berührt sei (S. 123, 129 u. ö.).

*Lothar Coenen*

- Ökumenischer Rat der Kirchen, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung: Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit, Verlag Otto Lembeck/Frankfurt a.M., Bonifatius, Paderborn. 1990. 158 S., DM 24,–
- Churches respond to BEM, Official responses to the „Baptisme, Eucharist and Ministry“ text, edited by Max Thurian:
  - Bd. III, Faith and Order paper Nr. 135, World Council of Churches, Geneva 1987; 302 S., Sfr. 27,50
  - Bd. IV, F.a.O. paper Nr. 137, WCC Geneva 1987, 257 S. Sfr. 27,50
  - Bd. V, F.a.O. paper Nr. 143, WCC Geneva 1988, 190 S. Sfr. 19,50
  - Bd. VI, F.a.O. Paper Nr. 144, WCC Geneva 1988, 190 S. Sfr. 15,90
- Margriet Gosker, Het kerkelijk ambt in het Limadocument. Een hermeneutische doorlichting en een kritische evaluatie van de Lima-Ambtstekst. Interuniversitair Instituut for missiologie en oecumenica, Utrecht-Leiden 1990. Auslieferung: Publivorm Voorburg. 214 + 15 S. Literaturangaben.



# Theologische Fakultät an der Universität Dorpat/Tartu wiedereröffnet

*Impressionen eines Kieler Kirchenhistorikers*

Die weltpolitischen Veränderungen seit 1989 haben auch dies möglich gemacht: Am 2. September 1991 wurde in einem feierlichen Festakt der einzigen Landesuniversität in Estland in Tartu, den Deutschen als „Dorpat“ bekannt, die alte Theologische Fakultät neu gegründet. Das geschah zu einem Zeitpunkt kurz vor der völligen Entlassung Estlands in die Unabhängigkeit. Die Gäste ausländischer Fakultäten, die aufgrund der Geschichte ihrer Länder mit Estland von jeher verbunden waren, konnten dies hautnah erleben; bei der Einreise wurden sie von sowjetischen Zöllnern sehr lange festgehalten, bei der Ausreise konnten sie die estnischen Zöllner sofort passieren.

Dem historisch Interessierten stand beim Festakt die große Geschichte der Universität Dorpat/Tartu vor Augen, und er konnte darüber nachsinnen, als den ersten rund 40 Studenten und Studentinnen der Theologie bei der Immatrikulationsfeier vom Dekan Professor Kalle Kasemaa mit Handschlag die Immatrikulationsurkunde überreicht wurde und als ihre Namen verlesen wurden: Die Studenten und Studentinnen trugen vor allem estnische, aber auch schwedische und deutsche Namen. Ihren vollen estnischen Charakter hatte die Universität allerdings erst seit 1919, dem Jahr der Gründung des estnischen Freistaats, erhalten. Davor war sie über hundert Jahre überwiegend deutsch beeinflusst gewesen. Obschon zu Rußland gehörig, war Dorpat 1802 von Zar Alexander I. zunächst als ritterschaftliches Institut neu eingerichtet worden, was eine Orientierung an der deutschen Oberschicht zur Folge hatte. Große Namen der deutschsprachigen evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts sind in Dorpat beheimatet: Philippi, Theodosius Harnack und sein Sohn Adolf von Harnack (der als alter Dorpater immerhin nicht nur der Lehrer Dietrich Bonhoeffers war, sondern auch der Begründer der größten deutschen Wissenschaftsorganisation, die heute in der Max-Planck-Gesellschaft fortbesteht), von Oettingen, von Engelhardt, Volck, Bonwetsch, die Seebergs usw. Dorpat könnte im Jahr 2002 wieder ein Universitätsjubiläum feiern: 200 Jahre! Daran hatte einmal Georg von Rauch, der wohl beste Kenner der älteren Geschichte der Universität Dorpat, im Jahr 1982 erinnert, als die Universität Tartu tatsächlich ihre 350jährige Geschichte feiern konnte. Denn das älteste Gründungsdatum trägt die Jahreszahl 1632, als der schwedische König Gustav Adolf, wenige Monate vor seinem Tod in Lützen, in Dorpat, das damals zu Schweden gehörte, eine protestantische Lehranstalt nach dem Vorbild Uppsalas gründete. Diese erste Gründung wurde allerdings nach dem nordischen Krieg im 18. Jahrhundert, nachdem das Baltikum an Rußland gefallen war, stillgelegt. Daran konnten beim Festakt die Gäste der Theologischen Fakultäten Uppsala und Lund erinnern.

Im Jahre 1939, als Estland gewaltsam – und mit deutscher Hilfe! – in eine Sowjetrepublik überführt wurde, war für die Theologische Fakultät anscheinend das Ende gekommen. Doch nun 1991, nach 52 Jahren gewaltsamer Unterbrechung, ist sie wieder da. Es ist also ihr dritter Anfang nach 1632 und 1802. In den schweren Jahren der völligen Isolation vom Westen haben vor allem die evangelisch-lutheri-



sche Kirche von Finnland und die Fakultäten von Helsinki und Turko/Abo die Christen in Estland materiell und geistlich unterstützt. Auch das wurde in der Anwesenheit von deren Vertretern beim Festakt deutlich. Eine theologische Ausbildungsstätte konnte sich immerhin über diese schweren Jahre hinweg halten, jenseits des finnischen Meerbusens in Tallinn/Reval. Dieses dem bischöflichen Konsistorium zugeordnete „Institut“ soll auch weiter bestehen bleiben. Demgegenüber soll die Theologische Fakultät Dorpat/Tartu nicht nur künftige Pfarrer und Pfarrerinnen, sondern auch Gymnasiallehrer und -lehrerinnen und sonstige Kulturschaffende ausbilden und soll überhaupt wieder eine klassische geisteswissenschaftliche Fakultät werden.

Bemerkenswert ist, daß die Initiative zur Neugründung dieser Fakultät gerade auch von Kulturpolitikern und Akademikern außerhalb von Kirche und Theologie entscheidend mitgetragen wurde. Wie überall in den nun befreiten Ländern des ehemaligen Sowjetsystems erwacht dort ein für manchen heutigen Mitteleuropäer ungewöhnliches Interesse an europäischer Kulturgeschichte und am Studium gerade auch der Alten Sprachen. Professor Kasemaa, Dekan und Spiritus Rector dieser Neugründung, kann stolz darauf verweisen, wie intensiv man „ad fontes“ zu gehen schon in Tallinn bereit war und nun in Tartu bemüht sein wird. Übrigens auch deutsche Theologie soll anhand deutscher Quellen studiert werden, nicht wie meist in Skandinavien auf dem Umweg über englische Übersetzungen. Deutsche Sprachkurse werden im Rahmen der Fakultät angeboten und sollen ein dreijähriges Curriculum beinhalten. Daß die theologische Wissenschaft wesentlich auch der sprachlichen Kultur dient zum gegenseitigen Verstehen aufgrund gemeinsamer christlicher Urkunden, scheint in Estland noch eine theologische Selbstverständlichkeit zu sein. Das läßt sich ja auch mit dem Sprachwunder von Pfingsten (Apg 2) gut evangelisch begründen. Überhaupt konnte den Teilnehmern der heute notwendige ökumenische Charakter dieser Neugründung recht deutlich werden. Die starke Repräsentanz der Baptisten in Estland und deren frühere Ausbildungsmöglichkeiten in der DDR machten es in diesem überwiegend lutherischen Land erforderlich, daß einer der bisher nur vier Dozenten der Fakultät ein Baptist ist. Das konfessionelle Problem muß als erstes vielleicht auch nicht künstlich hochgespielt werden, aber die Notwendigkeit von Staatskirchenverträgen für die Zukunft von Theologischen Fakultäten in einer ja doch überwiegend unkirchlichen und weithin sogar unchristlichen Umwelt wird sicher auch bald in den Ländern des Ostens erkannt werden. Theologische Fakultäten, die nur noch allgemeine Religionswissenschaft treiben, haben sich selbst aufgegeben. Doch das steht in Schweden, nicht in Estland zur Diskussion.

Ich selbst war als einziger deutscher Vertreter dabei. Meine Kieler Fakultät gehört seit 1984 zur „Baltischen Theologenkonferenz“, die von den Theologischen Fakultäten an der Ostsee alljährlich ausgerichtet werden. Alte Mitglieder dieser Konferenz wie Rostock und Greifswald, aber leider auch die neue Theologische Fakultät zu Riga, konnten persönlich nicht vertreten sein, aus materiellen Gründen. Natürlich wandelte ich als Kirchenhistoriker in diesen Tagen vielleicht zu intensiv mit meinen Gedanken in der großen Geschichte dieser Fakultät durch Universität und Stadt. Immerhin, ein für die deutsche Zeitgeschichte und für deutsches nationalprotestantisches und antikommunistisches Bewußtsein zentrales Datum mußte öffentlich genannt werden: Die Ermordung einer größeren Gruppe von Christen durch Kom-



munisten in Dorpat am 15. Januar 1919, darunter der Universitätsprediger und Professor für Praktische Theologie Traugott Hahn. Das war das Datum auch des Endes der „deutschen“ Theologischen Fakultät! Zwischen den Weltkriegen steht das Gedenken an diese „Baltischen Märtyrer“ im evangelischen Deutschland, worauf man in der kirchlichen Publizistik jener Jahre immer wieder stößt, in sehr scharfen antikommunistischen, aber auch antidemokratischen Kontexten. Nun war aber auch darauf hinzuweisen, daß zu jenen Märtyrern auch der russisch-orthodoxe Erzbischof Platon gehörte und daß, wie bezeugt, die Christen verschiedener Konfession im Dorpater Gefängnis vor ihrer Hinrichtung zu einer ökumenischen Gebetsgemeinschaft gefunden hatten. Man zeigte mir die Stelle jenes Martyriums.

Freilich ist das deutsche 19. Jahrhundert schon in der ästhetischen Ausprägung der Stadt Dorpat und ihrer Universität unübersehbar. Es ist fast wie in Göttingen, zumal wenn man über den Wall wandert oder wenn man das in der europäischen Universitätslandschaft einzigartige Universitätsmuseum im „Dom“ besichtigt. Doch die Theologiestudierenden sind in erster Linie estnische evangelische Christen. Die gelegentlich etwas lauten estnisch-nationalistischen Töne (sehr laut aus dem Munde estnischer Emigranten zu Besuch in der Heimat) bleiben oberflächlich. Aus der Tiefe kann man auch ein spezifisches pietistisches Erbe heraushören, das sich mit dem Luthertum meist sehr gut vertragen und diesem zu einem ökumenischen Bewußtsein verholfen hat. Dies ist in Estland insbesondere die Tradition der Herrnhuter Brüdergemeine, die sich im baltischen Raum seit dem 18. Jahrhundert ausgewirkt hat, schon seit dem ersten Wirken des Grafen Zinzendorf in Livland. Die Herrnhuter haben, wenn man so sagen darf, das „estnische“ Luthertum zu sich selbst finden lassen. Das weiß man aus der Geschichte. „Im Herrnhuter verkörperte sich die erste öffentlich anerkannte soziale und nationale Bewegung der Letten und Esten, der eine große geschichtliche Bedeutung zukommt, weil sie auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung, wenn auch nicht das absolute numerische Übergewicht, so doch zweifellos die moralische Herrschaft im Landvolk gewann“. So urteilt der Historiker A. v. Tobien (über die Herrnhuter in Estland hat zuletzt Matthias Hasselblatt im Baltischen Jahrbuch 1987 sehr gut informiert). Das konnte man vor Ort übrigens selbst noch dem herrlichen universitären Chorgesang entnehmen. Die Nationalhymne, in der Melodie identisch mit der finnischen, ja sogar das Studentenlied „Gaudeamus igitur“ wurden in der Universitätsaula so feierlich wie in einem Gebetshaus zu Gehör gebracht, und das „Vivat republica“ habe ich überhaupt zum ersten Mal seit meiner Studentenzeit in einer Universität wieder zu Ohren bekommen. Es gilt als wissenschaftlich nachgewiesen, daß die herausragenden musikalischen Fähigkeiten der Esten durch herrnhutische Aktivitäten gefördert waren. Das heute eigentlich estnische evangelische, gewiß immer noch lutherische Christentum darf also nicht aus deutscher theologischer Wissenschaftsgeschichte erklärt werden, auch nicht aus der Geschichte der Deutschbalten. Die skandinavischen und deutschen Universitätsgäste konnten bei der Heimreise in einer Kleinstadt das Pfarramt eines Pastors besuchen. Dieser hatte noch vor 1939 an der alten Fakultät Examen gemacht. Mit seinen achtzig Jahren versorgt er heute noch die Gemeinde seit über fünfzig Jahren: riesige Konfirmandengruppen, zunehmende Taufanmeldungen, vor der Pfarrhaustür erwartet man. Dieser Mann steht für estnische christliche Zeitgeschichte. Dagegen gehört die Biographie eines Adolf von Harnack der Vergangen-



heit an. In der Biographie dieses großen Theologen aus Dorpat, der bekanntlich überaus sozial dachte und es auch war, kommen die estnischen Christen so gut wie nicht vor. Bis 1919 lebten die deutsche Aristokratie und das estnische Volk meist wohl doch aneinander vorbei. Doch soll nicht vergessen werden, daß es auch deutsche Geistliche und Staatsbeamte in russischen Diensten waren, die im Baltikum echte Volkskirchler waren, und die z. B. im Zarenreich den Herrnhutern die Tür geöffnet hatten. Am Anfang dieser evangelischen, ökumenischen Begegnung steht 1736 auch ein General von Campenhausen.

Der gegenwärtige äußere Zustand der wiedereröffneten Theologischen Fakultät Tartu/Dorpat ist weniger als bescheiden. Der Dekan, Ehrendoktor der Theologischen Fakultät Uppsala, betreut nebenbei mit seiner Frau eine Kirchengemeinde, sein Gehalt liegt vergleichsweise bei höchstens hundert Deutschen Mark monatlich. Die Fakultät besitzt im Hauptgebäude der Universität einen kleinen Raum mit einem Bücherregal. Doch soll der in der Universitätsbibliothek aufbewahrte wissenschaftliche theologische Bestand, der bis 1939 angeschafft werden konnte, immer noch hervorragend sein. Dringend erforderlich ist die Anschaffung neuerer theologischer Literatur (besonders Quellen, Lexika, Lehrbücher), die nach 1939 erschienen sind. Eigene Institutsbibliotheken wie überhaupt Institute fehlen. Vorläufig müssen die Theologen bei anderen Fakultäten unterschlüpfen. Ein Hörsaal im Hauptgebäude ist garantiert. Der Besitzstand der neuen Fakultät beginnt also faktisch bei Null. Die alte wunderschöne Universitätskirche ist erhalten, muß aber (wie in Göttingen die Paulinerkirche) als Universitätsbibliothek dienen. Es wird angestrebt, eine neue Universitätskirche, wenigstens einen Andachtsraum, für die christlichen Studenten zu erhalten. Die Theologiestudenten planen, wie in Estland so üblich, die Bildung eines Chores. Ein dringendes Erfordernis ist die Gründung einer Stiftung, mit deren Mitteln Dozenten gastweise aus dem Ausland hereingeholt werden könnten. Es fehlt besonders an Dozenten und Professoren für Systematische Theologie, Praktische Theologie und Neuere Kirchengeschichte. Vielleicht gelingt eine solche Stiftung (ein vorläufiger Hilfsfonds Tartu/Dorpat besteht beim Institut für Kirchengeschichte, Universität Kiel. Konto bei Ev. Darlehnsgenossenschaft EG Kiel Nr. 106941).

*Reinhart Staats*



# Die Mühen des Mit-Teilens

## Konsultation der KEK über Mission auf Kreta

Eine „radikal neue Form der Verkündigung“, die in kritischer Kontinuität mit der Vergangenheit stehen soll, einen „erneuerten Gottesdienst“, die Überwindung der Trennung von Mission und Diakonie und Maßnahmen für die Einbeziehung der Ausbildung in den missionarischen Horizont forderte die Studienkonsultation der Konferenz Europäischer Kirchen, die vom 7. bis 14. Oktober 1991 auf Kreta tagte, für die „Ökumenische Mission“ in unserem Kontinent.

Nicht nur Beobachter der Tagung, sondern auch die Teilnehmer dieser Konsultation werden sich freilich fragen: Sofern das nicht alte, schon oft geäußerte und offenbar immer noch nicht erfüllte Erwartungen sind – wo zeigt sich im Ergebnis dieser Konsultation eine neue Erkenntnis über „Mission in einem sich wandelnden Europa“, die als Impuls für einen missionarischen Aufbruch (denn nicht weniger ist von allen Missionskonferenzen intendiert und nicht weniger ist nötig im Alltag der Kirche) wirken könnte? Und Beobachter und Teilnehmer der Konsultation (wie jeder „Missionskonferenz“) werden fragen: Wenn die Forderungen dieser Konsultation sich auf schon oft geäußerte Desiderate beziehen, welche Beschreibung neuer Methodik für missionarisches Handeln findet sich dann in den Texten? Und sie werden fragen: Wo ist im Verlauf dieser Konsultation der Impuls zu entdecken, der die Kirchen zu „Gebet, Reflexion und Aktion in der Mission in einem säkularisierten Europa“ anregen könnte, wie es am Anfang dieses Studienprogramms von dem damaligen Studiensekretär Prof. D. Popescu als Zielvorstellung angegeben wurde?

### Der Kontext der Kreta-Konsultation

Das Thema „Mission“ liegt seit Beginn der 80er Jahre für kirchliche Konferenzen sozusagen in der Luft. Nach einer Periode, in der sogar das Wort Mission tunlichst vermieden wurde (Nachklänge dieser fundamentalen Verunsicherung im Blick auf den Auftrag der Kirche und ihren Beitrag zur Gesellschaft finden sich noch auf der ersten Konsultation der KEK zum Missionsthema 1987)<sup>1</sup>, wird Mission wieder unbestreitbar als zum Wesen der Kirche gehörig dargestellt. Die 9. Vollversammlung der KEK 1986 in Stirling trug dem Rechnung, als sie die Empfehlung aussprach, das Thema „Die Mission der Kirche in einem säkularisierten Europa“ zum Inhalt der Studienarbeit für die nächste Periode zu machen. Schon sehr früh wurde durch die Leitungsgremien festgelegt, daß dieses Thema durch drei in Kontinuität stehende Konsultationen behandelt werden sollte, die nacheinander die Bereiche „Mission und Säkularisation“, „Biblische Aspekte der Mission“ und „Praktische Aspekte der Mission“ bedenken sollten. Während die beiden ersten Konsultationen noch unter der Leitung des damaligen Studiensekretärs Prof. D. Popescu 1987 und 1988 dicht aufeinander folgten<sup>2</sup>, wurde die dritte in größerem Abstand davon erst kürzlich auf Kreta durchgeführt, nunmehr unter der Verantwortung des Ende 1988 angetretenen Studiensekretärs Prof. Hermann Goltz. Die längere Pause zwischen der zweiten und dritten Konsultation hängt nicht nur mit dem Wechsel im Studiensekretariat und auch nicht nur mit der alles verändernden und neue Schwerpunkte setzenden „Wende“ in Europa 1989/1990 zusammen, sie ist auch Ausdruck eines Methoden-



wechsels. Der neue Studiensekretär führte in Verbindung mit dem Vorsitzenden des Beratenden Studienausschusses der KEK, Dr. Karl-Christoph Epting/Karlsruhe und Gerhard Linn, Stabsmitglied der Abteilung Weltmission und Evangelisation des ÖRK in Genf, regionale Tagungen zum Thema durch. Diese Zusammenkünfte sollten einerseits die Arbeit von KEK und ÖRK zum Missionsthema stärker miteinander vernetzen, sie konnten andererseits durch die Zusammensetzung ihrer Teilnehmer die sogenannte „Basis“, das meint die Erfahrung auf der Ebene der Ortsgemeinde, stärker einbeziehen. Unter diesen Regionaltagungen ist besonders zu erwähnen die Konsultation in Nonnenweier 1989 „Missionarische Gemeinden in einem säkularisierten Europa“, in Tahí 1989 „Die Mission der Kirche in den sozialistischen Ländern Europas“ sowie die Zusammenkünfte in Bad Herrenalb 1990 „Der Dienst der Laien in den missionarischen Gemeinden“ und in Sommières 1990 „Die Mission unserer Kirchen im sich wandelnden Europa“<sup>3</sup>.

Darüber hinaus stehen die drei gesamteuropäischen Konsultationen der KEK 1987/91 in dem größeren Kontext der wichtigen Weltkonferenzen, die das Thema Mission umfassend oder teilweise behandelt haben, insbesondere der Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989, die sehr intensiv den Bericht von Nonnenweier unter die „Akte des Gehorsams“ aufnahm und dieser „Pilotkonsultation“ so sehr Modellcharakter zuerkannte, daß sie zur Durchführung ähnlicher Projekte aufforderte und Information über die weiteren Ergebnisse dieses Studienprozesses auf der Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991 vorschlug<sup>4</sup>.

Schließlich ist die Kreta-Konsultation der KEK noch zuzuordnen der V. Gemeinsamen Tagung von Vertretern der Konferenz Europäischer Kirchen und des römisch-katholischen Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), die im November 1991 in Santiago de Compostela unter dem Thema „Mission und Evangelisierung in Europa heute“ gehalten wurde und der 10. Vollversammlung der KEK, zu der für die Zeit vom 1. bis 10. September 1992 nach Prag eingeladen wird. Für die beiden letztgenannten Konferenzen sollte nach erklärter Zielstellung die Studienkonsultation auf Kreta eine unmittelbare Vorarbeit leisten.

Es ist hier nicht der Ort, die Frage zu stellen und zu beantworten, welchen Erkenntniszuwachs dieses eindrucksvolle Geflecht von Konferenzen, die sich im Verlaufe der letzten Jahre im europäischen oder globalen Rahmen mit dem Thema Mission befaßt haben, insgesamt erbrachte. Eine Konsultation, wie die auf Kreta, muß sich jedoch gefallen lassen, daß sie nach ihrem Stellenwert innerhalb dieses Konferenznetzes befragt wird.

### Der Anspruch und die Methodik

Bereits bei der Sigtuna-Konsultation 1988 war beabsichtigt worden, das bisherige Schema Referat – Diskussion – Sektionsbericht methodisch zu durchbrechen. Das war damals nur in Ansätzen gelungen. Für die Kreta-Konsultation war jedoch, abgesehen von einem einleitenden Referat von Dr. K.-Chr. Epting, das die bisherige Studienarbeit der KEK seit Stirling darstellte, auf Referate konsequent verzichtet worden. Statt dessen wurden Beispiele von missionarischem Handeln zumeist auf der Ortsebene der Kirche durch Beteiligte vorgestellt.

Diese „living examples“ bestanden vor allem in Schilderungen von Situationen, in denen christliches Zeugnis und von ihm begründeter Dienst gelebt werden. Sie



berichteten nicht selten aus der Sicht von Minderheitskirchen, denen leicht von Großkirchen „Proselytismus“ vorgeworfen wird, im Extremfall aus der Erfahrung einer „sterbenden Kirche“ (Evangelische Kirche A. B. in Rumänien). Nach der Erfahrung der Berichterstatter gehören in ihrer Situation Mission und sozialer Dienst zusammen – bis hin zur Abfallverwertung in einer Überflußgesellschaft. Fast alle der von insgesamt 35 Berichterstattern vorgetragenen Schilderungen machten deutlich, daß nach wie vor die Aufgaben der „Ernte“ die Kräfte der vorhandenen „Arbeiter“ übersteigen.

Dieser methodische Ansatz ist grundsätzlich zu bejahen – die Praxis zeigt jedoch die Schwierigkeiten der Durchführung. Da diese „living examples“, deren besonderer Wert ja gerade in der Unmittelbarkeit der zum großen Teil extemporierten Darbietung liegt, schwerlich zuvor analysiert werden können, häufen sich Doppelungen, die in ihrer Fülle dann die Rezeptionsfähigkeit der Konferenzteilnehmer bis an die Grenze des Erträglichen in Anspruch nehmen. Darüber hinaus sind diese Beispiele missionarischer Existenz schon untereinander schwer zuzuordnen. Noch schwieriger ist die Verbindung mit den spontan vorgetragenen „living examples“ in den Sektionen, die zum guten Teil durch die dichtere Atmosphäre der Gesprächsgruppen stärker wirksam werden als die im Plenum angebotenen Beispiele.

Das spricht nicht gegen die Methode, die ausdrücklich empfohlen werden soll. Das zeigt jedoch, um wieviel aufwendiger in der Vorbereitung diese Methodik ist gegenüber dem üblichen Referateschema. Zu den Vorteilen dieser Gruppenmethode gehört die Einbeziehung von „grass-roots“ in einer doppelten Weise: Die Erfahrungen der Ortsebene werden stärker integriert in das theologische Denken der auf anderen Ebenen Verantwortlichen, und Gemeindeglieder hinwiederum lernen, wie leicht es ist, ökumenische Texte als gemeindefern zu kritisieren, und wie schwer es selbst für Glieder der Ortsgemeinde ist, „gemeindenah“ Texte in einer derart vielfältig zusammengesetzten Gruppe und für Kirchen in einem so weitgespannten Rahmen auszuarbeiten.

### Anspruch und Inhalt

Die Veranstalter wünschen, daß die Konsultation auf Kreta den 117 Mitgliedskirchen der KEK für ihr Alltagsleben als Kirche Impulse vermittelt. Die Konsultation soll aber auch in besonderer Weise der Begegnung von Santiago de Compostela 1991 und der Vollversammlung von Prag 1992 Anregungen geben.

Instrumente für diese Vorhaben sind der „Brief aus Kreta an die christlichen Kirchen in Europa und alle in Europa wirkenden Missionsorganisationen“ sowie die Berichte der 4 Sektionen mit ihren Empfehlungen.

Der Versuch, aus diesen Texten Einzelaussagen hervorzuheben, ist dem Verfasser nicht gelungen: Die Texte bringen viel Richtiges, Nötiges, sie bestätigen bisherige Aussagen, aber sie enthalten wenig, was über den bisherigen Erkenntnisstand hinausführt. Daß das keine Kritik, sondern eine keinesfalls verwunderte Feststellung ist, geht vielleicht aus den folgenden Überlegungen hervor.

Es zeigt sich auch an diesen Texten, daß wir ungeachtet der Erfahrung ungezählter ökumenischer Konferenzen immer noch nicht die Methodik gefunden haben, wie Informationen, die in Überfülle im Plenum einer Konferenz gegeben werden, mit



den erlebnis- und erfahrungsbezogenen Gesprächsbeiträgen in den Arbeitsgruppen kombiniert werden können. Es gelingt uns nach wie vor schlecht, dieses inhomogene Bündel von Beiträgen zum Konferenzgespräch für eine Plenardiskussion zusammenzufassen und Texte zu verfertigen, die das Konferenzgeschehen authentisch für die vielen, die nicht in unmittelbarer Weise Teilnehmer sind, so hörbar zu machen, daß „Gebet, Reflexion und Aktion“ dadurch ausgelöst werden. Die Erarbeitung einer Konferenzdidaktik und Konferenzhermeneutik ist eine immer noch unerledigte, bei der Konferenzdichte und der Wichtigkeit der kirchlichen und gesellschaftlichen Probleme besonders dringende Aufgabe.

Sodann sind wir immer noch nicht so weit, daß wir Konferenz- und Konsultationsergebnisse so miteinander vernetzen können, daß die Kirchen insgesamt und stufenweise Fortschritte in Erkenntnisprozessen machen. Ein besonders auffälliges Beispiel dafür bietet die Arbeit der Sektion „Mission durch Diakonie“: Man müßte dem Sektionsbericht deutlicher anmerken können, daß das Gruppengespräch an so wichtige und das ökumenische Nachdenken bündelnde Konferenzen wie die von Larnaca 1986 „Diakonia 2000 – Nächste werden“ und El Escorial 1987 „Koinonia – das Leben miteinander teilen in einer weltweiten Gemeinschaft“<sup>5</sup> anknüpft, deren Ergebnisse aufnimmt und fortzuführen versucht (ob den Mitgliedern dieser Sektion bewußt war, daß eben an dem Tagungsort der KEK-Konsultationen 13 Jahre zuvor eine orthodoxe Konferenz über Kirche und Dienst stattgefunden hat, bei der das Hauptreferat von Dr. A. Papaderos einen eigenen Abschnitt „Die diakoniebezogene Mission“ enthielt?)

Es ist kein Proprium dieser Konsultation, sondern durchgängig zu beobachten, daß Mission fast ausschließlich aus der Sicht der Missionierenden gesehen wird. Die positive Unterscheidung der Kreta-Konsultation von anderen ähnlichen Konferenzen besteht zumindest darin, daß es gelungen war, überwiegend auf der Ortsgemeinde Tätige zu Erfahrungsberichten zu veranlassen. Anerkennend hervorzuheben ist auch das Bemühen, wenigstens ansatzweise „Neuland“ im missionarischen Verhalten durch Vorstellung der Verwendung elektronischer Medien bei dem Neun-Uhr-Abendgottesdienst in der Kathedrale von Sheffield zu schildern. Allerdings ist diese Art, christlichen Glauben auszudrücken, offenkundig so neu und möglicherweise dem Durchschnittsalter der Konferenzteilnehmer so wenig adäquat, daß die Konsultation eher ratlos dieser missionarischen Aktivität gegenüberstand.

Hervorzuheben sind auch die konkreten Vorschläge, die aus den beiden Sektionen, die um stärkere Zuordnung von Ausbildung und Mission und um gemeinsames Zeugnis bemüht waren, erwachsen sind. Den europäischen Kirchen wird neben dem erweiterten Austausch von Informationen, Mitarbeitern und Studenten empfohlen, an einem bestimmten Sonntag gemeinsam und wechselseitig Fürbitte füreinander zu halten, einen gemeinsamen, aus Spenden einzelner Christen, Gruppen, Gemeinden und Kirchen gespeisten Fonds zu schaffen, der ökumenische Solidarität ermöglicht und ein Studienzentrum und Studienprogramm einzurichten, das die gemeinsame Verantwortung für das sich entwickelnde „Haus Europa“ fördert.

Wenn heute „praktische Aspekte der (christlichen) Mission“ bedacht werden, dann gehört in den Reflexionsbereich unbedingt die Erfahrung derer hinein, die nonverbal Mission praktizieren, ebenso wie das Gespräch mit denen, die entweder in gesellschaftlicher, kultureller oder religiöser Hinsicht Partner der Mission sind.



So gesehen waren es weiße Flecke im Konferenzgeschehen, daß weder Künstler und Wissenschaftler noch kompetente Vertreter des interreligiösen Dialogs am Konsultationsprozeß beteiligt waren. Das Ambiente der Orthodoxen Akademie fordert mit der Vielzahl der in den Räumen ausgestellten Bilder geradezu zum Nachdenken über das Thema „Kunst und Mission“ heraus; das Gespräch mit den Wissenschaftlern ist ein mehrfach vorgetragenes Desiderat des Studiensekretärs; und das Nachdenken über christliche Mission unter dem Aspekt einer zunehmenden Fragwürdigkeit des Universalismus der christlichen Botschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Theologie ist auf einer Missionskonsultation unverzichtbar. Daß alle diese Gesprächsgänge nicht stattfanden, muß wohl als ein Defizit der Kreta-Konferenz angesehen werden, das auf andere Weise baldmöglichst ausgeglichen werden sollte – insbesondere im Hinblick auf den Islam, dessen Bedeutung als religiöser Partner in Europa die KEK grundsätzlich sehr wohl anerkennt<sup>6</sup>.

Die umfassende Gastfreundschaft der Orthodoxen Akademie und ihres Leiters, Dr. A. Papaderos, und die intensive Zuwendung, die Metropolit Irenaios, der den deutschen Christen noch in lebhafter Erinnerung ist, der Konsultation angedeihen ließ, war nicht nur der Konferenzarbeit förderlich, sondern machte deutlich, daß „Philoxenia“ ebenso mit Diakonie wie mit Mission zu tun hat.

Daß auf KEK-Konferenzen das Thema „Proselytismus“ angesprochen wird, ist nun schon beinahe zum „ceterum censeo“ geworden. Die ständige Wiederholung indiziert die Dringlichkeit der Problematik, die eher beiläufige Behandlung läßt die Ratlosigkeit im Umgang mit ihr erkennen. Die Kreta-Texte scheinen einmal mehr deutlich zu machen, daß es der KEK nicht erspart bleiben wird, sich konzentriert und umfassend mit diesem Thema zu befassen. In welcher Öffentlichkeit das zumindest in der ersten Phase geschehen muß, ist eine zweitrangige Frage. Offenkundig ist jedoch, daß frühere ökumenische Stellungnahmen zum Thema für die Lösung der heutigen Probleme nicht ausreichen<sup>7</sup>.

Bert Brecht hat von den „Mühen der Ebene“ gesprochen und damit anzeigen wollen, wie schwer es nach dem grundsätzlichen Durchbruch sein kann, das als grundlegend Erkannte nun Schritt für Schritt zu verwirklichen. Das genau ist offenbar auch unsere Situation im Blick auf die „Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa“: die Mühe, die es bereitet, der Reflexion nun auch die Aktion folgen zu lassen, dem Empfangen das Mit-Teilen. Von Konferenzen sollte man nicht vollkommene Ergebnisse erwarten, sie sind ohnehin mehr Indikatoren als Promotoren. Zu gute und zu glatte Konferenzresultate sollten uns eher mißtrauisch machen; denn es könnte durchaus sein, daß uns gerade das Ungenügen an der bisherigen Reflexion und Aktion voranbringt. Insofern wäre es bedauerlich, wenn die Kreta-Konsultation nach Durchsicht ihrer Texte zu schnell abgehakt und ihr Ergebnis dem Archiv eingeordnet würde.

*Hans-Eberhard Fichtner*



- <sup>1</sup> Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa. Studienheft der KEK Nr. 18, Genf 1989, 53 f, 56.
- <sup>2</sup> Studienheft Nr. 18 und 19 der KEK, Genf 1989. H.-E. Fichtner, Die Studienarbeit der KEK nach Stirling. ÖR 38, 1989, 88-93.
- <sup>3</sup> KEK-Dokumentationsdienst 15, 1990, Nr. 29/30. D. Werner, Ökumenische Gemeindeerneuerung im europäischen Kontext. ÖR 39, 1990, 328-336.
- <sup>4</sup> KEK-Dokumentationsdienst 29/30 (1990), 14. Dein Wille geschehe. Darstellung und Dokumentation der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989. Frankfurt/M. 1989, 147 f.
- <sup>5</sup> K. Raiser (Hrsg.), Ökumenische Diakonie – eine Option für das Leben. Beiheft zur ÖR 57. Frankfurt/M. 1988.
- <sup>6</sup> Zur Beobachtung zunehmender Schwierigkeiten im Dialog mit dem Islam Vgl. Matthias Morgenstern, Es knirscht im Dialog. Lutherische Monatshefte 30, 1991, 416-417.
- <sup>7</sup> Z. B. die Erklärung der Zentralaussschußtagung von Galyatetö 1956, die Erklärung des ÖRK auf der Vollversammlung von Neu-Delhi und das Votum der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des ÖRK und der röm.-kath. Kirche 1970.



Der *Zentralausschuß (ZA) des ÖRK* trat vom 20. bis 27. 9. in Genf zu seiner zweiten Sitzung in neuer Besetzung zusammen (s. S. 85ff). Den Beratungen ging u. a. auch ein Gespräch voraus, zu dem Generalsekretär Emilio Castro am 12. 9. in Castel Gandolfo mit dem Papst zusammentraf. Während der ZA-Sitzung wurden die Reformierte Kirche in Sambia sowie die protestantischen Kirchen in Westindonesien und in Südost-Sulawesi / Indonesien als neue Mitgliedskirchen aufgenommen. Der ÖRK hat dadurch jetzt 320 Mitgliedskirchen.

Die Konferenz Europäischer Kirchen und der Rat Europäischer Bischofskonferenzen hielten vom 13. bis 17. 11. im spanischen Wallfahrtsort *Santiago de Compostela* ihre 5. Europäische Begegnung (s. S. 66ff).

Vom 28. 11. bis 14. 12. fand in Rom „die *Spezialversammlung der Bischofs-synode für Europa*“ statt. Zu den 120 römisch-katholischen Teilnehmern hatte der Papst auch 15 „*delegati fraterni*“ aus den anderen christlichen Gemeinschaften eingeladen. Die Mehrzahl der geladenen orthodoxen Hierarchen hatte sich der Entscheidung des Moskauer Patriarchats angeschlossen, die Einladung nicht anzunehmen (s. auch dazu den Beitrag S. 67ff). Von seiten des LWB war Bischof Theo Sorg / Stuttgart unter den ökumenischen Gästen.

Der *Vatikan* hat jetzt auf ein Schreiben der Kirche von England geantwortet, in dem diese vor zehn Jahren zwar einen universalen Primat in der Gesamtkirche als wünschenswert bezeichnet, dessen aus sich selbst heraus bestehende Unfehlbarkeit und seine unmittelbare Herkunft von Petrus aber abgelehnt hatte. In der römischen Antwort wird die Hinwendung der anglikanischen

Kirche zur Frauenordination als Haupthindernis kirchlicher Einheit bezeichnet. Die Unfehlbarkeit des Papstes stamme direkt von Petrus, der sie unmittelbar und direkt von Jesus Christus empfangen habe. Der Erzbischof von Canterbury hält in einer ersten Reaktion weitere Fortschritte im Dialog mit Rom für gefährdet, wenn eine Seite unflexibel die Übernahme aller ihrer theologischen Grundsätze durch die andere fordert.

In Johannesburg haben am 14. 9. die Führer aller wichtigen politischen Parteien und Organisationen *Südafrikas* eine umfassende „Friedenskonvention“ unterzeichnet. Sie machte u. a. am 12. 10. auch eine Reise des Generalsekretärs des ÖRK, Emilio Castro, nach Südafrika möglich.

Der *Ökumenische Rat Kubas* hat die Kirchen in Nord-/Südamerika, der Karibik und in Westeuropa um Hilfe bei der Überwindung der Isolation des Landes gebeten. Dazu fand vom 9. bis 12. 12. eine Konferenz in Havanna statt.

Nach der dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel verbundenen orthodoxen Kirche in Amerika haben im Oktober nun auch die orthodoxen Nationalkirchen in den USA ihre *Mitgliedschaft im Nationalen Kirchenrat* suspendiert. Gespräche mit den Orthodoxen darüber sind demnächst vorgesehen. Vom Rat geplant ist ein einjähriges Studienprojekt zum Thema „*Neue Weltordnung*“, wie sie US-Präsident Bush vertritt. An die Stelle des turnusgemäß ausscheidenden orthodoxen Vorsitzenden tritt der aus Nordkorea stammende presbyterianische Pfarrer Syngman Rhee.

Die vier europäischen Zentralkonferenzen der evangelisch-methodistischen



Kirche, die schon bisher zu einem europäischen Rat zusammengeschlossen sind, haben auf einem Treffen in Tabarz/Thüringen Mitte September vereinbart, mit den anderen methodistischen Kirchen Europas, insbesondere der britischen methodistischen Kirche, zu denen bisher nur informelle Kontakte bestanden, enger zusammenzuarbeiten, um einen alle *methodistischen Kirchen Europas umfassenden Rat* zu gründen. Die Methodisten haben in Europa etwa 1,8 Mio. Gemeindeglieder, darunter 670 000 erwachsene und verpflichtete Vollmitglieder.

Nach der Aufnahme der Baptisten-Unionen aus Rumänien, Estland, Lettland, Georgien und dem Libanon gehören der *Europäisch-Baptistischen Föderation* Bünde und Unionen mit 750 000 Mitgliedern in 8 500 Gemeinden an. Zum neuen Präsidenten der europäischen Föderation wurde bei der Rats-tagung in Varna/Bulgarien Anfang Oktober John W. Merritt / Wiesbaden gewählt.

Die *Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen* in Deutschland / West (ACK) und Ost (AGCK) schlossen auf einer gemeinsamen Mitgliederversammlung am 27./28. 11. in Eisenach mit der Annahme einer revidierten Satzung den Prozeß ihrer organisatorischen Zusammenführung ab. Der Zusammenschluß trat am 1. 1. 1992 in Kraft. Der bisherige Geschäftsführer der AGCK, Pastor Martin Lange, wird mit Sitz in Berlin, Auguststraße 80, Leiter der *Außenstelle Berlin* der Ökumenischen Centrale, deren Sitz vorerst in Frankfurt a. M. verbleibt.

Die zuständigen staatlichen Organe hatten im Sommer beschlossen, dem föderativen Aufbau der Bundesrepublik u. a. auch dadurch Rechnung zu tragen, daß die zentrale Feier zum Tag der Deutschen Einheit (3. Oktober) jeweils in

dem Bundesland stattfindet, das turnusgemäß den Präsidenten des Verfassungsorgans Bundesrat stellt. In diesem Zusammenhang wurden die Kirchen gebeten, dafür Sorge zu tragen, daß dieser Feier ein ökumenischer Gottesdienst vorausgeht. Diese Aufgabe wurde den regionalen Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen übertragen. Dementsprechend hat am 3. Oktober 1991 die *ACK-Hamburg* diesen Gottesdienst gestaltet. 1992 findet die zentrale Feier in *Schwerin* statt.

Die Evangelischen Freikirchen in Deutschland haben auch die Ebenen, auf der sie ihre Gemeinsamkeiten seit 1963 nach Ost und West getrennt wahrnehmen mußten, wieder zusammengeführt. Auf einer gemeinsamen Mitgliederversammlung der *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* (VEF) vom 10. bis 12. 11. in Eisenach wurde eine neue Ordnung der VEF angenommen und turnusgemäß der zweite Vorsitzende des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Pastor Dr. Wolfgang Lorenz, bisher auch Leiter des Ökumenischen Missionarischen Instituts Berlin, jetzt Leiter des dortigen Diakoniewerks Bethel, zum Vorsitzenden gewählt.

Der VEF gehören neben dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden die Evangelisch-methodistische Kirche, der Bund Freier evangelischer Gemeinden, die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland, die Heilsarmee und der Christliche Gemeinschaftsverband Mülheim a. d. Ruhr als Vollmitglieder an. Alle sind auch Mitglieds- oder Gastkirchen der ACK. Gaststatus bei der VEF haben die Brüder-Unität und die Kirche des Nazareners. Beantragt hat ihn der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP).

Die „Zukunftsfähigkeit wirtschaftlichen Handelns“ war das Schwer-



punkttHEMA der *EKD-Synode* Anfang November in Bad Wildungen. Dort wurde auch der Rat der EKD neu gewählt. Neuer Ratsvorsitzender wurde der Landesbischof der Evangelischen Kirche in Baden, Prof. Dr. Klaus Engelhardt, stellvertretender Ratsvorsitzender wurde der sächsische Landesbischof D. Dr. Johannes Hempel/Dresden, bis Febr. 1991 einer der Präsidenten des ÖRK.

Die EKD hat in den letzten Wochen folgende *Studien* veröffentlicht: „Gemeinwohl und Eigennutz – Wirtschaftliches Handeln in der Verantwortung für die Zukunft“ (10. 10.); „Berechtigte Ansprüche zu einem gerechten Ausgleich bringen“ (am 21. 10., gemeinsam mit der Deutschen Bischofskonferenz); „Zur Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf“ (Okt. 91, EKD-Texte 41); „Sinti und Roma“ (29. 11., EKD-Texte 42); „Verantwortung für ein soziales Europa. Eine Denkschrift“ (5. 12.).

Am 23. 10. ist die vom Gemeinsamen Ausschuß der VELKD und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes erarbeitete *Stellungnahme zu dem Dokument „Lehrurteilungen – kirchentrennend?“* veröffentlicht worden (Texte aus der VELKD 42/91). Zum gleichen Thema wurde am 29. 9. die Stellungnahme, die eine von der Arnoldshainer Konferenz ad hoc eingesetzte theologische Kommission zu diesem Dokument erarbeitet hat, abgeschlossen. Schon längere Zeit liegt das Votum des Facharbeitskreises F/O-Fragen des Bundes Evangelischer Kirchen zum Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jh vor. Eine gemeinsame Publikation aller drei Stellungnahmen wäre aus Gründen der Praxis dringend erwünscht.

Der Arbeitskreis der Catholica-Befragungen der VELKD und des Deut-

schen Nationalkomitees des LWB hat Anfang September eine *Handreichung „Maria, die Mutter unseres Herrn“* veröffentlicht (Verlag Kaufmann).

Am 1. Advent (1. 12.) wurde in der Ost-Berliner Friedrichstadtkirche die 33. *Sammelaktion „Brot für die Welt“* unter dem Motto „Den Armen Gerechtigkeit – 500 Jahre Eroberung und Widerstand in Lateinamerika“ eröffnet. Das bisherige Ergebnis aller Aktionen: 1,75 Mrd. DM im Westen, 160 Mio. im Osten Deutschlands.

Eine dritte Gesprächsrunde zwischen *orientalisch-orthodoxen Kirchenvertretern* (Kopten, Syrern, Äthiopiern) und der EKD fand Ende November in Wennigsen bei Hannover statt. Themen waren die Christologie und die Ökumene.

Der *Internationale Rat der Christen und Juden* hat an den ÖRK appelliert, den Beziehungen zum Judentum wieder den „gebührenden Platz“ einzuräumen.

Auf einer Konferenz nahe Prag entschieden die Delegierten der *Christlichen Friedenskonferenz* (CFK) Ende Oktober, daß die Organisation auch nach der Wende in Osteuropa weiterbestehen soll. Ihre Aufgabe sei es, den „falschen Werten“ der freien Marktwirtschaft „alternative Werte“ aus dem Evangelium entgegenzusetzen. Ein fünfköpfiger Koordinierungsausschuß unter Moderation des Niederländers Dick Bour, in dem alle Kontinentalvereinigungen vertreten sind, wurde gebildet.

Im Elsaß, in einer Reihe deutscher Landeskirchen, in der Schweiz und in England gedachten Christen und Kirchen im November des 500. *Geburtstags von Martin Bucer*, der am 11. 11. 1491 im elsässischen Séléstat (Schlettstadt) geboren wurde und am 28. 2. 1551 als Professor und theologischer Berater der Kir-



che von England in Cambridge starb. Mit der auf Bucer zurückgehenden „Ziegenhainer Zuchtordnung“ von 1538 wurde erstmals die Konfirmation eingeführt. Bucer war auch die treibende Kraft dafür, daß es 1536 zur Wittenberger Konkordie zwischen Wittenberger und Oberdeutscher Reformation in der Abendmahlsfrage kam.

Die ökumenische Frauenbewegung Zürich hat zu einer Volksinitiative im Kanton Zürich aufgerufen, um den reformierten und katholischen Christen des Kantons eine *Doppelmitgliedschaft in beiden Kirchen* zu ermöglichen. Für eine Befragung aller Kirchenangehörigen dazu sind 8 000 Unterschriften erforderlich.

## Von Personen

Mitglieder von ÖRK-Gremien aus Deutschland (ZA und Exekutivausschuß, s. ÖR 2/91, 214): Komitee (=Kt) des Zentralausschusses (=ZA) für die Programmeinheit (=PE) I: Bischof Dr. Hans-Gernot Jung +, Generalsuperintendent Dr. Günter Krusche, Kommission (=Komm) der PE I: Pastorin Ursula Urban; Komm für Glauben und Kirchenverfassung: Plenary: OKR Dr. Matthias Sens, Prof. Dr. Wolfgang Bienert. Zwei weitere Mitglieder aus der EKD sollen noch berufen werden; Standing Commission: Prof. Dorothea Wendebourg, Bischof Dr. Paul-Werner Scheele; Kt des ZA für die PE II: Dr. Irmela Müller-Stöver, Christine Oettel; Komm für die PE II: Dr. med. Rainward Bastian; Kt des ZA für die PE III: Pfarrerin Dr. Margot Käßmann; Komm für die PE III: Pastorin Cornelia Füllkrug-Weitzel; Kt des ZA für PE IV: Edeltraud Engel; Komm für die PE IV: OKR Werner Conring; Kt des ZA für das Generalsekretariat: OKR Walter Arnold; Finanz-Kt des ZA: OKR Walter Arnold, Dr. Irmela Müller-Stöver; Kt des ZA für öffentliche Angelegenheiten: Generalsuperintendent Dr. Günter Krusche; Findungs-Kt des ZA: OKR

Walter Arnold; Gemeinsame Arbeitsgruppe (ÖRK / Vatikan): Prof. Dr. Reinhard Frieling.

Der bisherige Metropolit Bartholomaios von Chalcedon wurde am 2. 11. als neuer Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel in Istanbul inthronisiert.

Die Bischöfe der äthiopischen orthodoxen Kirche haben Patriarch Markarios wegen zu großer Nähe zu dem gestürzten kommunistischen Regime zum Rücktritt veranlaßt.

Die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz hat Bischof Paul-Werner Scheele / Würzburg bzw. Kardinal Friedrich Wetter / München als Vorsitzende der Ökumene-Komm bzw. der Glaubens-Komm bestätigt. Die deutschen Bischöfe haben bei dieser Zusammenkunft auch ein Lehrschreiben über die Gottesmutter Maria angekündigt.

Der methodistische Bischof Rüdiger Minor / Dresden ist beauftragt worden, die missionarische Arbeit der Methodisten in Rußland und den Nachfolgestaaten der SU zu koordinieren.

Berufen wurden:

Gerhild Frasch, bisher Gelnhausen, ab 1. 4. zur neuen Generalsekretärin



der Ev. Frauenarbeit in Deutschland als Nachfolgerin von Hildegard Zumach, die in den Ruhestand tritt;

Johannes Achilles, bisher Pfarrer in Melbourne/Australien, ab 1.10. als Referent für den Mittleren und Fernen Osten sowie Australien in die Hauptabt. Ökumene und Auslandsarbeit des EKD-Kirchenamtes in Hannover;

Claus-Jürgen Roepke, bisher Direktor der Ev. Akademie Tutzing, zum neuen Leiter der Abt. für Diakonie, Mission und Ökumene der Ev.-Luth. Kirche in Bayern als Nachfolger von OKR Dr. Gerhard Strauß, der in den Ruhestand trat;

Dr. Gerd Lohaus, bisher Gelsenkirchen, zum Ökumenereferenten der Diözese Essen als Nachfolger von Dompropst Ferdinand Schulte-Berge, der dieses Amt 20 Jahre innegehabt hatte und in den Ruhestand trat;

Prälät Nikolaus Wyrwoll, maßgeblich an der Vorbereitung der Baseler Ökumen. Versammlung beteiligt und auch Berater des päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit, zum Berater der Ökumene-Komm der Deutschen Bischofskonferenz;

Pastor Frank Lotichius, bisher Hamburg, wurde am 1.12. als Pfarrer der deutschsprachigen Gemeinde in St. Petersburg eingesetzt. Einen befristeten Dienst an der Lutherischen Gemeinde in Kaliningrad (Königsberg) hat der Dresdener Pfarrer Kurt Beyer am 1.11. angetreten.

In den Ruhestand getreten sind:

Der Bischof der Ev. Kirche von Berlin-Brandenburg/Ost, Gottfried Forck, nach 10jähr. Amtszeit im Alter von 68 J. Neben seiner Kirche galt seine Liebe der Ökumene, vor allem in Gestalt der Basis-ökumene. Vielen Bedrängten vor und nach der Wende in den neuen Bundesländern ist er zum furchtlosen Fürsprecher geworden;

Bischof Dr. Ulrich Wilckens/Lübeck, der Catholica-Beauftragte der VELKD. In der 8. Generalsynode der VELKD hat er am 15.10. zum Abschied einen umfassenden Bericht über den Stand der Ökumene erstattet (Texte aus der VELKD 44/1991).

Jahrestage:

Am 14.1. jährt sich der Geburtstag von Kirchenpräsident D. Martin Niemöller zum 100. Mal.

Das gleiche gilt am 30.1. von Prof. Dr. Friedrich Heiler (s. dazu S.62ff). Dem Wirken Friedrich Heilers war eines der ersten Beihefte der ÖR gewidmet (6, Hg. v. Hanfried Krüger).

Es wurden:

70 Jahre alt Kardinal Paolo Evaristo Arns, Erzbischof von São Paulo/Brazilien (am 14. September).

65 Jahre alt Erhard Eppler, Bundesminister a.D. und Präsident des Ev. Kirchentags 1991 (am 9. Dezember).

60 Jahre alt Desmond Tutu, anglikanischer Erzbischof von Kapstadt (am 7. Oktober).

Verstorben sind:

Kardinal Henri de Lubac SJ, Vorkämpfer der „Neuen Theologie“ in Frankreich und maßgeblicher Konzilstheologe, 95jährig am 14. September in Paris.

Patriarch German, als 43. Patriarch, von 1958 bis 1990 Oberhaupt der serbisch-orth. Kirche, 93jährig am 27. August in Belgard.

Der Ökum. Patriarch von Konstantinopel Dimitrios I. im Alter von 77 Jahren am 2. Oktober in Istanbul.

Der Bischof der Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck, Hans-Gernot Jung, Mitglied des Präsidiums der KEK und Vorsitzender der Catholica-Konferenz der EKD, im Alter von 61 Jahren am 26. November in Kassel.



## 1. Ekklesiologie

*Reinhart Staats*, Von der Konfessionskirche zur Bischofskirche. Der Schwedische Rapport „Das Bischofsamt“ aus protestantischer Sicht, *ThLitZ* 5/91, 321–338; *Wolfgang Beinert*, Die Katholizität als Eigenschaft der Kirche, *Catholica* 4/91, 238–264; *Heinrich Petri*, Einheit in Katholizität – eine bleibende Spannung? ebd., 265–282; *Grégorios Larentzakis*, Das Vaticanum II nach 25 Jahren aus dem Blickwinkel eines orthodoxen Theologen, ebd. 3/91, 214–235; *Michael Kohlbacher*, Neues Recht für die Katholischen Ostkirchen, *MdKonf-Inst* 6/91, 114–116; *Mercy Amba Oduyoye*, The African Family as a Symbol of Ecumenism, *EcRev* 4/91, 465–478; *Cecil M. Robeck*, *Jerry L. Sandidge*, The Ecclesiology of Koinonia and Baptism. A Pentecostal Perspective, *Journal of Ecum. Studies* 3/91, 504–534.

## 2. Mission und Evangelisation

Die Nummern 319/320 (Juli/Oktober 91) von *IntRevMis* sind als Doppelheft dem Thema „Missionsimpulse aus Canberra“ gewidmet. Sie enthalten u. a. von *Philip Potter*: Mission as Reconciliation in the Power of the Spirit (305–314), von *Michael Fitzgerald*: Mission in Canberra (315–326), von *K. C. Abraham*: Syncretism is not the Issue. A Response to Professor Chung Hyun Kyung sowie regionale bzw. nationale Beiträge aus allen Kontinenten.

*Julio de Sante Ana*, Ein noch nicht erfüllter Missionsauftrag. Annäherungen an 1992, *Zeitsch.f.Miss.* 3/91, 139–145; *Lamin Sanneh*, Christliche Mission und westliche Schuldkomplexe, ebd. 146–152; *Aloys Joh. Busch*, Entwicklung und Evangelisierung. Vorüber-

legungen zu einer vernachlässigten Problematik, *StimdZ* 12/91, 821–830.

## 3. Orthodoxie

*Hans-Joachim Schulz*, Prinzipien orthodoxer Mariologie, *Catholica* 4/91, 283–295; Heiliger Synod, Votum der Kirche in entscheidender Stunde, *Stimd-Orth Okt./Nov.* 91, 2–4; Kongreß russischer Landsleute, Überwindung der russischen Kirchenspaltung angemahnt, ebd. 5–6;

*Alexander Men +*, Christentum – eine Herausforderung zu neuem Leben, *StimOrth*, ebd., Sept. 91, 22–27; *Eugen Hämmerle*, Aufbau nach eigenem Maß. Die Russische Orthodoxe Kirche, *Luth Mon* 9/91, 420–423.

## 4. Sozialethik/Konziliarer Prozeß

### (a) 100 Jahre *Rerum novarum*

Heft 4/91 von *Ecumenical Review* hat hier sein Hauptthema. Es enthält u. a. folgende Beiträge: *José Míguez Bonino*, Social Doctrine as a Locus for Ecumenical Encounter, 392–400; *Jorge Maria Mejía*, Centesimus Annus. An Answer to the Unknowns and Questions of Our Times, 401–410; *Gennadios Limouris*, Orthodoxy Facing Contemporary Social Ethical Concerns, 420–429; *Robert P. Kownacki*, Catholic Social Thought. From *Rerum Novarum* to *Centesimus Annus*, 430–434.

Das gleiche gilt von *Concilium* 5/91. Daraus sind hervorzuheben: *Michael Schäfers*, „*Rerum novarum*“ – Ergebnis der christlichen Sozialbewegung von unten, 351–359; *Norbert Platte*, Sozialismus und Kapitalismus in der päpstlichen Soziallehre, 365–372; *John A. Gallagher*, Theologische Kategorien in



den Sozialenzykliken, 372–379; *Stephan H. Pfürtnner*, Die katholische Soziallehre in Deutschland zwischen konkurrierenden Richtungen, 393–403. *Hubert Kirchner*, Centesimus annus – Zur neuen Sozialenzyklika, *ZeichdZ* 4/91, 116–120; *Charles E. Curran*, A Century of Catholic Social Teaching. *Theology Today*, Juli 91, 154–169; *Ronald H. Preston*, Catholic social thought. „Rerum novarum“ after 100 years, *One World* Nr. 168, 22–23, 27.

#### (b) Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung

*D. Preman Niles*, How Ecumenical Must the Ecumenical Movement Be? The Challenge of JPIC to the Ecumenical Movement. *EcRev* 4/91, 451–458; *Heike Baranzke*, Ökologie – Natur – Schöpfung. Zur Funktion einer Schöpfungstheologie im Rahmen der Umweltproblematik, *StimdZ* 18/91, 695–706; *Martien E. Brinkman*, The Challenge of an Ecumenical Creation Theology, *Exchange* Vol. 20, 2, Sept. 91, 87–99; *Andreas Emmendorffer*, In der Fortschrittsfalle. Einverständnis mit der Schöpfung, *LuthKom* 11/91, 511–514; *Norbert Reck*, Der Gott der Robbenbabies und der Gott des Exodus. Ein Plädoyer für die Treue zur Aufklärung in der ökologisch-theologischen Debatte, *Junge Kirche* 10/11, 91, 624–633; *Martin Stöhr*, Von der Notwendigkeit verstärkter Friedensarbeit und von der Notwendigkeit der Selbstkritik, ebd., 600–608; *Christoph Körner*, Die Frage des Geldes als Schlüsselproblem der Wirtschaftsethik für die Theologie, *ZeichdZ* 4/91, 109–116.

#### 5. Dialog der Religionen

*Gavin D'Costa*, One Covenant or Many Covenants? Toward a Theology of Christian-Jewish Relations, *Journal*

of Ecum. Studies 3/90, 441–452; *Wolfgang Huber*, Sechs Überlegungen zum Verhältnis von Juden und Christen, *EvTheol* 5/91, 473–478; *Tübinger Dialoggespräch*, Die Pluralität der Religionen und der religiöse Pluralismus, *Dialog der Religionen* 2/91, 130–178; *Heinrich Ott*, Reflexionen über ein Religionsgespräch, ebd. 179–187; *Matthias Morgenstern*, Es knirscht im Dialog. Die Befremdung zwischen Christen und Muslimen wächst, *LuthMon* 9/91, 416–417; *Ulrich Dietzfelbinger*, „Ökumene“ mit dem Islam?, *ZeichdZ* 3/91, 71–78; *Johannes Lähnemann*, Beieinander zu Gast. Anleitung zum interreligiösen Gebet, *EvKom* 11/91, 657–660.

#### 6. Europäische Vorgänge

*Peter Musyl*, Ernüchterung, aber auch Hoffnung. Der Kirchliche Neuaufbau in der CSFR, *HerKorr* 10/91, 470–476; *Eberhard Schneider*, Was kommt nach der KpDSU? Die neuen politischen Kräfte in Rußland, der Ukraine und Weißrußland, ebd. 454–460; *Nikolai Sernow*, Das Erbe der russischen Intelligenz im Schatten des Totalitarismus, *StimdOrth* Okt/Nov. 91, 17–22; *Karl Moersch*, Im Nationalitätenfieber. Was lernen Europas Nationen aus der Geschichte?, *EvKom* 10/91, 585–588.

#### 7. Sonstige beachtenswerte Beiträge

*Hans A. Frei*, Canberra 1991 – Ist der Geist (noch) der Herr?, *IntkirchlZ* 3/91, 170–191; *Gerhard Ludwig Müller*, Prinzipien der katholischen Mariologie im Licht evangelischer Anliegen, *Catholica* 3/91, 181–192; *Volker Stolle*, Gott als Mutter bei Luther und in der lutherischen Tradition, *Luth. Theol. und Kirche* 4/91, 156–170; *Hildegard Goss-Mayr*, Unbedingte Hochachtung vor dem



menschlichen Leben, Junge Kirche 10/11–1991, 611–620; *Wolfgang Wickler*, Welches Vorbild für ethisches Verhalten liefert die Natur? Probleme für die christliche Ethik, *StimdZ* 12/91, 745–809; *Bettina Opitz-Chen*, Spiritualität ist keine Importware. Pfarrer aus der Dritten Welt: bei uns in der Fremde,

LuthMon 10/91, 449–450; *Hans-Martin Barth*, Auf dem Weg zu ökumenischer Frömmigkeit, *MdKonfInst* 4/91, 67–71; *Jürgen Jeziorowski*, Die Ideologie der verwalteten Macht. Eugen Drewermann und der Fall Degenhardt, LuthMon 11/91, 504–505.

Wolfgang Müller / Hans Vorster

## Neue Bücher

### WITTENBERG UND ROM

*Dietz Lange*, (Hg.), Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991. 136 Seiten. Kt. DM 19,80.

Der Band enthält die Stellungnahme, die von der Theologischen Fakultät in Göttingen zu der ökumenischen Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (LV) erarbeitet wurde. Von den lutherischen Mitgliedern der Fakultät verfaßt, wird sie in ihrer Tendenz auch von den reformierten Mitgliedern begrüßt und in der Gesamteinschätzung von LV von der ganzen Fakultät verantwortet. Mit der Abfassung entsprachen die Göttinger einer an alle evangelischen Fakultäten gerichteten Bitte des Kirchenamts der EKD. Ähnliche Aufträge erteilte übrigens auch die deutsche Bischofskonferenz, ohne daß bisher ein Fakultätsvotum bekannt geworden oder veröffentlicht worden wäre.

Unabhängig vom Ergebnis der Stellungnahme, von dem sich sogar der herausgebende Dekan der Fakultät in seinem Vorwort vorstellen kann, daß es manchen Leser enttäuscht, verdient auf

jeden Fall unsere Anerkennung, daß sich evangelisch-theologische Fakultäten wieder zu Gutachten in Lehrfragen bereit finden (das in diesem Fall sehr mühsam zu erarbeiten war) und sich durch die Veröffentlichung, für die dem Verlag zu danken ist, auch der Kritik stellen. Diese wird hoffentlich nicht darin bestehen, daß die Publikation, weil sie unbequem ist, ignoriert wird. Noch billiger, ja unwürdig wäre es, sie lediglich als Flankenschutz für ein Fakultätsmitglied abzutun, das sich seinerseits recht scharf zu LV geäußert hat. Gerade das ist diese Stellungnahme nicht. In ihr kommt vielmehr die Besorgnis zu Wort, daß der ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, der für LV verantwortlich zeichnet, einen Weg eingeschlagen habe, der evangelische und katholische Theologie letztlich um ihr Profil in der Rechtfertigungs- und Sakramentslehre bringe und damit auch ökumenisch nicht zu verantworten sei.

Die Göttinger Stellungnahme bringt für diese Besorgnis beachtliche Unterlassungssünden in LV bei; darunter am gravierendsten der Nachweis, daß LV unterlassen hat zu fragen, ob reformatorische Theologie, will sie sich selbst treu sein, auch heute nicht an einigen Stellen genauso lehren muß, wie es von



den Canones von Trient verurteilt wird. Ist dem so, dann können diese nicht einfach als überholt angesehen, auf Mißverständnisse zurückgeführt oder als gegenstandslos betrachtet werden.

Es wäre auch im eigenen Interesse des ökumenischen Arbeitskreises wünschenswert, daß er sich diesen Besorgnissen stellt, und zwar auch dort, wo ihm das Vorbringen der Göttinger im einzelnen nicht schlüssig erscheint. Nur so läßt sich vermutlich der auch in den Augen des Rezensenten nicht stichhaltige Vorwurf entkräften, das Nebeneinander von evangelischer und römisch-katholischer Kirche werde in LV als „ein rein historisches Phänomen“ und ihr Verhältnis zueinander nicht „als Streit um die Wahrheit“ begriffen (13).

Die Göttinger erklären in ihrem „Ausblick“, ihr Ergebnis schlage aus evangelischer Sicht die Tür zur römisch-katholischen Kirche nicht zu (134). Sie hätten sich aber Rechenschaft geben sollen, ob das in katholischer Sicht nicht doch geschieht. Sie wären dann von der zu Recht beanstandeten Unterlassung der Klärung des Schrift- und Traditionsverständnisses auf das unterschiedliche Glaubens- und Lehrverständnis gestoßen und von dort zu den Bedingungen gelangt, unter denen katholische Theologie derzeit allein die Reformation von den Trienter Anathematismen mit Aussicht auf Erfolg freistellen. Das wiederum hätte den Weg freigelegt, den Stellenwert von LV sachgerechter einzuschätzen.

Was kann evangelische Theologie eigentlich dagegen einwenden, wenn die römisch-katholische Kirche auf dem in LV beschrittenen Weg zu der Einsicht gelangt, daß, wo und warum die Canones von Trient revisionsbedürftig sind? Ein triftiger Grund zum Einspruch von reformatorischer Seite wäre doch nur

dann gegeben, wenn die in LV vorgelegten Interpretationen die evangelische Theologie vor die Alternative stellten, *entweder* LV als verbindliche ökumenische Lehrnorm anzunehmen *oder* beim Beharren auf den vom eigenen Schriftverständnis und Bekenntnis her geforderten Lehrartikulationen das Wiederaufleben der Verurteilungen von Trient in Kauf nehmen zu müssen. Eine solche Alternative aufzustellen ist aber in keiner Weise die Absicht von LV. Die Studie dient vielmehr dem Zweck, den Dialog über Rechtfertigung und Sakramente von einem Gelände voller Tretminen zu einem Feld zu machen, auf dem endlich ohne Ketzerhüte und Ausschlussdrohungen um die Wahrheit gerungen werden kann. Gerade das Rechtfertigungskapitel von LV zeigt ja dann auch den neuen Sprach- und Denkraum an, der einem solchen Ringen angemessen ist. Dazu hätte man gern einiges mehr gehört, nachdem die Göttinger Stellungnahme bezweifelt, ob die Verurteilungen wirklich überholt sind.

Trotzdem – eine für das Ringen um die Wahrheit auf freiem Gelände wichtige ökumenische Publikation. Vo.

*Albrecht Peters*, Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 1: Die Zehn Gebote – Band 2: Der Glaube. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990 bzw. 1991. 325 bzw. 266 Seiten. Kt. Je DM 38,– (Subskr. 34,20).

Anzuzeigen sind die beiden ersten eines auf insgesamt fünf Bände angelegten historisch-theologischen Kommentars. Als sie einst konzipiert wurden, waren sie als Bestandteile eines Projekts vorgesehen, das die Kommentierung der Lutherischen Bekenntnisschriften ins-



gesamt umfassen sollte. Zum Glück erwies sich erneut, daß unser Wissen Stückwerk bleiben soll und wir uns übernehmen, wenn wir das Vollkommene vorwegnehmen möchten. Doch von dem Stückwerk blieben zwei (Stück-) Werke zurück, die niemand, der sie einmal kennengelernt hat, mehr missen möchte: schon längst ein Tip, der den Kenner ausweist, Wilhelm Maurers Historischer Kommentar zum Augsburger Bekenntnis; jetzt neu das Kommentarwerk des im Oktober 1987 verstorbenen Heidelberger Systematikers Albrecht Peters zu Luthers Katechismen.

Als der Autor die Hoffnung schwinden sah, sein Mitte der siebziger Jahre abgeschlossenes Werk als Ganzes veröffentlichen zu können, hat er wiederholt Teile daraus als selbständige Aufsätze zum Druck gegeben. Darüber und über die gesamte Entstehungsgeschichte gibt das Vorwort des Herausgebers Gottfried Seebaß genaue Auskunft.

Offenbar wurde schon vom Autor selbst und wieder, als man sich zur posthumen Herausgabe entschloß, auch eine Kürzung ebenso erwogen wie ein Nachtrag der seit dem Abschluß erschienenen Literatur. Zum Glück ist auch dies beides unterblieben. Eine Kürzung hätte notgedrungen, sollte sie nicht an den zentralen Ausführungen zu Luthers Theologie vorgenommen werden, bei jenen Teilen einsetzen müssen, die das Werk weit über die lutherische Kirche hinaus ökumenisch bedeutsam machen. Das sind die Bezüge zur altkirchlichen und mittelalterlichen Katechetik, zur exegetischen Tradition seit dem Altertum und zum heutigen Verständnis der einschlägigen biblischen Belege. Auch wer an diesem weiteren Rahmen weniger interessiert ist, wird begeistert sein über die Fülle und Breite, mit denen der ganze Luther zu Wort kommt; desglei-

chen über die glückliche Hand, mit der Peters eine der Hauptschwierigkeiten jeder Luther-Darstellung meisterte, nämlich sein Wirken als Universitätslehrer, Prediger, Seelsorger, Bibelübersetzer und Organisator des reformatorischen Kirchenwesens stimmig zusammenzufügen.

Ökumenisch Tätige seien zum ersten Band besonders darauf hingewiesen, wie Peters seine Auslegung des ersten Hauptstücks mit den Geboten an die mittelalterliche Beichtpraxis, vor allem die Beichtspiegel rückbindet und auf dieser Basis dann das Charakteristische in Luthers Deutung verlässlich bestimmen kann. Merkwürdig allerdings, daß die Weite des Horizonts den Autor verläßt, wo er zum Bilderverbot des Dekalogs lutherisch-reformierte Kontroversen aufwärmt und pauschal die Schlachten um Schleiermacher und Karl Barth wiederholt. Ein Kabinettstück dagegen die Skizze des Gottes-, Schöpfungs- und Geschichtsverständnisses Luthers vom ersten Gebot aus.

Im zweiten Band dürfte zunächst ökumenisch interessieren, was Peters als Entfaltung des Apostolikums in der Alten Kirche und im Mittelalter sowie als „Reflexwerden des Glaubensbezugs“ bei Luther voneinander abhebt und aufeinander bezieht. Beim Ersten Artikel ragen die Bemühungen um die sachgerechte katechetische Form seiner Behandlung, die Rezeption der Tradition unter der Perspektive des „pro me“ und das positive Aufgreifen der Imago-Dei-Lehre beim Verständnis dankenden und dienenden Menschseins heraus. In der Auslegung des Zweiten Artikels arbeitet Peters das Siegesmotiv in der Erlösungslehre und die Verbindung zu den Christusfesten des Kirchenjahrs eindrucklich heraus. Beim Dritten Artikel beeindruckt, wie Peters das Gleichgewicht



sichtbar macht, das bei Luther zwischen dem „Heilswirken des Gottesgeistes am Glaubenden“ und dem „Heilswirken des Gottesgeistes in der Kirche“ (in dieser allein lutherischen und die Freiheit des Christenmenschen sichernden Reihenfolge) besteht.

Dem Herausgeber, allen Mitwirkenden, vor allem auch dem Verlag sei gedankt für eine mustergültige, sowohl historisch-kritische als theologisch fruchtbare Kommentierung der beiden ersten Hauptstücke, die auf die weiteren Bände gespannt sein läßt. Für die Darstellung von Luthers Theologie dürfte durch Peters belegt sein, daß eine Zugangsweise, wie er sie von den Katechismen und Gerhard Ebeling von der Disputation „de homine“ her vornimmt, dem Charakter dieser Theologie angemessener ist als die Orientierung am gängigen Aufbau protestantischer Dogmatik.

Vo.

*Monika-Maria Wolff*, Gott und Mensch.

Ein Beitrag Yves Congars zum ökumenischen Dialog (Frankfurter Theologische Studien zum ökumenischen Dialog Bd. 38). Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1990. 342 Seiten. Pb. DM 58,-.

Die Verfasserin der großangelegten Studie über Yves Congars (= C.) Beitrag zum röm.-kath./evang.-luth. Dialog unternimmt den Versuch, das Werk dieses maßgeblichen Konzilstheologen durchgehend und systematisch geordnet zu befragen auf seine Aussagen und Anregungen hinsichtlich des ökumenisch-theologischen Gesprächs. Ausgehend von der Feststellung tiefgehender Divergenzen in der Ekklesiologie der beiden Konfessionen beschreibt Wolff den Denkweg C.s, der in einer bis

zu den Wurzeln zurückbefragenden Christologie, besonders in der Gestalt, die sie im Chalcedonense gewonnen hat, einen entscheidenden Neuanatz für die Vertiefung der gegenseitigen Verständigung zu finden sucht. Anvisiert wird eine neue Rezeption des christologischen Dogmas innerhalb eines veränderten geschichtlichen Kontextes, die die beteiligten Gesprächspartner zu einem *gegenseitigen* Geben und Nehmen ermutigen will. Als ein Herzstück des C.schen Anliegens wird sein Insistieren auf der *Fleischwerdung* des Logos dargestellt gegenüber einer im Protestantismus diagnostizierten Geringschätzung der Rolle der Vergeschichtlichung des Heils und der Mitwirkung des Menschen in einer dynamisch und lebendig gedachten Gott-Mensch-Beziehung. Beim evangelischen Gesprächspartner empfindet C. es als besonders hinderlich, so die Darstellung Wolffs, daß ein dualistisch auseinanderreisendes Entweder-Oder-Denken (Gott *oder* der Mensch) alle Aktivität unvermittelbar aus der Alleinwirksamkeit Gottes hervorgehen sieht. C. fordert von einem chalcedonensischen Und („unvermischt und ungetrennt“) her dazu auf, protestantischerseits verstärkt die Gewichtigkeit *sakramentaler* Strukturen wahrzunehmen und von daher die Bedeutung der *Kirche* als leibhaftig-geschichtlicher Vermittlungsgestalt nicht zu schmälern.

Der protestantische Leser fühlt sich ermutigt und verpflichtet von der Intensität, mit der C. im Dialog eine theologische Sprache zu verstehen versucht, die für ihn als thomistisch geschulten Denker nicht die Muttersprache ist. Zugleich befremdet es, daß die Verfasserin, C. nachzeichnend, allenthalben in der vom Distanzpathos getragenen Theologie des frühen Barth eine zwar radikalisierende, aber doch authentische



neue Gestaltwerdung der Theologie Martin Luthers erkennen zu können meint. An dieser Stelle wünschte man sich weit deutlichere Differenzierungen ohne perspektivische Verkürzung, die dann allerdings an entscheidenden Punkten den Dialog noch einmal ganz neu beleben könnten. Insgesamt liegt eine von großer Einfühlung getragene Zusammenschau von C.s Beitrag zur ökumenischen Theologie vor, die nicht zuletzt bewegend Zeugnis gibt von einem gerade auch spirituell motivierten Ringen um die Einheit der Kirche und die Einheit der Christen.

Annegret Freund

*Bernhard Rothen*, Die Klarheit der Schrift.

Teil 1: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990. Kt. DM 38,—.

„Die vorliegende Arbeit will . . . ein Beitrag sein zur Lutherforschung“ (24): In dieser Hinsicht folgt man dem Verfasser gern. Seine gründliche und instruktive Studie will „zurückrufen zur Frage nach dem Grundlegenden“ (24), indem sie „Luthers Theologie ganz im Lichte dessen darstellt, was Luther selbst als . . . das ‚primum principium‘ dieser Theologie bezeichnet“ (27): die heilige Schrift, genauer: die Klarheit der heiligen Schrift, noch genauer: die Klarheit der von Gott seiner Kirche gegebenen heiligen Schrift (60). In der Unübersichtlichkeit heutiger Lutherforschung mit Nachdruck daran erinnert zu haben, daß Luther in erster Linie Schrifttheologe war – so freilich, daß er nicht eine *Lehre von der Schrift* entwickelt (69), sondern ein *Leben in der Schrift* geführt hat (223ff) –, ist das besondere Verdienst dieses Buches. Neben einer aus-

föhrlichen Explikation des „primum principium“ wird auch dessen gesamtheologische Relevanz entfaltet, zumal im Gegenüber zur „Hure“ Vernunft (142–174) sowie zum Verhältnis von Natur und Gnade (174–222). Manches wäre zu diskutieren, so die kategorische Bevorzugung des „reifen“ bzw. „alten“ vor dem „jungen“ Luther (25–27) oder die bestrittene Prävalenz des mündlichen Wortes (53f). Viele Fragen läßt der Verfasser auch in neuem Licht erscheinen, etwa den Streit um das sog. Turmerlebnis (241–246) und die Interpretation von Luthers Letztem Zettel (73–78).

Das Buch ist kenntnisreich, einfühlsam und gut zu lesen. Auch die Forschungsgeschichte ist dem Verfasser durchaus geläufig. Anstatt jedoch in ihr die eigene Sicht kritisch zu verorten, begnügt er sich mit der pauschalen, nicht selten drastischen Verurteilung einzelner Forscher – z. B. R. Hermann (24), G. Ebeling (78), F. Beisser (oft), L. Grane (32) –, ja der gesamten modernen Lutherdarstellung, die mit ihrer „historisch-kritischen Betrachtungsweise“ dem Anliegen Luthers nicht gerecht werden könne (70f).

Darin zeigt sich: Das Buch will mehr. Doch der Mehrwert, den es will, untergräbt nur seinen wirklichen Wert. „Mit der vorliegenden Arbeit suche ich einen neuen Zugang zu finden zu den Grundlagen aller Theologie“ (7): Das ist der wahre Anspruch des Buches. Es ist zugleich sein Problem.

Den Anstoß habe „die Erfahrung von Substanzverlust und Unsicherheiten in der kirchlichen Praxis“ gegeben. In fataler Folgerichtigkeit wird das wichtige historische Thema der *claritas scripturae* bei Luther denn auch kurzerhand für dieses aktuelle fundamentaltheologische Interesse funktionalisiert.



In krasser Antithetik stehen sich die nahezu kritiklos repristinierte Sicht Luthers und die pauschal verworfene heutige Theologie gegenüber: Ein wahrer Rundumschlag trifft „die gegenwärtige evangelische Theologie“ (11), die „universitäre Theologie“ (12), die historisch-kritische Methode (14), die „historisierende Hermeneutik“ (27), die kirchliche Praxis (12f), das „moderne (!) Denken“ wie überhaupt „jede Moderne“ (163).

Der Klappentext verspricht „Ermütigung“ für den Leser. Das Gegenteil ist der Fall. „Wo bleibt das Positive?“, könnte man fragen. Indem der Verfasser konsequent darauf verzichtet, mit Lutherforschung bzw. heutiger Theologie überhaupt in ein Gespräch zu kommen, sieht sich seine historische Arbeit in selbstverschuldete Isolation getrieben und seine Liebe zu Luther als ein nicht zu vermittelnder Notschrei karikiert.

Insofern fällt am Ende auf ihn selbst zurück, was er der Lutherdeutung G. Ebelings glaubte attestieren zu müssen: „Ein Hauch von Tragik liegt auf diesem Geschehen“ (216f).

Albrecht Beutel

Teil 2: *Karl Barth*. Eine Kritik. Göttingen 1990. Kt. DM 38,—.

Als Angelpunkt seiner umfassenden Kritik an der Theologie Karl Barths dient dem Verfasser die von Luther wiederentdeckte „Klarheit der Schrift“. Statt wie Luther alles Denken von diesem „primum principium“ ausgehen zu lassen, wolle Barth „eine prinzipiell unprinzipielle ... Dogmatik betreiben“ (45). Während darum für Luther der Anfang immer schon gemacht ist, wird es für Barth zum Inbegriff theologischer Existenz, „daß wir ... zu jeder Stunde neu mit dem Anfang anfangen“ (198f).

Entsprechend unterschiedlich sieht der Verfasser die Funktion der Bibel bestimmt: dort das *primum principium* aller Theologie, hier dagegen ein Zeugnis, das von sich weg auf Christus verweist (77–80). Zwar hat die Bibel auch für Luther allein Christus zu ihrem Gegenstand. Aber für ihn war dies doch stets der biblische, nicht der hinter und über dem biblischen Wort in seiner Majestät zu findende Christus. Während Luther zwischen dem Wort Gottes und Gott selbst kategorial unterschieden wissen wollte (I. 34–37; II.66–70), fordert Barth, „daß der Gegenstand selber erkannt werden müsse“ (44). Nicht die Klarheit der Schrift, sondern die Erkenntnis des Glaubens gilt ihm als Ermöglichungsgrund aller Theologie (87ff).

In pointierter Deutlichkeit benennt der Verfasser sodann die dogmatischen und ethischen Konsequenzen, die aus Barths „umfassender Vorordnung der Gnade“ (190) erwachsen: Unterforderung im persönlichen, jedoch heillose Überforderung im politischen Bereich (173).

Nicht nur zu Barth selbst, auch zu dessen Kritikern steht der Verfasser in unversöhnlicher Opposition: „Eine Kritik am Werk Barths (ist) nicht im Rahmen des momentan gängigen Stils möglich“ (31). Fernab der „etwas umständlichen Neutralität des Historikers“ (29), will er den Autor weder „von seiner Intention her begreifen“ noch „die Interpretation zum Besten hin ... suchen“ (35). Sein Interesse lautet einzig: „Wer hat recht?“ (150f, 171) Luther oder Barth? *Tertium non datur*. Immerhin nennt er das Kriterium solchen Vergleichs: Einklang mit der Schrift sowie Hilfe für die kirchliche Praxis (38). Doch gerade wenn der Verfasser mit Gründen meint sagen zu können



„Luther hat recht“, müßte er doch zugleich sagen, welche Umformungen notwendig sind, um eine von Luther aus konzipierte Barthkritik unter den geistesgeschichtlichen Bedingungen der kritisierten Theologie, erst recht aber der eigenen Kritik kommunikabel und also möglich zu machen.

Diese hermeneutische Trivialität durchgängig mißachtet zu haben, ist das Kernproblem dieses Buches. Es wirkt darum auch seltsam erratisch, dazu nicht selten überspannt. Merkwürdig ist im übrigen das gegenüber der Barth'schen Theologie sich durchziehende Schwanken zwischen respektvollem Lob – „Leidenschaft und Furchtlosigkeit“ (8), „Offenheit und Disziplin“ (16–21), „lehrreich und fesselnd“ (8), „bleibend aus dem übrigen theologischen Schaffen in unserem Jahrhundert“ herausgehoben (11f) – und vernichtendem Tadel – spekulativ (66), monistisch (173), gnostisch gefärbt (135), von triumphalem Ton (136), kurz: *theologia gloriae* (141), mithin als Unternehmen gescheitert (39), zumal in ethischer Hinsicht „tumultuarische Mißverständnisse möglich und vielleicht auch gewollt sind“ (172).

So läuft der Verfasser abermals Gefahr, die Früchte seines Fleißes zu verspielen – es sei denn, es fänden sich Leser, die bereit sind, auch unter Dornen nach Früchten zu suchen. Was freilich voraussetzte, daß sie das Buch nun eben doch „von seiner Intention her“ begriffen und „zum Besten hin“ interpretierten.

Albrecht Beutel

## VON DRAUSSEN LERNEN

*Lesslie Newbigin*, „Den Griechen eine Torheit“. Das Evangelium und unsere westliche Kultur. Aussaat Verlag, Neu-

kirchen-Vluyn 1989. 133 Seiten. Pb. DM 22,80.

Nur in sechs Kontinenten ist die Mission denkbar, auch das ehemals christliche Abendland ist zum „Missionsfeld“ geworden – solche Sätze gehören zum gängigen, missionstheologischen Jargon. Gleichwohl hat sich die Missionstheologie in den vergangenen Jahren vornehmlich um die Kontextuelle Theologie Afrikas, Asiens und Lateinamerikas bemüht. Literatur zur Kontextualisierung des Evangeliums in Europa und Nordamerika hat es nur wenig gegeben (vgl. aber: L. u. W. Schottroff (Hg.), *Wer ist unser Gott. Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der „ersten“ Welt*. München 1986).

L. Newbigin, selbst jahrzehntelang Missionar in Indien und Vorreiter der Ökumene der Kirchen, macht gerade diese Frage zum Thema seines Buches: „Was gehört zu einer missionarischen Begegnung zwischen dem Evangelium und dem ganzen Verstehen, Denken und Leben, das wir ‚moderne, westliche Kultur‘ nennen?“ „Begegnung“, das heißt für Newbigin wesentlich Infragestellung und Kritik, wenngleich das Evangelium sich immer auch der Ausdrucksformen der jeweiligen Kultur bedient.

In fünf Kapiteln bedenkt der Autor die weltanschaulichen, besonders die epistemologischen Voraussetzungen unserer Kultur (Kap. 1 und 2) und deren Konsequenzen in der wissenschaftlich-technischen Weltbeherrschung der politischen Strukturen (Kap. 4 und 5). Daß es nicht immer leicht ist, Newbigins Argumentationen zu folgen, kann als Erweis ihrer Güte gewertet werden, zeigen sie doch, wie sehr sich der Missionswissenschaftler in die innerwissenschaftlichen Debatten eingearbeitet hat. Namentlich in der Unterscheidung der Wirklichkeit in einen Bereich der „ob-



jektiven Tatsachen“ und einen der „subjektiven Werte“ liegt nach seiner Auffassung das Grundproblem, das zu den Aporien der westlichen Kultur führte.

An den traditionellen – und in den Theologien der „Dritten Welt“ wieder neu bewerteten – Dogmen von der Inkarnation und der Trinität orientiert Newbigin seine missionstheologische Antwort. Sie bilden den Ausgangspunkt „für einen Weg, auf dem wir die Wirklichkeit als Ganze verstehen“.

Folgerungen für die Kirche, die „Trägerin der Vision, die allein allen Völkern eine wahrhaft gemeinsame Bestimmung geben kann“, zieht der Autor im sechsten und letzten Kapitel: „Was müssen wir sein? Der Ruf an die Kirche“. Ist Newbigins Buch insgesamt dialogisch, zuweilen fast apologetisch angelegt, so geht es ihm hier um die kirchliche Selbstbesinnung: auf Eschatologie und Christologie, Laientheologie und Ökumene.

Newbigins Arbeit schließt die Lücke nicht, aber sie ist ein wichtiger Beitrag im Nachdenken über die Kontextualisierung des Evangeliums in der westlichen Welt. Vielleicht sieht er selbst etwas zu wenig, daß die „westliche Kultur“ so einheitlich sicherlich nicht ist, und daß zu dieser Kontextualisierung der Dialog mit den Kontextuellen Theologien in der „Dritten Welt“, wie das Gespräch mit den Religionen und der Neuen Religiosität, unabdingbar notwendig sind.

Thomas Weiß

*Lars Østnor:* Kirkens Enhet (Einheit der Kirche). Et bidrag til forstaelsen av norske teologers oppfatning av det økumeniske problem i mellomkrigstiden. (Ein Beitrag zum Verständnis von der Auffassung norwegischer Theologen vom Ökumenischen Pro-

blem 1919–1940.) Solum Forlag, Oslo 1990. 628 Seiten, davon 225 Seiten Anm. und Bibliogr.

Der norwegische Theologe Lars Østnor, Lehrer in Systematik an der evang. theologischen Gemeindefakultät in Oslo, hat seine revidierte Doktorarbeit herausgegeben. Genaue Studien über die Grundlage der verschiedenen ökumenischen Bewegungen in Norwegen haben zu diesem umfassenden Werk geführt. Die Kapitel sind folgende:

I Ökumenische Zusammenarbeit 1919–1940 und norwegisches Engagement. II Voraussetzungen für das Kirchenverständnis. III Das Wesen der Kirche und die Konstituierung. IV Jetzige und zukünftige Kircheneinheit. V Christus-Glaube, Bekenntnis und Kircheneinheit. VI Moral und Kircheneinheit. VII Kirchenordnung und Kircheneinheit. VIII Die lutherischen Kirchen und die anderen Kirchen. IX Sonstige norwegische Einheitsströmungen. X Systematisch-theologische Hauptprobleme.

International gab es zwischen 1919 und 1940 viele wichtige Ansätze für die ökumenische Arbeit: Internationaler Missionsrat (1921), Life and Work (1925), Faith and Order (1927) usw. In Norwegen, schon lange bekannt als ein Land mit vielen Missionswerken, wurde z. B. der norwegische Missionsrat gegründet, die Oxfordbewegung mit ihren allianzchristlichen Zielen und interkonfessionellen Landesfreundestreffen initiiert. Von dieser spannungsgefüllten Zeit zwischen „liberaler“ und „positiver“ Theologie, zwischen hochkirchlicher und pietistisch geprägter Laienbewegung untersucht Østnor die Theologie von fünf wichtigen Kirchenmännern, die Wesentliches zur ökumenischen Bewegung in Norwegen, teilweise international, beigetragen haben.



Diese fünf Theologen sind: Jens Gleditsch: Bischof in Trondheim; Eivind Berggrav: Bischof in Oslo; Ole Hallesby: Professor für Systematik an der Evangelisch-theologischen Gemeindefakultät, Oslo; Michael Hertzberg: Pfarrer in Oslo; Olaf Moe: Dozent an der Universität Oslo und Professor für NT an der Gemeindefakultät, Oslo.

Diese fünf Kirchenmänner erkennen, daß es eine Einheit in Christus gibt. Doch wird sie oft einseitig entweder subjektiv oder objektiv (Amt und Verfassung) betont. Dadurch kommen die Faktoren, die nach lutherischer Lehrtradition die Einheit der Kirche schaffen, nämlich Verkündigung und Sakramente, zu kurz. Professor Moe achtet am meisten darauf. Seine Studien im NT und in den Bekenntnisschriften zeigen Wege für kirchliche Einheit und Universalität mit der Grundlage in Schrift und Bekenntnis.

Bischof Gleditsch legt mehr Gewicht auf religionspsychologische Fragen. Professor Hallesby war in der evangelischen Studentenarbeit (Intervarsity Fellowship) engagiert und gab von dort aus und von seiner Arbeit als Professor und Prediger wichtige Impulse für das norwegische kirchliche Leben.

Bischof Berggrav war dagegen ein ökumenischer Strategie und Inspirator. Für ihn war das Glaubensleben, gegründet in Schrift und Bekenntnis, wichtig für die ökumenische Zusammenarbeit. Lehrunterschiede seien nicht kirchenspaltend, höchstens Grundlage für Fraktionen.

In der norwegischen ökumenischen Bewegung heute gibt es eine große Breite von charismatisch geprägten Gruppen bis zur Lausanne-Bewegung, ÖRK-Engagement und weiter bis zu Lehrgesprächen mit dem Ziel „full communion“ (Kanzel- und Abendmahls-

gemeinschaft). Diese letzte Linie zeigte Professor Moe auf, auch Pfarrer Hertzberg mit immer mehr Unterstützung durch die Theologie von Professor Hallesby und Bischof Berggrav.

Das Buch ist sehr ausführlich geschrieben, sehr interessant und wichtig, nicht nur für die ökumenisch Interessierten in Norwegen. Eine Kurzfassung wäre gut; ansonsten würde Kapitel I übersetzt sicher auf Interesse auch bei deutschen Ökumenefreunden stoßen, da hier die internationalen Linien sehr deutlich beschrieben sind.

Solveig Wagner

M.M. Thomas: *My Ecumenical Journey, 1947–1975*. Ecumenical Press, Trivandrum 1990. 468 Seiten. Br. SFr 29,50 beim ÖRK in Genf.

Der kürzlich fünfundsiebzig gewordene Veteran der ökumenischen Bewegung hat hier ein Stück seines Lebens beschrieben. Bewußt geht es ihm nicht um eine Gesamtbiographie, sondern um die Darstellung seiner aktiven Zeit in den verschiedensten ökumenischen Gremien. Thomas nimmt uns mit auf seinen Weg, der 1947 begann, als er vom Jugendsekretär seiner indischen Mar-Thoma-Kirche zum Mitarbeiter des Internationalen Christlichen Studentebundes nach Genf berufen wurde. Die Vollversammlungen des ÖRK in Evanston, New Delhi, Uppsala und Nairobi werden aus der Perspektive des Handelnden, Entscheidungen Fällenden beschrieben. 1968 wird M.M. Thomas als erster Asiate zum Vorsitzenden des Zentralkomitees gewählt. Der ganze erste Teil seines Lebensweges wird bestimmt von dem Gefühl, „die einzige Person aus der Dritten Welt in der Gruppe zu sein“ (158). Im Laufe der Jahre ändert



sich das im ÖRK, der Eurozentrismus weicht. Dies findet seinen sichtbaren Ausdruck neben M.M. Thomas in der Wahl von Philip Potter zum Generalsekretär des ÖRK im Jahre 1972.

M.M. Thomas, der als Grundlage für die „ökumenische Reise“ lange Briefe benutzte, die er an seine Frau in Indien geschickt hatte, erzählt die bekannten Etappen der ökumenischen Geschichte sehr lebendig, denn er verschweigt Auseinandersetzungen nicht. Spannend ist, die Entstehungsgeschichte des Antirassismusprogramms und die damit verbundenen Grabenkämpfe zu lesen. Thomas läßt den Leser/die Leserin einen Blick hinter die Kulissen werfen, die Genese von Entscheidungen wird deutlich.

Im Anhang gibt es ein Register der erwähnten Namen, das 13 eng bedruckte Seiten umfaßt. Das ist typisch, denn ohne Koinonia zwischen den Christen in den Gremien wird es wohl kaum zu Koinonia in den Kirchen kommen. Leider werden die Männer und Frauen der ökumenischen Bewegung viel zu wenig erinnert. Man kann sogar von einer „Geschichtsvergessenheit“ in der ökumenischen Bewegung sprechen. Dem wirkt M.M. Thomas entgegen. Ökumenische Bewegung ist in erster Linie ökumenische Begegnung und Gespräch. Ob es nun „Frühstücksgespräche“ mit Philip Potter während der Vollversammlung in Nairobi oder Gespräche in den Pausen mit einer Tasse Kaffee sind, im Informellen werden weitreichende Entscheidungen vorgedacht.

Außerdem zeigt ein Blick in die Geschichte, daß Kürzungen wegen finanzieller Engpässe, Auseinandersetzungen zwischen mehr Spiritualität (Glaube und Zeugnis) und Weltorientierung nicht neu sind, der ÖRK aber immer noch besteht. In allem blieb sich

M.M. Thomas selbst treu, der seinen Schwerpunkt im Zusammenspiel von Christentum und Gesellschaft sieht. Heute ist er Gouverneur des indischen Staates Nagaland. Gudrun Löwner

*Cokhamela*, Lobpreis des göttlichen Namens. Hymnen der Befreiung aus der indischen Bhakti-Spiritualität. Kösel-Verlag, München 1991. Kt. DM 29,80.

Das Buch ist eine Übersetzung von Marathi-Psalmen bzw. -Dichtungen des Bhakta Cokhamela, der im vierzehnten Jahrhundert lebte. Die einleitenden Informationen dazu stammen von Christopher Shelke, dem Übersetzer von Cokhamelas Psalmen. In seinem Vorwort erklärt Raimon Panikkar, was man unter Bhakti, Bhakti-Mystik und Bhakti-Marga verstehen soll und stellt die Psalmen von Cokhamela vor. Nach Panikkar möge der moderne westliche Leser diese Gedichte mit Gewinn, Erstaunen, Bewunderung, Hoffnung, Bedauern und Empörung lesen.

Christopher Shelke, der auch zu der gleichen Gruppe der Kastenlosen wie Cokhamela gehört, widerlegt die Meinung vieler westlicher und christlicher Wissenschaftler und Theologen, nach welcher das Ziel der Mystik nicht „Selbstverwirklichung“, sondern die Befreiung des Selbst, der Gesellschaft und des Göttlichen in jedem ist (11). In der Einleitung stellt der Übersetzer Leben und Tod Cokhamelas dar (13–21). Dann faßt er die Verse (*Abhangas*) von Cokhamela unter fünf thematischen Überschriften neu zusammen, weil uns keine von Cokhamela selbst zusammengestellte Sammlung überliefert ist. Zu jedem Abschnitt gibt es eine Reihe von Cokhamelas Psalmen mit einer Einleitung vom Übersetzer.



Der erste Abschnitt spricht von Cokhamela und seiner Kaste. Er gehörte zu einer unberührbaren Kaste, genannt Mahar, der zweitgrößten Kaste in Maharashtra. Cokhamela hat sehr unter der Kastendiskriminierung gelitten, und er war der erste, der das Kastenwesen und seine Unterdrückung in der Bhakti-literatur thematisierte. Der zweite Abschnitt behandelt das Thema „*Satsang*“, die Gemeinschaft der Heiligen. In dem dritten Abschnitt lesen wir von Vint-hala, einem Avantara Vishnus, der in Pandharpur verehrt wird. Der vierte Abschnitt beschreibt „Namabhakti“, die Verehrung des Gottesnamens. Der fünfte und letzte Abschnitt behandelt die Lebenshaltung von Cokhamela.

In diesem Buch sehen wir einen wichtigen Beitrag für die Theologie von unten oder die Theologie des Volkes. Cokhamela war ein einfacher Mensch aus einer der niedrigsten Schichten (Kasten) der indischen Gesellschaft; aber er stand in enger Verbindung mit seinem Gott durch Bhakti (= Liebe). In dieser persönlichen Beziehung erkennt er Gott als seinen Befreier und Erlöser, als den „Schutz der Unterdrückten“ und die „Zuflucht der Armen“. Hier haben wir sicher einen wichtigen Beitrag zu der Befreiungstheologie in Indien. Wir danken Christopher Shelke, der diese Marathi-Literatur der westlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Es gibt noch viel Literatur dieser Art, geschrieben in den mannigfachen Sprachen Indiens, die noch nicht an das Licht der Öffentlichkeit gelangt ist.

Gnana Robinson

*The invitation to the feast of life. Resources for spiritual formation in theological education*, hrsg. von Samuel Amirtham und Robin Pryor. Pro-

gramme on Theological Education, WCC Genf 1991. 249 Seiten. Sfr. 15,—.

„Frömmigkeit ist ‚unwissenschaftlich‘“ oder „akademisch-wissenschaftliche Ausbildung vernachlässigt die Einübung der ‚praxis pietatis‘“, so und ähnlich lauten immer wieder Klagen über die fehlende Integration der intellektuellen und spirituellen Dimensionen theologischen Lernens in unserem Ausbildungssystem. In der Gemeindeaufbaudiskussion wird die Hochschulausbildung für die fehlende „geistliche Zurechtstellung des Pfarrerstandes“ verantwortlich gemacht, Prüfungskommissionen klagen über die Abnahme solider theologischer Grundkenntnisse zugunsten eines diffusen frommen Engagements – Anlaß jedenfalls besteht genug, um über das Verhältnis von theologischer Ausbildung und geistlichem Lernen bei uns neu nachzudenken. Im Programm für Theologische Ausbildung beim ÖRK gehört die Frage nach der „Spiritualität in der theologischen Ausbildung“ seit Vancouver zu einem der drei programmatischen Schwerpunkte. Rechtzeitig und passend zur VII. Vollversammlung des ÖRK in Canberra erschien nun die Dokumentation aller bisherigen Studienmaterialien des PTE zu diesem Thema. Die Sammlung ist herausgegeben von dem ehemaligen Direktor von PTE und jetzigen südindischen Bischof Dr. Samuel Amirtham sowie Dr. Robin Pryor aus Australien. Der Leser findet in fünf Abschnitten geordnet die wesentlichen Materialien, die während einer internationalen Konsultation in Yogyakarta (1989) zusammengetragen wurden.

Unter den im zweiten Teil dokumentierten Vorträgen beeindruckten vor allem die Beiträge der Neutestamentlerin Elsa Tamez aus Costa Rica und des katholischen Theologen Severino Cro-



atto über interessante Versuche, historisch-kritische Exegese biblischer Texte mit bestimmten Formen geistlichen Lernens und persönlichen Herausforderungen an die Studierenden zu verbinden. Der methodistische Theologe W.P. Jones berichtet über neue Erfahrungen zur Integration von wissenschaftlichem Forschen, Engagement in der Welt und geistlichen Lebensformen.

In einem dritten Teil über Arbeitsmaterialien und Praxiserfahrungen zum „geistlichen Lernen im Theologiestudium“ werden u. a. Arbeitsgruppenergebnisse der Konsultation vorgestellt, darunter kurze Skizzen zur Spiritualität von Frauen, zum Verhältnis von Spiritualität und Kultur, zum Gebet und zum interreligiösen Dialog. Wie sehr in der Ökumene Spiritualität als Angelegenheit des ganzen Ausbildungsinstituts, seiner Atmosphäre, der Mitarbeiterbeziehungen untereinander und der Formen des gemeinschaftlichen Lebens verstanden wird, verdeutlichen Leitsätze für ein Curriculum des geistlichen Lernens. Der einzige deutsche Beitrag stammt von dem Berliner Praktischen Theologen Peter Bloth, der neue Formen und Themen säkularer Spiritualität vorstellt, wie sie sich etwa in Songs der Beatles, von Bob Dylan oder Bettina Wegner äußern, und auf die Notwendigkeit hinweist, ihre Themen und Anliegen in theologischer Ausbildung aufzunehmen und zu integrieren.

Fragt man nach einer Gesamtperspektive, so wird sie in dem im vierten Teil vorgestellten Iona-Dokument greifbar. Dieses 1987 erarbeitete Studiendokument zu den geistlichen Dimensionen theologischer Ausbildung enthält wichtige Grundsätze für Methoden, Verantwortlichkeiten und Ansatzpunkte für Prozesse geistlichen Lernens. Eine Auseinandersetzung mit diesem Dokument

würde man theologischen Fakultäten, Pastorkollegien und kirchlichen Ausbildungsreferenten bzw. Kammern ebenso wünschen wie eine möglichst rasche Übersetzung dieses immerhin schon drei Jahre im Umlauf befindlichen Dokuments ins Deutsche.

Diese jüngste PTE-Publikation könnte gut zu einem Kristallisationspunkt für eine entsprechende thematische Konsultation in unserem Bereich werden. Eine weite Verbreitung ist ihr auf jeden Fall zu wünschen.

Dietrich Werner

## GRENZEN: ÜBERWINDEN ODER BEFESTIGEN?

*Matthias Sens, Roswitha Bodenstein* (Hg.), Über Grenzen hinweg zu wachsender Gemeinschaft (Beiheft zur Ökumen. Rundschau Nr. 62). Lembeck Verlag, Frankfurt a.M. 1991. 192 Seiten. Br. DM 28,-.

In den Kapiteln „Wege zur Kirchengemeinschaft“, „Ökumene am Ort“, „Gemeinsame gesellschaftliche Verantwortung“ und „Aus der ökumenischen Arbeit der Kirchen“ hat die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der ehemaligen DDR Rechenschaft von ihrem Tun und Lassen in den achtziger Jahren gegeben: über Gespräche mit katholischen und mit orthodoxen Partnern, über gemeinsame Arbeitsvorhaben am Ort, vor allem in Neubaugebieten, über Beteiligung an internationaler Ökumene, vor allem zu örtlichen Nachbarn und im Nord-Süd-Dialog, über ökumenische Orientierung einzelner Mitgliedskirchen der ACK. Am stärksten beeindruckt freilich das Kapitel „Ökumenische Versammlung in der DDR“: Es wäre wohl unser aller Schaden, wenn diese einmalig und beispiel-



haft ortsbezogene konziliare Besinnung von Gemeinden und Gruppen auf Zeugnis und Dienst der Christen am gegebenen Ort mit dem Ende des politischen Zwangs dem Vergessen anheimfiele – schon bedauerlich genug, daß die Textsammlungen sowohl der katholischen Bischofskonferenz als auch der EKD zwar Stuttgart und Basel, nicht aber ebenso Dresden (und Magdeburg) dokumentieren.

Jürgen Schroer

#### Anmerkung der Schriftleitung:

Die EKD hat die Texte der Ökumenischen Versammlung inzwischen als EKD-Texte Nr. 38 publiziert.

*Gerhard Besier, Stephan Wolf* (Hg.), „Pfarrer, Christen und Katholiken“. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen. Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert (Quellen). Band 1. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1991. 867 Seiten. DM 68,—.

Der große und gelungene Wurf zum Thema „die Kirchen und die Staatssicherheit“ ist das nicht. Dennoch bleibt der Band eindrucksvoll, weil er eine Fülle von Belegen dafür liefert, was man freilich vorher auch schon wußte, daß nämlich das Ministerium für Staatssicherheit (MfS) von Anfang an sich darum bemüht hat, Personen aus dem kirchlichen Bereich als Mitarbeiter zu gewinnen und inoffizielle Mitarbeiter, die in den ersten Jahren Geheimer Hauptinformator bzw. Geheimer Informator hießen, in die Kirchen einzuschleusen. Das ist, besonders im Blick auf die Zahl der Eingeschleusten, nicht übermäßig verwunderlich. Die Kirche in der früheren DDR war eine offene. Sie

kam – und darin unterschied sie sich wohltuend und kontrastreich vom Staat und seinen sog. gesellschaftlichen Organisationen – ohne Einlaß- und Ausweiskontrollen aus. Zu ihren Veranstaltungen hatte jedermann Zutritt und konnte sich an ihnen beteiligen. Das hat sie verwundbar gemacht und ist sie teuer zu stehen gekommen. Beides kann man bei Besier nachlesen und nachprüfen, wobei einen die Angaben und Verweise im Personenregister zuweilen in die Irre führen.

161 größtenteils unveröffentlichte Dokumente gelangen zum Abdruck, ohne daß kenntlich gemacht werden würde, welche von ihnen – es soll sich dabei um „wenige Ausnahmen“ (S. 97) handeln – bereits an anderem Orte publiziert worden sind. Diese Dokumente machen den Hauptteil des Buches aus, dessen Titel aus einem Mielke-Referat stammt (vgl. S. 418). Allerdings nimmt wunder, um es zurückhaltend auszudrücken, daß sie für den Historiker Besier gleichrangig und gleichgewichtig zu sein scheinen, obwohl es sich doch um ganz unterschiedliche Stücke handelt: MfS-Rundschreiben kommen neben internen Berichten und Vermerken zu stehen, ebenso Mielkes Dienstanweisungen neben IM-Akten und Operativ-Informationen. Da wäre es schon hilfreich gewesen und hätte zur Klärung beigetragen, hätten die beiden Herausgeber, Theologieprofessor an der Kirchlichen Hochschule Berlin der eine, Theologe und Mitarbeiter in der Gauck-Behörde der andere (hoffentlich hat er dienstliche Erkenntnisse nicht außerdienstlich genutzt!), dem Leser Kriterien bezüglich der Wertigkeit, Nützlichkeit und Brauchbarkeit der verschiedenen Arten von Quellen an die Hand gegeben. Hinzu kommt, daß die kirchliche Paral-



lel-Überlieferung höchstens in Fußnoten und in Zitaten zur Kenntnis gebracht wird. So lernt man die Vorgänge fast nur aus staatlicher bzw. staatssicherheitsdienstlicher Perspektive kennen. Doch zum Olof-Palme-Friedensmarsch 1987, zum „Grenzfall“, zur Umweltbibliothek, zum Gespräch Honecker–Leich 1988 usw. existiert doch auch kirchliches Material: Briefe, Vermerke u. a. War es nicht verfügbar? Gab es wenigstens Bemühungen darum, die deshalb nicht erfolgreich waren, weil dem Vorhaben Besier/Wolf „von kirchenleitender Seite kaum Verständnis entgegengebracht wurde – um das wenigste zu sagen“ (S. VII)? – Und noch eines kann und darf nicht unerwähnt bleiben: Menschliche wie wissenschaftliche Sorgfaltspflicht hätten es geboten, zuweilen Personen schützende Anmerkungen zu machen. So taucht z. B. an zwei Stellen (266 und 277) die geplante Werbung/der IM-Vorlauf „Walter“ auf. Es handelt sich dabei nicht nur „vermutlich“ (266, Anmerkung 46) – man hätte ihn ja befragen können! – um Oberkirchenrat Walter Pabst. Daß dieser zur Mitarbeit als IM nicht bereit war, erfährt man jedoch nirgendwo.

Natürlich war auch die EKD im engen wie weiteren Sinn ein interessantes und wichtiges Arbeitsgebiet für das MfS. Ihre Liquidierung... in der DDR“ wird in einem MfS-Dokument von 1969 als Erfüllung einer derjenigen Verpflichtungen gefeiert, die „zum zwanzigsten Jahrestag der Deutschen Demokratischen Republik“ eingegangen wurden (282, 284). In der EKD „besaß“ das Haus Mielke, traut man der Einleitung, der „z. T. ein schriftlicher Bericht an den Sonderausschuß zur Kontrolle des ehemaligen MfS/AfNS der letzten Volkskammer der

DDR“ zugrunde liegt (1, Anm. 1), „in den Kirchenleitungen und Synoden... mindestens vierzig IMs“ (67). Als Quelle für diese doch ziemlich schwergewichtige Behauptung wird – in der Anmerkung 332 – die „vertr. Mitteilung ehemaliger MfS-Offiziere“ genannt: Das Feld ist offen, die Suche kann beginnen: Wer war's? Bin ich's gewesen? Kennt Besier, der seit 1988, als keinerlei „Wende“ in Sicht war, mit so prominenten DDR-Kirchenleuten wie dem damaligen Konsistorialpräsidenten Manfred Stolpe und mit Bischof Rogge das Periodicum „Kirchliche Zeitgeschichte“ editiert, die Namen? Warum nennt er sie dann nicht? Wenn er sie aber nicht kennt, wie hat er sich von der Vertrauenswürdigkeit jener „vertr. Mitteilung“ überzeugt?

Der eine neue wissenschaftliche Reihe eröffnende Band ist ein mit schneller Hand errichteter großer Steinbruch, mehr nicht, weniger aber auch nicht. Er wird mit gierigem, lauerndem und ängstlichen Blick durchmustert werden, je nachdem, wie sicher man sein kann, nie mit dem MfS zu tun gehabt zu haben oder solche Berührung nicht nachgewiesen zu bekommen. Jeder wird aus der Lektüre und nach ihr etwas aus dieser Brockensammlung davontragen: Erkenntnisse, Verwundungen u. a. m. Zweierlei möge man beim Lesen jedoch nicht aus den Augen verlieren, auch nicht angesichts der Tatsache, daß, schlimm genug, Christen – aus welchen Motiven auch immer – mit dem SED-Regime auf der Ebene Staatssicherheit kollaborierten: daß die Kirchen dort bereit waren, mit dem System zu „kooperieren“ (82), ist doch nun wirklich nichts Erstaunliches, es sei denn, sie hätten darauf verzichtet, Kontakte mit den verschiedenen Ministerien, darunter eben auch das MfS, zu unterhalten. Und



die Kirche war es, in der das freie und öffentliche Wort in schlimmer Zeit gewagt worden ist. Um Schaden und Schatten von ihr abzuwenden, wäre es freilich klug gewesen, die Kirchenleitungen hätten sich frühzeitig auf ein gemeinsames Vorgehen gegenüber Stasi-Verstrickungen kirchlicher Mitarbeiter geeinigt. Das ist bis heute nicht geschehen und hat den Argwohn genährt, es solle etwas vertuscht werden. Die Konsequenz ist, daß, jedenfalls in der öffentlichen Wahrnehmung, Einzelfälle immer mehr zu Beispielen dafür werden, daß Kirche in hohem Maße in ihren eigenen Reihen zu Spitzeldiensten für das MfS bereit gewesen sei.

Das Eindringen Informeller Mitarbeiter in den kirchlichen Bereich und die Gewinnung von IMs dort, daran ist kein Zweifel, gelang, wenn auch jenes intensiver als diese. Aber das damit anvisierte Ziel wurde nicht erreicht, nämlich, wie es in einem MfS-„Grundlagenmaterial“ aus dem Jahr 1981 heißt, „alles rechtzeitig in Erfahrung zu bringen, unter Kontrolle zu halten, im Sinne der Verhinderung Einfluß zu nehmen, zersetzend zu wirken“ (311). Die Kirche ließ sich nicht auf eine „ausschließlich religiöse Tätigkeit“ beschränken, wurde nicht zu der realistisch und loyal denkenden Kraft, wie die Machthaber sie sich wünschten. Auch das – und zwar eindrücklich – belegen diese Dokumente. Hd.

*Eberhard Bethge, Erstes Gebot und Zeitgeschichte. Aufsätze und Reden 1980–1990. Chr. Kaiser Verlag, München 1991. 248 Seiten. Pb. DM 48,-.*

Es ist eine sinnvolle Weise, des 80. Geburtstags von Eberhard Bethge zu gedenken: Keine Festschrift, in der über seine wichtigen und fortwirkenden Beiträge zur Dietrich Bonhoeffer-Forschung

sowie zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden Lobendes und Feierliches gesagt wird, sondern ein an Vorgänger anschließender Sammelband mit Aufsätzen des Autors. Entstanden sind sie zwischen 1980 und 1989. Sie verdanken sich ganz unterschiedlichen Anlässen, offiziellen und familiären.

Eberhard Bethge ist kein zorniger alter Mann des Protestantismus, freilich ungeduldig, unzufrieden ist er schon, eben weil er am Kirchenkampf aktiv beteiligt und ein Weggefährte Bonhoeffers gewesen ist, also ziemlich präzise weiß, wo die Versäumnisse liegen und welche Lehren aus der Vergangenheit, die einmal Zeitgeschichte war, nicht gezogen worden sind. Seine Ekklesiologie ist im Grund einfach und eindeutig. Gegen „das kirchliche Getto“ ist er ebenso, wie er „die alldienliche Service-Kirche“ (S. 216) nicht mag. Der volkskirchenkritische Ansatz ist unverkennbar, das Verbot eines Rückzugs in die private Frömmigkeit wird unüberhörbar ausgesprochen.

Manche Nebenbemerkung gewinnt heute eine andere Bedeutung. Daß z. B. Bonhoeffers Theologie „prägende Bedeutung für die Kirche ... weniger bei uns als in der DDR“ (S. 180) gewonnen hat, ist wohl zutreffend und mag Gründe haben. Zu ihnen wird zu rechnen sein, daß der andere deutsche Staat eigentlich religionslos sein wollte, was er freilich nicht in die Tat umsetzen konnte. Und eine solche Ausgangslage fördert natürlich unter Christen, nicht allen, aber einigen, ein Verständnis des christlichen Glaubens als Arkandisziplin. Möglicherweise hat auch so mancher kirchliche Mitarbeiter in der vor-maligen DDR seine Stasi-Mitarbeit ähnlich begründet wie Bonhoeffer seine Bereitschaft, mit dem „Amt Ausland / Abwehr“ im Oberkommando der Wehrmacht zu kooperieren.



Beherrigenswert ist und bleibt, was Bethge zum jüdisch-christlichen Dialog in Deutschland sagt. Er kann und darf eben nicht vom Holocaust absehen. Das Gespräch zwischen Deutschen und Vertretern aus der Sowjetunion hat darunter gelitten, daß, weil man nicht antikomunistisch sein wollte, manches ungesagt blieb. Das darf sich im Verhältnis zu Israel nicht ereignen.

Bethges Aufsätze sind anregend und informativ. Sie geben an eine jüngere Generation Impulse weiter, die aus der Teilhabe an einem schlimmen Stück deutscher Geschichte und aus einer intensiven Beziehung zu einem der wichtigsten Theologen dieses Jahrhunderts herrühren.

Hd.

*Friedrich-Martin Balzer*, *Miszellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus*. „Gegen den Strom“ mit einem Nachwort von Gert Wendelborn. Verlag Arbeit & Gesellschaft GmbH, Marburg 1990. 241 Seiten. DM 20,-.

Wer gegen den Strom schwimmt oder rudert, hat Sehnsucht nach der Quelle. Gelingen kann solche rückwärts gewandte Fortbewegungsart freilich nur, wenn das Wasser tief genug ist.

Balzer ist Politologe und im Hauptberuf Gymnasiallehrer. Sein wissenschaftliches Interesse und seine Sympathie gelten evangelischen deutschen Christen, die religiös-sozialistisch gedacht und gehandelt haben. Die hier vorgelegten, bis auf zwei Ausnahmen bereits, wenn auch zumeist an abgelege-

nem Ort veröffentlichten, zwischen 1964 und 1989 entstandenen Aufsätze könnte man insofern verdienstvoll nennen, als sie ein Stück Kirchengeschichte und einen Aspekt christlicher Soziallehre zur Darstellung bringen, das für gewöhnlich nicht allzu ausführlich behandelt wird. Allerdings wird man der engagierten Würdigung religiöser Sozialisten wie Erwin Eckert, Arthur Rackwitz und Ludwig Simon nicht so recht froh, weil der Verfasser diesen „nonkonformistischen und irregulären Kräften des Protestantismus in der Weimarer Republik“ (7f) bescheinigt, daß sie (und nur sie?) sich „für ein friedliches, demokratisches und antiimperialistisches Deutschland“ (8) eingesetzt hätten – „gegen den Strom der herrschenden Kräfte in Kirche und Gesellschaft“ (a.a.O.). Und in diesen Strom stellt er alle, die sich angesichts der NS-Barbarei dem christlich-sozialdemokratisch-kommunistischen Bündnis verweigerten. Mit solchem Verdikt trifft er z.B. Martin Niemöller ebenso wie Paul Tillich, jenen, weil er in einem verkehrten lutherischen Obrigkeitsbegriff befangen blieb (vgl. 27f), diesen, weil sein Interesse am Sozialismus „bloß theologisch und intellektuell“ geblieben ist (107).

Das von G. Wendelhorn stammende Nachwort mahnt: „Wir sollten seine (sc des Autors) Stimme nicht abwürgen, wir sollten seine unbequeme Meinungsäußerung nicht verdrängen, sondern uns ihr stellen“ (235). Das fiel leichter, hätte Balzer nicht so schematisch und grobschlächtig in gute und schlimme Protestanten eingeteilt.

Hd.



Das erste Heft des neuen (41.) Jahrgangs erscheint verspätet. Wir haben das um der Aktualität willen in Kauf genommen. Unsere Leserschaft sollte rasch über die 5. Begegnung von KEK und CCEE in Santiago und noch vor der Evangelischen Europäischen Versammlung vom 24. bis 30. März in Budapest über das Für und Wider dieses Unternehmens unterrichtet sein. Dazu schien es uns als ökumenischem Organ nötig, von kompetenter Seite sowohl des verstorbenen Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. als auch des plötzlich abgerufenen kurhessischen Bischofs Hans-Gernot Jung zu gedenken. Letzterem hat nicht nur die deutsche evangelisch-katholische und über die KEK die europäische Ökumene viel zu danken. Bischof Jung hat sich als Ko-Vorsitzender des Forums für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Königstein und Stuttgart auch große Verdienste um die Gemeinschaft aller christlichen Kirchen in der ACK erworben.

Auch schien es uns sinnvoll, den ermutigenden Berichten aus Genf (Günter Krusche) und aus Santiago (Hermann Goltz) Einblicke in die Detailarbeit beizufügen, ohne die solche Konferenzen in der Luft hingen. Irmgard Kindt-Siegwald beschreibt anschaulich die Arbeitsweise der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, und Hans-Eberhard Fichtner gibt Rechenschaft, wie die Einsichten entstanden, die die KEK nicht nur in ihr Gespräch über die Evangelisierung Europas mit CCEE, sondern vor allem als Impuls in ihre Mitgliedskirchen einbringen möchte. John Arnold, dem stellvertretenden Vorsitzenden der KEK, danken wir, daß er uns als Ergänzung der „Zusammenfassung einer Baseler Tagung“ sein dortiges Statement und den diese Zusammenkunft betreffenden Teil eines Berichts an die Kirche von England zur Verfügung gestellt hat.

Neben dem Aktuellen, zu dem auch noch das Statement von Dietrich Ritschl zum Konflikt um Dr. Drewermann zählt, bitten wir die drei wichtigen Grundsatzaufsätze von Lukas Vischer, Johannes Brosseder und Wolfgang Huber gebührend zu beachten. Mit dem Aufsatz von Lukas Vischer zur „Koinonia“-Erklärung von Canberra und einer Sammelrezension zur Lima-Rezeption von Lothar Coenen schalten wir uns in die Vorbereitungen auf die 5. Weltkonferenz von „Glauben und Kirchenverfassung“ im August 1993 ein. Weitere Aufsätze zur Studienarbeit dieser Kommission des ÖRK werden folgen. Der Beitrag von Johannes Brosseder ist wohl vor allem für nichtkatholische Leser und Leserinnen eine Wohltat. Die angebliche Krise „der“ Ökumene ist doch in wesentlichen Teilen eine Krise der die Ökumene tragenden Kirchen, die aus Sicherheitsgründen mehr und mehr ihr konfessionelles Sondergut in den Mittelpunkt rücken und Ökumene dann notgedrungen als die Bemühung betreiben müssen, es den anderen schmackhaft zu machen bzw. seine Verträglichkeit mit deren Sondergut zu beweisen. Brosseder hat den Mut aufzuzeigen, wo seine Kirche Allgemein-Christliches mit ihrem Sondergut verwechselt. Wir brauchen zur Abwehr eines neuen Konfessionalismus solche Stimmen auch aus anderen Kirchen.

Ende November fand die jährliche Zusammenkunft der Herausgeber unserer Zeitschrift statt. Dabei wurde u. a. festgelegt, daß das Mandat der Herausgeber auf 10 Jahre begrenzt wird, dann verlängert werden kann, aber nicht über die aktive ökumenische Dienstzeit hinaus. Außerdem sollen dem Herausgeberkreis künftig zwischen zehn und zwölf Personen angehören. Beide Entscheidungen hatten Folgen



für die bisherige Zusammensetzung, die von den Betroffenen mitgetragen werden. So sind denn mit Jahresende Hanfried Krüger, Eduard Schütz und Reinhard Slenczka aus dem Herausgeberkreis ausgeschieden, teils aus einem, teils aus beiden der genannten Gründe. Dem Dank für ihre bisherige Mitwirkung, den der moderierende Landessuperintendent Ako Haarbeck aussprach, schließt sich unsere Leserschaft sicherlich an.

Während dieses Heft entstand, meldeten sich in unserem Land die Saubermänner verstärkt zu Wort. Den Unterzeichnenden erinnern sie stark an den antiken, nicht-olympischen Meergott Proteus, der in wechselnder Gestalt aus dem Schlamm der Urfluten auftaucht und verborgene Wege von Zeitgenossen aufdeckt. Die Lauterkeit dieser Saubermänner darf bezweifelt werden; denn nur zu oft instrumentalisieren sie die Wahrheit. Biblisch ist wohl in Römer 2,1–3,20 das Nötige über sie gesagt.

Ein erfreulicher Schluß ziere dieses Nachwort. Lukas Vischer konnte am 23. November seinen 65. Geburtstag feiern. Dankbar für die Lichter, die er vielen von uns „in oecumenicis“ angezündet hat, widmen wir ihm dieses Heft, zu dem er selbst beigetragen hat. Ad multos annos!

Vo.

### *Anschriften der Mitarbeiter*

The very Rev. John Arnold, The Precint, GB-Durham, DH 1, 3 ER / Dr. Albrecht Beutel, Stauffenbergstr. 11, W-7400 Tübingen / Prof. Dr. Johannes Brosseder, Rauschendorfer Str. 74, W-5330 Königswinter 21 / OKR i. R. Dr. Lothar Coenen, Robert-Koch-Str. 113 a, W-3008 Garbsen 2 / Erzbischof Dr. Johannes Dyba, Paulustor 5, W-6400 Fulda / Bischof Dr. Klaus Engelhardt, Blumenstr. 1, W-7500 Karlsruhe 41 / OKons.R Hans Eberhard Fichtner, Konsistorium Görlitz, Berliner Str. 62, O-8900 Görlitz / Dr. Annegret Freund, Professor-Ibrahim-Str. 24, O-69 Jena / Studienleiter Prof. Dr. Hermann Goltz, KEK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Stresemannstr. 62, 1000 Berlin 61 / Prof. Dr. Wolfgang Huber, Kisselgasse 1, W-6900 Heidelberg / Dr. Irmgard Kindt-Siegwalt, 25, rue Ste. Cecile, F-67100 Strasbourg / Gen. Sup. Dr. Günter Krusche, Nöldnerstr. 43, O-1134 Berlin / Gudrun Löwner, Lindenstr. 15 B, W-4630 Bochum 6 / Prof. Dr. Dietrich Ritschl, Plöck 52, W-6900 Heidelberg / Prof. Dr. Gnana Robinson, Bischofstr. 2, W-4770 Soest / Prof. Dr. Heinz Röhr, Winterbachstr. 30, W-6000 Frankfurt a.M. 1 / Prof. Dr. Reinhart Staats, Hasselkamp 104, W-2300 Kronshagen b. Kiel / Prof. Dr. Lukas Vischer, Sulgenauweg 26, CH-3007 Bern / Solveig Wagner, Greutterstr. 61, W-7000 Stuttgart 31 / Pfr. Thomas Weiß, Feuerbacher Str. 5, W-7842 Kaldern / Dr. Dietrich Werner, Universitätsstr. 92a, W-4630 Bochum 1 / OKR i. R. Jürgen Schroer, Tiergartenstr. 45, 4000 Düsseldorf 1.



# Kirche und Welt

Zu einer Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

VON ANNA MARIE AAGAARD

## *Ökumenische Theologie*

Was bewirken Studiendokumente von Christen, die trotz ihrer kanonischen Spaltungen zu der Überzeugung gekommen sind, daß ein gemeinsamer Glaube in einer Sprache formuliert werden kann, die nicht ausschließlich von einer bestimmten kirchlichen Tradition geformt worden ist? Die ehrliche Antwort lautet: nicht viel.

Die Lambeth Konferenz von 1920 erließ einen „Aufruf an alle Christen“, in dem vorausgesetzt wird, daß die Einheit, die wir suchen, schon besteht. Die Einheit der Kirche ist kein zusammengemischtes Produkt ökumenischer Theologie. Sie ist Gottes Gabe, eine Wirklichkeit, die im Glauben empfangen wird. Der Aufruf geht des weiteren davon aus, daß die ökumenische Suche nach sichtbarer Einheit nicht mit Uniformität im Gottesdienst, in der Frömmigkeit und im Ethos zu verwechseln ist.

„Sie (die Einheit) ist in Gott, der die Vollendung der Einheit ist, der eine Vater, der eine Herr, der eine Geist, der dem einen Leib Leben schenkt . . . Der eine Leib existiert. Er braucht weder geschaffen noch neu geschaffen zu werden, sondern er muß organisch und sichtbar werden . . .“. „Innerhalb dieser Einheit würden die christlichen Gemeinschaften, die jetzt voneinander getrennt sind, viel von dem beibehalten, wodurch sie sich in ihren Formen des Gottesdienstes und des Dienstes seit langem unterschieden haben. Die Einheit der ganzen Gemeinschaft findet ihre Erfüllung in einer reichen Vielfalt des Lebens und der Frömmigkeit.“<sup>1</sup>.

Siebzig Jahre später kehrt der gleiche Gedanke in der jüngsten Studie von Glauben und Kirchenverfassung „Kirche und Welt“ (Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft)\* wieder: „Die Glaubenden haben als Leib Christi teil am trinitarischen Leben der Gemeinschaft und Liebe. Dies macht die Kirche zu einer ‚koinonia‘ (Gemeinschaft), die in der Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist verwurzelt ist . . . (Die Einheit) wird bereits in der Gemeinschaft erfahren, an der Christen teilhaben . . . In der Einheit, die Gottes Gabe ist, und in ihrem Ringen, diese Einheit (Einssein) sichtbar zu machen, sind die Kirchen in der ökumenischen Bewegung aufgerufen . . ., die große kulturelle Vielfalt in der heutigen Welt



zu achten . . . In ihrer geschichtlichen Wirklichkeit muß die Kirche danach trachten, in der Fülle des einen Glaubens die Vielfalt der örtlichen Kirchen mit ihren Riten und Traditionen (Katholizität) zu umfassen“ (III,5,12 und 50).

In siebzig Jahren Forschung und ökumenischer Bemühungen hat sich das Vokabular geändert, aber im wesentlichen „sind all die richtigen Dinge schon vor (fast) siebzig Jahren gesagt worden“<sup>2</sup>.

Die Mehrheit innerhalb der Minderheit von Christen, d. h. die Mehrheit innerhalb der christlichen Minderheit, die sich der ökumenischen Bewegung verpflichtet weiß, hat aus solchen Wiederholungen eine in ihren Augen unvermeidliche Folgerung gezogen. Sie hält die „Konsensökumene“ oder Lehrübereinstimmungen für eine Sackgasse. Wenn ihnen auch ein nettes Zeremoniell nicht genügt, so mögen sie doch die poetische und narrative Sprache gemeinsamer Gottesdienste lieber und bauen darauf, daß die Mehrdeutigkeit, die der liturgischen Sprache innewohnt, die verschiedenen christlichen Traditionen sacht in die Richtung einer gemeinsamen Diakonie lenkt. Denn es gilt ja, unzweideutigen Forderungen gerecht zu werden, wenn die Erde als eine gemeinsame Heimstatt des Friedens und der Gerechtigkeit überleben soll.

„Kirche und Welt“ ist sich der unterschiedlichen Akzentsetzung innerhalb der ökumenischen Bewegung wohl bewußt, vertritt aber den Standpunkt, „daß die sichtbare Einheit der Kirche Christi und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft beide im Willen des dreieinigen Gottes verwurzelt und deshalb eng miteinander verbunden sind“ (II,26).

Die Studie tritt darum für gemeinsame und konvergierende ekklesiologische Perspektiven ein, die dazu helfen können, eine Ekklesiologie zu entwerfen, in der die Gestaltwerdung der Einheit und der Einsatz für den Dienst an Gottes gebrochener Schöpfung untrennbar miteinander verbunden sind, weil sie in gleicher Weise im Wesen der Kirche verankert sind.

Ein Dokument mehr, so gut auch seine Argumentation sein mag, wird das Interesse der Christen für ökumenische Theologie nicht verstärken. Warum soll man dann eine solche Theologie erarbeiten? Auf diese Frage gibt es eine Antwort: *Gemeinsame ökumenische Erklärungen, die in begrifflicher Sprache gefaßt sind, rechtfertigen den Anspruch, daß ein gemeinsames Bekenntnis zu Christus der bleibende Mittelpunkt der Identität der Kirchen ist trotz ihrer konfessionell unterschiedlichen Interpretationen der ursprünglichen christlichen Sprache*, d. h. der Bibel und der Glaubensbekenntnisse der ungeteilten Kirche.

Mit anderen Worten: Die Erklärungen von Glauben und Kirchenverfassung verweisen auf die Dinge, die es sinnvoll (und nicht offensichtlich sinnlos) machen zu behaupten, daß getrennte Kirchen die Einheit suchen, um



in das verwandelt zu werden, was sie sind, nämlich der eine Leib Christi. Die ökumenische Theologie hat ihren Ort an der Basis der Hierarchie theologischer Äußerungen. Sie dient den Kirchen als Richtschnur für ihre laufende Interpretation der konfessionellen Traditionen. Sie will diese in die Einzelheiten gehenden Traditionen davor bewahren, die Bibel und die alten Bekenntnisse als normative Ausprägung des christlichen Glaubens zu entthronen.

Jesus Christus ist der Mittelpunkt der christlichen Identität, nicht aber die jeweilig bevorzugten theologischen Modelle. Der Mittelpunkt der christlichen Identität ist der Christus, der als der auferstandene Herr von den Ostergemeinden verkündigt wird, die sich dazu bekennen, daß er und seine Beziehung zu Gott ihre eigene Beziehung zu dem gleichen Gott bestimmt. So bewahren Christen ihre Identität, indem sie in der Nachfolge oder Gemeinschaft mit Christus leben – kämpfen, straucheln, scheitern, leiden, hoffen und sterben –, nicht aber, indem sie sich auf die theologischen Traditionen konzentrieren, die im besten Falle auf den Christus deuten können, den die Bibel verkündet und die Glaubensbekenntnisse bekennen. Ökumenische Erklärungen zielen darauf hin, daß die vielen und vielfältigen theologischen Traditionen das bleiben, was sie sind, nämlich geschichtliche, also veränderliche Richtlinien für das Reden von Christus. Sie wollen diese Traditionen von jeglicher Tendenz befreien, selbst zum Mittelpunkt christlicher Identität zu werden.

Kurz gesagt, die Mehrheit hat recht. Ökumenische Erklärungen bringen nicht viel zustande. Sie schaffen nicht die Kirche. Das walte Gott. Nur die Nachfolge vermag dies. Dennoch sind diese Erklärungen notwendig. Sie sind wie Hunde, die die Schafe in Bewegung halten. Sie *plädieren dafür*, nicht theologischen Klischees und versteinerten Traditionen zu verfallen. Sie *treten für das ein*, was wir voraussetzen, wenn wir gemeinsam auf dem Wege sind, gemeinsam beten, gemeinsam Zeugnis ablegen und Dienst tun, nämlich daß es für die Kirchen einen Sinn hat, zu dem bekehrt zu werden, was sie sind, und die bevorzugten Lehrsysteme in ihrer Rolle zu belassen, d. h. dem Gedächtnis des Christus zu dienen, der heute in uns seine österliche Auferstehung feiert.

### *Sprache, Frauen und Macht*

Die Studie „Kirche und Welt“ vertritt die These, daß das Streben nach Einheit der Kirche und das Streben nach gemeinsamem Zeugnis und Dienst komplementäre Ausdrucksformen der Liebe Gottes zur Welt sind (I,8; vgl.



III,5 und 43). Um diese Behauptung zu begründen, beruft sie sich auf das „Reich Gottes“ als die allumfassende ekklesiologische Perspektive. Man kann nicht, so die Warnung der Studie an die Kirchen, eine Ekklesiologie tradieren, die nicht in der Kirche zugleich ein wirksames Zeichen und ein Werkzeug des Reiches Gottes sieht. Klammern wir eines dieser Elemente aus, dann verliert der Anspruch jeden Sinn, daß unser Verständnis von Kirche dazu dient, unsere christliche Identität auf Christus, die „autobasileia“, zu gründen.

Die Tatsache, daß das Dokument sich dieser Grundregel bedient, um kohärente christozentrische Ekklesiologien zu entwickeln, beruht auf der Voraussetzung, *daß das Alte Testament zum christlichen Kanon gehört und daß die Bibel die Heilige Schrift der Kirche ist*. Die Bibel wird zur normans für Leben und Zeugnis durch die immer neue kontextuelle Interpretation dieser Texte durch die christliche Gemeinde. Die „Offenbarung“ wird somit vollendet – und nicht vollendet. Was die christliche Kirche interpretiert, ist der biblische Text und nicht irgendetwas anderes; doch die Ereignisse, die den Glauben begründen, kann man sich nur durch Studium und Konflikt in konkreten Situationen aneignen. Es gibt keine absolute Sicherheit, keine Blaupause für christliche Nachfolge und keine letztgültige begriffliche Lösung der Frage nach der „Gott-Sprache“. „Wer Anspruch auf universale Relevanz und Bedeutung unserer Gründungsgeschichte erhebt, muß immer wieder *zeigen*, daß sie ‚zu Hause‘ ist in all den verschiedenen Bemühungen um Sinngebung der menschlichen Existenz“.<sup>3</sup>

Mit den patriarchalischen Parametern für die Deutung des menschlichen Lebens ist es in vielen Teilen der Welt vorüber. Strukturen der Über- und Unterordnung nach Geschlechtszugehörigkeit sind nicht mehr grundlegend für die Ordnung der heutigen Gesellschaft und nicht mehr integraler Bestandteil ihres Wertesystems und ihrer Visionen. Das hat zur Folge, daß ein Großteil der ererbten theologischen Sprache nicht mehr *zeigen* kann, daß die Geschichte von Leben, Tod und Auferstehung Christi „zu Hause“ ist in der menschlichen Suche nach Sinn, nach Zugehörigkeit und Rettung. Ein Großteil der ererbten theologischen Sprache ist patriarchalisch und darum nicht in der Lage zu *zeigen*, daß das Gedächtnis und die Gegenwart Jesu, des Christus, die Grenzen darstellen, innerhalb derer menschliche Berufung und Identität ihren Platz haben.

„Kirche und Welt“ weiß darum, daß in vielen Kulturen noch Über- und Unterordnungsverhältnisse herrschen. Eine theologische Sprache, die sich auf solche Strukturen gründet, ist in solchen Kulturen offensichtlich brauchbar. Doch das Dokument nennt das Problem beim Namen: „Wenn



sich ein erheblicher Teil einer christlichen Gemeinschaft von bestimmten Ausdrücken und Formulierungen nicht mehr angesprochen – oder sogar durch sie ausgeschlossen – fühlt, dann ist die Aufmerksamkeit der *ganzen* Gemeinschaft dringend erforderlich“ (VI,7; meine Unterstreichung)<sup>4</sup>.

In Übereinstimmung mit seinem Selbstverständnis als Richtlinie für eine kohärente Ekklesiologie (und nicht als *ein* Rezept für *eine* universale Ekklesiologie) weist das Dokument darum Frauen und Männer an, dafür Sorge zu tragen, „daß ihre eigenen Worte jene christliche Gemeinschaft gestalten, bewahren und weitergeben, die in *Gottes* Wort, Jesus Christus, für alle Menschen, für Männer und Frauen gründet“ (VI,16).

„Kirche und Welt“ trennt jedoch die Frage von Geschlecht und Sprache (VI,4–16 über „inklusive Sprache“) von den Fragen der Autorität und Machtausübung (VI,17–23). Doch das grundlegende Problem, das sich von einem sozialen Gefüge her stellt, in dem die patriarchalischen Über- und Unterordnungsverhältnisse unterhöhlt worden sind, wird wieder einmal umgangen. Das Problem ist nicht einfach „männliche“ Sprache gegenüber „weiblicher“ Sprache. Das Problem ist eine „männliche“ Sprache über Gott, den Glauben und die Gemeinschaft der Jünger, eine Sprache, die Männer und männliche Sprache mit Überordnung verbindet. Die Frage von Macht/Teilhabe liegt der Frage der Sprache zugrunde. Die Studie „Kirche und Welt“ ist im Blick auf diese Verbindung nicht so deutlich, wie sie es sein könnte, und ist auch darum nicht so hilfreich als Richtlinie für eine kohärente ekklesiologische Sprache, wie sie zu sein vorgibt.<sup>5</sup>

Doch es gelingt „Kirche und Welt“, überzeugend darzulegen, daß die Vernachlässigung der Fragen, die mit „Evangelium – Geschlecht – Kultur“ zusammenhängen, nur zu Ekklesiologien führt, die voll ungeprüfter ideologischer Verkürzungen sind. Aber in der heiklen Frage nach der Verbindung zwischen „Macht – kirchlicher Autorität – Teilhabe – Geschlecht – Sprache“ erfüllt die Studie nicht die Erwartungen.

### *Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit*

Die Studie von Glauben und Kirchenverfassung spiegelt nicht nur tiefsitzende kulturelle Unterschiede im Blick auf Fortpflanzung, Familie und Geschlechterrollen wider, sondern zeigt auch konvergierende zeitgenössische Interpretationen der weltweiten sozialen (Un)Ordnung auf.

Auch wenn es hinsichtlich der zu verfolgenden politischen Strategien Meinungsverschiedenheiten zwischen Nationen, ethnischen Gruppen und sozialen Klassen gibt, so ist doch weltweit eine zunehmende Konvergenz



dahingehend zu beobachten, daß der Frieden mit sozialer und austeilender Gerechtigkeit kommt und daß die Wirtschaft unlösbar mit der Ökologie verbunden ist<sup>6</sup>. Es gibt Visionen eines gemeinsamen Wohls und Analysen der Schritte, die dahin führen. Und diese Tatsache hilft, zu einer gemeinsamen christlichen Interpretation der „Gerechtigkeit Gottes“ zu kommen (vgl. IV,21).

Die ökumenische Theologie in „Kirche und Welt“ stützt sich teils auf das menschliche Verlangen nach „Frieden mit Gerechtigkeit“ und teils auf eine erstaunlich breite christliche Übereinstimmung im Blick auf das biblische Verständnis von Gerechtigkeit<sup>7</sup> und hat als solche die Funktion einer ekklesiologischen Grundregel, die besagt: Jede glaubwürdige zeitgenössische Ekklesiologie muß klar und deutlich ihre Grundvoraussetzungen darlegen im Blick auf die Beziehung zwischen „Gerechtigkeit“ und einer *Communio*, der es in gleicher Weise um die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten geht.

Was Christen über die „Kirche“ sagen, könnte Menschen, die für Gerechtigkeit, Frieden und das Überleben der Erde kämpfen, überzeugen, wenn ihre Nachfolge mit einer *prophetischen* Anprangerung der Ungerechtigkeit verbunden ist und einem *priesterlichen* Engagement für die Heilung eines natürlichen und gesellschaftlichen Gefüges, das durch Ausbeutung zerrissen ist.<sup>8</sup>

Was Christen über die „Kirche“ sagen, könnte Menschen, die sich nach Frieden und Gerechtigkeit sehnen, einleuchten, wenn jede Ekklesiologie die „Kirche“ auch als ein Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes verstehen würde, in dem Friede und Gerechtigkeit herrschen.

Die Exegese des Dokuments mag in ihren Einzelheiten nicht jeden Leser befriedigen, doch die Hauptaussage ist klar: Die Christen beten keinen Gott an, der vom Gottesreich losgelöst ist. Der Gott Jesu Christi kommt mit dem Reich der Gerechtigkeit, d. h. mit der Kraft, die neue, nicht-ausbeuterische Formen der Beziehung erzeugt. Gott ist der Gott des Gottesreiches, und „Gerechtigkeit und Liebe . . . (können) in Gott nicht voneinander getrennt werden“ (VII,7). Zu einer ekklesialen *koinonia* zu gehören, die sich von dem Glauben an *diesen* Gott her definiert, heißt, die Gabe des Reiches Gottes zu empfangen und Mission und Dienst der Kirche auszurichten auf „(Gottes) Reich der Gerechtigkeit, in dem die Unterdrückten befreit werden und Menschen in einer liebenden Beziehung zu Gott und ihren Mitmenschen leben“ (II,23).<sup>9</sup>

„Kirche und Welt“ hat es sich zum Ziel gesetzt, die Verbindung zwischen Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft zu



erforschen. Was darin über „Gerechtigkeit und Frieden“ gesagt wird, ist somit geprägt von der Suche nach einer kohärenten und relevanten Ekklesiologie. An diesem Ansatz ist nichts falsch (weit davon entfernt), doch die Methode erfordert eine größere Klarheit hinsichtlich der Beziehung zwischen Ekklesiologie und Ethik, als das Dokument aufweist.

Auf seine Deutung des „Reiches Gottes“ gründet das Dokument sein Verständnis von Kirche „als Werkzeug der Gnade Gottes, die einer Welt geschenkt worden ist, die nach Heilung und Erneuerung schreit“. (I,17) Was das ekklesiologisch beinhaltet, wird so ausgedrückt: „Die Kirche (ist) prophetisches Zeichen“ (ibid.). Was das bedeutet, wird in III,25 erläutert: „... der Begriff ‚Zeichen‘ (stellt) die wesenhafte Beziehung zwischen Kirche und Welt heraus ... Wenn dem Wort ‚Zeichen‘ das Adjektiv ‚prophetisch‘ hinzugefügt wird, dann soll damit an die Dimension von Gericht und Heil und an die eschatologische Perspektive erinnert werden, die dem Begriff ‚Mysterium‘ innewohnt und in den biblischen Stellen zu ‚Zeichen‘ häufig mit impliziert ist“.

In dem Zitat werden – meines Erachtens zu Recht – die Grundursachen des Bösen und die Visionen von Rettung mit prophetischen Aussagen und prophetischer Existenz in Zusammenhang gebracht. Propheten dramatisieren; sie versuchen, ein Gefühl der Dringlichkeit einzuflößen. Propheten haben keine Geduld mit wachsenden Veränderungen. Und konkrete politische Pläne im Blick auf Fragen der Gerechtigkeit sind mehr als einen Schritt von Prophetie entfernt. Mag der prophetische Dienst auch noch so sehr von „gegenwärtigen Ereignissen und Fragestellungen“ (vgl. III,32) durchdrungen sein, das genügt nicht. Prophetische Rede muß umgesetzt werden, d.h. sie muß *vermittelt* werden durch ethische Grundsätze und mittlere Axiome, die es möglich machen festzustellen, was gerade jetzt wünschenswert *und* möglich ist. Die Kirchen *bewirken keine Veränderungen*, die zu mehr sozialer und austeilender Gerechtigkeit führen, indem sie in der Wüste rufen. Und wenn wir nicht fälschlicherweise annehmen, daß eine prophetische Vision einer rigorosen Sozialethik und präzisen Handlungsempfehlungen gleichkommt, dann müssen wir ausdrücklich sagen, welche Schritte die Kirchen tun müssen, um von der lautstarken Verkündigung einer *Vision* zu den *ethischen Grundsätzen* und *mittleren Axiomen* zu gelangen, die ihr Engagement in sozialen und politischen Fragen bestimmen müssen.<sup>10</sup> Die Kapitel III und IV enthalten viel prophetische Sprache (sowie einige Formulierungen ethischer Grundsätze und sogar einige Vorschriften für konkretes Handeln), doch wir lernen nicht, *wie* wir von mobilisierender und motivierender Sprache zu ethischen Grundsätzen kommen wie z.B. „Solidarität



mit denen, die eine erfüllte menschliche Existenz in der Kirche und der Welt suchen“ (III,48). Und wir lernen fast nichts über die mittleren Axiome, an die die Kirchen sich halten müßten, wenn sie sich wirklich entscheiden sollten zu handeln. Neben der wiederholten und wohlbegründeten Warnung vor universal gültigen Vorschriften zum Handeln fehlt eine entsprechende brauchbare Anleitung dazu, *wie die Kirchen von ihrem Selbstverständnis als Propheten der Gerechtigkeit zu Richtlinien (und in seltenen Fällen Vorschriften) für ihr Handeln gelangen.*

Es genügt nicht zu fragen: „Wovon wird ihre Reaktion (auf Fragen der Gerechtigkeit) am stärksten beeinflußt (zum Beispiel von der Bibel, der kirchlichen Lehre, der Tradition, kulturell bestimmten Auffassungen usw.)?“ (IV, Schluß), wenn das Dokument recht hat in seiner Annahme, daß Ekklesiologie zu ungeprüfter Ideologie wird, sollte sie es unterlassen, sich zu der Verknüpfung zwischen ekklesialer koinonia und den gegenwärtigen Schreien nach Gerechtigkeit zu äußern.

Bevor die Kirchen nicht gelernt haben, von biblischen Visionen zu begründeten Handlungsweisen zu gelangen, die vom Glauben und von der Vernunft genährt sind, wird alles noch so farbige Reden von „einer prophetischen Kirche“ der Substanz ermangeln. Erst wenn die Kirchen beginnen, Vision und Analyse miteinander zu verbinden, und wenn sie anfangen, sich bestimmte ethische Grundsätze (in seltenen Fällen eine bestimmte Verhaltensweise) zu eigen zu machen, wird die Verbindung zwischen „Einheit“ und „Dienst“ konkrete Wirklichkeit werden.

Die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Kirchen im Blick auf sozial-ethische Fragen und auf praktische Schritte zur Lösung komplexer Probleme machen deutlich, daß es sehr wenig Übereinstimmung gibt hinsichtlich eines systematischen Rahmens für theologische Ethik. Uniformität in der theologischen Ethik ist weder wünschenswert noch möglich; doch „sich leichtherzig zufrieden zu geben mit Unterschieden in der theologischen Ethik, ohne ihnen einige gemeinsame normative Überzeugungen gegenüberzustellen, die Ausdruck und Nahrung des gemeinsamen Glaubens sind, ist eine Belastung für das Leben der christlichen Gemeinschaft“<sup>11</sup>.

Eine Belastung, in der Tat, aber auch ein Zeichen der Spaltungen. Es gibt keine Übereinstimmung, was die *vermittelnden Kategorien* und die *Modalitäten* grundlegender Glaubenssätze betrifft, das heißt, daß wir noch nicht wissen, wie wir die Verbindung zwischen der „Einheit der Kirche“ und dem „Dienst an der menschlichen Gemeinschaft“ konkret verwirklichen sollen.



Ich halte Kapitel III, 5 für die zentrale Lehraussage: „Die Glaubenden haben als Leib Christi teil am trinitarischen Leben der Gemeinschaft und Liebe. Dies macht die Kirche zu einer ‚koinonia‘ (Gemeinschaft), die in der Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist verwurzelt ist und von ihr erhalten wird. Sie ist somit ein *Geheimnis und ein Zeichen*, das auf das Wirken des dreieinigen Gottes zur Erlösung und Erneuerung der ganzen Menschheit hinweist und diesem Wirken dient“ (meine Unterstreichung).

„Geheimnis“ und „Zeichen“ . . . Entspricht das dem Zweiten Vatikanum: „Die Kirche ist nämlich in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Lumen gentium 1)? Das Zweite Vatikanum geht von der Sakramentstheologie her an die Ekklesiologie heran. Das Ergebnis ist ein Verständnis der Kirche als „wirksames Zeichen“ – eine *Verkörperung* unserer Gemeinschaft mit Gott und untereinander, ein *Werkzeug*, durch das Gott diese Gemeinschaft bewirkt, und ein *Vorgeschmack* der Fülle, die vollendet wird, wenn Gott alles in allem sein wird.

Mehrere Abschnitte in Kapitel III von „Kirche und Welt“ lassen eine solche Interpretation zu, z. B. „Das Mysterium der Gegenwart Gottes in der Kirche ist bereits ein an die Welt gerichtetes Zeichen. Und die Kirche als Zeichen ist eine Einladung an die Welt, sich vom göttlichen Mysterium durchdringen zu lassen“ (III,23).

„Zeichen“ bedeutet somit „etwas, was über sich selbst hinausweist und gleichzeitig an dem teilhat, auf das es hinweist“ (III,26). Wenn diese Auslegung richtig ist, folgt daraus, daß auch „Kirche und Welt“ von der Sakramentstheologie her an die Ekklesiologie herangeht, obgleich das Vokabular sich um einiges von den römisch-katholischen Formulierungen unterscheidet. Mit anderen Worten: Das theologische Modell, das es der Arbeitsgruppe von Glauben und Kirchenverfassung erlaubt, „Einheit“ und „Dienst“ miteinander zu verbinden, ist der Sakramentstheologie entlehnt. Die Kirche ist ein „wirksames Zeichen“ des Reiches des dreieinigen Gottes, so wie die Eucharistie „ein wirksames Zeichen“ der personalen, rettenden Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Christus ist.

So weit, so gut – und ein entscheidender Durchbruch in der ökumenischen Theologie. Wenn und in dem Maße, in dem die Kirchen sich das als eine ekklesiologische Grundregel aneignen, von der sie sich bei der Entwicklung ihrer eigenen Ekklesiologien leiten lassen, wird eine vieldiskutierte Frage sich von alleine auflösen, nämlich die Frage: Existiert die Kirche zur



Verherrlichung – zum Lob und Preis – Gottes, oder existiert sie um der Welt willen? Die ernsthaftesten Versionen sowohl einer „gottesdienstlichen“ als auch einer „diakonischen“ Betrachtungsweise der koinonia werden beides, „Gottesdienst und Dienst“, betonen; doch eine Betrachtungsweise, die in der Diakonie ihren Schwerpunkt hat, wird im „Dienst“ an der menschlichen Gemeinschaft das Ziel und im „Gottesdienst“ das Werkzeug sehen. Eine Betrachtungsweise hingegen, deren Schwerpunkt der Gottesdienst ist, wird beteuern, daß der „Dienst“ aus dem „Gottesdienst“ erwächst, der „Gottesdienst“ aber kein Werkzeug des „Dienstes“ ist. „Post hoc“, aber keinesfalls „ergo propter hoc“<sup>12</sup>.

Ich sehe in „Kirche und Welt“ einen ersten Versuch, eine ekklesiologische Grundregel im Blick auf das Verhältnis von „Gottesdienst“ und „Dienst“ aufzustellen. An den Argumenten zur Unterstützung dieser Regel muß noch weiter gearbeitet werden, doch die Hauptbestandteile sind vorhanden. Die Regel warnt die Kirchen zu Recht davor, eine absolute Priorität zwischen Gottesdienst und Dienst herzustellen. Sie warnt die Kirchen vor zu säuberlichen theoretischen Lösungen in ihren Annäherungen an eine göttlich-menschliche Wirklichkeit, der wir in Zeit und Geschichte nur in Gestalt „eines wirksamen Zeichens“ der Gegenwart des Gottes begegnen, der der Gott des Reiches der Gerechtigkeit und des Friedens ist.

*Aus dem Englischen übersetzt von Helga Voigt*

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Encyclical letter und Resolution 9, IV, in: The Lambeth Conferences (1867–1930). The Reports of the 1920 and 1930 Conferences, with selected resolutions from the Conferences of 1867, 1878, 1897 und 1908, SPCK London 1948, S. 25 und 39.
- <sup>2</sup> Henry Chadwick, Einleitung, in: Jonathan Draper (Hg.), *Communion and Episcopacy*, Ripon College, Cuddesdon 1988, S. 1.
- <sup>3</sup> Rowan Williams, *Trinity and Revelation*, in: *Modern Theology* 2:3 1986, S. 206.
- <sup>4</sup> Vgl. E. Schillebeeckx: „Es ist eine soziologische Tatsache, daß geltende Verordnungen in einer bestimmten – auch kirchlichen – Gesellschaft unbestritten bleiben, solange sie innerlich überzeugen: solange also ihr (christlicher) ‚Logos‘ oder ihre ‚Vernünftigkeit‘ von niemandem bezweifelt wird“, in: *Das kirchliche Amt*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1981, S. 125.
- <sup>5</sup> Über- und Unterordnungsverhältnisse werden in V,38 und VI,20–21 erwähnt. V,36 verweist auf Gegenseitigkeit und Gemeinschaft als Grundbeziehungen der Geschlechter. Es geschieht aber ohne Referenz zu der Frage der Machtausübung, vgl. VI,17: „Zum Leben in der Gemeinschaft ... gehört unausweichlich die Ausübung von Macht“.
- <sup>6</sup> Vgl. *Unsere Gemeinsame Zukunft*, Der Brundtland-Bericht, Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, V. Hauff (Hg.), Eggenkamp 1987.



- <sup>7</sup> Vgl. IV,7–12. Die Abschnitte enthalten kaum mehr als Stichwörter. Doch jeder, der mit den jüngsten Studien über „biblische Gerechtigkeit“ und den alt- und neutestamentlichen Texten, auf die sie sich gründen, vertraut ist, wird die Umrisse einer interdenominationellen „Tradition“ erkennen.
- <sup>8</sup> Vgl. Erzbischof Aram Keshishian, Bericht des Vorsitzenden, Zentralaussschußsitzung des ÖRK, Sept. 1991, in: Texte der Folge 1, epd-Dok. Nr. 44/1991.
- <sup>9</sup> Ähnliche Erklärungen finden sich in den meisten neueren ökumenischen Studien. Dazu gehören z. B. die Straßburger Studie „Communio/Koinonia“ (Institut für ökumenische Forschung, Straßburg 1990); „Die Kirche: lokal und universal“ (Sechster Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche, Genf/Rom 1990); der Zweite Bericht der Anglikanisch/Römisch-katholischen Internationalen Kommission „Kirche als Gemeinschaft“ (in: Herder Korrespondenz 45. Jg. Juli 1991), S. 317ff; vgl. Schlußbericht der Anglikanisch/Römisch-katholischen Internationalen Kommission, Vorwort (in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn/Frankfurt am Main 1983); vgl. auch die Erklärung von Canberra „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“ (Im Zeichen des Heiligen Geistes. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des ÖRK, Lembeck, Frankfurt am Main 1991), S. 173ff und „Die orthodoxen Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen“ (Interorthodoxe Konsultation östlich-orthodoxer und orientalisch-orthodoxer Mitgliedskirchen des ÖRK, Chambésy, Schweiz, Sept. 1991).
- <sup>10</sup> Vgl. James M. Gustafson, An Analysis of Church and Society Social Ethical Writings, in Ecumenical Review 40, 1988, S. 267–278.
- <sup>11</sup> James. M. Gustafson, Protestant and Roman Catholic Ethics, University of Chicago Press 1988, S. 154–155,
- <sup>12</sup> Vgl. G. Lindbeck, The Structure of the Communio, Vortrag auf einer Konsultation des LWB in Venedig, Sept. 1991.
- \* Die Studie ist deutsch im Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M., 1991 erschienen. Der Titel des englischen Originals ist „Church and World“. (F/O-Paper 151, WCC, Geneva 1990).

## Christlich-jüdischer Dialog: Diagnose und Prognose

VON HANS UCKO

How odd of God to choose the Jews  
But odder still of those  
who chose a Jewish God  
But spurn the Jews.

(Ronald Knox)

Wie sonderbar hat Gott gehandelt,  
als er die Juden erwählte.  
Noch sonderbarer aber handeln jene,  
die sich einen jüdischen Gott erwählt haben,  
aber die Juden verachten.

In dieser kleinen Reflexion, in Format und überraschendem Inhalt fast wie ein japanisches Haikugedicht, sind viele Wahrheiten verborgen über die Kirche und das jüdische Volk.

Die christliche Kirche und die christliche Theologie scheinen auf ewig mit dem jüdischen Volk und dem Judentum verbunden zu sein. Juden und



Christen teilen dieselbe heilige Schrift. Der christliche Glaube spielte sich anfangs auf jüdischem Gebiet ab. Die Fragen, ob das ein Segen oder eine beschwerende Last ist, wartet noch auf eine Antwort. Es gibt Theologen, die am liebsten einen Keil zwischen das Alte Testament und die israelitische Religion jener Zeit auf der einen und das Judentum auf der anderen Seite treiben möchten. Auf diese Weise wurden die Israeliten von den Juden getrennt, und so könnte auch das Christentum vom jüdischen Einfluß gerettet werden. Man hätte lieber israelitische Verwandte als jüdische Geschwister. Es gibt ein christliches Unbehagen vor der Verwandtschaft mit dem jüdischen Volk und einem lebendigen Judentum. Und das alles wegen diesem „jüdischen Gott“.

## I.

Die christliche Kirche bewegt sich heimisch im Heiligen Land. Es gibt Christen, die besser über den Weg zwischen Jerusalem und Betlehem als über den Weg zwischen zwei Stadtteilen ihrer Heimatstadt Bescheid wissen. Allein im Neuen Testament werden Israel ca. 50 mal und die Juden mehr als 180 mal genannt. Die christliche Theologie nimmt ihren Ausgangspunkt vom Alten Testament, von Ereignissen und Erscheinungen in der Geschichte des jüdischen Volkes, von Begriffen und Vorstellungen im jüdischen Denken und Selbstverständnis. Das Judentum und die Juden sind die „Ballplanken“ der christlichen Kirche. Die Auslegung des christlichen Glaubens muß gegen diese Planken aufprallen. Der Ball kann Gnade oder Erlösung heißen. Aufprallen muß er auf jeden Fall gegen die Geschichte und das Selbstverständnis Israels. Alles, was Inhalt der christlichen Theologie ist, ist ein- oder mehrmals auf die Geschichte Israels aufgeprallt.

In einem Bericht von der Ersten Vollversammlung des Weltrats der Kirchen 1948 in Amsterdam kann man lesen: „To the Jews our God has bound us in a special solidary lining our destinies together in his design.“ Daß dieser Text in den Jahren entstanden ist, nachdem die Tore von Auschwitz weit aufgeschlagen worden waren, erklärt vieles, aber es liegt mehr als die kranke Blässe der Nachkriegszeit hinter diesen Worten.

Es ist nicht ganz leicht, abhängig zu sein oder im Schatten von jemandem stehen zu müssen. Man will in das Licht hervor und nur selbst beleuchtet sein.

Das Christentum ist aus dem Judentum hervorgegangen. Sein Meister und Herr wurde von einer jüdischen Mutter geboren, besuchte eine jüdische Schule, feierte jüdische Feste und umgab sich mit jüdischen Jüngern. Mehr



als einmal hat Jesus aus Nazaret seine Bedenken gegen eine zu intime Vermengung mit der nicht-jüdischen Welt zum Ausdruck gebracht. Er war überzeugt davon, daß die Befreiung, Ruhe und klare Gewißheit, nach denen sich die Menschheit sehnte, nicht aus einem anderen Volk als eben seinem eigenen Volk, dem jüdischen, entspringen konnten (Joh 4,22). Jesus ist als Jude geboren und als Jude gestorben. Das ist fast anstrengend konkret, ja so konkret, daß die Kunst sich gescheut hat diesen Juden als Juden darzustellen. Es ist fast nur Marc Chagall, der einen ausgemergelten Juden am Kreuz hängen läßt; der schwarz-weiße Gebetsmantel bedeckt seine Nacktheit. Es ist nicht ganz leicht, einen jüdischen Meister zu haben, der Kenntnisse von den religiösen Erfahrungen des jüdischen Volkes vermittelt. Man hat eine Seele gesucht und hat einen Körper gefunden, einen jüdischen Körper. Das Wort ist nicht nur Fleisch geworden. *Das Wort wurde Jude.*

Dieses ist nicht leicht. Es wäre nicht so schlimm gewesen, wenn die Juden ihn – so wie die Griechen, Parther, Elamiter, Araber und Römer seit dem ersten Pfingsttag Christus – als Herrn und Messias begrüßt hätten. Alle gleich, niemand sondert sich ab. Aber hier gibt es ein Volk, das im Lauf der Geschichte von anderen Völkern hin- und hergeworfen wird, das unter Unterdrückung verdorrt, das sich nach Frieden und Ruhe, nach einem Tag sehnt, wo die Grenzen nicht länger Mauern zwischen Völkern bedeuten. Und dieses Volk trägt in seiner religiösen Erfahrung durch die Jahrhunderte die Hoffnung auf einen Retter aus der Not lebendig mit sich.

Doch als der Tag gekommen war und die Rettung in Reichweite ist, sind es andere Völker, die heranstürmen und die Knie beugen. Es ist, als ob das jüdische Volk nicht einmal seine Ankunft bemerkt hat. Wenige sind mit ihm gegangen. Wenige haben sich sofort abgekehrt. Die große Mehrzahl hat wahrscheinlich die Offenbarung überhaupt nicht bemerkt. Der Meister aus Nazaret wird in jüdischen Schriften mit erstaunlicher Knappheit zitiert. Die Kirche hat solches Stillschweigen als schreiend erlebt. Die Gedanken, wie man das jüdische Stillschweigen rund um Jesus als Messias verstehen sollte, wirbelten herum. Die jüdischen Schriften müßten doch in irgendeiner Weise von Jesus gesprochen haben? Auch wenn sie etwas Ungünstiges gesagt hätten, hätte es nichts ausgemacht. Wenn sie nur überhaupt etwas hätten sagen wollen! Die Spur von einer Abrechnung mit dem christlichen Glaubensanspruch würde die Kirche in ihrem Glauben befestigt haben. Es war, als ob die Kirche die Signatur des jüdischen Volkes neben der Glaubensaussage gebraucht hätte, um sich entspannen und beruhigt weiter behaupten zu können, daß Jesus Christus wirklich der Messias sei. Man brauchte eine Bestätigung, daß es für die Kirche legitim und berechtigt war, all seinen Glauben



diesem Jesus zu schenken, den man aus seiner jüdischen Welt, seiner Umgebung und seinem Zusammenhang herausgenommen hatte. Und die einzigen, die den Glauben der Kirche bestätigen konnten, waren das Volk Jesu.

Und nun wollten sie nicht. Sie hatten nicht einmal von ihm gehört. Oder wenigstens sagten sie es nicht. In ihren Schriften war nichts von Jesus geschrieben. Nicht einmal etwas Negatives. Wie sollte die Kirche das anders verstehen, als daß die Juden ihre eigenen Schriften manipuliert hatten? Daß man alle Hinweise auf Jesus zensiert hatte? Schriften wie der Talmud hätten in ihrer ursprünglichen Form Hinweise auf Jesus geben können.

Am 26. Juli 1605 erwähnt Matteo Ricci in einem Brief an den Generalvorstand der Jesuiten, Claudio Aquaviva, daß es in Kaifeng in der Provinz Hunan seit Jahrhunderten eine jüdische Gemeinde mit dem chinesischen Namen Yitzuloyeh (Israel) gibt. Ricci erzählt, daß diese chinesischen Juden, die im Aussehen den Chinesen ganz ähnlich sind, die jüdischen Feste feiern, sich von Schweinefleisch fernhalten, ihre Söhne beschneiden und die Gesetze Moses befolgen. Die Phantasie des christlichen Abendlandes wurde damit in Gang gebracht. Die Entdeckung einer jüdischen Gemeinde im Innern Chinas könnte Zugang zu unzensierten Schriften, Torah-Rollen und Talmud geben und dadurch klare und direkte Hinweise auf Jesus als Messias der Juden und der Welt aufweisen. Viele Expeditionen wurden für Reisen nach dem Reich der Mitte ausgerüstet. Das Resultat war mager. Die Torah-Rollen unterschieden sich inhaltsmäßig nicht von anderen Torah-Rollen. Es gab keinen Talmud in China, der mehr über Jesus als Messias zu sagen hatte.

## II.

Die Kirche trägt durch Jahrhunderte die Folgen, „einen jüdischen Gott“ gewählt zu haben. Dadurch teilt die Kirche ihre Geschichte mit dem jüdischen Volk. Das muß in der frühen Kirche nicht immer einfach gewesen sein. Das Judentum war im Römerreich lebenskräftig und attraktiv. Es stellte eine wirkliche Alternative in dem facettenreichen Religionsangebot dar. Das Judentum reichte weit über seinen ursprünglichen Bereich hinaus. Zehn Prozent sollen damals Juden gewesen sein oder sich in der Peripherie der Synagogen befunden haben, und der zerstörte Tempel hat das Judentum nicht mitzertrümmert. Wie ein Vogel Phönix entstand es aus der Asche des Tempels. Das Tempelopfer wurde in ein Gebetsopfer umgewandelt, und das Studium der Offenbarung ersetzte die rigorose Tempelliturgie. Die Kirche war in jener Zeit eine Minorität im Schatten des Judentums. Außerdem sah es so aus, als ob das Judentum nicht daran dachte, der jungen Kirche den Staffelstab zu übergeben. Es schien, als ob das Judentum nicht der Meinung war, seinen Auftrag schon erfüllt zu haben und nicht bereit war, der



jungen Kirche seine Rolle und Berufung als Gottesvolk, als Gottes Israel, zu überlassen.

Schon hatte die Kirche aber im Stillen begonnen, von sich als „verus Israel“, als das wahre Israel zu sprechen. Schon hatte die Kirche begonnen, sich selbst im Spiegel als das neue Israel, als Erbe, zu sehen. So wie man handelt, wenn man weiß, daß es bloß noch einige Tage dauern kann, bis der Ältere stirbt und das Erbe geteilt wird. Hier war nur ein Erbe, die junge Kirche. Das Testament war schon geschrieben. Aber wer hatte es geschrieben? Es war der Erbe, der das Testament geschrieben hatte. Während man den Tag erwartete, schmückte man sich schon in Gedanken mit dem Erbe. Doch das Judentum starb nicht. Es zeigte nicht einmal Alterszeichen oder Schwäche. Nicht einmal äußere Katastrophen schienen es zu erschüttern. Weder die Treue gegen Gott noch das ernstliche Studium des Gotteswortes hatten sich geändert. Regelmäßig stieg das Lobopfer des Gebets zum Himmel empor. In allen Lebenslagen wurde Gott gelobt. Solche Lobpreisungen, die von Lebenslust und Vitalität voll sind, hört man nicht von Leuten, die sich vorbereiten, von diesem Leben Abschied zu nehmen. Das Judentum hatte noch seine Ansprüche: Von Gott erwählt, um ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk zu sein.

Die Wiederkehr Jesu ließ auf sich warten. Diejenigen, die laut Jesus nicht ins Grab kommen würden, bevor die Parusie ein Faktum war, waren nicht länger am Leben. Das jüdische Volk stand fest bei allem, was es seit den Tagen in Sinai empfangen hatte. Es war keine Rede davon, den Sabbat, den Versöhnungstag, die Torah-Rollen, die Pesach-Mahlzeit oder die Laubhütte aufzugeben und das für jemanden, der sich Messias nannte, aber kein messianisches Reich mit sich führte.

Die Kirche stand von Anfang an in einem psychologischen Dilemma. Die Verfasser des Neuen Testaments wissen nicht, wie sie das verstehen sollen, daß die Mehrheit des jüdischen Volkes die christlichen Glaubensansprüche abweist. Alles geht von einem jüdischen Zusammenhang aus, es gibt nicht viel außerjüdisches Gut im Zentrum der neutestamentlichen Verkündigung. Daß die, welche eigentlich am meisten Jesus als Messias willkommen heißen sollten, den Blick abwandten, muß der jungen christlichen Kirche Unge-  
mach bereitet haben. Sicherlich gab es schon von Anfang an eine Vision abgebauter Mauern zwischen Juden und Heiden. Sicherlich gab es auch von Beginn an Visionen von einem Dasein, in dem Juden und Griechen nicht gegeneinander, sondern miteinander stehen werden. „Hier ist nicht Jude oder Grieche“, diese Worte sind Kinder derselben Vision:



Zu der Zeit wird eine Straße sein von Ägypten nach Assyrien, daß die Assyrer nach Ägypten und die Ägypter nach Assyrien kommen und die Ägypter samt den Assyrern Gott dienen. Zu der Zeit wird Israel der dritte sein mit den Ägyptern und Assyrern, ein Segen mitten auf Erden; denn der Herr Zebaoth wird sie segnen und sprechen: Gesegnet bist du, Ägypten, mein Volk, und du, Assur, meiner Hände Werk, und du, Israel, mein Erbe (Jes 19, 23–25).

Aber diese Visionen und Träume setzen voraus, daß Israel dem eschatologischen Bund zusammen mit den ständigen Erbfeinden angehört, daß es Juden in der Gemeinschaft rund um Jesus Christus gab und nicht nur Griechen. Gewiß war die erste Kirche eine jüdische Kirche, aber es dauerte nicht lange, bis die Kirche das wurde, was sie heute ist, eine Gemeinschaft von Menschen aus der ganzen Welt, mit allen Kulturen und Sprachen, doch mit einer Ausnahme: Die Kirche ist mehr oder weniger „judenrein“. Diese Abwesenheit ist auch spürbar im Ökumenischen Rat der Kirchen. Diese Gemeinschaft von Christen aus 130 Ländern und von mehr als 300 Kirchen ist eine kraftvolle Ausprägung der Universalität und reichen Vielfalt der Kirche. Es gibt keine gesellschaftlichen Prozesse auf der Erde, die nicht mit einer der Mitgliedskirchen zu tun haben. Es gibt kein Zentrum, aber auch keine Peripherie. Die Peripherie ist Zentrum. Damit ist nicht gesagt, daß christliche Einheit herrscht. Politische Konflikte werden die Kirchen auf beiden Seiten des Konflikts finden. So ist es überall. Mit einer Ausnahme: der Nahostkonflikt. Es gibt viele, die, wenn schon nicht aus anderen, so wenigstens aus geographischen Gründen für die Palästinenser eintreten. Es gibt wenigstens 30 verschiedene Kirchen, orthodoxe, katholische und protestantische Kirchen im Nahen Osten. Aber es gibt niemanden, der für Israel eintritt. Gewiß, es gibt Christen in Israel, aber sie sind schon an sich eine Minderheit und sind entweder Palästinenser oder Christen von anderen Teilen der Welt, sog. „expatriate Christians“. Im Zusammenhang mit dem Nahostkonflikt gibt es in dieser Region keine Kirche, die für Israel eintritt.

Ich rufe hier nicht zur Verteidigung der Politik Israels auf. Aber wer spricht als Christ aus Israel? In der christlichen Kirche findet man die ganze Welt mit Ausnahme des jüdischen Volkes, von dem die Botschaft von der Erlösung der ganzen Welt ausging. Ein Gedanke, der wie ein Zufall aussieht. Aber das jüdische Volk existiert. Wie ein ewiger Dorn im Auge der Glaubensansprüche der christlichen Kirche. Jedesmal, wenn die Kirche den Mund öffnet in Anbetung und Lobgesang, spricht sie hebräisch: „Hosianna, Halleluja, Amen“. Jedesmal, wenn sie ihre Texte liest, stolpert sie über die Worte von Israel als Diener Gottes, von der Zuflucht zu Zion und von der Verheißung an den Samen Abrahams. Vielleicht gab es Zeiten,



in denen die Kirche aus theologischen Gründen – und nicht wie heute in der episkopalen Kirche Jerusalems aus politischen Gründen – Worte aus dem Alten Testament wie Israel und Zion ausgestrichen hat. Es gibt sicher Christen, die nicht nur aus politischen Gründen in Jesus lieber einen Palästinenser als einen Juden sehen würden. Der Ausweg aus diesem Dilemma, „einen jüdischen Gott“ gewählt zu haben und damit das jüdische Volk in nächster Nähe zu haben, kann in einem Satz zusammengefaßt werden. Sobald sie konnte, handelte die Kirche nach der Devise: „Du darfst unter uns nicht als Jude leben.“

Du darfst nicht unter uns als Jude leben. Der Erbe mußte nun endlich ausgewechselt werden, d.h. daß die Kirche die Rolle als das neue und eigentlich wahre Israel übernahm. Das alte Israel war noch da, aber wie etwas, das seine Rolle ausgespielt hatte, das von der Szene abgetreten war und bestenfalls den Tag erwarten konnte, da die Juden die Wahrheit erkannten und sehen sollten, wen sie gekreuzigt hatten. Die Kirche ersetzte Israel. Die Kirche übernahm das Recht der Auslegung der Schrift, die den Namen „das Alte Testament“ erhielt. Dadurch konnte alles erklärt werden. Jedes Zion, jedes Jerusalem, jedes Israel wurde mit christlichem Firnis bestrichen und mit einem Kreuz versehen. Gebüsch, Bäume, Gebirge und Felsen, Wüsten und Meere in den hebräischen Schriften wurden sinnvolle Prophezeiungen von Christus und seiner Kirche. Das Alte Testament wurde neu, ja es wurde verwendbar erst dadurch, daß man es durch die Brille des Neuen Testaments las. Die sinnlichen Lieder im Hohenlied wurden ohne Sinnlichkeit ausgelegt. Das tief Menschliche, der unbändige Zorn, der plötzliche Haß und die losgelassenen Aggressionen in den Psalmen wurden gezügelt und im Keim erstickt. Die nackte Menschlichkeit bekam Feigenblätter weit über die Begebenheiten in Eden hinaus. Etwas Neues ist gekommen. Das Jüdische muß weg.

Du darfst nicht unter uns leben. Die jüdische Anwesenheit muß hinter den Mauern des Gettos eingesperrt werden. Wir wollen nicht an das Jüdische erinnert werden. Wir wollen niemanden haben, der die Messianität Jesu in Frage stellt oder unsere Rolle als Volk Gottes, als „verus Israel“. Wir können nur ein verarmtes Volk hinnehmen, das bereits durch seine offenbare Armut jeden Anspruch auf Glaubwürdigkeit verneint.

Du darfst nicht leben. Die Endstation dieser Meinung: Auschwitz. Wenig fehlte und die Meinung wäre unwidersprochene Wirklichkeit geworden. Schweigen. Vorhang.

Die jüdisch-christlichen Beziehungen haben nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem versucht, die Wunden, die 2000 Jahre „Unterricht in Verachtung“



dem jüdischen Körper verursacht hat, zu lindern. Mit dem Begriff „Unter-richt in Verachtung“ wollte der französische Historiker Jules Isaac die Verhaltensweise der Kirche gegenüber dem Judentum und dem jüdischen Volk ausdrücken. Der jüdisch-christliche Dialog ist auf eine Auseinandersetzung mit den Schatten der Vergangenheit eingerichtet. Eine Revision der christlichen Anschauung des Judentums, des jüdischen Volkes, wie sie in Chorälen und Hymnen, Unterrichtsmaterial in Schulen und Kirchen, Gebeten und Liturgien zum Ausdruck kommt, wird erforderlich. Die christliche Kirche kehrt dabei zurück in ihre eigene Spur und *vestigae terrent*.

### III.

Die Hauptpunkte für die Fortsetzung dieser Bemühungen lassen sich in einer Erklärung des Exekutivausschusses des ÖRK (September 1991) wie folgt zusammenfassen:

- a) Der Bund Gottes mit dem Volk Israel besteht weiterhin, und wir Christen müssen Gott danken für die geistlichen Schätze, die wir mit dem jüdischen Volk teilen.
- b) Der Antisemitismus sowie alles, was der Mißachtung der Juden Vorschub leistet, ist zu verwerfen.
- c) Die lebendige Tradition des Judentums ist ein Geschenk Gottes. Ebenso wie der Apostel Paulus anerkennen wir die anhaltende Berufung des jüdischen Volkes und die Verheißungen, die ihm Gott zum Zeichen seiner Treue gemacht hat.
- d) Jeglicher Proselytismus ist unvereinbar mit dem christlichen Glauben; wenn Glaubensüberzeugungen als Waffen gegen andere mißbraucht werden, so widerspricht dies dem Geist Jesu.
- e) Juden wie Christen haben – aus ihrer jeweils spezifischen Perspektive – die gemeinsame Aufgabe, vor der Welt Zeugnis abzulegen von Gottes Gerechtigkeit und Frieden. Als Gottes Mitarbeiter sollen sie einander achten und sich gemeinsam für Gerechtigkeit, Versöhnung und die Bewahrung der Schöpfung einsetzen.

Die Kirche räumt also Platz für das jüdische Selbstverständnis als Volk Gottes neben der Kirche ein. Man beruft sich auf die Treue Gottes. Die Frage der Mission unter Juden wird vorsichtig in den Hintergrund geschoben. Proselytismus wird abgelehnt. Statt dessen spricht man von dem Zeugnis, das unter Juden und Griechen frei verlauten soll. Juden, die aus dem einen oder anderen Grund Christen geworden sind, werden – ein wenig schuldbewußt – gebeten, sich in die zweite Reihe zu stellen, so daß sie auf dem Gruppenfoto nicht allzusehr auffallen. Nichts darf jetzt das Bild der neugefundenen jüdisch-christlichen Harmonie verderben. Das jüdische Volk und dessen Wohl, Friede und Erlösung, sollen Bestandteil der christlichen Fürbitte bleiben. Der Solidarität mit all denen, die im Staat Israel



ihre Zuflucht und ihre Hoffnung sehen, wird Ausdruck verliehen. Man streichelt am liebsten mit dem Strich. Keine Konfrontationen. Der Staat Israel wird gehegt als ein Ausdruck für Gottes Treue gegenüber dem jüdischen Volk. Kein Wort vom Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern. Es liegt den Kirchen rund um die Welt sehr daran, Brücken zum jüdischen Volk zu bauen. Die Vergangenheit wirft lange Schatten. Die Tragik in der jüdisch-christlichen Geschichte ist asymmetrisch und beeinflusst das heutige Brückenbauen. Es gibt einen, der immer benachteiligt ist. Es gibt einen, der immer von Schuld bedrückt ist.

Der Ausgangspunkt für einen Dialog zwischen Juden und Christen muß aber auf mehr als auf der Vergangenheit bauen. Das kann eine Zeitlang so gehen, aber der Krug geht nur so lange zum Brunnen, bis er bricht. Ein schlechtes Gewissen ist im allgemeinen keine fruchtbare Erde für eine gegenseitige Bereicherung. Ist es genug für eine Fortsetzung des Dialogs? Die Reue begrenzt die Reichweite. Für einige Christen droht der Dialog mit der Zeit vor allem Teil eines wohlbekannten Rituals zu werden, eine Art liturgischer Kniefall auf der Büsserbank der jüdisch-christlichen Geschichte, wo es bei dem „*mea culpa, mea culpa* . . .“ in der Begegnung mit den Juden bleibt.

Für andere Christen wieder wird die ganze Erscheinung eine Art sinnloses Exerzieren. Für christliche Minoritäten in Bangladesh oder für afrikanische Christen in Südafrikas Apartheid ist die tragische Geschichte zwischen Juden und Christen in Europa abstrakt und unwirklich. Man kann sich mit dem Leiden des jüdischen Volkes identifizieren, aber man kann keine Schuld für diese Leiden fühlen. Sollte Schuld *point de départ* für die jüdisch-christliche Beziehung sein, wird ein großer Teil der Christenheit diesen Dialog als unwirklich und auf falsche Voraussetzungen gebaut empfinden. Vor allem in der Begegnung mit den Kirchen des Nahen Ostens muß man die Begriffe bei einer Fürsprache für den jüdisch-christlichen Dialog klarlegen. Man muß verstehen, daß palästinensische Christen nicht ohne weiteres davon absehen können, daß Juden in ihren Augen schwer bewaffnete Israelis sind, die sie als Okkupationsmacht fürchten. Die Frage ist mit Fug gestellt: Müssen palästinensische Christen erst westliche Christen werden, um an dem jüdisch-christlichen Dialog teilnehmen zu können?

#### IV.

Der jüdisch-christliche Dialog kann nicht auf Schuld und Wiedergutmachung gebaut werden. Daraus wird keine gesunde oder erfrischende



Beziehung, weder für den einen noch für den anderen. Es ist für das Selbstbewußtsein zersetzend, auf die Dauer Opfer oder Henker zu sein. Es kommt nicht darauf an, wieviel Liebe man dem Opfer noch gibt. Am Ende wehrt sich das Opfer. Eine wiedergeborene Amerikanerin näherte sich meinem Freund, dem orthodoxen Rabbiner in Jerusalem, legte ihre Hand auf seinen Arm und sagte mit warmer Stimme: „Oh, if you only knew how much we love you Jews“. Mein Freund sah sie an und sagte: „You don't have to love me. Common decency is enough.“ Es ist wichtig wahrgenommen zu werden, aber es ist demütigend, in erster Linie als ein Stück apokalyptisches Beweismaterial wahrgenommen zu werden. Wenn Juden oder das jüdische Volk als das „Judenvolk“ gesehen werden, gibt es Anlaß zu vermuten, daß der Jude in ein apokalyptisches Gewand gekleidet worden ist und aufgefordert wird, die Szene zu betreten, auf welcher die christliche Theologie die Regie führt. Es gibt genausoviel theologische Herablassung in der christlichen Liebe zum „Judenvolk“ wie in dem klassischen „Unterricht in Verachtung“. Wir haben uns weder mit dem einen noch mit dem anderen dem eigentlichen Kern des jüdisch-christlichen Dialogs genähert.

Christen, mögen sie Inder, Schweden oder Nigerianer sein, sollten eine Überprüfung ihrer theologischen Einstellung den Juden gegenüber vornehmen. Daß die Christen Gott als Vater Abrahams, Isaaks und Jakobs anbeten, dasselbe Buch wie das jüdische Volk lesen, Gottes Reich mit Plänen von Jesaja und Heseziel verbinden und dieselben Psalmen wie David singen, fordert zum genauen Nachdenken auf. Daß es heute ein jüdisches Volk gibt, daß dieses Volk nicht ein Teil der Kirche wurde und sich mit Griechen und Römern vereinigte, ist eine Herausforderung für Christen allerorts. Die Christen des Nahen Ostens können Dialog mit Moslems haben, indische Christen mit Hindus, während deutsche und holländische Christen sich auf den Dialog mit Juden einigen können. Es ist gewiß wahr, daß es dort, wo wir zusammenleben und Gemeinschaft miteinander haben, einen Dialog des Lebens gibt. Dieser Dialog ist notwendig für die Fortdauer der Gesellschaft. Er ist notwendig für eine wirkliche Inkulturation des christlichen Glaubens in andere Kulturen und Traditionen, er ist unentbehrlich für ein neues christliches Verständnis für Menschen anderen Glaubens.

Aber dieser Dialog ersetzt nicht den jüdisch-christlichen Dialog. Dadurch, daß die christliche Theologie die heilige Schrift des jüdischen Volkes angenommen hat und in dessen Geschichte eingestiegen ist, haben Christen, ob sie aus Amman oder Seoul, Dresden oder Accra, Oakland oder Quito kommen, ihre theologische Bewegungsfreiheit begrenzt. Christen müssen die Zeit und ihr Dasein aus dieser Perspektive lesen, im Licht der



Offenbarung an das jüdische Volk. Bisher hatten sie Vorfahrtsrecht. Andere mußten ausweichen. Heute ist die Situation eine andere. Heute können Juden von den Dächern rufen, was Christen sie bisher nur flüstern hörten: Wo ist das messianische Reich, wo ist die erlöste Welt, wo ist der Friede ohne Ende? Zeigt uns die Asche vom Schuh des Kriegers und vom blutbefleckten Mantel! (Jes 9,4). In welcher Hinsicht ist euer Jesus der Messias, den wir erwarten?

## V.

Wir stützen uns als Juden und Christen auf ein besonderes Bündnis mit Gott. Aber gibt es einen konstruktiven und kreativen Platz für das jüdische Volk in der christlichen Theologie? Oder verlangt die christliche Theologie den Tod des Judentums, um leben zu können? Wie kann der christliche Anspruch der einzige Weg zu Gott, der jüdischen Halaschah, sein?

Um diese Frage sollte sich der jüdisch-christliche Dialog drehen. Zu dieser tiefgehenden und nachsinnenden Reflexion sollten etwa 50 Jahre jüdisch-christlicher Dialog die Theologie und Kirche geführt haben. Schuldbewußtsein angesichts der Vergangenheit ist nicht genug. Man kann nicht immer am Schandpfahl stehen bleiben. Man kann es als sicherer empfinden, aber es hilft weder Juden noch Christen weiter. Der Schandpfahl stumpft außerdem das Gefühl ab. Palästinensische Christen können sich manchmal mit Fug und Recht fragen, wo ihre christlichen Brüder und Schwestern im jüdisch-christlichen Dialog stehen. Wie sie etwa – ohne Gedanken an die Konsequenzen – fragwürdige Handlungen des Staates Israel mit Hinweis auf göttliche Versprechungen sanktionieren können. Während die israelische Armee palästinensische Häuser sprengt und Schulen auf der Westbank geschlossen hält, sprechen sie unnuanciert vom Staate Israel als einem Ausdruck für Gottes Treue, aber der Frage der Menschenrechte weichen sie aus. Doch göttliche Verheißungen und Ethik gehören zusammen.

Im Dokument des Exekutivausschusses „Der christlich-jüdische Dialog nach Canberra '91“ heißt es darum:

„In diesem Zusammenhang sind wir der Auffassung, daß Kritik an der Politik der israelischen Regierung nicht antijüdisch ist. Denn zum Streben nach Gerechtigkeit gehört immer auch Kritik an Staaten und politischen Bewegungen, wobei solche Kritik sich nicht gegen das betreffende Volk und schon gar nicht gegen Religionsgemeinschaften richtet. Wenn angesichts von Maßnahmen des israelischen Staates Besorgnis zum Ausdruck gebracht wird, so betrifft das nicht das jüdische Volk oder das Judentum, sondern ist ein legitimer Beitrag zur Bildung der öffentlichen Mei-



nung. Das gleiche gilt für die Kritik an Staaten und politischen Bewegungen, die sich auf christliche Grundwerte berufen.“

Die theologischen Folgen des jüdisch-christlichen Dialogs stecken noch in ihrem Keim. Wenn die Kirche im Ernst seine Entdeckungen verarbeitet, stehen die Christen vor einem bedeutenden Paradigmenwechsel. Er gleicht dem, vor den die junge Kirche durch die ausgebliebene Parusie gestellt wurde. Die Kirche vermochte auch ohne die baldige Rückkehr Christi weiterzuleben. So ist es durchaus möglich, daß die Fragen, die durch diesen Dialog auf den Tisch gelegt sind, der Kirche helfen, ihre Rolle in der Welt wieder zu finden: nicht länger eine Minoriät zu sein, die ständig der Welt mißtraut und deren Angriffe fürchtet, sondern eine Minorität, die Salz und Licht in der Welt sein kann, ohne Berechnung oder auf Kosten einer anderen Religion.

Die Siebte Vollversammlung in Canberra empfahl deshalb, daß der ÖRK in den künftigen Auftrag für diesen Dialog auch die gemeinsame Suche nach Frieden im Nahen Osten einbeziehen soll. Genauso wichtig ist jedoch die Empfehlung, die theologischen Folgen des jüdisch-christlichen Dialogs zu erarbeiten. Daß man sich dieser Aufgabe annimmt, ist aus der neuen Struktur des ÖRK mit der Arbeitseinheit *Unity and Renewal* ersichtlich, welche die Arbeit fortsetzt, die früher in *Faith and Order* ausgeführt wurde. Damit ist diese Aufgabe dort, wo sie hingehört. Denn die theologischen Folgen des Dialogs dürfen nicht länger nur eine Angelegenheit für die Konferenz Europäischer Kirchen oder für den Nationalrat der Kirchen Christi in den USA sein. Er ist eine gesamtökumenische Angelegenheit, ja eine von den wirklich dringenden ökumenischen Fragen.

Die Relation zum Judentum ist die Nabe der Ökumene, sagt der französische Historiker F. Lovsky. Sie stellt ein und diesselbe Frage an jede christliche Kirche. Keine Kirche hat allein die Antwort. Darum müssen diese Fragen soweit wie möglich in der Arbeitseinheit erarbeitet werden, die jetzt im Ökumenischen Rat der Kirchen den Auftrag dazu erhalten hat. Und keine Kirche darf sich von diesem Engagement dispensieren.

## VI.

Wenn die christliche Theologie beginnt, das Judentum ernstlich als eine Realität anzunehmen, läßt sich auch das Verhältnis zwischen Juden und Christen auf eine natürlichere Ebene heben. Die Wirklichkeit braucht nicht mehr verschönert und ein gewisser Teil von ihr ganz entführt zu werden.



Christen brauchen nicht länger hinter dem Berg zu halten, daß es Juden gibt, die einen anderen Glaubensweg als den üblichen gewählt haben. Das ist nicht Absicht des Dialogs, nicht seine „via normans“, aber es kommt vor in beiden Richtungen.

In seiner Schrift „Stern der Erlösung“ stellt Franz Rosenzweig das Judentum als die Sonne und das Christentum als deren Strahlen dar. Das ist eine eher großzügige Sicht verglichen mit derjenigen der christlichen Theologie. Franz Rosenzweig gehört zu den wenigen jüdischen Autoren, die sich schriftlich zum Christentum geäußert haben. Innerhalb des Judentums schweigt man sonst über andere Religionen, und der äußere Druck erleichterte die Reflexion auch nicht, welcher Platz dem Christentum in der jüdischen Ökonomie zukommt. Es war nicht leicht, konstruktiv von dem zu sprechen, der jeden Abend die Tore des Gettos verriegelte. Und doch gibt es im Judentum eine erstaunlich offenerzige Haltung gegenüber dem Christentum. In der jüdischen Tradition erinnern daran Yehuda Halevi und Maimonides, die das Christentum als „*preparatio messianica*“ erkannten. Yehuda Halevi schrieb von Christen und Moslems, daß Moses diejenigen veränderte, die mit dem Gesetz in Berührung gekommen waren, selbst wenn sie es abgelehnt hatten. Diese Religionen sind Vorbereitung und Vorwort des erwarteten Messias. Maimonides beschrieb Jesus aus Nazaret und den „*Ismaeliten*“ (Mohammed) als solche, die „dazu dienten, den Weg für den Messias-König zu bereiten. Durch sie wurden die messianische Hoffnung, die Torah und die Gebote allgemein bekannt . . . unter den Einwohnern der entfernten Inseln und unter vielen Völkern“.

Aus verständlichen Gründen hat man bisher von jüdischer Seite den Dialog als eine Möglichkeit gesehen, die Einstellung der Christen so zu verändern, daß sie eine veränderte Haltung gegenüber dem Judentum einnehmen. Man hoffte, ein entwickelter Dialog könnte Christen dazu bringen, sich dem Kampf gegen den Antisemitismus anzuschließen. Vielleicht würden Christen hellhöriger werden und die ausgesetzte Lage des jüdischen Volkes durch die Jahrhunderte besser verstehen. Vielleicht würden Christen anders über Judenmission denken lernen.

Eine größere Ausgewogenheit im Dialog könnte bedeuten, daß man nicht nur Fehlentwicklungen zwischen Juden und Christen richtigzustellen hätte. Man könnte dann auf jüdischer Seite auch mit größerem Zutrauen darüber nachdenken, was der christliche Glaube für das Judentum bedeutet; was es bedeutet, daß es die gab und gibt, „die einen jüdischen Gott wählten“.

Der Dialog zwischen Christen und Juden soll die Interessen beider ausdrücken und sie einen Schritt vorwärts bringen auf dem gemeinsamen Weg,



welchen sie mit einem jüdischen Gott gehen müssen. Vor dieser Zukunft gibt es Anlaß, an Amsterdam 1948 als eine Herausforderung sowohl für Juden als auch für Christen zu erinnern: „To the Jews our God has bound us in a special solidarity linking our destinies together in his design“. („Gott hat uns mit den Juden in einer Solidarität besonderer Art verbunden, indem er in Seinem Heilsplan unser beider Bestimmung miteinander verknüpfte.“ Aus: Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan. 5. Band. Die Erste Vollversammlung des ÖRK. Tübingen 1948, S. 213.)

## Einheit in der Vielfalt

Die ökumenische Sehnsucht des Johann Amos Comenius

VON RALF KOERRENZ

Das Jahr 1992 erinnert nicht nur an die mehr als ambivalente Entdeckung Amerikas. Ein Jahrhundert nach diesem geschichtsträchtigen Beginn der „Zivilisierung“ jener vermeintlich kulturlosen Regionen wurde im März 1592 in Nivnice (Südmähren) der berühmte Theologe, Pädagoge, Philosoph und Politologe Johann Amos Comenius geboren.<sup>1</sup> Im historischen Rückblick ist das 17. Jahrhundert besonders durch die Wirrnisse des 30jährigen Krieges als leidvollste Epoche der konfessionellen Unversöhntheit in Erinnerung. Gegen den Zeitgeist der spekulativen Lehrsysteme mit deren Schärfung des Blicks für Trennungslinien der Christenheit setzte Comenius die Vision einer sich einigenden Weltchristenheit als Anbruch der sich durchsetzenden Herrschaft Christi in der Welt.

Die Vorschläge seiner im Kontext der protestantischen Orthodoxie unzeitgemäßen Betrachtungen haben im 20. Jahrhundert kaum etwas an Aktualität und Plausibilität eingebüßt. Natürlich wird zu beachten sein, daß heute die Proklamation der universalen Herrschaft Christi den Rahmen einer säkularisierten Gesellschaft nach der Aufklärung nicht ignorieren kann. Gerade auf diesem gewandelten Hintergrund erhält das Nachdenken über die Aspekte einer Verantwortung der Christen für die eine, von Gott geschaffene Welt jedoch auch eine brennende Dringlichkeit.

Eine Erinnerung an die Perspektiven ökumenischer Verständigung<sup>2</sup>, die Comenius entworfen hat, ist dabei mehr als eine historische Reminiszenz.



Es ist eine Mahnung daran, daß sich eine christliche Existenz ohne ökumenische Sehnsucht selbst verfehlt, daß das Christentum von Gott her auf Einheit der Gläubigen und Einheit der Welt hin angelegt ist. Daß Comenius nicht bei der Beschreibung jener ökumenischen Vor-Gabe durch Gott stehen bleibt, sondern die Annäherungsbestrebungen nur in konziliarer Weise zu verwirklichen sieht, ist ein visionärer Eintrag ins Stammbuch derer, die den heutigen konziliaren Prozeß als traditionslose Modekreation einer resignierenden ökumenischen Bewegung kennzeichnen. Comenius steht ferner für die Einsicht, daß Frömmigkeit notwendig politisch sein muß, weil ihr in dem Sinne, daß Christus das Heil allen Menschen bringen will, die Belange der Welt nicht gleichgültig bleiben können. Der vermeintliche Gegensatz zwischen spiritueller Erneuerung und politischer Analyse- bzw. Handlungskompetenz entlarvt sich dabei als ein für die Glaubwürdigkeit christlicher Existenz tödliches Scheingefecht.

### *1. Die Vor-Gabe ökumenischer Einheit*

Das gesamte Werk des Comenius kann unter das Stichwort der „pansophischen Kosmologie“ gestellt werden. Der entscheidende Ausgangs- und Bezugspunkt für sein Denken ist weder kirchliche Besitzstandswahrung noch weltabgewandte Frömmigkeit. Die Bibel wird ganz von ihrem Verheißungsgehalt für die Welt her interpretiert. Es geht im Nachdenken über die Welt um die Frage der Regentschaft Christi und umgekehrt: in der Theologie geht es demnach um das Nachdenken über das Wohl der Welt. Inhaltliche Orientierung bietet die Gottes Schöpfung und Geschichte innewohnende Weisheit. Comenius beschreibt die dreifache Gestalt des weisheitlichen Wortes Gottes in seiner Schrift „Das einzig Notwendige“ (*Unum necessarium*)<sup>3</sup>:

„Die Quelle aller Weisheit, das Wort Gottes in der Höhe, äußert sich in dreifacher Weise: erstlich ist es als das Licht des Verstandes jeder vernünftigen Kreatur, Engeln und Menschen verliehen; zweitens hat es jeder körperlichen Kreatur, von denen die Welt erfüllt ist, seinen Stempel aufgedrückt; drittens ist es mündlich zu den Auserwählten Gottes gesprochen und auf Gottes Befehl in prophetischer Schrift aufgezeichnet.“<sup>4</sup>

Erkenntnisprozesse vollziehen sich danach durch die gottgegebene Vernunft des Menschen, die Betrachtung der geschöpflichen Welt und eine Meditation der Bibel. Bei alledem ist deutlich, daß es Comenius in seiner dynamischen Schöpfungstheologie um die Welt, also die Ökumene im



Sinne einer Einheit der gesamten Schöpfung, geht. Die Ökumene ist von Gott vor-gegeben. Dieser Satz gilt aus christlicher Sicht einmal als „Ist“-Beschreibung, sodann jedoch auch als „Soll“-Ausdruck der Verpflichtung des Menschen gegenüber seinem Menschsein als Hüter und Gestalter der Schöpfung.

Diese umfassende Hinwendung zur gesamten Ökumene als dem bewohnten, von Gott geschaffenen Erdkreis entfaltet sich für Comenius in drei ökumenischen Einzelperspektiven, in denen sich das Verhältnis des Menschen zur Welt konkretisiert. Es sollten also, wenn von Ökumene bei Comenius geredet wird, zwei Ebenen unterschieden, jedoch nicht getrennt werden. Zum einen handelt es sich im gesamten comenianischen Werk um eine christliche Weltdeutung (Ökumene im Sinne der gesamten Schöpfung). Zum anderen konkretisiert sich das Verhältnis des Menschen zu dieser Welt in drei konkreten ökumenischen Einzelrelationen. Unter Einbezug der klassischen Bestimmung des Begriffs „ökumenisch“ formuliert er im Sinn einer Verständigung kirchlich-theologischer Traditionen diese Doppel-Deutung:

„Ökumenisch werden jene Konzilien genannt, auf denen die Bischöfe, die aus der ganzen Christenheit zusammengekommen sind, über die Angelegenheit der gesamten Kirche beraten. Ein wahrhaft ökumenisches Konzil wird es jedoch erst dann geben, wenn sich erleuchtete Männer, die andere Sterbliche an Weisheit, Frömmigkeit und Besonnenheit überragen, Philosophen, Theologen und Politiker aus der ganzen Welt (aus allen besiedelten Gegenden), versammeln, um zu beraten, wie schließlich das Heil des Menschengeschlechts vollkommen zu machen, zu sichern und auszubreiten ist.“<sup>5</sup>

„Ökumenisch“ ist somit die Kennzeichnung des Ganzen und zugleich von drei konkreten Verantwortungsfeldern. Die erste dieser ökumenischen Einzelperspektiven ist das Gebiet, das Comenius als „Philosophie“ bezeichnet. Darunter versteht er gemäß dem Gedanken, daß die Schöpfung eine Inkarnation der göttlichen Weisheit darstellt, die Liebe zu eben jener Weisheit (Philo-Sophie).

„Nach Gottes Willen soll die Philosophie nichts anderes sein als die gesetzliche Herrschaft des Menschen über alle Dinge der Erscheinungswelt, über die unter ihm stehenden Geschöpfe.“<sup>6</sup>

Davon nicht zu trennen ist die zweite Konkretion der umfassenden Ökumene-Verantwortung. Diesen Bereich bezeichnet Comenius als „Politik“, wobei er darunter die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens unter der Maxime einer gegenseitigen Verantwortung füreinander fassen will. Auch wenn heute im Blick auf die „Philo-Sophie“ und die „Politik“ nicht



mehr von der Idee einer Welt auszugehen ist, in der (fast) alle Menschen Christen sind, hat diese Sichtweise nichts an Aktualität eingebüßt. Für die Weltwahrnehmung der einzelnen Christen und der christlichen Gemeinschaften geht es doch um nichts anderes, als immer wieder neu die Welt als Gottes Schöpfung durchzumeditieren, um auf diesem Wege zur Klärung eigener Verantwortlichkeit und entsprechendem Engagement zu gelangen. Auf diese ökumenischen Konsequenzen wird im dritten Abschnitt einzugehen sein.

Die dritte Einzelperspektive bezieht sich auf den Bereich der Religion, worunter bei Comenius die christliche im Sinne einer weisheitlichen Orthopraxie verstanden wird. Dies wird an der Betonung der Verhaltenskompetenz in der entsprechenden Definition deutlich:

„Das Wesen der Religion besteht darin, daß wir Gott glauben, wenn er uns seinen Willen offenbart, daß wir seinen Geboten gehorsam sind, daß wir seinen Verheißungen trauen und zwar überall, in allen Lebenslagen, ohne Zögern.“<sup>7</sup>

Die Trias „Glaube, Liebe, Hoffnung“ ist unzweideutig auf das menschliche Verhalten in der und für die Welt bestimmt. Es geht nicht um theoretische Spekulation und die Konstruktion eines bestimmten Lehrgebäudes. Religion zielt auf den Lebensstil des Menschen. Um so härter ist das Leiden an der Situation, daß die Christen sich nicht auf diesen Vorrang der Orthopraxie vor der spekulativen Orthodoxie einigen können. Selbstverständlich wird auch der Lebensstil nicht ohne eine Lebenslehre auskommen – entscheidend ist dabei jedoch das „wie“ und der Stellenwert der Lehre.

*Der Vorrang des praktischen Lebens vor spekulativer Abstraktion ist bei Comenius existentiell verortet.* Ein ergreifendes Dokument der alleinigen Orientierung an der *so verstandenen* biblischen Offenbarung stellt das „Vermächtnis der sterbenden Mutter der Brüderunität“ aus dem Jahre 1650 dar.<sup>8</sup> Der historische Hintergrund dieser Schrift war eng mit der Beendigung des 30jährigen Krieges verknüpft.

„Je mehr Comenius die Haltung der Großmächte, auch Schwedens, begriff, die bei den Friedensverhandlungen zu Münster und Osnabrück allein darauf bedacht waren, möglichst viel an Land und Macht zu retten und sich mit Gewinnen aus dem längst sinnlos gewordenen Krieg zurückzuziehen, desto unsicherer wurde die Aussicht, Schweden würde sich für die Freiheit des tschechischen Volkes einsetzen; der Westfälische Friede von 1648 bestätigte die schlimmsten Befürchtungen.“<sup>9</sup>

Von diesem Urteilsspruch über den gesamten tschechischen Protestantismus<sup>10</sup> war die „Mutter der Brüderunität“ aufgrund ihres kompromißlosen Festhaltens am kirchlichen Ideal der demokratischen Laienbewegung in



besonderem Maße betroffen. Deswegen wendet sich Comenius als Bischof der Unität an die übrigen Brüdergemeinschaften, um den erwarteten Untergang einzuordnen und zu werten. Der Gesamttenor dieser theologischen Analyse ist als Gegensatz zu jeglicher Form kirchlicher Besitzstandswahrung eine einzige Proklamation der Autorität Gottes gegenüber den menschlich gestalteten Formen institutionalisierter Kirchlichkeit:

„Ohne Beispiel in der Kirchengeschichte ist, daß eine sterbende Kirche nicht an sich und ihre Sache denkt, sondern daran, daß Gott allein verherrlicht werde, nicht nur durch unser Leben, sondern auch durch unser Sterben. Deshalb vermacht die Brüderunität ihren Schwestern ihre Schätze, weil sie darin nicht ihr Eigengut, sondern anvertrautes Eigentum Gottes sieht.“<sup>11</sup>

Die Bereitschaft des Comenius, in allen Konfessionen selbst bei der Diagnose eines unterschiedlichen Grades der Verderbtheit immer noch eine mögliche Realisationsform christlicher Existenz zu sehen, führt soweit, daß er seinen Predigern aufträgt, bei Nicht-Vorhandensein einer Brüder-Unität ihren Dienst einer anderen Kirche anzubieten. Die Haltung der Prediger solle dabei dadurch gekennzeichnet sein, einerseits die Eigenheiten der Konfessionen nicht gegeneinander auszuspielen und andererseits die eigene Identität der Brüderunität nicht zu verleugnen.<sup>12</sup> Die einzelnen Erinnerungen an Stärken und Schwächen der verschiedenen Konfessionen, wobei insbesondere die Verwandtschaft mit der protestantischen Reformation betont wird, mündet in ein umfassendes Plädoyer an die Verantwortung für die Einigung der Christenheit.

„Allen christlichen Unitäten insgesamt vermache ich nun das Streben nach Einmütigkeit und Übereinkommen und Verbundenheit im Glauben und in Liebe zur Einheit des Geistes. . . . O möchtet ihr alle verstehen, worum zu eifern es nötig oder unnötig, worum mehr oder weniger zu eifern es nötig ist, und jenes Eifern zu meiden, das mit Unverstand ist und ohne Erbauung, ja das zum Verderben der Kirche führt. Dort aber dagegen, wo ein heftiges Eifern nötig ist, für die Ehre Gottes nämlich, da dürft ihr heftig (bis zur Aufopferung eures Lebens) eifern.“<sup>13</sup>

Der Sinn jener Unterscheidung zwischen Nötigem und Unnötigem wird deutlich, wenn man das auf die Einigung der Kirchen zielende achte Kapitel seiner Schrift „Das einzig Notwendige“ zu Hilfe nimmt. Dort verbindet Comenius seine ökumenische Vision mit einer empirischen Analyse der kirchlichen Selbstbilder in Vergangenheit und Gegenwart.

„Jede Kirche hält sich für die wahre oder wenigstens für den reinsten, lautersten Teil derselben, und untereinander verfolgen sie sich mit bitterem Hasse. Eine Versöhnung läßt sich bei ihnen nicht erhoffen, unversöhnlich setzen sie der Feindschaft Feindschaft entgegen.“<sup>14</sup>



Gegen diese Prinzipien der Unversöhnlichkeit und jener Tendenz zur Verabsolutierung der eigenen Bekenntnisse setzt Comenius die Erinnerung daran, daß Gott in der Schöpfung die Welt und die Religion als Einheit geschaffen hat und damit auch ihre gegenwärtige Einheit begründet. Diese „Paradiesreligion“ lebte von dem Grundsatz:

„An den einen Gott glauben, ihm allein gehorchen und von ihm, der Quelle des Lebens, das Leben erhoffen.“<sup>15</sup>

Es war ein Akt der Welt, ein Akt menschlicher Selbstermächtigung, die gegen jenen Gehorsam aufbegehrte und sich auf ihrem Weg in immer neue Labyrinth verstrickte. Der Sündenfall war nach Comenius Menschenwerk, Sünde ein Produkt menschlicher Selbstentfernung von Gott als der Quelle des Lebens. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus deutet Comenius als den Akt, durch den der Mensch aus seiner Eigenmächtigkeit befreit und in den lebenspendenden Glaubensgehorsam zurückgeführt werden kann. Leitmotiv für die Erneuerung der Welt ist dementsprechend der Gedanke der Nachfolge Christi. Diese beschreibt den Pfad, auf dem allein der Mensch aus den Verstrickungen seiner Existenz herausfinden kann.

„Ein Christ ist ein Schüler und Nachfolger Christi, der da glaubt, was er gelehrt hat, tut, was er geboten, hofft, was er verheißen hat. Oder erhabener ausgedrückt, ein Christ ist Christo ähnlich und vermöge dieser Ähnlichkeit zur Vergottung bestimmt.“<sup>16</sup>

Damit ist angedeutet, daß Glauben nicht mit dem Für-Wahr-Halten von Glaubenssätzen zu verwechseln, sondern als ein lebenslanger Annäherungsprozeß an den Weg Christi zu verstehen ist.<sup>17</sup>

## *2. Der Prozeß ökumenischer Verständigung*

Es geht um eine gelebte Frömmigkeit, die ihre letzte Autorität nicht in den von Menschen entworfenen Gestalten konfessioneller Grenzen erblicken kann. Leitend ist vielmehr die Konzentration auf die Bibel als maßgeblichem Bezugspunkt der eigenen Lebensgestaltung. Diese Klärung der letzten und einzigen Autorität kann dann nicht ohne Konsequenzen für die Methode eines ökumenischen Verständigungsprozesses bleiben.

„Das höchste Gesetz aber der christlichen Eintracht ist dreifach: In allem Notwendigen Einigkeit halten, in dem weniger Notwendigen oder in den Mitteldingen sich die Freiheit bewahren, in allen Dingen aber und gegen alle sich der Liebe befleißigen.“<sup>18</sup>



Mit dieser Konzentration auf das Substantielle, dem Plädoyer für die Suche nach der Einheit in der Vielfalt eingebettet in den Rahmen einer liebevollen Zuwendung als grundsätzlicher Lebenshaltung, steht Comenius in der Gesamttradition seiner Kirche. Diese war von Anfang an durch eine starke ökumenische Gesinnung geprägt, die aus der Einsicht resultierte, daß selbst in der die eigene Konfession unterdrückenden römischen Kirche Christus seine Auserwählten haben werde.

„Selbst die Brüder nannten ihre Kirche bloß Unität und nannten so auch andere Kirchen, z.B. die römische Unität, die Waldenser Unität und später die deutsche Unität, die helvetische Unität usw.; denn keine von diesen Unitäten konnte den Anspruch erheben, die wahre Kirche Christi zu sein. Diese Kirche, die einzige und wirkliche, ist unsichtbar, und der Herr erhält sie sich unter allen Umständen.“<sup>19</sup>

Im Prozeß ökumenischer Verständigung geht es damit zunächst um die Einsicht in den Status der eigenen Tradition. Diese kann und darf aufgrund der beschränkten menschlichen Erkenntnisfähigkeit eben nicht verabsolutiert werden. Vielmehr gilt es bei der Betrachtung anderer Traditionen, in Offenheit für die fremdartige Ausdrucksform des Glaubens nach dem gemeinsamen Grund der biblischen Weisheit zu forschen. Dies bedeutet andererseits keineswegs, daß man die Ausdrucksform seiner Glaubenswelt zu negieren hat. Entscheidend ist vielmehr die Einsicht in die eigene Relativität im Angesicht der Weisheit Gottes und von dort aus das Wagnis einer Offenheit für das Fremde.

Die Methode ökumenischer Verständigung ist demnach die Suche nach der Einheit in der Vielfalt, wobei die entscheidende Frage sich auf das richtet, was dem Menschen not tut. Die Antwort darauf findet Comenius in seiner Leitfigur Christus als der letztgültigen Inkarnation göttlicher Weisheit:

„Seine Regel von der Beobachtung des Einen, was not ist, entwickelte Christus an einzelnen Fällen und wendet sie bei ihnen an. Einfachheit ist ihm der Ariadnefaden, der sicher aus allen Labyrinthen, auch den größten, herausführt.“<sup>20</sup>

Konkretisiert wird dies im Doppelgebot der Liebe. Comenius kann dies auch negativ formulieren, indem er auf das „Gebrechen“ seiner Gegenwart und der Vergangenheit verweist. Demnach ist der Grundzug allen bisherigen menschlichen Verhaltens,

„... daß wir in der Erziehung, in der Politik und in der Religion aufgehört haben, auf das Wesentliche zu achten und statt dessen alles mit nutzlosem Zeug, mit Äußerlichkeiten und Spielereien erfüllen.“<sup>21</sup>

Den Hintergrund für diese Methode bildet die Einsicht, daß der Zustand einer Zerissenheit nichts sein kann, was den Menschen unberührt lassen



kann. Christliche Existenz ist ohne ein Leiden an der Zerissenheit des Christentums für Comenius undenkbar. Die Selbstkennzeichnung des Comenius als „Mann der Sehnsucht“<sup>22</sup> bezieht sich elementar auch auf das Leiden an der Spaltung des Christentums und jener Unversöhnlichkeit der Konfessionen, die in jeglicher „Orthodoxie“, die das Gewicht einseitig auf die Seite der Lehre und damit auf die Ausformulierung von Lehrunterschieden zu legen geneigt ist, maßgeblich gefördert wird. Der Leitgedanke einer „imitatio Christi“ wehrt einer solchen Konzentration auf das Gebiet der theoretischen Erkenntnis, in der der Mensch zwar die Weisheit Gottes als Orientierungsmaßstab hat, diese ihn jedoch gerade auf das Feld der handelnden Nachfolge verweist. Das Ziel einer „universalen Religion“<sup>23</sup> kann klar umrissen werden und ist demnach,

„... den Menschen mit Gott und Gott mit den Menschen zu dem Endzweck zu verbinden, daß 1. Gott alle Ehre für alles und in allem zukomme, was zeitlich und ewig ist; 2. daß den Menschen die Blüte Gottes in allem und durch alles, hier und in Ewigkeit, deutlich werde; 3. daß alles übrige (Himmel und Erde mit allen Geschöpfen) dem doppelten Ziel dienstbar gemacht werde.“<sup>24</sup>

Nun bleibt Comenius keineswegs bei einer allgemeinen Wunschbeschreibung, sondern zeigt im Sinne einer „konkreten Utopie“ den Weg zu einem Verständigungsprozeß auf religiösem Gebiet auf. Sein Vorschlag richtet sich auf die Einrichtung eines Gremiums, das unschwer mit der heutigen Gestalt des „Ökumenischen Rates der Kirchen“ in Verbindung zu bringen ist. Parallel zu den beiden Einrichtungen für die philosophische (Kollegium des Lichts) und politische (internationales Friedensgericht) Einzelperspektive ökumenischer Verantwortung soll ein „Weltkonsistorium“ der Kirchen eingerichtet werden.

„Alle Konsistorien oder Presbyterien (wie es sie bei den Römern, Griechen, Abessinern, Evangelischen usw. gibt) sollen zu einem Konsistorium der allgemeinen Kirche zusammenwachsen, wie sie in Jerusalem vorgebildet ist...“<sup>25</sup>

Ein konstitutives Merkmal dieser und der beiden anderen Einrichtungen soll – deren Selbstbild gemäß – sein, daß als oberster Vorgesetzter und damit entscheidender Maßstab wiederum Christus gesehen wird. Das Nachfolge-Motiv gewinnt so in der Idee eines Weltkirchenrates seine Sozialgestalt. Die „menschliche“ Struktur jener Organisation im comenianischen Plan kann auch nach heutigen Maßstäben große Plausibilität beanspruchen.

„Jedes dieser Gremien sollte einen Vorsitzenden haben. Diese wiederum einen Vorgesetzten in Europa, einen in Afrika usw.“<sup>26</sup> Sie alle zusammen bilden jenen



Weltsenat, jene Erzieher des Menschengeschlechts, jene Leuchten der Welt und jene Schilde für die Welt, so daß die Philosophie überall Haus und Bastei der Wahrheit, daß die Religion Haus und Bastei der Frömmigkeit und die Politik Heimstatt und Schutzwall der Sicherheit in der ganzen Welt sei.“<sup>27</sup>

Verständigung bedarf der geordneten Gemeinschaftsstrukturen und diese wiederum sind Voraussetzung für die christliche Nachfolge, deren Bezugsgröße für Denken und Handeln die „Ökumene“ als gesamter bewohnter Erdkreis ist. So sehr die drei Perspektiven (Philosophie, Religion, Politik) als Verantwortungssphären zu unterscheiden sind, so wenig können sie getrennt werden. Dies wird daran deutlich, daß Comenius dem Gedanken dreier Weltorganisationen noch die Idee einer Weltversammlung bzw. eines Ökumenischen Konzils im umfassenden Sinne überordnet.<sup>28</sup> Eine solche Versammlung, die dann die drei Einzelorganisationen für Bildung, Religion und Friedensrecht wiederum erst konstituieren wird, soll durch eine Einberufung der „Könige“ und „Republiken“ zustandekommen und aus allen Stämmen und Völkern entsprechende Weise zusammenrufen.<sup>29</sup> Überträgt man diese Vorstellung auf die Existenz der „Vereinten Nationen“, so wird man darin eine Umsetzung der comenianischen Utopie mit dreihundertjähriger Verzögerung sehen dürfen. Allerdings hinkt der Vergleich an einem Punkt, denn unzweifelhaft fühlen sich die „Vereinten Nationen“ nicht für die Einberufung einer religiösen Weltversammlung zuständig. Nimmt man die Faktizität des Vorhandenseins mehrerer Weltreligionen ernst, so wäre an diese Adresse im Rückblick auf Comenius die Frage zu richten, ob in den Kompetenzbereich der „Vereinten Nationen“ als weltumspannender Organisation nicht auch die Einberufung eines „Weltrates der Religionen“ fällt.

Mit der comenianischen Vorstellung jenes Weltkonzils, das den Prozeß der „Verbesserung der menschlichen Dinge“ voranzutreiben hat und zugleich auf die Basisaktivität eines gewandelten Lebensstils im Kleinen angewiesen ist,<sup>30</sup> schließt sich der Kreis, daß aus ökumenischer Perspektive Frömmigkeit nur in einer umfassenden Verantwortung für Bildung und Religion und Politik realisiert werden kann. Eine Trennung jener Bereiche wäre die Aufgabe des christlichen Kerngedankens, daß Gott der Schöpfer der Welt und Christus der Maßstab einer endgültigen Erneuerung dieser ist. Im abschließenden Kapitel soll an einer exemplarischen Schrift dargelegt werden, wie Comenius selbst seine Verantwortung für den politischen Bereich<sup>31</sup> gelebt hat.



### 3. Die Konkretionen ökumenischer Verantwortlichkeit

Mit seiner Schrift „Engel des Friedens“ (Angelus pacis)<sup>32</sup> mischte sich Comenius im Jahre 1667 aktiv in die Verhandlungen über die Beendigung des englisch-niederländischen Krieges<sup>33</sup> ein. Seine Aussagen über die christliche Verpflichtung zum Frieden wie seine Anmerkungen zur Begegnung von Christen mit den „heidnischen Völkern“ verdienen auch heute noch Beachtung. Als der „Engel des Friedens“<sup>34</sup> wendet sich Comenius zwar vordergründig an die streitenden Seemächte, doch schon aus der Fortsetzung des Untertitels „... und hierauf an alle Völker des ganzen Erdkreises“<sup>35</sup> wird die universale Perspektive deutlich. Auch hier wird wieder der Vorrang eine „Orthopraxie“ – man könnte vielleicht sogar noch besser von einer „Ortho-Empirie“ sprechen – gegenüber einer wortmächtigen, aber realitätsfernen Orthodoxie betont.

„Man soll keine anderen Rücksichten kennen als das gemeinsame Wohl und das Bestreben, daß Freundschaft, Nachbarschaft, Vaterland, Verträge, Gegenseitigkeit und Religion nicht nur eitle Worte seien, sondern Wirklichkeit, und zwar nicht eine starre und fruchtbare, sondern eine strotzende und fruchtbare.“<sup>36</sup>

Das Prinzip der Versöhnung hat dabei Vorrang gegenüber Rechthaberei, das sehnsuchtsvolle Streben nach Einheit in Einfachheit Vorrang vor dem spitzfindigen Debattieren über Wahrheit. Auch wenn die göttliche Weisheit letzte Bezugsgröße und Maßstab bleibt, verwendet Comenius zunächst innerweltliche Argumente. So versucht er den beiden streitenden Parteien nachzuweisen, daß ihre Kräfte gleich bemessen seien, es deswegen keinen Sieger geben werde und ein Krieg dementsprechend sinnlos sei.<sup>37</sup> Comenius führt weiter an, daß in dem Konflikt zwischen den unterschiedlichen Staatsformen darauf zu verweisen ist, daß deren Gestaltung in menschlicher Verantwortung liegt und eine wechselseitige Toleranz die Konsequenz dieser Einsicht darstellt.<sup>38</sup> Natürlich sind alle diese Argumente eingebunden in die pansophische Kosmologie, so daß dementsprechend darauf verwiesen wird, Gottes Heilsplan und der Menschen Kriegsgelüste seien unvereinbar und stellten überdies noch ein schlechtes Beispiel für die Heidenwelt dar.

„Nicht einmal jene Christen, die den Anschein haben wollen, daß sie für Gott und Religion Krieg führen, vermögen ihre Tat zu rechtfertigen, weil sie eine von Gott nicht auferlegte, von Christus verbotene und erfolglose Sache vollführen.“<sup>39</sup>

Krieg darf nach Christi Willen nicht sein. Diese Einsicht wird verstärkt durch den Aspekt, daß das Objekt der streitenden Begierde – die Herrschaft über die Meere – gar nicht der menschlichen Verfügungsgewalt



anheimgestellt ist. Die Herrschaft über die Meere gebührt Gott allein,<sup>40</sup> auch wenn er dem Menschen den Auftrag erteilt hat, Hüter der Schöpfung zu sein.

Diese Einsichten konkretisieren die dritte ökumenische Einzelperspektive einer verantwortlichen, auf das friedliche Miteinander ausgerichteten Politik. Darin enthalten sind nun nicht nur Verhältnisbestimmungen der „christlichen“ Völker untereinander, sondern auch deren Beziehung zu den „Heiden“. In der Tat sollen die Christen sich befleißigen, diesen den christlichen Glauben mit dem Ziele nahezubringen,

„... jene so zahlreichen ungebildeten, barbarischen, Gottes, ihres Schöpfers und Erlösers, unkundigen Völker ... der wahren Religion und Bildung in den Sitten und Wissenschaften zuzuführen und so in der ganzen Welt die Zahl derer, die erlöst werden sollen, zu vermehren.“<sup>41</sup>

Die Glaubwürdigkeit dieser Mission basiert jedoch auf der Voraussetzung, daß die christlichen Völker zunächst untereinander Frieden schließen müssen, weil sonst ihre Botschaft unglaublich wird. Zeitlich und sachlich setzt Mission somit die Ökumene im Sinne einer substantiellen Einheit der Kirchen voraus – eine Erinnerung, die angesichts heutiger Tendenzen zur „christlichen Mission“ gegenüber anderen christlichen Konfessionen auch im 20. Jahrhundert nichts an Aktualität verloren hat. Gehört dies zur Voraussetzung der Mission, so wird deren konkrete Durchführung unter der Prämisse der Menschenfreundlichkeit gesehen, die sich aufgrund der dreifachen Gestalt göttlicher Weisheit dem menschlichen Handeln nahelegt.

„Soweit es sich um die Art handelt, wie man die Angelegenheit den Völkern übermitteln soll, ist Vorsicht am Platze. Nicht in Form von Vorschriften, sondern von Empfehlungen sei ihnen das Neue vorgetragen oder als ehrenhaftes und reiches Geschenk übermittelt. Denn die Menschen hängen sehr an ihrer Freiheit und ertragen keine Befehle. Lieber mögen sie die schlimmsten Dinge nach freier eigener Wahl als bessere nach fremder Wahl, die ihnen gegen ihren Willen aufgenötigt sind.“<sup>42</sup>

Mission lebt von der Botschaft, die sie zu übermitteln hat, nicht jedoch von Begierde, die Zahl der „eigenen“ Gläubigen zu vermehren. Diese Botschaft hat sich auf das Substantielle, die Einheit in der Vielfalt, zu konzentrieren und nicht mit spekulativer Gelehrsamkeit Zwietracht in die zu missionierenden Gebiete zu bringen. Wie im Zuge der Kolonisation Mission verstanden wurde, wird im doppelten Jubiläumsjahr 1992 am Beispiel „Amerika“ durchzubuchstabieren sein. Die physische und psychische Inquisition ist nach Comenius als ein ebenso eindeutiger Verrat am Christentum anzusehen wie eine „christliche“ Legitimation des Krieges. Seine



Botschaft blieb ungehört und so wird seine Charakterisierung der angemessenen missionarischen Haltung eine Erinnerung daran bleiben, daß nicht jeder die Irrwege einer konstantinischen Staatskirchlichkeit mitgegangen ist. Die christlichen Pädagogen, Theologen und Politiker

„... sollen nicht durchtrieben, stolz und streitsüchtig sein, sondern gottesfürchtig und friedliebend, nichtsdestoweniger aber weise und umsichtig.“<sup>43</sup>

Comenius hat sich in seiner chiliastischen Hoffnung, zu seiner Zeit würde das letzte, das siebte Jahrtausend anbrechen, geirrt. Die Inhumanität hat sich in der Folgezeit allzuoft gerade im Gewand aufgeklärter Sachlichkeit Raum verschafft – das „aufgeklärte“ 20. Jahrhundert ist besonders in Deutschland ein bedrückender Beleg hierfür. Ein letzter Gedanke der visionären Friedenssehnsucht des Johann Amos Comenius, die Menschheit und insbesondere die Kirchen mögen endlich die von Gottes Weisheit her naheliegende Einheit in der Vielfalt entdecken und verwirklichen, schlägt in besonderer Weise den Bogen zur Gegenwart. Comenius schreibt davon, daß vor der Mission auf den anderen Kontinenten zunächst einmal die Mission in Europa beginnen müsse.<sup>44</sup> Heute wird weiterführend zu fragen sein, ob nicht umgekehrt die jungen Kirchen Afrikas, Asiens und Amerikas den missionarischen Auftrag besitzen, die Botschaft von der Einheit in der Vielfalt als Maßgabe eines weisheitlichen Lebensstils im alten europäischen Kontext neu zur Geltung zu bringen.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Die umfangreichste Studie zu Leben und Werk lieferte bislang Milada Blekastad, Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komensky. Oslo/Prag 1969; eine knappe Skizze bietet der TRE-Artikel von Hans Scheuerl/Henning Schröder, Johann Amos Comenius. In: TRE Bd. 8 (1981), S. 162–169.
- <sup>2</sup> Vgl. hierzu Hermann Delfs, Die ökumenische Botschaft des Johann Amos Comenius. Ein Wort des Gedenkens. In: Ökumenische Rundschau 19 (1970), S. 431–437; wichtig auch: J. L. Hromádka, Die Theologie des J. A. Comenius im Umbruch der Zeiten. In: *Communio viatorum* 2 (1959), S. 42–49.
- <sup>3</sup> Die Publikation der deutschen Übersetzung von Johannes Seeger aus dem Jahr 1904 wurde Hamburg 1964 nachgedruckt. Die Zitate aus dieser Schrift richten sich nach der Ausgabe von 1964.
- <sup>4</sup> Ebd. S. 80.
- <sup>5</sup> Panorthosia, Kapitel XXV. Diese Schrift wird nach der deutschen Übersetzung des Comenianischen Hauptwerks „Allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge“ von Franz Hofmann (Berlin 1970; hier: S. 402) zitiert. „Panorthosia“ ist die sechste von insgesamt sieben Teilschriften und beschäftigt sich mit der politischen Realisierung einer Verbesserung auf den Gebieten der Bildung, der Religion und der gesellschaftlichen Verfassung.



- 6 Das einzig Notwendige, S. 81.
- 7 Ebd. S. 81.
- 8 Diese Schrift liegt in einer deutschen Übersetzung von Milos Bic vor (Neukirchen 1958). Hilfreich und spannend ist dabei dessen einleitender historische Abriß einer Geschichte der Brüderunität („Blicke in die Geschichte des tschechischen Protestantismus“, ebd. S. 8–80).
- 9 Franz Hofmann, Jan Amos Comenius. Lehrer der Nationen. Köln 1976, S. 45.
- 10 Einen knappen Überblick über die verschiedenen Strömungen gibt Jiri Otter, Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder in der CSSR. Prag 1985.
- 11 Milos Bic, Blicke in die Geschichte des tschechischen Protestantismus. a. a. O., S. 67.
- 12 Johann Amos Comenius, Vermächtnis der sterbenden Mutter . . . a. a. O., S. 91.
- 13 Ebd. S. 97.
- 14 Das einzig Notwendige, S. 125.
- 15 Ebd. S. 113.
- 16 Ebd. S. 115.
- 17 „Was ist denn für die Christen, die sich in so viele und große Labyrinth verirrt haben, das Eine, was not ist? Einzig und allein auf Christum schauen, auf das Vorbild aller Vollkommenheit, für uns vom Himmel gesandt, und unser ganzes Leben nach diesem Vorbild einrichten.“ (Ebd. S. 118).
- 18 Ebd. S. 116.
- 19 Milos Bic, Blicke in die Geschichte des tschechischen Protestantismus. a. a. O., S. 41.
- 20 Das einzig Notwendige, S. 54.
- 21 Panorthosia, Kapitel V (S. 348).
- 22 Das einzig Notwendige, S. 140; das gesamte zehnte Kapitel bietet einen möglichen Zugang zur Gesamtinterpretation von Comenius, weil er hier im Rahmen einer öffentlichen Lebensbeichte Grundentscheidungen seines Weges und Werkes meditiert.
- 23 Panorthosia, Kapitel XV (S. 359ff).
- 24 Ebd. S. 361.
- 25 Ebd. S. 367.
- 26 Comenius nennt immer vier Kontinente: Europa, Asien, Afrika und Amerika.
- 27 Panorthosia, Kapitel XVI (S. 369).
- 28 Vgl. hierzu das XXV. Kapitel der Panorthosia (S. 402ff).
- 29 Ein interessanter Nebenaspekt ist, daß diese Vertreter alle „Sprachkenner“ sein müssen, ein Gedanke, auf den Ernst Lange im Kontext seiner Überlegungen zur Zukunft der Ökumene gleichfalls mit Nachdruck hingewiesen hat (Ernst Lange, Eingabe an einen westdeutschen Kirchenführer. In: Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns. München 1981, S. 321).
- 30 „... die universale Reform wird nicht vorankommen, bevor sich nicht jeder einzelne selbst bessert, denn die Summe setzt sich stets aus Einzelheiten zusammen. Eine öffentliche Reform, das heißt eine Veränderung, kann kein Privatmann vornehmen, doch eine private kann er beginnen!“ (Panorthosia, Kapitel XX; S. 379).
- 31 Der Bereich der Philosophie, der sich für Comenius in der Verantwortung für eine allumfassende Bildung niederschlägt, wäre im pädagogischen Kontext zu betonen. Diese Thematik wird sicherlich einen Schwerpunkt der Würdigungen im Jubiläumsjahr darstellen, so daß aus diesem Grund hier auf eine Auseinandersetzung mit diesem Themenbereich verzichtet werden kann.
- 32 Eine deutsche Übersetzung dieser Schrift liegt im dritten Band der von Klaus Schaller herausgegebenen „Ausgewählten Werke“ (Hildesheim 1977) vor. Zitiert wird nach der in der Auswahl vorgenommenen neuen Paginierung.
- 33 Zum historischen Kontext und der Bedeutung jener Friedensdiplomatie, an der sich Comenius mit dieser Schrift beteiligte vgl. Milada Blekastad, Comenius . . . a. a. O., S. 648ff.



- <sup>34</sup> Vgl. zu dieser Schrift die Abhandlung von Klaus Schaller, ... auf daß sie aufhören, Krieg zu führen – der „Engel des Friedens“ des J. A. Comenius. In: Ders. (Hg.), Jan Amos Komensky. Wirkung eines Werkes nach drei Jahrhunderten. Heidelberg 1970, S. 93–103.
- <sup>35</sup> Engel des Friedens, S. 339.
- <sup>36</sup> Ebd. S. 343.
- <sup>37</sup> Ebd. S. 348.
- <sup>38</sup> Ebd. S. 350.
- <sup>39</sup> Ebd. S. 351.
- <sup>40</sup> Ebd. S. 353.
- <sup>41</sup> Ebd. S. 364.
- <sup>42</sup> Panorthosia, Kapitel XXV (S. 406f).
- <sup>43</sup> Ebd. S. 407.
- <sup>44</sup> Ebd. S. 406.

## Rechtfertigung und Vergottung als Thema in Luthers Theologie und als Brücke zur Orthodoxie

Ein Beitrag über die Bedeutung der gegenwärtigen finnischen  
Lutherforschung

VON ULRICH ASENDORF

### *Vorbemerkungen*

Wie der katholisch-lutherische Dialog künftig weitergehen wird, ist gegenwärtig schwer auszumachen. Er wurde unter der stillschweigenden Voraussetzung geführt, daß Reformation und Gegenreformation eine Angelegenheit der westlichen Kirchen sind. Luther aber geht es um „die ganze Christenheit auf Erden“. Daher erscheint eine Horizonterweiterung in Richtung auf die Orthodoxie als notwendig, zumal bisher wesentliche Aspekte in Luthers Theologie nicht ausreichend berücksichtigt wurden wie Kreuz und Auferstehung oder seine Pneumatologie. Das sich immer weiter ausdehnende Gespräch zwischen Orthodoxen und Lutheranern könnte, wie auch der US-amerikanische Dialog zeigt, einen ökumenischen Epochenwechsel signalisieren. Einer Verständigung über die Theosis kommt daher hochrangige Bedeutung zu.



Der finnischen Theologie kommt das Verdienst zu, die ökumenische Aufmerksamkeit auf dieses zentrale Anliegen der Orthodoxie gelenkt zu haben und Impulse der Forschung aufzunehmen, wie sie in der Frage von Rechtfertigung und Vergottung von Regin Prenter und Georg Kretschmar gegeben wurden. Hinzu kommt das Miteinander beider Kirchen im Lande, der lutherischen wie der orthodoxen, die nach einer Periode längerer Vorbereitungen<sup>1</sup> nunmehr offizielle Lehrgespräche über diesen Gegenstand aufgenommen haben. Bahnbrechend dafür war die 1977 in Kiew vorgetragene Studie von Tuomo Mannermaa „In ipsa fide Christus adest“, die nunmehr zusammen mit drei anderen in deutscher Übersetzung vorliegt<sup>2</sup>.

Seit 1986 gibt es auch ein offizielles Studienprogramm der Fakultät in Helsinki in Zusammenarbeit mit der Finnischen Akademie der Wissenschaften und teilweise mit der Luther-Akademie Ratzeburg, in dessen Rahmen bisher zwei Symposien veranstaltet wurden<sup>3</sup> – und zu dessen Fortsetzung Untersuchungen zum Thema Ontologie vereinbart worden sind. Das Theosis-Thema wurde auch in zwei Monographien aus dem Schülerkreis von Mannermaa, nämlich den Arbeiten von Risto Saarinen und Simo Peura weitergeführt<sup>4</sup>, so daß es inzwischen möglich ist, die bisherigen Ergebnisse mitzuteilen und die weiteren Schritte zu überdenken. Wenn Rechtfertigung und Theosis in beiden Traditionen jeweils gleichrangig sind und den theologischen und spirituellen Lebensnerv beider Kirchen ausmachen, dann geht es hier auf der Seite der lutherischen wie der orthodoxen Kirche um *das* zentrale Thema schlechthin, und wenn hier eine Annäherung möglich ist, wird das für den gegenwärtig etwas ins Stocken geratenen katholisch-lutherischen Dialog nicht ohne Folgen sein.

Das Thema berührt aber auch die nachreformatorische lutherische Tradition. So hat Georg Kretschmar auf die Bedeutung der Aufnahme des Vergottungsmotivs in der pietistischen Tradition seit Gottfried Arnold, Philipp Jakob Spener und Friedrich Christoph Oetinger hingewiesen und gleichzeitig gezeigt, daß hier Einflüsse der frühen östlichen Theologie, aber auch von Gregor Palamas weiterwirken. Der Pietismus und die schwäbischen Väter haben so Traditionslinien weitergeführt, wie sie sich in anderer Form auch bei Andreas Osiander und Kaspar Schwenckfeld finden<sup>5</sup>.

Für die lutherische Bekenntnistradition im engeren Sinne aber wirft das vom Gegenwart-Christi-Motiv her die Frage nach dem Verhältnis von Luther und Melanchthon von neuem auf, weil die Konkordienformel in der Artikulation der forensischen Rechtfertigung näher bei Melanchthon als



bei Luther steht. Damit aber fällt nicht nur neues Licht auf die theologische Methode Luthers, sondern auch auf die Theosis und ihre Bedeutung im Ganzen seiner Theologie, ob sie nämlich lediglich Nebenlinie oder mehr ist. Wie auch sonst, so zeigt sich hier besonders deutlich, in welchem Maße das ökumenische Gespräch zur Klarheit über den eigenen konfessionellen Standort führt.

## *2. Grundzüge im Verständnis der Vergottung bei Luther nach der finnischen Theologie*

Das Ergebnis der genannten Untersuchung von Tuomo Mannermaa mit dem Untertitel „Der Schnittpunkt zwischen lutherischer und orthodoxer Theologie“ läßt sich in den folgenden vier Punkten festhalten:

1. Ausgangspunkt ist der Satz aus dem Großen Galaterkommentar von (1531) 1535: „In ipsa fide Christus adest“ (36ff). Dieses Gegenwart-Christi-Motiv ist das Zentrum von Luthers Theologie im allgemeinen und seiner Rechtfertigungslehre im besonderen. Damit wird die Rechtfertigungsformel propter Christum per fidem in Artikel 4 des Augsburgerischen Bekenntnisses präzisiert und aktualisiert. Folglich ist der im Glauben anwesende Christus, sowohl seine Person als auch sein Werk, „mit der Glaubensgerechtigkeit identisch“ (16).

Ähnlich meint auch die orthodoxe Vergöttlichungslehre, die im Kern so zu beschreiben ist: In Christus ist das göttliche Leben erschienen. Dessen wird der Mensch als Glied des Leibes Christi, der Kirche, teilhaftig, so daß er nach 2 Petr 1,4 Anteil an der göttlichen Natur erhält. Diese „Natur“ bzw. dieses göttliche Leben durchwirkt wie der Sauerteig das ganze menschliche Leben und Wesen und stellt dessen ursprünglichen, natürlichen Zustand wieder her (12). „Das Zentrum der Vergöttlichungslehre wird also von dem Gedanken der Teilhabe am göttlichen Leben in Christus gebildet“ (13).

Der Satz „in ipsa fide Christus adest“ bezeichnet deshalb „sowohl den zentralen Inhalt der Rechtfertigungslehre einerseits als auch den der Vergöttlichungslehre andererseits“. Er vertritt bei Luther „die Intentionen der Vergöttlichungslehre“, ja die Rechtfertigungslehre muß darüber hinaus „selbst eine Art Vergöttlichungslehre sein“. Wenn also die Vergöttlichung als zentrale Lehre der patristischen Theologie des Ostens formal der Bedeutung der Rechtfertigung in der lutherischen Kirche entspricht, so ist der im Glauben gegenwärtige Christus der „gemeinsame Schnittpunkt“ beider Traditionen (185). Der im rechtfertigenden Glauben anwesende Christus gibt so im „fröhlichen Wechsel“ den an ihn Glaubenden Anteil an den erlöh-



senden Eigenschaften Gottes wie Gerechtigkeit, Freude, Leben und Stärke. Die reale Teilhabe der Gläubigen an der göttlichen Natur in Christus und der mit ihr verbundene Austausch der göttlichen und der menschlichen Wesensmerkmale in Christus (*communicatio idiomatum*) lassen erkennen, „wie wesentlich und untrennbar die Glaubenstheologie des Reformators auf der real-ontischen Christologie der Alten Kirche basiert“ (32; ähnlich: 48, 68, 79, 93).

Luthers Rechtfertigungslehre beinhaltet also eine Seinsaussage. Hier gehören Theologie und Ontologie aufs engste zusammen. Das aber sehen die Finnen in scharfem Gegensatz zur Grundtendenz der Philosophie von Hermann Lotze und des Neukantianismus, vor allem aber der bis heute nachwirkenden Theologie von Albrecht Ritschl und seiner Nachfolger, die Seinsaussagen im Sinne von Wirkungsaussagen interpretieren und diese dann im ethischen Horizont einer Willensgemeinschaft mit Christus verstehen, wie der Mannermaa-Schüler Risto Saarinen im einzelnen gezeigt hat.

2. Als Folgerung ergibt sich daraus, daß die Vergottung bei Luther – in der Sprache der Heidelberger Disputation von 1518 geredet – nicht Ausdruck einer Herrlichkeitstheologie ist, sondern Konsequenz und Auslegung seiner Kreuzestheologie, als deren Merkmal das Handeln Gottes unter dem Gegenteil (*sub contrario*) zu gelten hat. Diese Kreuzestheologie ist aber zugleich Liebestheologie; denn „Glorientheologie beruht auf der Liebe des Menschen, Kreuzestheologie dagegen auf der Liebe Gottes!“ (131). Wenn Gott in seiner Liebe alles aus dem Nichts schafft, so geht es zugleich um die Erniedrigung alles Hohen und die Erhöhung des Niedrigen, um Töten und Lebendigmachen (144).

3. Der im Glauben gegenwärtige und in diesem Sinne an uns handelnde Christus macht die uns widerfahrende Vergottung zum Ausdruck seiner Liebe. Glaube und Liebe werden, wie früher schon Peter Manns gezeigt hatte, zu einer unzertrennlichen Einheit, nicht zuletzt auch im Blick auf die Erfüllung der Goldenen Regel durch Christus und ihre Konsequenz für den Glaubenden. So befolgte der Mensch gewordene Christus die Goldene Regel, der nun der Christ folgt, wenn er die Stelle seines Nächsten einnimmt und damit zum Christus seines Nächsten wird (104). Mannermaa kommt zu dem Schluß: „Glaube und Liebe sind in der Theologie Luthers nicht irgendein Spezialthema, sondern bilden zusammen den gesamten Hauptinhalt des christlichen Glaubens“ (104).

Wenn es gerade heute um der ökumenischen Identität der lutherischen Kirche willen um ein neues Verständnis der Rechtfertigung geht, so sind auch die weiteren von Tuomo Mannermaa herausgearbeiteten Aspekte von



besonderer Bedeutung. Wenn Christus Knechtsgestalt angenommen hat, so handelt dabei nicht nur eine „neutrale“ menschliche Natur, sondern der Christus des „fröhlichen Wechsels“, der „real die Sünden aller Menschen in der von ihm angenommenen Menschennatur hat und trägt“ und so zum größten Sünder (*maximus peccator*) und zum Sünder aller Sünder (*peccator peccatorum*) wird (22). Das ist die „Eigentümlichkeit“ von Luthers Inkarnationstheologie (23), die er – wie hinzuzufügen wäre – im Unterschied zur östlichen Tradition paulinisch interpretiert und vertieft hat.

Wenn ferner der Austausch der Eigenschaften (*communicatio idiomatum*) der göttlichen und menschlichen Natur in Christus Kernstück der altkirchlichen Christologie ist, so folgt ihr Luther darin in einer schöpferischen Weise, daß er in ihr den „fröhlichen Wechsel“ zwischen unserer Sünde und der Gerechtigkeit Christi grundgelegt findet. Er entwickelt auf der Basis der altkirchlichen Lehrentscheidungen als Gegenposition zur scholastischen Theologie und ihrem Axiom eines Glaubens, der von der Liebe seine Wesensform erhält (*fides charitate formata*), die Anschauung, daß der Glaube seine Wesensform *durch Christus* erhält und Christus das Lebenselement des Glaubens bildet (*fides Christo formata*, bzw. *Christus forma fidei*; 33–36). Nach Luther wird also das Verhältnis von Glaube und Liebe fehlerhaft definiert, wenn es so dargestellt wird, als verwandle die eingegossene sakramentale Gnade die menschliche Liebesfähigkeit so, daß sie aus der falschen Weltliebe in die Liebe zu Gott überführt und durch sie ein vorher ungeformter Glaube zu seiner göttlichen Wirklichkeit gebracht wird.

In der aristotelisch geprägten Begrifflichkeit der Scholastik ausgedrückt, ist die Gnade nämlich Akzidens, die der Substanz, also der in sich selbst bestehenden Liebe des Menschen als dem eigentlich Bleibenden und Grundlegenden im Gottesverhältnis, eine neue Qualität gibt. Für Luther dagegen ist die Gnade kein Akzidens, sondern hat „Substanz“-Charakter (35). Darum ist Christus „Form des Glaubens“, so daß die zuerst von Heiko A. Oberman gebrauchte Formel einer „*fides Christo formata*“ das scholastische Glaubensverständnis im Kern trifft. Deshalb wird sie, wie hinzuzufügen wäre, auf ihrem eigenen Felde und mit ihren eigenen aristotelischen Waffen geschlagen. Luther benutzt also die aristotelische Ontologie als Argument (ein entscheidender Hinweis auf das später noch zu erörternde Thema einer Neubewertung der Metaphysik im Rahmen seiner Theologie), wenn er selbst – *horribile dictu* – Substanztheologe ist. Damit aber stellt sich die Frage nach seinem Verhältnis zum Neuprotestantismus neu.

Die an Hermann Lotze und Albrecht Ritschl anschließende Tradition, die über Adolf v. Harnack das Verständnis der Dogmengeschichte der Alten



Kirche entscheidend beeinflusst hat, ist daher auf ihre philosophischen Grundlagen, die im wesentlichen aus dem Neukantianismus herrühren, zu überprüfen, was ansatzweise bei Tuomo Mannermaa geschieht und von seinen Schülern weitergeführt wird.

4. Insgesamt läßt sich der rechtfertigende Glaube bei Luther im Sinne der ireneisch-athanasianischen Inkarnationstheologie als Doppelbewegung des fleischgewordenen Wortes und des Wort werdenden Fleisches beschreiben, wie gleich noch näher zu zeigen sein wird. Vergottung ist dabei im Sinne eines Prozesses verstanden, der in der Zeit beginnt und erst im Eschaton seine Vollendung findet.

Überblickt man das Ganze des Mannermaa'schen Entwurfs, so läßt sich mit seinen Mitteln eine geschlossene Darstellung der Rechtfertigung entwickeln, die zugleich den *ökumenischen Anspruch* Luthers in ihrem vollen Umfang sowohl der mittelalterlichen wie der frühen griechischen Theologie gegenüber erkennen läßt. Zugleich wird die Einheit der Rechtfertigung *propter* und *per Christum* in der Fülle ihrer Bezüge erkennbar, und zwar in dreifacher Hinsicht: im Blick auf den Menschen, der beides ist, Sünder und Gerechter zugleich, wenn man ihn im Sinne forensischer Gerechterklärung betrachtet (62); ferner im Partial- und Totalaspekt der Gerechtigkeit – nämlich im Blick auf sich selbst und auf Christus (66); und schließlich im „Fortschreiten“ als Kampf zwischen Fleisch und Geist (72). Für den Dialog mit beiden Traditionen, der römischen wie der orthodoxen, ist also die Einsicht in das Miteinander von *imputativer* und *sanativer* Rechtfertigung gleichermaßen bedeutsam.

### 3. Das Umfeld der Vergottung in der Theologie Martin Luthers

T. Mannermaa hat seine Darstellung vor allem auf das breite Material des Großen Galaterkommentars gestützt. Später hat sein Schüler Simo Peura das Material bis 1519 umfassend untersucht und bereits für den frühen Luther eine in diesem Zeitabschnitt nicht zu vermutende Fülle von Material beigebracht, dessen bedeutendstes Zeugnis die Weihnachtspredigt von 1514 über Joh 1,14 ist, die einer genauen Analyse unterzogen wird. Die entscheidende Stelle heißt in der Übersetzung von Peter Manns so:

Wie das Wort Gottes Fleisch geworden ist, so ist es gewiß notwendig, daß auch das Fleisch Wort werde. Denn eben darum wird das Wort Fleisch, damit das Fleisch Wort werde! Mit anderen Worten: Gott wird darum Mensch, damit der Mensch Gott werde. Also wird Macht machtlos (*infirmus*), damit die Schwachheit mächtig (*virtuosa*) werde. Der Logos zieht unsere Form und Gestalt, unser Bild und Gleichnis



an, damit er uns mit seinem Bild, mit seiner Gestalt und seinem Gleichnis bekleide. Also wird die Weisheit töricht, damit die Torheit Weisheit werde, und so in allen anderen Dingen, die in Gott und in uns sind, sofern er in all dem das Unsere annimmt, um uns das Seine zu vermitteln. (...)

Es ist aber notwendig, daß wir, wenn wir das Wort annehmen, uns selbst verlassen und leer machen, indem wir nichts von unserem Eigensinn zurückbehalten, sondern dem Ganzen absagen. Und so werden wir ohne Zweifel zu dem, was wir angenommen haben. So aber trägt dann der Herr für die Dauer dieses Lebens alle durch das Wort seiner Macht, wenn auch noch nicht durch die Wirklichkeit selbst (nondum reipsa). Keinem nämlich, der glaubt, wird hier schon gegeben, was er glaubt. Gegeben wird vielmehr das Wort als Glaube an künftige Dinge. Aufgehängt und gefangen in diesem Glauben sind wir aber schon jetzt das ganze Wort. Ja auch in Zukunft wird er uns tragen durch das Wort, und dies wird jenes unteilbare und fleischgewordene Wort sein – ein Wort ohne Stimme, ohne Klang und ohne Buchstaben. Innerlich aber ist jenes Wort eingehüllt durch Klang, Stimme und Buchstaben, ganz wie es der Honig in der Wabe, der Kern in der Nuß, das Mark im Knochen, oder das Leben im Fleisch und das Wort im Fleisch ist.

So ist es keineswegs wunderlich, wenn ich gesagt habe, daß wir zum Wort werden müßten. Sagen doch auch die Philosophen, daß der Verstand verständig sei durch das konkrete Verstehen und der Sinn empfindsam durch das konkrete Empfinden. Um wieviel mehr aber ist dies wahr im Geist und dem Wort nach! So nämlich erklärt auch Aristoteles: Der Verstand beschränkt sich auf die Dinge, die er begreift. Der Möglichkeit nach aber ist er dies alles, so daß er selbst gewissermaßen alles ist. So sind auch das Streben und das Erstrebenswerte ein und dasselbe, oder die Liebe und das Geliebte, was alles im Höchstmaß falsch wäre, wollten wir es im Sinne substantialer Identität verstehen. Verstehen wir es aber so, daß Verstand und Gefühl – so lange sie ihre Objekte ersehnen und im Maß ihrer Sehnsucht – sich verhalten wie die Materie, die ihre Form sucht, so sind sie (unter diesem Gesichtspunkt, d.h. sofern sie sich sehnend ausstrecken, nicht aber sofern sie schon ans Ziel gekommen sind) reine Möglichkeit. Damit aber sind sie ein Nichts und werden doch ein bestimmtes Sein, sobald sie die Gegenstände ihrer Sehnsucht erreichen. Und so sind dann ihre Objekte ihr Sein und ihr Handeln, ohne die sie nichts wären, ganz wie die Materie ohne Form nichts wäre. Schön ist diese Philosophie und nützlich der höchsten Theologie, aber sie wird nur von wenigen begriffen. (WA 1,28,25–29,28 bzw. P. Manns, Predigten Martin Luthers durch das Kirchenjahr II, Mainz 1983, 38ff).

Dieser Abschnitt faßt in vollkommener Weise alle entscheidenden Elemente der Vergottung zusammen, wobei sich nach der Darstellung von Simo Peura (Mehr als ein Mensch?) insgesamt fünf Aspekte ergeben: 1. Das innere Wort Gottes wird so vermittelt, daß es sich in die Stimme, bzw. das sichtbare Fleisch kleidet (92). 2. Wenn die Vergottung des Menschen entsprechend der Fleischwerdung des Worts zustande kommt, so bedeutet das keine Verwandlung der menschlichen Substanz, vielmehr geht es um die Anteilhabe an der göttlichen Natur (*participatio divinae naturae*; 99).



3. Das Wort ist jetzt im Fleisch wie der Honig in der Wabe, der Kern in der Schale, das Mark im Knochen und das Leben im Fleisch, also verhüllt. Erst in der zukünftigen Welt wird es enthüllt (102). 4. Den Vorgang der Vergöttlichung hat Luther mit zwei aristotelischen Denkformen beschrieben, nämlich einerseits mit der Einheit von Intellekt (bzw. Gefühl) und Gegenstand, Streben und Erstrebtem, Liebe und Geliebtem, andererseits mit der Materie, die nach ihrer Form strebt (103). Die Vergöttlichung steht also unter eschatologischem Vorbehalt; denn alle drei Möglichkeiten sind *pura potentia*. Sie sind ans Ziel gekommen, insofern wir uns danach sehnen, nicht aber insofern sie in uns schon eigenen Bestand hätten (in *quantum desiderantes*, non autem in *quantum subsistentes*). 5. Die Vergöttlichung geschieht also „realontisch, aber zugleich erst anfänglich“. Ebenso werden Vergöttlichung und Liebe eng miteinander verbunden (297).

Von besonderer Bedeutung sind ferner die Untersuchungen Peuras über die Vergöttlichung im Kontext von Rechtfertigung und Gottesliebe (in der Zeit der Römerbriefvorlesung 1515/1516 sowie im Zusammenhang von Liebe und *theologia crucis* 1517 bis 1519).

In seiner Untersuchung hat Peura erst einen kleinen, wenn auch ungewöhnlich bedeutsamen Abschnitt aus Luthers Theologie behandelt. Das Gewicht des Vergöttlichungsthemas aber wird noch größer, wenn man auch die späteren Äußerungen Luthers zum „fröhlichen Wechsel“ hinzunimmt oder die Kirchenpostille von 1522, ja schließlich die Predigten des mittleren und späten Luther. Hier werden die Bezüge zur Patristik, besonders zur östlichen noch enger, besonders wenn man die wachsende Einarbeitung johanneischer Texte mit berücksichtigt. Das wird vor allem in den Abschiedsreden als wechselseitiges In-Sein Christi und der Seinen ineinander entfaltet. Zu nennen ist ferner die besonders sorgfältige Auslegung von Gal 2,20 sowie der sich ständig wiederholende Hinweis auf Eph 5,22ff und den Gleichnischarakter der Ehe im Hinblick auf die Gemeinschaft des Glaubenden mit Christus oder der Kirche, ja auf das Reich Gottes<sup>6</sup>.

In den weiteren Kreis dieses Ansatzes gehört ferner das von der schwedischen Theologie seit Gustaf Aulén immer wieder herausgearbeitete *Siegesmotiv* hinein, nachdem der Christus Victor die Verderbensmächte Gesetz, Sünde, Tod und Teufel niederringt. Es ist nicht nur für die östliche Theologie, der Luther motivgeschichtlich zugeordnet wird, von entscheidender Bedeutung, sondern genauso für die innere Struktur seiner auf Kreuz und Auferstehung gestützten Rechtfertigungslehre. Aulén hat mehr intuitiv als in allen Konsequenzen die Nähe Luthers zur Alten Kirche und seine damit gegebene Sonderstellung in der westlichen Theologie empfunden.



Beispielhaft für diese reformatorische Variante, die altkirchliche Passahmotive erneuert, ist etwa die Auslegung von 1Kor 15,55ff und das im gleichen Sinne zu verstehende Pantokratormotiv von Luthers Himmelfahrtspredigten<sup>7</sup>. Betrachten wir schließlich noch Luthers ganze Theologie von der Vergöttlichung aus, so ist die von Albrecht Peters in den Katechismen als beherrschend nachgewiesene trinitarisch-heilsgeschichtliche Linie gegenüber der anthropologischen der Rechtfertigung mitzubedenken. Luther geht es hier um den „lebendigen Dreischritt“ (Dekalog, Credo, Vaterunser) als Weg vom Geschöpfsein bis zur eschatologischen Vollendung, und zwar für den einzelnen Christen wie für die Christenheit insgesamt<sup>8</sup>. Diese alles umfassende Bewegung umgreift auch die Verwandlung des ganzen Kosmos.

Sie läßt sich genauso im ersten Gebot als dem trinitarischen Generalnennen der Theologie Luthers wiederfinden wie im Bekenntnis zu dem Gott, der nach Mt 22,32 der Gott der Lebendigen und nicht der Toten ist<sup>9</sup>. Erst in diesen großen Zusammenhängen läßt sich begreifen, was Luther mit dem wechselseitigen Verhältnis von Rechtfertigung und Vergöttlichung meint, so daß die Erörterung der Vergöttlichung das Ganze seiner Theologie mitbedenken muß. Hier sind weitere Arbeiten nötig.

Das gilt auch, wie der Große Katechismus erkennen läßt, für die Rolle, die der Pneumatologie im Rahmen des Themas zukommt, und für das Miteinander von Versöhnung *und* Erlösung auf dem Hintergrund von Kreuz *und* Auferstehung. Dabei ordnet die westliche Theologie generell die Versöhnung der Erlösung vor, während Luther beides verbindet. Die östliche Theologie dagegen betont umgekehrt die Erlösung vor der Versöhnung. Hier schlägt die trinitarische Grundkonstante Luthers durch und verbindet – selbstverständlich unter Einschluß der Sakramente – den zweiten und dritten Glaubensartikel aufs engste, ohne den ersten zu vernachlässigen<sup>10</sup>. Das aber hat *ontologische* Konsequenzen. Deswegen muß bei einer ökumenischen Beschäftigung mit Luther der Neuprotestantismus mitreflektiert werden.

#### 4. Der „real-ontische“ Charakter der Gegenwart Christi

Genau hier liegt ein Hauptakzent der finnischen Forschung, denn Tuomo Mannermaa legt wie seine Schüler die Gegenwart Christi unter dem Stichwort „real-ontisch“ aus (32,48,79,93). Als Gegenposition untersucht Risto Saarinen das „transzendente Wirkungsdenken“, das die Lutherforschung seit dem Neuprotestantismus (Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann) über die Lutherrenaissance eines Karl Holl, Erich Vogelsang, Reinhold Seeberg bis zur Dialektischen Theologie von Karl Barth und Ernst Wolf in verschie-



denen Variationen beherrscht. Um ein transzendentes Wirkungsdenken handelt es sich deshalb, weil sich die transzendente Erkenntnis – nach Kant – mit unserer *Erkenntnisart* von Gegenständen beschäftigt. Ausgangspunkt der finnischen Untersuchungen bei Risto Saarinen ist die Philosophie von Hermann Lotze, des philosophischen Vorbilds von Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann, der den Wirkungsbegriff als „Grundstein“ seiner idealistischen Philosophie benutzt (229). Danach ist es ein Vorurteil, daß die Dinge zuerst an sich sein müssen. Auch wenn diese Vorstellung zum Begreifen der veränderlichen Erscheinungswelt unentbehrlich ist, hat sie doch keine philosophische Gültigkeit. An die Stelle des an sich ruhenden Seins muß vielmehr ein „Stehen in Beziehungen“ treten. So wird die „Wechselwirkung zum Grundbegriff der Ontologie“. Diese erkenntnistheoretische Grundlage von Lotzes Metaphysik ergibt sich daraus, daß wir im Rahmen des Wirkungsdenkens keine endgültige Entscheidung darüber treffen können, ob die Dinge auch außerhalb dieser Wirkung sind oder nicht (11f).

Durch diese Art eines Wirkungsdenkens wird die Unerkennbarkeit des Dinges an sich nach Kant neu formuliert. Für Ritschl ist die Kritik der Metaphysik erst bei Lotze deswegen vollständig gelungen, weil er über Platon und Kant hinaus das Ding an sich nur in seiner Wirkung bedenkt. Folglich gibt es „keine Erkenntnis, die nicht auf diese Weise wirkungsbezogen und folglich subjektbezogen wäre“. Eine Trennung von Ding und Wirkung ist daher „falsche Metaphysik“ (25). Nicht die Dinge an sich, sondern unser praktisches Verhalten formt so unser Weltbild, vor allem das Wirken, das sich auf den Willen des Menschen richtet. Alles von einem An-sich-Sein ausgehende Denken, das von den Wirkungen absieht, ist folglich aus der kritischen Theologie zu verabschieden wie Supranaturalismus, Mystik, katholische Scholastik und die Dogmatik der altprotestantischen Orthodoxie (26).

Auf die Unterschiede zwischen Lotze und Ritschl ist hier nicht weiter einzugehen. Beide sehen in der reformatorischen Theologie den Vorläufer einer richtigen religiösen Erkenntnistheorie und der Kritik einer falschen Metaphysik (30). Auch wenn Ritschl Luther eine „episodische Neigung“ zu objektivem Denken attestiert (35), richtet sich die ganze Schärfe seiner Kritik gegen eine „objektiv-reale Einwohnung Christi“ in Osianders Rechtfertigungslehre als Ausdruck einer falschen Metaphysik, die im Widerspruch zu Luthers religiösen Intentionen stehe (36), so daß Osianders Theologie als ethisch und metaphysisch unvertretbar abzulehnen sei. Für Ritschl und Lotze aber ist der Wille der „anthropologische Ort der Wirkung“ und



damit Zentrum alles sittlichen Bewußtseins. Daher beziehen sich Gegenwart und Einwohnung Christi in Ritschls Luther-Deutung auf den Willen, der als „Wirkung Gottes im geschichtlichen Christus repräsentiert“ und der so zum höchsten Wert erhoben wird (37).

Die von Lotze ausgehenden Impulse wirken, von Hermann Cohen um den Begriff der „transzendentalen Methode“ erweitert, fort, welche Konstitution und Bedingungen alle Erfahrung freilegt (40). Auch Wilhelm Herrmanns Religionsverständnis basiert nach Saarinens Einschätzung auf Lotzes Erkenntnistheorie, erweitert um Cohens Methode. So verhalte sich die protestantische Theologie „kritisch gegen jede objektivierte, substanzhafte Metaphysik, weil der lutherischen Rechtfertigungslehre gemäß der Grund des Heils nicht in der metaphysischen Welt zu finden sei, sondern in dem durch die Person Jesu Christi bezeugten geschichtlichen Wirken Gottes auf uns“ (230).

Die weiteren Variationen des gleichen Themas können hier außer Betracht bleiben. Saarinen, der sich einer Wertung enthält, resümiert: „Von Albrecht Ritschl bis Ernst Wolf sehen die Forscher die fundamentale Verschiedenheit der reformatorischen Theologie vom Katholizismus darin, daß Luther anstatt der aristotelischen Metaphysik das dynamische Wirkungsdenken als Grundlage seiner Christologie benutzt“ (231).

Als Fazit zum „real-ontischen“ Charakter der Gegenwart Christi ist also dreierlei festzuhalten: 1. Das Stichwort „real-ontisch“ – ob passend gewählt, ist eine andere Frage – führt leicht zur Assoziation eines Rückfalls in die vorkritische Metaphysik. Luthers Seinsdenken, das die finnische Theologie wieder entdeckt hat, dürfte dagegen seinen Grund (entgegen allem vom Neuprotestantismus zur Ontologie Gesagten) besonders in der Artikulation fundamentaler Sachverhalte aus dem Bereich der paulinischen und der johanneischen Theologie haben. Gemeint sind die beiden Komplexe des Seins in Christus einerseits und das In-Sein von Erlöser und Erlösten andererseits, wie es sich besonders in den Abschiedsreden und den Ich-bin-Worten darstellt. Hier ist für Luther das Sein der einzig adäquate Ausdruck der Christusgemeinschaft. Entsprechend fordert für ihn auch die sakramentale Wirklichkeit Seinsaussagen. Das ist hermeneutisch neu zu bedenken. Insofern sind Ontologie und aristotelische Tradition zunächst theologisch zweierlei.

2. Luthers Verhältnis zu Aristoteles ist trotz hervorstechender negativer Urteile vielschichtig. Diese negativen Urteile haben vor allem einen dreifachen Grund, nämlich die von Aristoteles behauptete Ewigkeit der Welt, die Sterblichkeit der Seele und die aristotelisch abgestützte Habituslehre,



wonach man durch das Tun des Gerechten zum Gerechten wird, wie das Beispiel des sich durch Übung perfektionierenden Kytharasielers zeigt. Luther bekämpft also an der Scholastik und besonders an ihren spätscholastischen Formen den theologischen Mißbrauch der aristotelischen Moralphilosophie oder Ethik, wodurch Aristoteles ohne seine Schuld zum Verderber der Theologie geworden ist. Hier wird (in der Sprache der Religionsphilosophie von Anders Nygren) die „Autonomie der Sinnzusammenhänge“ nicht gewahrt, so daß die Kategorienvermischung zum Sinnverlust führt<sup>11</sup>. Weil die Autonomie von Philosophie und Theologie nicht beachtet wird, kommt es nach Luther am Ende der Zeiten zur eschatologischen Perversion der Theologie durch die „Sophisten“, die papistischen Theologen<sup>12</sup>.

Zwar hat Luther anders als die Scholastik seine Theologie nicht unter dem Oberbegriff der Ontologie konzipiert, sondern er löst und befreit sie aus ihrer aristotelischen Überfremdung. Dabei verabschiedet er die Metaphysik als solche nicht, auch wenn manche seiner Urteile so klingen<sup>13</sup>. Er kann also metaphysische Argumente in völliger Freiheit gebrauchen. Beispielhaft dafür ist in der Frühzeit die Weihnachtspredigt von 1514. Ähnliches gilt für die Spätzeit. So hat Tuomo Mannermaa mit Recht festgestellt, daß Luther an den argumentativen Schwerpunkten des Großen Galaterkommentars mit Stichworten wie „Christus forma fidei“ oder einem gegen die Scholastik gewendeten Gebrauch des Substanz-Akzidens-Schemas die aristotelische Begrifflichkeit bewußt einsetzt.

Im übrigen hält Luther an dem aristotelischen Schema der vier Ursachen (causae) bis in die Genesisvorlesung hinein fest. Wenn er dort ferner den Weg des Christen als die mittlere Straße zwischen Verzweiflung und Hochmut oder zwischen falschem Vertrauen und Menschenverachtung bezeichnet, so entspricht das dem aristotelischen Axiom der Tugend als der Mitte zwischen den Extremen. Welche Bedeutung Seinsaussagen für Luther haben, macht schließlich der Abendmahlsstreit deutlich, der nicht nur mit biblizistischen, sondern genauso mit wissenschaftstheoretischen Argumenten geführt wird, z. B. wenn Luther damit argumentiert, daß jedes „significat“ ein „est“ voraussetzt<sup>14</sup>. Letzten Endes haben also, wie die Option für die Realpräsenz zeigt, Luthers eindeutig ontologische Prävalenzen ihre Grundlagen in seinem inkarnatorischen Wortverständnis. Dieses muß folglich nicht nur kerygmatisch, sondern zugleich ontologisch oder kosmologisch interpretiert werden; denn alle Dinge sind für Luther nicht allein durch das Wort geschaffen, sie werden auch durch Gottes schöpferische Gegenwart in seinem Wort erhalten.



Die Einsicht in die ontologischen Elemente in Luthers Theologie ermöglicht also ein vertieftes Verständnis des Wortes Gottes im Miteinander von Christologie und Kosmologie. Ein gegenwärtig vorherrschendes kerygmatisches Wortverständnis aber hat diese Einheit verdeckt und damit zugleich die ontologische Frage bagatellisiert. So gesehen ist die Ontologie das Schlüsselthema der Theologie, vor allem auch in ihren ökumenischen Konsequenzen. Das wird der begonnene lutherisch-orthodoxe Dialog in seinem weiteren Verlauf immer mehr verdeutlichen. Die Ontologie ist aber auch das Schlüsselthema für die Ethik, zumindest wenn sie der von Hans Jonas erneut eingeschränkten Einheit von Sein und Sollen genügen soll<sup>15</sup>.

Einstweilen bleibt festzustellen, daß der weitere Dialog *in* der westlichen und *mit* der östlichen Kirche entscheidend von der Klärung der Grundbegriffe einer theologischen Ontologie abhängt. Diese Klärung ist mit den Mitteln eines neuprotestantischen Wirkungsdenkens nicht zu leisten. Die finnische Theologie hat richtig gesehen, daß dabei Luther für die weitere Entwicklung eine Schlüsselstellung zukommt. Insofern kann die ökumenische Bedeutung des Gesprächs über Rechtfertigung und Theosis nicht hoch genug veranschlagt werden.

### *5. Die Einwohnung Christi (inhabitatio) als Problem der lutherischen Ökumene*

Was das enge Verhältnis von Rechtfertigung und Theosis im lutherisch-orthodoxen Dialog ökumenisch bedeutet, ist bisher nicht zur Geltung gekommen, weil die Konkordienformel in der Tradition Melanchthons den Komplex in zwei Punkten anders einschätzt. In dieser wird, so Mannerman, die Relation von Rechtfertigung und Einwohnung Gottes im Menschen „wenigstens begrifflich anders definiert“ als in Luthers Theologie (14). Die Konkordienformel versteht die Glaubensgerechtigkeit nämlich als Sündenvergebung, die aufgrund des vollkommenen Gehorsams und Verdienstes Christi zugerechnet wird. Damit wird die Einwohnung Gottes (inhabitatio) „zu einer gesonderten Größe isoliert, die logisch der Rechtfertigung folgt“. Die Gerechtmachung wird also „gänzlich forensisch aufgefaßt“. Diese Linie beginnt mit dem späten Melanchthon, setzt sich in der Konkordienformel fort und wird so in der lutherischen Orthodoxie zur beherrschenden Aussage. Luther aber definiert das Verhältnis von Rechtfertigung und Einwohnung anders. Er trennt Person und Werk Christi nicht voneinander, sondern der im Glauben real anwesende Christus, „sowohl seine Person als auch sein Werk *ist* die christliche Gerechtigkeit beziehungsweise Glaubens-



gerechtigkeit“ (15). Luther unterscheidet also nicht begrifflich wie die Konkordienformel und das spätere Luthertum zwischen Rechtfertigung und essentieller Gegenwart Gottes bzw. Christi im Glaubenden (92,98). Die Ausrichtung der lutherischen Tradition an Melanchthon aber hatte zur Folge, daß die Vereinigung von Glaube und Liebe aufgrund des gegenwärtigen Christus in den Hintergrund geriet; denn nach dem Vorbild Melanchthons wurde „die Gegenwart Christi vom rechtfertigenden Glauben getrennt und der Glaube nur als der Empfang der Vergebung durch Christi Verdienst angesehen“ (105).

Für den lutherisch-orthodoxen Dialog könnte es aber fatale Folgen haben, wenn eine Verständigung wohl mit Luther, nicht dagegen mit dem Luthertum der Bekenntnisschriften möglich wäre. Darum ist zunächst die Konkordienformel auf das bisher Gesagte hin zu prüfen.

Über die Einwohnung heißt es in der *Solida Declaratio*: Obwohl der Dreieinige Gott als die ewige und wesentliche Gerechtigkeit durch den Glauben in den Auserwählten wohnt, die durch Christus gerecht geworden und durch Gott versöhnt sind, denn alle Christen sind Tempel des dreieinigen Gottes, so ist diese Einwohnung Gottes (*inhabitatio*) nicht die Gerechtigkeit des Glaubens, sondern sie folgt auf die vorhergehende Gerechtigkeit des Glaubens (*sequitur antecedentem fidei iustitiam*, III,54 = BSLK<sup>2</sup>,933,1–19).

Wie sich zeigte, arbeitet Mannermaa den Unterschied zwischen Luther und der Konkordienformel, die Melanchthon folgt, scharf heraus und bezieht sich dabei quellenmäßig vor allem auf den Großen Galaterkommentar. Tritt der Dissens aber ebenso scharf zutage, wenn wir statt seiner die zeitnahen Disputationen über Röm 3,28 (1535–1537) heranziehen? Schon eine flüchtige Durchsicht zeigt, daß darin weder der „fröhliche Wechsel“ noch das Gegenwart-Christi-Motiv vorkommen. Wohl spricht die erste Disputation von dem Glauben, der Christus ergreift (*fides apprehensiva Christi*, These 12). Von den Werken nach der Rechtfertigung im Sinne des Gleichnisses vom guten Baum und seinen Früchten aber heißt es, daß wir sie tun, aber mit dem bezeichnenden Zusatz, „vielmehr Christus selber tut in uns alles“ (These 29). Im gleichen Zuge wird die Rechtfertigung als eine Art echter Wiedergeburt auf Erneuerung hin beschrieben (*regeneratio quaedam in novitatem*, These 65). Auch die dritte Disputation spricht davon, daß der Glaube, der aus der Predigt von Christus (*ex auditu Christi*) uns durch den Heiligen Geist eingegossen wird, selber Christus ergreift (*ipsa comprehendit Christum*, These 28). Instrukтив sind auch zwei Thesen aus der fünften Disputation, wonach das Gesetz zweifach erfüllt wird, durch den Glauben und durch die Liebe (These 16), und daß Christus fort und



fort in uns gebildet wird (formatur) und wir nach seinem Bilde gebildet werden, solange wir leben (These 34)<sup>16</sup>.

Die Parallelen zu der Aussage „in ipsa fide Christus adest“ aus dem Großen Galaterkommentar sind offenkundig. In unserem Zusammenhang ist aber entscheidender, die Glaubensgerechtigkeit als den reformatorischen Generalnenner zu erkennen, deren Interpretationsbreite zwar beträchtlich, deren Tendenz aber eindeutig ist. Das bedeutet im Blick auf Osiander, daß die Gerechtigkeit allein am Glauben und nicht an der Einwohnung Christi hängt. Nun ist aber in der Konkordienformel beides nicht voneinander zu trennen. Nur orchestriert Luther die Glaubensgerechtigkeit viel eindrucksvoller als etwa Melanchthon oder gar Osiander, indem er den „fröhlichen Wechsel“ und das Gegenwart-Christi-Motiv einsetzt. An der Vorordnung des Glaubens ändert sich deswegen nichts. Vielmehr trägt das breitere Fundament auch entsprechend größere Gewichte.

Die Konkordienformel antwortete auf zwei große Herausforderungen, nämlich die römische infusio-Lehre und die Lehre des Andreas Osiander. Zugleich aber bereitet sich auch schon vor, was sich später als Lösung bei J. A. Quenstedt findet. Danach sind Wiedergeburt, Rechtfertigung, mystische Einheit (unio) und Erneuerung (renovatio) der Zeit nach eins und enger miteinander verbunden als in einem beliebigen mathematischen Punkt<sup>17</sup>. Hier macht die begriffliche Unterscheidung ihren Anspruch geltend und zeigt im Zerbrechen der großen und einheitlichen Konzeption Luthers die Vorboten eines kommenden Rationalismus an. Er tritt noch im orthodoxen Gewand an, aber mit einem Grund-Folge-Schema auf, in das sich Luther nicht einordnen läßt.

So sind das „real-ontisch“ verstandene Gegenwart-Christi-Motiv wie der „fröhliche Wechsel“ herausragende Beispiele für ein vertieftes und geschlossenes Verständnis der Rechtfertigung, mit dem Luther seine Zeitgenossen und Nachfolger weit hinter sich läßt. Sie machen seine ökumenische Bedeutung aus, aber eine *conditio sine qua non* ökumenischer Verständigung sind sie nicht. Generallinie bleibt der absolute Primat des rechtfertigenden Glaubens. So konnte in der Genesisvorlesung die unio des Glaubens mit Christus auffallend zurücktreten, während die Rechtfertigung, vom Protevangelium Genesis 3,15 angefangen, bei allen Erzv Vätern in immer neuen Variationen als Glaube an den kommenden Christus als den verheißenen Samen herausgearbeitet wird.

Bei dieser absoluten Vorordnung des rechtfertigenden Glaubens ist die Einwohnung (inhabitatio) eine illustrierende Nebenbemerkung. Das Gegenwart-Christi-Motiv ist sicherlich der systematische Schlüssel zum Verständ-



nis der Rechtfertigung bei Luther, dogmatisch entscheidend aber ist der rechtfertigende Glaube allein. Insofern bezeichnen die Unterschiede zwischen Luther und der Konkordienformel keinen fundamentalen Unterschied in der Lehre.

Für das ökumenische Gespräch folgt daraus zweierlei: 1. Die Bekenntnisschriften bis zur Konkordienformel halten das Bekenntnis zum rechtfertigenden Glauben nicht nur durch, sondern verteidigen es gegen gefährliche Abweichungen verschiedener Art, wie dies der „Summarische Begriff der streitigen Artikel“ programmatisch formuliert. Das wird in der *Solida Declaratio* unter entsprechender Berufung auf die Alte Kirche weitergeführt und im angefügten „*Catalogus testimoniorum*“ im einzelnen dokumentiert. Das ist die Basis für verbindliche ökumenische Gespräche der Lutheraner. 2. Das Bekenntnis der lutherischen Kirche und das ihm gegenüber viel breitere und reichere Erbe Luthers wollen als Einheit verstanden und ökumenisch fruchtbar gemacht werden.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Dialogue between Neighbours. The Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian-Orthodox Church 1970–1986, Communiqués and Theses, ed. H. T. Kamppuri, SLAG B 17, Helsinki 1986; Mikkeli 1986. The Seventh Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian-Orthodox Church, Mikkeli, June 3rd–11th 1986, ed. H. T. Kamppuri, SLAG B 16, Helsinki 1986.
- <sup>2</sup> Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog, AGThL NF 8, Hannover 1989.
- <sup>3</sup> Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland, 11.–12. November 1986, Hg. T. Mannerman, A. Ghiselli, S. Peura, SFTbL 153, Jb 1987 in Zusammenarbeit mit der Luther-Agricola-Gesellschaft, SLAG A 24, Helsinki 1987; Luther und Theosis, Hg. J. Heubach, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 16 = SLAG A 25, Erlangen 1990.
- <sup>4</sup> R. Saarinen, Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung, VIEG 137, Stuttgart 1989; S. Peura, Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, Helsinki 1990.
- <sup>5</sup> Die Rezeption der orthodoxen Vergöttlichungslehre in der protestantischen Theologie, Luther und Theosis, S. 61–84.
- <sup>6</sup> 40 I, 281, 7–300, 5. U. Asendorf, Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten, Göttingen 1988, S. 387ff, 262.
- <sup>7</sup> Ebd. S. 117ff, 54, 207ff, 149ff.
- <sup>8</sup> Kommentar zu Luthers Katechismen I, Die Zehn Gebote. Luthers Vorreden, Hg. G. Seeßaß, Göttingen 1990, S. 36ff, 49.
- <sup>9</sup> U. Asendorf, a.a.O. S. 122, 131, 305ff.



- <sup>10</sup> Ebd. S. 211ff.
- <sup>11</sup> Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie, Göttingen 1979, S. 312ff,322.
- <sup>12</sup> U. Asendorf, Eschatologie bei Luther, Göttingen 1967, S. 187ff.
- <sup>13</sup> Ders., Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie, VIEG 107, Wiesbaden 1982, S. 22ff,40ff.
- <sup>14</sup> H. Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften, SDGSTh 29, Zürich 1971, S. 74. Vgl. WA 26,383,42–384,2 (Vom Abendmahl Christi, 1528).
- <sup>15</sup> Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation, Frankfurt/M. 1979, S. 96ff,153ff,225ff. In den gleichen Rahmen gehört auch der von V. Hösle herausgearbeitete Zusammenhang von Letztbegründung und objektivem Idealismus: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik, München 1990, S. 205ff; vgl. auch Ders., Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge. Beck'sche Reihe, München 1991, S. 47,71.
- <sup>16</sup> 39 I,45,21f;46,18f: Iustificati autem sic gratis, tum facimus opera, imo Christus ipse in nobis facit omnia. Ferner: 48,14f;83,26f;203,14f;204,12f. Vgl. E. Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Berlin/Leipzig 1937, S. 120ff.
- <sup>17</sup> „Regeneratio, justificatio, unio et renovatio tempore simul sunt et quovis puncto mathematico arctiores adeo, ut divelli et sequestrari nequeant, cohaerent. Secundum nostrum tamen concipiendi modum ordine prior est regeneratio et justificatio unione ista mystica.“ Zitiert nach H. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, Hg. H. G. Pöhlmann, Gütersloh 1979, S. 307. H. E. Weber weist auf die Spannungen und Unstimmigkeiten hin, die durch die wachsende Rationalisierung der Theologie entstehen, so daß beides, der forcierte Imputationsgedanke Melanchthons wie die Position Osianders mit dem Satz beschrieben wird: „Das ganze Pathos dieses Denkens legt sich in den Anspruch der Rationalität. Aber dieser Anspruch gerade trägt den Keim der Zersetzung in sich“. Entsprechend heißt die Überschrift des fünften Kapitels, das den ersten Band seines bekannten Werkes abschließt: „Der Osiandrische Streit und die Krise des Systems“: Reformation, Orthodoxie und Rationalismus I/1, Gütersloh 1937 (BFChTh 2. Reihe, 35 = <sup>2</sup>Darmstadt 1966), S. 303,257.



# „Antijudaismus“ nur ein westliches Übersetzungsproblem?

Befreiungstheologen im jüdisch-christlichen Rampenlicht

VON THOMAS KRATZERT

## *1. Übersetzung des Evangeliums und Kritik aus der Perspektive eines übersetzten Evangeliums*

In den „Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“ des Ökumenischen Rates der Kirchen (1979)<sup>1</sup> wird in den Punkten 24 bis 29 die Frage nach dem Synkretismus behandelt. Weniger interessiert mich hier eine Auseinandersetzung mit diesem Begriff und eine Aufschlüsselung all seiner Bedeutungsebenen, dagegen setze ich bei dem an, was im Punkt 25 zur Übersetzung der christlichen Botschaft gesagt ist:

„Es ist fraglos notwendig, die christliche Botschaft für jede Zeit und jeden Ort echt und unverfälscht zu übersetzen.“<sup>2</sup>

Diese Übersetzungsarbeit beginnt mit der Übertragung in eine andere Sprache. Eine andere Sprache beinhaltet nicht nur eine andere Aussprache, eine fremde Schrift und ein zur Verfügung stehendes Vokabular, sondern auch eine kulturelle Vielschichtigkeit (Kunst, Musik, Literatur, mündliche Traditionen, Philosophie, Naturbeziehungen, soziale Bindungen etc.). Die Erfahrungen der Menschen in Geschichte und Gegenwart darf ich hier nicht vergessen, ihre alltäglichen Sorgen und ihre Hoffnungen. Diese Vielfältigkeit an Übersetzungsebenen macht deutlich, daß die Übersetzungsarbeit zum einen ein Prozeß (die Geschichte jedes Volkes geht weiter!), zum anderen äußerst angreifbar ist, da die Kriterien für eine „angemessene“ Übersetzung recht willkürlich sind und und die Kritik oft aus einem anderen Kontext, der selbst einem komplizierten Übersetzungsprozeß entsprungen ist, an die Übersetzungsarbeit herangetragen wird.

Die Frage nach der Übersetzung ist nicht erst ein Problem unseres Jahrhunderts, sondern läßt sich schon Jahrtausende vorher entdecken. Im Alten Testament werden Mythen benachbarter Völker übernommen, in die hebräische Sprache übertragen und in einen neuen Zusammenhang gestellt (z. B. Schöpfungsgeschichte, die Hiob-Geschichte). Sogar innerhalb der Geschichte Israels werden Themen nicht sprachlich, aber zeitgeschichtlich übersetzt (z. B. der Restgedanke, die Messiaserwartung). Im Neuen Testa-



ment stellt Paulus den Meister der Übersetzung dar. Selbst Jude und somit in der jüdischen Tradition beheimatet, zum Apostel an die Heiden berufen, überträgt er das Evangelium aus einem ursprünglich jüdisch-semitischen Kontext in die hellenistische Welt. Am paulinischen Nomos-Gebrauch werden die Übersetzungssituationen besonders deutlich. In der Geschichte der Kirche hat es unzählige Übersetzungsmöglichkeiten gegeben, von denen ich nur wenige herausgreifen möchte: da wäre der Logos-Gebrauch des Justin, der Hypostasen-Streit bis hin zum Zweiten Ökumenischen Konzil, schließlich die Übernahme germanischen Rechts in die Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury.

Wir selbst müssen uns also stets vor Augen führen, daß auch wir „nur“ ein übersetztes Evangelium haben, daß unsere Theologie ein Produkt vielschichtiger Übersetzungsprozesse ist, daß wir also selbst „Opfer“ unserer eigenen Kultur sind.

Warum nun diese lange Vorrede? Im folgenden versuche ich, anhand eines thematischen Beispiels sowohl die Probleme der Übersetzung des Evangeliums in einen anderen Kontext als auch die Probleme der Kritik an einen anderen Übersetzungsvorgang auf dem Hintergrund einer eigenen Übersetzungsprägung und somit die scheinbar unüberwindbare Gegenüberstellung beider Positionen darzustellen. Als Beispiele dienen mir zwei deutsche Theologen, die sich zum Umgang mit den Juden und dem Judentum in Befreiungstheologien in Lateinamerika und Asien kritisch geäußert haben: Hermann Brandt in seinem Aufsatz „Die Benutzungen des Judentums in der Befreiungstheologie“<sup>3</sup> und Friedrich-Wilhelm Marquardt in seinem Buch „Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 1“<sup>4</sup>. Auf der Seite der „Übersetzungen“ habe ich einen Vortrag von Choan-Seng Song „Von Israel nach Asien: ein theologischer Sprung“<sup>5</sup> und Leonardo Boff's Aufsatzsammlung „Kirche: Charisma und Macht“<sup>6</sup> ausgewählt.

## 2. „Jesus außer Landes“ –

### *Friedrich-Wilhelm Marquardts christologische Entdeckungsreise*

In der Einleitung des ersten Bandes seiner Christologie geht F.-W. Marquardt der Frage nach, wo sich außerhalb des Christentums nicht-christliche Verständnisse Jesu finden lassen<sup>7</sup>. Er führt hier mehrere Gruppen von Rezipienten auf: Juden, Muslime, Buddhisten, Hindus, Philosophen und Sozialisten. Allerdings bleibt er nicht nur bei der Betrachtung nicht-christlicher Verständnisse Jesu, sondern gleitet ziemlich oft in Bereiche kontextueller Theologie hinüber.



Aus den muslimischen Jesusrezeptionen greift er die Diskussionen im 19. und 20. Jahrhundert auf, die sich hauptsächlich um die Themen Tod Jesu, den Parakleten und die Wiederkunft Christi drehen. Ein bedeutendes Zentrum dieser Auseinandersetzungen ist die Akzar-Universität Kairo. F.-W. Marquardts erfreuter Ausruf über diese lebhafteste Jesus-Rezeption drückt seine tiefe Bewunderung aus:

Ein abendländischer Theologe dürfte vor Staunen den Mund nicht zubekommen über *diese* Aktualität Jesu außerhalb der Kirche, noch dazu in dem bei uns so völlig untergegangenen Lehrstück von der Zukunft Christi, und wir möchten eine kleine Regung von Neid und Bewunderung dafür hier nicht unterdrücken. Während wir von Europa her die Welt mit Krieg überziehen und da auch Inder und Ägypter und Araber mit hineinreißen, beschämen sie uns mit der Sorge um das gegenwärtige Leben Christi und den rechten Glauben an seine Rückkehr auf Erden. Wenigstens *wissen* sollten wir ignoranten Europäer so etwas. (19)

Trotz aller Bewunderung für „*diese* Aktualität Jesu außerhalb der Kirche“ kommt er zu dem Schluß:

Freilich: kein historischer Jesus, sondern ein symbolisch gebrauchter und für geistig politische Kämpfe funktionalisierter. (23)

Doch F.-W. Marquardt beklagt hier nicht nur die Symbolisierung außerhalb der Kirche:

Aber wie man doch am anderen sieht, was einem an einem selbst nicht auffällt! Wer bewahrt uns davor, daß das christologische Dogma der Kirche grundsätzlich nicht doch einer ebensolchen Symbolisierung und Funktionalisierung nur allzu ähnlich sieht? (23)

In den Abschnitten „Jesus unter Hindus“ und „Der Messias der Rebellen“ wird F.-W. Marquardt deutlicher. Jesus wird in Indien aus dem ihm eigenen jüdischen Kontext herausgerissen, „außer Landes“ interpretiert und in eine völlig fremde Umgebung eingepflanzt: eine „Entpatriierung“ Jesu findet statt.

Hier wird Jesus – zugunsten universaler Symbolik – im Elend der Fremde, in der Zerstreuung der Diaspora, „außer Hauses“ und „außer Landes“ gehalten... (57)

Diese Entpatriierung und Symbolisierung läßt sich sowohl im indischen Kontext wie auch in den vom Sozialismus beeinflussten Theologien an Jesus als Befreier festmachen:

Jesu als Theologe der Befreiung von Heteronomiezwängen offizieller Religion: das ist Europas Tradition und Uniform im weißen Moslem-, im gelben Buddha-, im wallenden Hindugewand: westlich im Exzeß. (57)



Es gab und gibt nun evangelische Theologien, die Jesus auch noch in einer sehr spezifischen Nähe gerade zu den in den sozialistischen Bewegungen kämpfenden Menschen sehen: geschichtlich vor allem die des Schweizer Religiösen Sozialismus, heute die in Basisgemeinden der Dritten Welt durch selbständigen theologischen Ausdruck sich und ihre Leidensgenossen tröstenden Armen. Ihr biblisches Denken zeigt, wie sehr sie Jesus *brauchen*; und was sie von ihm sagen können, sind *Anrufungen* seiner Nähe zu ihnen. In diesen Gruppen fällt alle historische Distanz zur Bibel und zu Jesus, damit natürlich auch jene *Kontrollfunktion*, die der historische Abstand gegen zu große Willkür der Nähe ausübt... (87)

In direktem Zusammenhang mit diesem Jesusbild sieht F.-W. Marquardt einen begleitenden Antijudaismus: Jesus wird stets als Befreier von einem etablierten Judentum verstanden. Diese Gegenüberstellung ist für ihn nicht tragbar:

Solange Jesus als Befreier wesenhaft in antijüdischer Form erfahren wird, handelt es sich mit Sicherheit *nicht* um Erfahrung mit dem wirklich historischen Jesus. (94)

Was ist nun für F.-W. Marquardt die Konsequenz aus seiner kurzen Analyse, aus seiner kurzen Darstellung der Jesus-Rezeptionen in Religionen und Befreiungstheologien? Wo liegt sein Anspruch in Hinblick auf die Person Jesu?

F.-W. Marquardt wehrt sich gegen die Entpatriierung und Symbolisierung Jesu, die er außerhalb und innerhalb der Kirche festmachen kann. Für ihn gibt es nur einen Weg, um Jesus selbst gerecht zu werden: er muß in seinen eigenen Kontext zurückgeführt, also „rejudaisiert“ werden. Das Stichwort, das F.-W. Marquardts Konzept durchläuft, lautet: Repatriierung Jesu in seine jüdische Umgebung. Jesus, der Jude, der er gewesen ist und der er immer bleiben wird!

Und wir im Westen und die Völker im Süden und Osten müssen lernen, Jesus zu Hause in Israel sein zu lassen, wenn wir ihn an seinem eigenen Leben lassen und ihn uns nicht unterwerfen wollen durch „Universalisierung“. (57)

Dies ist zwar ein Appell an uns „im Westen und die Völker im Süden und Osten“, doch sieht er die Hauptaufgabe solch einer Rückführung Jesu in seinen heimischen Kontext auf europäischer Seite:

... und das Christentum Europas scheint uns der Welt heute nichts so schuldig wie eine Repatriierung Jesu: wenn er Jesus bleiben soll. (57)

Westliche Christen werden also beauftragt, diesen repatriierten Jesus überall in der Welt zu verkündigen, ein Auftrag zu einer neuen Mission. In diesen Dienst stellt F.-W. Marquardt sich selbst und sein Buch (94). Das was hinter F.-W. Marquardts christologischem Ansatz liegt, ist deutlich gewor-



den: Er kritisiert die Vereinnahmung Jesu durch die Kirche und verschiedene Religionen sowie seine Entwurzelung aus dem Judentum. Jesu „Übersetztsein“ führte schließlich in Europa zu einem Antijudaismus, der sich mit dem Antisemitismus und der Schoa exzessiv gesteigert hat: eine Folge fataler westlicher Evangeliumsübersetzung! Für F.-W. Marquardt ist die gesamte östliche Welt Opfer des europäischen Antisemitismus geworden, womit er zweifellos recht hat; jedoch steht dieses Opfersein in einem tiefen Widerspruch: zum einen findet in diesen Ländern eine Befreiung vom „orientalischen“ Jesus aus der westlich-europäischen Umklammerung statt, zum anderen durch eine Symbolisierung und Funktionalisierung Jesu ein neuer Antijudaismus. „Westliche Wiedergutmachungsarbeit“ ist hier vonnöten!

Ich habe mit solch einer Form des Denkens große Schwierigkeiten, da sich für mich die Situation anders darstellt: Westliche Christen importieren ein westliches Christentum und damit auch ein westliches Jesusbild z.B. nach Indien, kolonialisieren das Land religiös<sup>8</sup>. Sie bringen u.a. auch den westlichen Antijudaismus (besser: Antisemitismus?) mit. In unserem Jahrhundert findet schließlich eine Befreiung von westlicher Theologievorherrschaft statt, von einem westlichen Jesusbild und dem westlichen Antijudaismus. Nun beginnen östliche ChristInnen ein eigenes Jesusbild zu entwickeln, Jesus also in ihren Kontext zu „übersetzen“. Nach westlichem Urteil ist dieses neue Jesusbild antijudaistisch, nach ihrem eigenen nur rein biblisch: biblisch treu wird ein Befreierbild aufgebaut, ein Befreier, der biblisch gesehen von der Bevormundung jüdischer Hierarchie, der aktuell gesehen – und nur das zählt für diese Menschen – von den sozio-ökonomischen und politischen Verhältnissen befreit. Ein Feindbild gegenüber den heutigen Juden wird von ihnen überhaupt nicht aufgebaut, liegt auch gar nicht in ihrem Interesse. Hier stoßen eine sich vom Westen emanzipierende Theologie und deren Kritik durch die westliche Brille (– gerade durch unseren Antisemitismus und die daraus resultierenden Schuldgefühle geprägt –) aufeinander. Welche Wege führen aus dieser Polarisierung heraus?

### *3. „Die Benutzung des Judentums in der Befreiungstheologie“ – Hermann Brandts Anfragen an lateinamerikanische Theologen<sup>9</sup>*

Wie bei F.-W. Marquardt stehen auch bei H. Brandt „Jesus als Befreier“ und Antijudaismus in unmittelbarem Zusammenhang. Er spricht von „einer intensiveren und kreativen Aneignung des Zeugnisses der Heiligen



Schrift“, wenn lateinamerikanische Befreiungstheologen Aussagen über Israel und das Judentum übernehmen. Die Aneignung läßt sich an vier Themenkreisen verdeutlichen:

a) „*Der Tempel und seine Priester als Inbegriff des tödlichen Unterdrückungssystems*“: Da eine öffentliche Kritik an den herrschenden Regimen nicht möglich ist, nutzen ChristInnen andere Möglichkeiten, ihren Protest zu äußern. Jesu Auseinandersetzung mit der jüdischen Hierarchie und dem organisierten Tempeldienst sowie sein Tod als Folge seines Auftretens und der Reaktion der jüdischen Hierarchie wird zum Sinnbild ihres Handelns. Sie stehen nicht allein im Widerstand gegen das sie unterdrückende Regime.

H. Brandts Anfragen an diese Interpretation machen wieder deutlich, daß dieser Übersetzungsvorgang nach westlichem Empfinden nicht duldbar ist.

Er fragt:

Wäre es damals zuviel verlangt gewesen, die neuen Erkenntnisse aus dem jüdisch-christlichen Dialog einzufordern? (428)

Dagegen muß ich einwenden: Können wir von ChristInnen in Situationen physischer und psychischer Unterdrückung, die vor allem in anderen Erdteilen an der Tagesordnung sind, verlangen, sich mit unseren Ergebnissen im jüdisch-christlichen Dialog auseinanderzusetzen, Ergebnissen, die fernab von jeglicher Bedrohung in Gesprächen und an Schreibtischen auf der Basis unserer Vergangenheit entstanden sind?

Er fragt:

Hätte es die Widerstandskraft aus dem Evangelium gelähmt, wenn das Judesein Jesu, aller Apostel, von Paulus ganz zu schweigen, angesprochen worden wäre? (428)

Dagegen muß ich einwenden: können wir nicht akzeptieren, daß in anderen Kontexten das Interesse am Judesein Jesu ohne Belang ist, daß dafür aber das Interesse an Jesu Hinwendung zu den Marginalisierten der Gesellschaft immens wichtig wird? Müssen wir uns nicht erst einmal fragen lassen, warum wir Jesus stets in gutbürgerlichem Umfeld beheimaten?

Er fragt:

Hätte ein Hinweis auf das Judentum *der Gegenwart* wirklich zu weit abgeführt? (428)

Dagegen muß ich einwenden: wieso müssen ChristInnen in ihrem Befreiungskampf das Judentum der Gegenwart erwähnen, wenn sie Juden der Gegenwart überhaupt nicht kennen? Und schließlich: für viele ist der moderne Staat Israel, die Heimstatt vieler Juden und Jüdinnen, zum Sinnbild westlicher Unterdrückung geworden!



Er fragt:

Und wäre, wenn es schon eines biblischen Gewandes bedurfte, um die Kritik zu verkleiden, ein Hinweis auf das Zentrum Rom, auf Augustus und Pilatus nicht sachgemäßer gewesen? (428)

Dagegen muß ich einwenden: Jesu Auseinandersetzung war nicht eine mit der römischen Besatzungsmacht, sondern eine mit der jüdischen Hierarchie!

b) „*Die ‚pharisäische Religion‘ als Gegenbild menschlicher Autonomie*“: Die Pharisäer ersticken das menschliche Leben in einer eigenen Gesetzmäßigkeit. Sie unterdrücken damit die Autonomie der Menschen. Auch die Kirche verstrickt den Menschen in ähnliche Muster und hindert ihn an seiner freien Entfaltung: eine Befreiung von dieser institutionalisierten Kirche ist die Folge, dargestellt im Kampf Jesu gegen den Pharisäismus. Diese Grundgedanken liegen einem Buch von Carlos Mesters zugrunde<sup>10</sup>.

H. Brandt drückt sein Unbehagen aus, das er beim Lesen dieses Ansatzes hat. Für ihn findet eine Reduzierung Israels und des Judentums auf die pharisäische Religion statt. Doch hat er hier C. Mesters richtig verstanden? Geht es C. Mesters nicht vielmehr um die Charakterisierung der Konfliktgegner Jesu (der Pharisäer, nicht der Juden!), weil er eine Parallele zur Gegenwart herstellen möchte, eine Parallele für die Kämpfenden in Lateinamerika? Die heutigen Gegner sind nicht die Juden, und diese heutigen Gegner werden auch *nicht* mit den Juden in Verbindung gebracht!

c) „*Die Inanspruchnahme von Dekalog und kasuistischem Recht als ‚Baumaterial‘ der Basisgemeinden*“: Für uns ungewohnt findet in Basisgemeinden Lateinamerikas eine Neubelebung alttestamentlicher Gesetze statt. Die „Tragbalken“ für den Aufbau von Basisgemeinden werden von den zeitgebundenen Gesetzen im Alten Testament getrennt. Eine zentrale Rolle nimmt der Dekalog ein: er wird als Zusage Jahwes an die Gemeinden gewertet. Für H. Brandt findet hier ein „Verdrängungsprozeß“ statt: das Volk Israel, Erstadressat für Gottes Zusagen, wird von den leitenden Menschen in Lateinamerika verdrängt:

Der Preis für die Aneignung der Zehn Gebote und der Rechtsvorschriften – übrigens unter durchgängiger Verwendung des Jahwe-Namens – durch die Basisgemeinden ist de facto die Enterbung Israels. Der Preis für die Verpflichtung der Basisgemeinden auf Gottes Gebot und für die Stärkung ihrer gesellschaftsverändernden Kraft ist der Ausschluß Israels aus der Bundestreue seines Gottes (433).

Was H. Brandt als „Enterbung Israels“ bezeichnet, könnte aber auch, durch eine andere „Übersetzungsbrille“ gelesen, Solidarisierung mit dem



alttestamentlichen Volk Israel bedeuten. Hier findet die Fundamentierung des eigenen Lebens schlechthin auf den Fundamenten für das Volk Israel statt. Eine besonders *enge* Gemeinschaft mit dem alttestamentlichen Volk Israel, wie wir sie aufgrund unserer Geschichte nicht kennen!

d) „Die ‚alte Synagoge‘ als Kategorie innerkirchlicher Polemik“: Leonardo Boff hat seinem Buch „Kirche: Charisma und Macht“ eine Widmung vorangestellt, deren Bedeutung für das Verhältnis zum Judentum sicherlich nur wenigen aufgefallen ist. So heißt es:

Gewidmet sei dieser Band den Mitgliedern der Gruppe „Gerechtigkeit und Frieden“ von Petrópolis. Allein mußten sie ihren Weg gehen. Dabei haben sie begriffen: es genügt nicht, daß die Kirche existiert. Kirche muß unentwegt aufgebaut werden – nicht gegen die, sondern trotz derer, die sie auf die Maße der alten Synagoge einschränken wollen.

Um L. Boffs Gebrauch der Bezeichnung „alte Synagoge“ besser verständlich zu machen, gehe ich näher auf das 5. Kapitel seines Buches ein.<sup>11</sup> L. Boff sieht zwei Verhaltensweisen, die die institutionalisierte (römisch-katholische) Kirche charakterisieren: die eine ist „eine Hinwendung zu Welt und Gesellschaft“, was die Demonstration einer geschlossenen Gesellschaft nach außen hin bedeutet:

Die Kirche vermittelt Vertrauen und schafft, was Kennzeichen des Evangeliums ist: die Freude, zu leben und zu hoffen. (92)

Die andere Verhaltensweise ist „eine Befassung mit dem Innenleben und den verschiedenen Strukturen der Kirche“: hier steht die Sorge um die innere Ruhe und die Unterdrückung von Andersdenkenden und Andershandelnden im Vordergrund. Nachdem er diese beiden Verhaltensweisen aufgedeckt hat, versucht L. Boff nun, ihren Weg in der institutionalisierten Kirche nachzuzeichnen, sie aufzuspüren. Doch was ist für ihn die existierende institutionalisierte Kirche? Sie ist nicht die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern die „Organisation der Gemeinde von Gläubigen mit ihrer Hierarchie, ihren heiligen Gewalten, Dogmen, Riten, Canones und ihrer Tradition“ (93f). Ihm geht es nicht um die Ablehnung kirchlicher Institution! Er sieht schließlich die Notwendigkeit eines Mindestmaßes an Institution für jede Gemeinde, möchte sie jedoch bedingungslos in den Dienst der Gemeinde stellen:

Dieser historische Prozeß von Treue und Dienst gegenüber der Gemeinde wie gegenüber dem Herrn, der ja in ihr lebt, nennen wir ständige Bekehrung. (94)

In diesen Dienst hat sich die kirchliche Institution bisher nicht gestellt. Um diesen Zweck zu erfüllen, müssen tiefgreifende Veränderungen vorgenommen werden:



Welche Chancen hat die institutionelle Kirche, das Evangelium zu aktualisieren und in seinem Licht Antworten auf die großen Herausforderungen der Welt von heute zu finden, einer Welt, die bereits vor vierhundert Jahren an der Kirche vorbei und ohne, ja bisweilen gegen sie entstanden ist? (95)

Nun beginnt L. Boff, den Weg der Kirche von ihren Anfängen bis heute nachzuzeichnen und die Entwicklung der Institution Kirche, der hierarchischen Strukturen und der Inaktualität dieser Form der Organisation, aufzuzeigen.

Ausgangspunkt unserer Überlegungen muß die Einsicht sein, daß das Christentum selbst das Ergebnis eines Bruches ist. Für das Judentum ist es noch heute eine Häresie. (96)

Mit dieser negativen Identität startet das Christentum in eine bisher knapp 2000jährige Geschichte und schützt sich vor weiteren Brüchen durch die mit der Konstantinischen Wende einsetzende „Paganisierung“: staatliche Strukturen werden übernommen, damit die Einheit auch strukturell fundamentiert ist; das Volk Gottes wird nun von einer mächtigen Gruppe von Klerikern beherrscht. Durch die Befreiung der Kirche von der staatlichen Macht (unter Gregor VII. und dem „Dictatus Papae“ 1075) ist die Hierarchisierung der Kirche perfekt, das Machtsystem ist etabliert.

Doch wie reagiert die Theologie auf diese Machtergreifung? Unter Ausschaltung der Vernunft als kritischer Instanz wird die Theologie zur Legitimation der hierarchischen Strukturen mißbraucht.

Erschreckend deutlich wird das (d. h. die Dienstfunktion der Theologie als Machtlegitimation der Kirche, d. Vf.) in der offiziellen Theologie unter Pius XII. wie auch in der Kurientheologie, die die Texte für das Zweite Vatikanische Konzil vorzubereiten hatte, dann aber eine massive Abfuhr bekam, weil ihre Papiere nicht den lebendigen Glauben der Kirche als Volk Gottes zum Ausdruck brachten. Praktisch ist demnach die Kirche eine einzige riesige Diözese, in welcher der Papst – da er ja nicht alle erreichen kann – Stellvertreter für sich (*vices suas agentes*) einsetzt, die Anteil haben an seiner Macht. Die Dogmen werden rechtlich und die kirchenrechtlichen Bestimmungen dogmatisch verstanden. Die Einheit, die als Konformität und Uniformität ausgelegt wird, verstellt den Blick dafür, daß Konflikte Zeichen für Vielfalt und Leben sind. So wird der Konflikt zu etwas Pathologischem herabgemindert, das Spaltung und Schisma verursacht. Die schlichteste und einfachste Lösung besteht in seiner Beseitigung. Typisch für jede Art von Machtstruktur ist es, alles zu eliminieren, was nicht in das System paßt. Die Kirche, die auf einen Bruch mit der Synagoge zurückgeht, läuft Gefahr, selbst zu einer Synagoge zu werden, zu einer in sich selbst geschlossenen, großen Sekte, in der die Kleriker alles kontrollieren. Die Logik der Macht ist der Wille nach mehr Macht, nach Selbsterhaltung und Fortbestand, nach Aushandlungen von Kompromissen und im Falle eines Risikos von Konzessionen, um überleben zu können. All dies läßt sich ablesen in der Geschichte der Institution Kirche. (101f)



Schließlich vergleicht L. Boff noch die Regierungsform der institutionalisierten Kirche mit der KPdSU; er greift hier auf eine Analyse des Brasilianers M. Alves Moreira zurück ... (102–105).

Nun zu H. Brandt: er hat Schwierigkeiten mit L. Boffs Umgang mit der Bezeichnung „alte Synagoge“. Mußte L. Boff diese Bezeichnung überhaupt benutzen, um seine Kritik an der Institution Kirche genau zu beschreiben? Hilft sie ihm in seiner Argumentation weiter? Sicherlich geht es L. Boff nicht darum, mit dem Gebrauch von „alter Synagoge“ das Verhältnis zum Judentum neu zu definieren. Das sieht auch H. Brandt (434f). Sein Ziel ist die möglichst genaue Charakterisierung der institutionalisierten Kirche. Zu diesem Zweck dienen ihm Vergleiche, die mehr oder weniger gewagt sind. Könnte der Vergleich mit der KPdSU noch in Verbindung mit irgendeiner Kritik an der ehemaligen Sowjetunion gebracht werden, so liegt eine Aktualisierung des Vergleichs mit der „alten Synagoge“ fern: vom heutigen Judentum ist bei L. Boff nicht die Rede, soll auch gar nicht die Rede sein, weil es für ihn in seiner Kirchenkritik erst gar kein Thema ist. L. Boff gebraucht diese Bezeichnung also „nicht zur Diffamierung des heutigen Judentums“, und er möchte nicht einen Beitrag zum westlich bestimmten jüdisch-christlichen Dialog leisten. Doch H. Brandts Kritik ist zu stark von unseren eigenen Erfahrungen mit den Juden geprägt; er trägt Kritik an L. Boff heran, die seinem Anliegen nicht gerecht wird. So spricht H. Brandt davon, daß durch diesen Vergleich der Synagoge „auch noch ihre jüdische Identität genommen wird: Israel ist in diesem Kirchenkampf dem Blick der lateinamerikanischen Theologen ganz entschwunden“. (435)

„Israel“ hat in dieser Auseinandersetzung nichts zu suchen, deswegen taucht es bei L. Boff auch nicht auf! Aus einer anderen „Übersetzungsperspektive“ ließe sich L. Boffs Ausführung ganz anders verstehen, als H. Brandt sie interpretieren möchte.

#### 4. *Der theologische Balanceakt Choan-Seng Songs*

Neben Leonardo Boffs Gebrauch der Bezeichnung „alte Synagoge“ stelle ich kurz noch einen zweiten Ansatz vor, dessen „Israel“-Sicht für westliche Theologen sicherlich fremd ist. Diese Fremdheit besteht in einem für uns kaum nachvollziehbaren Übersetzungsprozeß: eine Reise von mehreren Tausend Kilometern findet statt<sup>12</sup>.

Um Choan-Seng Songs „Israel“-Deutung in seinem Vortrag „Von Israel nach Asien: ein theologischer Sprung“ annähernd zu verstehen, müssen wir



uns immer vor Augen halten, daß er diesen Vortrag gehalten hat, um an der westlichen Form der Kirche und der Theologie Kritik zu üben. Ihm geht es also nicht um das heutige jüdische Volk, den heutigen Staat Israel oder die Verbindung von alttestamentlichem Israel und heutigem Judentum.

Für C.-S. Song ist Geschichte die Zeit von Gottes Schöpfung bis zu ihrem Ziel, die gefüllt ist mit dem Kampf der Menschen gegen die Macht des Vergessens und des Todes sowie dem Glauben an die Befreiung und Hoffnung. Sie ist nicht kontinuierlich, sondern stets unterbrochen durch Gottes Heilshandeln, seine erlösenden Taten, ständige *Revolutionen* Gottes. Auf Israel bezogen: Gott hat sich Israel in seinem erlösenden Heilshandeln offenbart. Der Exodus ist für C.-S. Song „Gottes Revolution in der Geschichte *par excellence*“, in welchem Gottes Handeln auch gewalttätig ist (wie viele Menschen mußten für Israels Befreiung leiden und sterben?). Israel versuchte Gottes Heilshandeln zu institutionalisieren (Opfer, Priester, Bundeslade, Gesetze etc.) und somit die Diskontinuität des Handelns Gottes im Licht der Kontinuität der nationalen Geschichte zu interpretieren. Besonders die Messias Hoffnung Israels sollte diese Kontinuität bewahren helfen. Mitten in diese Institutionalisierung des Heilshandelns Gottes hinein sendet Gott seinen Sohn Jesus Christus, den C.-S. Song als den „revolutionärsten Akt Gottes“ bezeichnet. Dieser Jesus Christus muß weichen, da er die Ineinssetzung von nationaler Geschichte und Heilsgeschichte gefährdet. So Songs Interpretation des Todes Jesu:

Die Hinrichtung Jesu wurde von einer politischen Institution ausgeführt, die dem Druck einer religiösen Institution nachgegeben hatte. (14) Israel wollte Gottes Revolution in Christus aufhalten, um seine historische Kontinuität zu wahren. Durch die Kreuzigung Christi antworteten sie auf die göttliche Revolution mit menschlicher Gewalt. (15)

Jesus wird so zum Opfer politischen Kalküls (s.a. Joh 11,46–50); er wird geopfert, um das theologisch-ideologische Heilskonzept Israels nicht zu gefährden.

Welche positive Bedeutung hat nun Israel für C.-S. Song, für die ChristInnen in Asien, Afrika, Lateinamerika etc.?

Ich möchte wiederholen, daß Israel nicht erwählt war, sich den anderen Völkern als eine Nation darzustellen, durch die Gottes erlösende Liebe vermittelt wird, sondern Israel war erwählt, um ein Symbol, ein Beispiel dafür zu sein, wie Gott auch unter den anderen Völkern erlösend wirkt. Im Licht der spezifisch israelitischen Erfahrung sollten die anderen Völker erkennen, daß auch ihre jeweilige Geschichte eine erlösende Bedeutung hat. Die Geschichte Israels, heilsgeschichtlich gelebt und interpretiert, gibt einen Rahmen oder einen Raster, mit dem die anderen Nationen ihre eigene Geschichte nach heilsgeschichtlichen Eigenarten oder Bedeutungen überprüfen können. (18)



C.-S. Song sieht, daß sein theologischer Sprung bzw. Glaubenssprung von Israel nach Asien, also das Transportieren des heilsgeschichtlichen Rasters Israels in einen fremden Kontext, in den Augen westlicher Theologen einer theologischen Entgleisung gleichkommt. Ihm sticht aber eine stärkere Entgleisung auf westlicher Seite ins Auge: die westliche Kirche hat die Heilsgeschichte in ihre geschichtliche Kontinuität gepreßt und ein Heilshandeln Gottes außerhalb der Kirche abgelehnt. Dieser Vereinnahmung setzt er sein Konzept entgegen.

Es geht also C.-S. Song um die Freiheit Gottes, die von keiner Kirche kanalisiert werden kann. Sein Vortrag ist ein leidenschaftliches Plädoyer für die Diskontinuität des Heilshandeln Gottes, ein Nein zu jedem Versuch, die Kirchenmauern zu Gefängnismauern Gottes zu machen.

### *5. Der Wille zur Verständigung und zum Verstehen*

Gemeinsam ist den von F.-W. Marquardt und H. Brandt kritisierten und von L. Boff und C.-S. Song entworfenen Ansätzen folgendes:

- Sie sind Versuche, das Heilshandeln Gottes an Israel mit der Geschichte des eigenen Volkes in Verbindung zu setzen. Es findet eine Aktualisierung des Evangeliums und eine Übersetzung der Heilsbotschaft in einen neuen Kontext statt.
- Durch diese Übersetzung gewinnt das Volk Israel eine für uns fremde Bedeutung: es wird zum Maßstab des eigenen Leidens, zum Vorbild für die eigene Befreiung und zum Gegenstand der Solidarität.
- Sehr kritisch wird die etablierte jüdische Hierarchie im Alten wie auch im Neuen Testament bewertet: sie lähmt die Autonomie der Menschen, institutionalisiert Gottes Heilshandeln und wird so zum Unterdrückungsinstrument, auch der Herrschenden.
- Diese negative Sichtweise der jüdischen Hierarchie führt unmittelbar zur Kritik am westlichen Christentum, zur Kritik an der kirchlichen Hierarchie und zum Aufruf, im eigenen Kontext Theologie zu betreiben und die westlichen Machtstrukturen in den Kirchen abzuschütteln.
- Jesus wird zum Befreier aus festgefahrenen Machtstrukturen, zum Mitkämpfer im eigenen Befreiungskampf und zum Vorbild für das eigene Leiden.
- Es findet keinerlei Auseinandersetzung mit dem heutigen Judentum, mit dem heutigen jüdischen Volk oder dem Staat Israel statt.

Wir, die westlichen ChristInnen und unsere Kirchenstrukturen stehen im Mittelpunkt dieser Kritik, nicht jedoch die Juden, das Judentum oder der



Staat Israel. Dieser Angriff auf uns macht es uns schwer, auf diese Ansätze positiv zu reagieren: sie anzuhören, sie zu verstehen, sie als Anregungen für unsere Theologie und Gemeinden anzunehmen. Statt dessen erfolgt ein „Gegenangriff“ und eine Projektion von Ängsten und Bedenken aufgrund der eigenen Erfahrung.

Mir geht es sicherlich nicht um ein unkritisches Begrüßen von Ansätzen wie den von L. Boff oder den von C.-S. Song. Kritik ist grundsätzlich begrüßenswert und notwendig. Wir müssen allerdings lernen, solche Ansätze nicht durch unsere Brille zu sehen und sie dann abzuweisen. Ein ökumenischer Lernprozeß ist hier sicherlich wünschenswert! Zudem: unterschiedliche Übersetzungsprozesse führen auch zu unterschiedlichen Übersetzungen. Eine Vielfalt von Übersetzungen ergibt sich, ein Nebeneinander verschiedenster Interpretationen. Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß diese Übersetzungen nur vorläufige, aber notwendige sind. Keine Übersetzung kann für sich beanspruchen, die exklusiv richtige Darstellung des Evangeliums zu bieten. Was Konrad Raiser<sup>13</sup> über die Mission sagt, hat auch hier seine Gültigkeit:

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.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> EZW-Arbeitstexte Nr. 19, VI/1979.

<sup>2</sup> Ebd. 14.

<sup>3</sup> Hermann Brandt, Die Benutzung des Judentums in der Befreiungstheologie, ÖR 39/1990, 424–439.

<sup>4</sup> Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 1, München 1990.

<sup>5</sup> Choan-Seng Song, Von Israel nach Asien: ein theologischer Sprung, in: Europäische Theologie herausgefordert durch die Weltökumene. Studienmaterial zur Bearbeitung in den Kirchen, theologischen Fakultäten, Seminaren und Gemeinden. Bericht einer Konsultation 29. März bis 2. April 1976, (KEK-Studienheft Nr. 8), Genf 1976, 10–29.

<sup>6</sup> Leonardo Boff, Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf 1985 (2. Auflage).

<sup>7</sup> Marquardt 11–105. Die Ziffern nach den Zitaten bezeichnen die Seiten in diesem Abschnitt.

<sup>8</sup> F.-W. Marquardts Kritik an der westlichen Mission (88).

<sup>9</sup> Die Ziffern nach den Zitaten nennen die Seiten im Aufsatz Anmerkung 3.

<sup>10</sup> Carlos Mesters, Palavra de Deus na História do Homem, Bd. 2, Petrópolis 1973.

<sup>11</sup> Kapitel 5: „Können sich Macht und Institution in der Kirche bekehren?“, Boff 92–115. Die Seitenhinweise beziehen sich auf das in Anmerkung 6 genannte Buch.

<sup>12</sup> In dem in Anmerkung 5 genannten Heft S. 10–29.

<sup>13</sup> Konrad Raiser, Jenseits von Tradition und Kontext. Überlegungen zum Problem einer ökumenischen Hermeneutik, ÖR 40/1991, 425–435.



## „Komm herüber und hilf uns (Apg 16,9) – Atheismus, Indifferenz und christliche Verkündigung“

Konsultation 1988 bis 1991

*Die Arbeitsgruppe „Begegnung von evangelischen Christen in Frankreich und in der DDR“ hat seit 1978 in unterschiedlicher Besetzung über verschiedene kirchliche und theologische Themen gearbeitet. Mit der Konsultation 1991 beendet sie ihren letzten Zyklus und legt diesen Bericht vor.*

### Einleitung

Unter Beauftragung der beiden Kirchenbünde haben wir als Vertreter unserer Kirchen innerhalb von drei Jahren über das vorgeschlagene und von den Auftraggebern bestätigte Thema „Komm herüber und hilf uns – Atheismus, Indifferenz und christliche Verkündigung“ gearbeitet.

Die Arbeitsgruppe stellt in ihrer vierten Zusammenkunft vom 26. bis 28. August 1991 in Groß Poserin (Mecklenburg) das Ergebnis ihrer Beratungen zusammen und legt es hiermit vor. Grundlage dafür waren die Konsultationen:

1988 – Klingenthal (Elsaß): Die kritische Auseinandersetzung der modernen wissenschaftsgläubigen und technikbesessenen Welt mit der Kirche und ihren Glaubensinhalten auf dem Boden des Säkularismus mit Pfr. Dr. Albert Gaillard (Montpellier).

1989 – Weimar: Aspekte der Situation des modernen Menschen aus theologisch-psychologischer Sicht (Angst und Glaube) wurden anhand von Referaten von Prof. Dr. Saft (Jena) entfaltet.

1990 – Versailles: Die Veränderungen in Osteuropa und die „Wende“ in der ehemaligen DDR bestimmten die Arbeitstagung mit dem Ergebnis neuer Fragestellungen:

- Wie gestaltet sich mit der Vereinigung Deutschlands und dem Beitritt der Kirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen zur Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) die weitere Aufgabenstellung für die gemeinsame Gruppe?
- Welche Erfahrungen können die Minderheitenkirchen in den europäischen Einigungsprozeß einbringen?
- Welche Aufgaben können sich von daher für unsere Gruppe ergeben (z. B. Beteiligung von Vertretern weiterer Minderheitenkirchen Mitteleuropas)?

Hilfreich dabei waren Beiträge von Pater Calvez SJ und des Pfarrers Michel Wagner, Präsident des „Ausschusses für soziale, wirtschaftliche und internationale Fragen“ des französischen Kirchenbundes.



*Christentum minus Gott ist nicht gleich Humanität,  
sondern Christentum minus Gott ist zunächst gleich Null*

Die geistige Situation Europas ist dadurch gekennzeichnet, daß es eine lange christliche Geschichte hinter sich hat, die in einem schmerzhaften Prozeß abgestreift wurde, die aber nichtsdestoweniger bis heute in Wertvorstellungen und Sitten weiterwirkt. Aufklärung und Rationalismus waren die wichtigsten Triebkräfte dieses Prozesses, in dem sich die europäische Menschheit von der Bevormundung durch Religion und Kirche zu befreien suchte. Dabei stand im Hintergrund die Vorstellung, man könne vom Christentum das eigentlich Religiöse abstrahieren und als Aberglauben beiseite legen, dann bleibe einfache, echte und wahre Humanität übrig. Von dieser Humanität erwartete man die Heilung aller geistigen, politischen und sozialen Schäden, die die religiöse Fehlentwicklung des christlichen Mittelalters angerichtet hätte. Am Ende des 20. Jahrhunderts kann man nicht umhin festzustellen, daß die Rechnung der Aufklärung nicht aufgegangen ist.

*Christentum minus Gott ist nicht gleich Humanität, sondern Christentum minus Gott ist zunächst gleich Null.*

Kein Wunder, daß die europäische Menschheit heute orientierungslos ist. Wenn man die Frage stellt, was die christliche Verkündigung beitragen kann, um in dieser Orientierungslosigkeit zu helfen, muß man bedenken, daß das Christentum selbst zur Säkularisierung beigetragen hat.

Denn einerseits liegt in der biblischen Verkündigung ein starker Antrieb, den Menschen zur Eigenverantwortung und also zur Mündigkeit zu führen, weswegen er sich mit Recht von kirchlicher Bevormundung befreit; andererseits hat die Kirche den Menschen nicht auf diese Mündigkeit vorbereitet, so daß er letzten Endes nicht ein Mündiger, sondern ein halbstarke Großmaul geworden ist.

Freilich hat es besonders in Deutschland nicht an Versuchen gefehlt, die christliche Verkündigung mit den humanen Ideen der Zeit zu verbinden. Aber sie wurden nicht akzeptiert wie z. B. das Bemühen Johann Gottfried Herders in Weimar, oder sie erwiesen sich als unvermögend wie die Beiträge der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts, die im sogenannten Kulturprotestantismus mündeten. Gerade deswegen gerieten in der Folgezeit alle Versuche, das Humane in der christlichen Verkündigung zur Sprache zu bringen, in den Verdacht der Irrlehre.

Die Situation des säkularisierten Europa ist heute nun so, daß dieser Versuch dennoch erneut gewagt werden muß. Dabei kommt uns zustatten, daß gewisse Grundzüge der biblischen Botschaft – zumal im Alten Testament –, wenn man sie bis zum Grunde durchschaut, allgemein menschliche Elemente aufweisen, die offenbar nicht nur für Gläubige gültig und hilfreich sind.

Als die Israeliten um 1200 v. Chr. in das Kulturland einwandern, bringen sie ihre Jahwereligion in Form von drei Grundüberlieferungen mit: die Überlieferung von den Vätern, von der Errettung aus Ägypten und vom Bund. In diesen Überlieferungen wird nicht nur der Glaube bestimmt als Vertrauen, Hoffnung und Gehorsam, sondern darin gründen auch die Ideen der Verantwortung, der Hoffnung und des Rechtes und ziehen sich durch die ganze europäische Geistesgeschichte. Und seit 200 Jahren bleibt es eine kritisch an die Aufklärung zu stellende Frage, ob man diese Vorstellungen ohne den Glauben an den lebendigen Gott auf die Dauer festhalten kann.



*„Glaube ist der Vogel, welcher singt, wenn die Nacht noch dunkel ist“*

*(Rabindranat Tagore)*

*„Alle ernsthaften philosophischen und theologischen Theorien sind sich darin einig, daß der Mensch etwas haben muß, um menschlich leben zu können“*  
*(E. Jünger).*

Die Beschäftigung unserer unterschiedlich zusammengesetzten Arbeitsgruppe in den letzten drei Jahren hat auf Grund der Erfahrungen in unserem Umfeld Fragen zum Menschenbild verstärkt ausgelöst und damit neu gestellt, z. B.: Was macht den Menschen zum Menschen? Wie kann der Mensch leben, wenn er durch Angst eingegrenzt ist? Wo bleibt die Würde des Menschen bei der Reglementierung oder im Leistungswettbewerb? Wo bleibt das Menschenrecht, wenn Parteibücher über Karriere entscheiden und Freizügigkeit ein Gnadenerweis ist?

Die Menschen versuchten, in der Konfrontation mit ihren existentiellen Fragen verschiedene Wege zu finden: einerseits in die politische Opposition, auf den Weg der Massenflucht, oder andererseits den Rückzug in Angst und Resignation.

Andere entdeckten in den „Friedensgebeten“ einen durch die Kirche eröffneten Freiraum, der auch Platz bot für Andersdenkende und unterschiedlich Motivierte.

Vertreter der Kirchen – Gemeindeglieder und Mitarbeiter – traten in die Öffentlichkeit und stellten sich den Herausforderungen der Stunde. Dadurch fühlten sich auch Nichtchristen in ihren unterschiedlichen Meinungsäußerungen angenommen und den Christen verbunden. Vielleicht führte das für manchen zum Nachdenken und zum Fragen nach dem verborgenen Gott, der ihnen Geborgenheit gewährt. Sie ist fürsorgende Liebe und lädt ein zu einem Vertrauen, das Antwort auf diese Erfahrung ist. Sie macht frei für die Erkenntnis, daß menschliches Wesen durch Leben in Beziehungen bestimmt ist (Urvertrauen).

So wird erlittene Bedrängnis und Isolierung überwunden, denn diese Liebe bricht sich Bahn in der respektvollen Annahme des Unmündigen, in der Integration der Behinderten (keine indirekte Diskriminierung), in der bewußten Zuwendung zu unheilbar Kranken (gesellschaftliche Anerkennung von „Hospizen“ für Sterbende), in der Offenheit für Straffällige (der Täter bleibt Mensch) ...

Für den Christen wurzelt diese Liebe in der Begegnung mit Jesus Christus, der den Weg mit den Schwachen und Kranken, den Ausgegrenzten und Entrechteten bis zur Selbstaufgabe am Kreuz ging, das zum Zeichen der Hoffnung und verbindlichen Freiheit für den Menschen geworden ist und wird. Das Lebenszeugnis Jesu ist eine in die Gemeinschaft führende Kraft, die Verantwortung weckt und übernimmt. Dieses christliche Engagement vollzieht sich im Leben und hat unterschiedliche Ausdrucksformen.

### *Wie kann man von Gott sprechen? Von welchem Gott?*

Die politische, soziale und religiöse Lage zur Zeit Jesu rief Angst und Unruhe hervor. Manche flohen aus der Welt und zogen sich in die Wüste zurück, andere wählten die Straße und wurden Wanderer. Wieder andere kooperierten mit der römischen Besatzungsmacht, noch andere leisteten Widerstand – kurz, jeder suchte, seinen eigenen Weg zu finden.

Ist unsere heutige Situation in Frankreich und Deutschland nicht ganz ähnlich?



Was ist z. B. übriggeblieben von den Ideologien und Utopien von 1968? Viele Menschen am Beginn der 90er Jahre führen ihr Leben, ohne viel zu fragen, oder sie lehnen Rat und angebotene Orientierung ab. Andere sind unruhig: Sie suchen einen Sinn für ihr Leben, Werte, an die sie sich halten können, begründete Hoffnungen, denn sie meinen, unsere Gesellschaft stelle nur Fragen und gäbe keine überzeugenden Antworten. Krankheit, Tod und Zukunft machen Angst, verbunden mit jenem Gefühl, sich selbst überlassen zu sein und weder Führung noch Rat zur Orientierung und Sicherheit zu finden. Das ruft aufs neue existentielle Fragen hervor: Wer bin ich? Wo ist Wahrheit? Was ist der Sinn meines Lebens? Was kommt nach dem Tode?

Man hat zwar geglaubt, die Wissenschaft werde die Grenzen des Lebens immer weiter hinausschieben und Krankheit und Tod meistern; man hat geglaubt, der Mensch werde endlich Herr dieser Welt sein, und man hat sogar vom „Tode Gottes“ gesprochen. Die Ernüchterung ist aber groß. Auch der christliche Glaube scheint keine zufriedenstellenden Antworten mehr zu bieten. Die Kirche erscheint zu oft als Institution, die ein bestimmtes moralisches Verhalten vorschreibt und Wahrheiten in Form von Dogmen auferlegt – eine veraltete Institution.

Gewiß ist das eine säkularisierte Welt; aber kann man wirklich von einer Welt der Indifferenz sprechen, wenn doch zur Befriedigung der Bedürfnisse ein großer Markt des Religiösen sein lärmendes Wesen treibt? Bietet er nicht Antworten auf alles an: Einbettung in kleine, wärmende Gemeinschaften, ausgesuchte individuelle Beziehungen, einen Cocktail von Jung'scher Psychologie, Esoterik, Okkultismus, sanfter Medizin, Entspannung, Yoga, Sich-selbst-Vernehmen durch Musik, eine neue Entdeckung des Existierens und Seins?

Die unterschiedlichen religiösen Strömungen und Bewegungen ruhen auf vier Säulen:

- *die Versöhnung von Wissenschaft und Religion;*
- *die östlichen Religionen*, die sich auf das Einswerden mit dem „Gott in mir“ gründen und die Reinkarnation verheißen, die jene so sehr ängstigende Leere des Todes vermeidet und eine Lösung für ein verpfushtes Leben anbietet – man kann sich immer wieder hocharbeiten;
- *die neue Psychologie*, die den Menschen in die Lage versetzt, die Ereignisse seiner Geburt noch einmal zu erleben, und die ihm ermöglicht, mit den tieferen Schichten seines Ich in Beziehungen zu treten – und darüber hinaus mit den Wesen und Dingen der sichtbaren Welt;
- *die Astrologie*, in der das Schicksal eines jeden in den Sternen geschrieben ist. Man kann nichts gegen dieses Schicksal tun. Es kommt, was kommen muß – eine Form der Auflehnung gegen die Wettbewerbsgesellschaft, die auf Effizienz, Rentabilität und Produktion aus ist.

Diese religiöse Mischung ist zutiefst „narzißtisch“. In der Harmonie soll der Mensch die Einheit von Geist und Leib, von Vergangenheit und Gegenwart, von Ich und Du, von Gott und Kosmos finden. Daher ist er Mitschöpfer mit Gott, er wird zum Christus und hält das Glück in seinen Händen. Das ist eine Religion, die behauptet, im Christentum zu wurzeln, die aber nach eigener Aussage weitergeht, weil sie Universalität erstrebt, d. h. umfassenden Frieden, Brüderlichkeit unter allen, Einsatz für eine bessere Welt, Liebe zu sich selbst und der Welt.

„Komm herüber und hilf uns!“



## *Welche Bedeutung hat die Verheißung der Guten Nachricht heute?*

Die Mazedonier, die Römer und darüber hinaus wohl auch alle, die heute Europa bilden, leben in einer heidnischen Religion, die durchaus noch nicht zur Ruhe gekommen ist. Die Götter wie die Menschen sind eifersüchtig, begehrlisch und gewalttätig, was häufig Angst, Unruhe, Trostlosigkeit und Tränen hervorruft. Und da erfährt Paulus, daß er dorthin reisen soll, in diese entlegenen Landstriche, um das Evangelium zu verkündigen. Gerade er wird gerufen, dorthin zu gehen, wo einmal Europa sein wird, um die ersten Wegzeichen der Guten Nachricht zu setzen. Er reist, um eine Nachricht zu überbringen, die die Angst bannt und zum Leben führt:

- Angst vor Gott, der sich aber in Jesus Christus offenbart hat, und deswegen können wir als Kinder Gottes leben;
- Angst vor dem anderen Menschen, der aber in Jesus Christus mein Bruder geworden ist und mit dem ich deshalb leben kann;
- Angst vor dem Tod, der aber im Tode Jesu und in seiner Auferstehung besiegt worden ist und neues Leben in der Liebe und im Frieden ermöglicht.

Um die Liebe Gottes zu verkündigen, die in Jesus Christus offenbar geworden ist, übt Paulus keinerlei Kritik an der heidnischen Religion (griechisch oder römisch), sondern er geht auf die Gedanken des Heidentums und der griechischen Philosophie ein, um hier Elemente des Zerbruchs und des Aufbruchs einzuführen und versucht, seine Hörer zu gewinnen (siehe ganz besonders die Rede an die Athener, Apg 17,16–21).

Die Verkündigung des Evangeliums und die Mission fordern die heidnische Religion heraus durch die Botschaft von der Auferstehung. Paulus verletzt seine Hörer nicht, im Gegenteil, er geht mit ihnen, folgt ihren Gedanken und ihren Worten, ohne ihnen Wahrheiten einzutrichtern. Und in diesem Augenblick gibt es in seiner Rede den Zerreißpunkt – Kreuz und Auferstehung –, der Ärgernis, Ablehnung und Zustimmung hervorruft. Er stellt den ganz anderen Gott vor. Das einzigartige Ereignis von Kreuz und Auferstehung ruft in die freie Entscheidung zu einem persönlichen Glauben in enger Verbundenheit mit dem geoffenbarten Wort Gottes auf.

Wir müssen heute diesen Zerreißpunkt wiederfinden, der das Ärgernis hervorruft. Angesichts eines bequemen und unverbindlichen Synkretismus (jeder nimmt sich überall das, was ihm zusagt) haben wir daran zu erinnern, daß es unmöglich ist, ohne Entscheidung zu leben, und wir müssen den Inhalt des christlichen Glaubens genau bestimmen.

Gott fällt nicht mit der Welt in eins, denn Gott wollte die Welt als Gegenüber haben.

Gott fällt nicht in eins mit dem Menschen, er ist und bleibt sein Gegenüber, Schöpfer, Herr und Erlöser. Es gibt keine Verschmelzung und kein Wechselspiel, sondern Gott ist der „ganz Andere“. Es gibt einen tiefgreifenden Unterschied zwischen der Auffassung des „Gott in mir“, die die religiösen Strömungen vom Ende unseres Jahrhunderts anpreisen, und der christlichen Gewißheit, die uns sagen läßt: „Er hat in mir Wohnung genommen“.

Es ist notwendig, an die Lehre von der bedingungslosen Gnade Gottes zu erinnern, Grundlage der Freiheit und der Eigenverantwortlichkeit der Person, wie es



z. B. in diesem Jahr der DEFAP\* und die Protestantische Föderation Frankreichs tun.

Das Christentum ist stark vom Begriff der Sünde geprägt. Heute wenden sich jene religiösen Strömungen gegen den Gedanken, daß der Mensch Sünder sei, und sie sagen laut und mit Betonung, daß der Mensch gut sei, daß er aus sich heraus zum Guten finde. Er sei sich selbst genug und benötige keine Offenbarung. Das ist in der Tat eine Herausforderung, gerichtet gegen ein Christentum, das eine ganz andere Sprache spricht.

Wir müssen diese Herausforderung deutlich machen und unsere Ortsgemeinden wachrütteln, daß sie die Begeisterung und die Frische gemeinschaftlicher Erfahrungen mit dem Wort Gottes wiederfinden. Im Austausch mit andern wirkt der Heilige Geist und kann auf menschliche Fragen Antwort geben.

### *Gemeinschaft und Kirche*

Die Menschen, denen Jesus begegnet, sind voller Erwartung. Jesus bringt ihnen eine Botschaft, die sie in Gang setzen, befreien und retten will. Das Volk, diese unruhige Menge, sucht ihre Beruhigung in der Versammlung um Jesus. Daß unsere protestantischen Kirchen auch „das Volk“ sammeln wollen, ist kein Zeichen ekklesiologischer Eigenheit im Gegensatz zu „bekennenden“ Kirchen. Es ist vor allen Dingen ein theologisches und soteriologisches Kriterium: „Das Heil wird allen angeboten“. Was die Kirche theologisch auszeichnet, ist ihr Schwung, ihre Bewegung, daß sie immer „im Werden“ ist. Mit den Reformatoren bekräftigen wir, daß das Hören auf das Wort die Kirche konstituiert. Die Botschaft von Jesus Christus sammelt, führt zusammen und schafft eine Gemeinschaft.

Die Kraft der Gemeinschaft besteht nicht in ihren Strukturen als Institution, die für ihre Organisation und ihr Leben nötig sind, noch in ihrer Aufgabe oder ihrer Geschicklichkeit, sondern in ihre Verwurzelung in Jesus Christus, der lebendig macht, sammelt und befreit – alle, die leiden. Das Zentrum der Gemeinschaft wird also immer an die Ränder verlagert zu denen, die ein Wort nötig haben, das heilt und zum Leben führt. Die Gläubigen und Bekehrten widmen sich dem Dienst an den Nichtbekehrten, um mit ihnen eine Kirche zu werden.

Im Laufe der drei Jahre, die wir nun über „Säkularismus, Indifferenz und Verkündigung der Guten Nachricht“ nachdenken, ausgehend von dem Text der Apostelgeschichte „Komm herüber und hilf uns!“, sind wir dazu gekommen, uns über die Rolle unserer Kirchen in unserer Umwelt zu befragen, die unterschiedlichen Gesichtspunkte zu vergleichen, uns gegenseitig um Auskunft zu bitten und die Fragen zu klären, die die Menschen beschäftigen.

„Komm herüber und hilf uns!“, ist ein Schrei von Männern und Frauen, die in einer Situation gefangen sind, aus der sie keinen Ausweg sehen. Für Paulus ist die Antwort auf diesen Schrei die Verkündigung der Guten Nachricht.

Mit Pfr. Dr. Albert Gaillard (Montpellier) haben wir versucht abzuklären, was Säkularisierung in unserer Gesellschaft bedeutet.

Mit Prof. Dr. Walter Saft (Jena) haben wir uns klar zu werden versucht über die Orientierungslosigkeit von Menschen, die keine verpflichtenden Wertvorstellungen mehr haben.

\* DEFAP: „Département Français Action Apostolique“, Ausschuß der Äußeren Mission des französischen Protestantismus.



Mit Pater Jean-Yves Calvez SJ (Paris) haben wir uns die Frage vorgelegt nach der Hoffnung, die zum Leben führt.

Einer der Punkte, an denen wir uns beständig gestoßen haben, betrifft die Befreiung in Christus – und die persönliche und politische Freiheit, sei es in Frankreich oder in der DDR: Dieser Begriff hallt kräftig wider in Herz und Sinn aller, und zwar in mannigfacher Weise.

Was in unserer Leistungsgesellschaft vor allem zählt, ist das Tun. Man fragt eine Person weniger danach, was sie ist, als danach, was sie leistet. Seit dem Fall der Mauer in Berlin entdeckt der Teil Deutschlands, der auf der anderen Seite der Mauer lebte, auch jenes äußerst aufreibende Wettbewerbsrennen. Eine ganz ähnliche Hektik erleben wir manchmal sogar beim Einsatz für die Freiheit:

Freiheit für die Flüchtlinge,	Freiheit für die Indianer in Bolivien,
Freiheit für die Einwanderer,	Freiheit der Arbeit,
Freiheit für die Schwarzen in Südafrika,	Freiheit des Denkens
	usw.

Haben wir da nicht aus der Freiheit einen Gegenstand gemacht, der uns gehört, über den wir gebieten und den wir nach Gutdünken verteilen?

Christen erleben vielmehr die Freiheit als ein kostbares Geschenk, das sie durch ihren Glauben erhalten. Diese Freiheit in Christus verpflichtet sie, sich auch für die Freiheit anderer einzusetzen. Denn wer sich unter die Herrschaft Christi begibt, erlangt eine erstaunliche Rede- und Handlungsfreiheit in konkreten Situationen, im Kampf gegen vielfältige Bedrückungen.

Dazu gehört auch die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung und der technischen Entwicklung. Man muß sich zwar vor der Meinung hüten, als könnten technologische Entwicklung, der Erwerb wissenschaftlicher Erkenntnisse, Genmanipulation oder gar revolutionäre Umwälzungen eines Tages zur Beherrschung des Universums führen, und man muß immer wieder auf die darin liegenden Gefahren aufmerksam machen. Aber es ist nicht Aufgabe der Kirche, die Gesellschaft zu gängeln.

Unser Herr Jesus Christus war ein freier Mensch. Der Vater, zu dem er im Verborgenen betete und dessen Liebe er verkündete, gab ihm eine Freiheit des Wortes und der Tat, die die einen in Erstaunen versetzte und die anderen ärgerte. Er hat diese Freiheit in Anspruch genommen auf die Gefahr hin, sein Leben zu verlieren, denn für ihn war es wichtiger zu lieben als sein Leben zu bewahren.

Jesus hat nicht das Tätigsein als solches abgelehnt, weder auf rituellem noch auf moralischem, rechtlichem oder wirtschaftlichem Gebiet. Aber er hat dagegen gekämpft, daß die Werke den Maßstab für die Beurteilung des Menschen darstellen.

Die Menschen sind nicht mit ihrem Beruf gleichzusetzen, der Heranwachsende nicht mit seinem schulischen Erfolg. Was wir verwirklichen können, ist wichtig. Erfolge sind erwünscht, aber nicht entscheidend. Mißerfolge und Schwächen sind, wenn es darauf ankommt, nicht ausschlaggebend. Vielmehr können gerade sie Möglichkeiten eröffnen, die Gnade Gottes zu erfahren, und einen neuen menschlichen und geistlichen Anfang setzen.

Diese Gewißheit verdankt der Christ dem gekreuzigten Jesus, der am Kreuz zu keinem aktiven Handeln mehr fähig ist und der sich dennoch gegenüber der römischen politischen und gegenüber der jüdischen religiösen Macht durchsetzt.



Konkret führt die Freiheit in Christus dazu, frei zu werden von Angst, besonders vor Mißerfolgen und vor dem, was man sagt, auch frei von Abhängigkeiten und Verpflichtungen gegenüber den falschen Göttern, die unbarmherzig immer neue Erfolge fordern. Wenn ein Mensch Christus nachfolgt, ist er nicht mehr dem Gesetz des Dschungels, der Leistung und der Erfolge unterworfen, sondern er kann sein, was er ist. Daher verpflichtet die Befreiung in Christus ganz natürlich zu vielfältigem Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Liebe.

Leben in humanitären Vereinigungen, in Kollektiven und Gruppen, kann denselben Zielen dienen wie das Leben in kirchlichen Gemeinschaften. Der eigentliche Unterschied besteht in einer aus dem Glauben fließenden Atmosphäre der Teilhabe, des Austauschs und der Brüderlichkeit. Das befähigt die Christen, auch schwierige, ja ausweglose Situationen zu bestehen und miteinander zu tragen. Denn auch in der Kirche gibt es schwere Entscheidungen, aber wir sind alle Gottes Kinder, Brüder und Schwestern in Christus. Meine Entscheidung wird zur Entscheidung des anderen, getragen im Gebet des Vaterunsers. Verbunden mit Christus erkennt der Mensch die Relativität seines eigenen Wirkens und Versagens, auch die Gefahr, daß unter Christen immer wieder Konkurrenzneid und Wettbewerbsdenken aufbrechen. Dennoch leben sie im Vertrauen und unter der Verheißung der Liebe Christi.

### *Schlußwort*

Im Blick auf eine eventuelle Fortsetzung der Arbeit ergeben sich folgende Gesichtspunkte:

- Der Abbau des „Eisernen Vorhangs“ eröffnet neue Möglichkeiten der Begegnung und der Kommunikation: Reisefreiheit für alle/Begegnung von Jugendgruppen/partnerschaftliche Kontakte und Austausch auf allen Ebenen u. v. a. m.
- Die Kirchen im Bereich der ehemaligen DDR übernehmen mehr und mehr infolge der Vereinigung Deutschlands volksskirchliche Strukturen. Zahlenmäßig bleibt die Minderheitensituation bestehen. Für die Bewältigung dieses Spannungsfeldes kann die Begegnung und das Gespräch mit den Minderheitenkirchen Westeuropas, insbesondere mit den Protestanten Frankreichs, hilfreich sein.
- Im Blick auf den europäischen Einigungsprozeß und auf dem Hintergrund eigener Erfahrungen als Minderheitenkirchen kann die Weiterarbeit der gemeinsamen Gruppe unter Einbeziehung von weiteren Vertretern mitteleuropäischer Kirchen vermittelnd und verbindend wirken.

Teilnehmer des dreijährigen Zyklus

#### *Deutschland:*

Manfred Arend, Pfarrer, Berlin-Brandenburg; Horst Blanck, Pfarrer, Parchim, Mecklenburg; Ute Günther, Katechetin, Rothenkirchen, Sachsen; Ursula Holze, Vorsitzende des Gemeindekirchenrates, Dessau, Anhalt; Hans Hurtienne, Pfarrer, Schwedt/Oder, Berlin-Brandenburg; Gotthard Malbrich, Pfarrer, Reichenbach O/L, Görlitz; Edelbert Richter, Pfarrer, Weimar, Provinz Sachsen; Hans Schäfer, Pfarrer, Weimar, Thüringen;

#### *Frankreich:*

François Coester, Pfarrer, Paris, ERF/Miss. Pop.; Michel Guerrier, Pfarrer, Liebfrauenberg, ECAAL; Gérard Merminod, Pfarrer, Strasbourg, ERF/ERAL; Colette



Michel, Katechetin, Soultz/Forêt, ECAAL; Martine Millet, Pfarrer, Paris, ERF; Françoise Prager, RichterIn, Paris, EELF; Marc Seiwert, Pfarrer, Woerth/Sauer, ERAL/ECAAL; André Souchon, Pfarrer, Paris, FEEB.

## Basisökumene in Lateinamerika

Vorläufige Ergebnisse eines Forschungsprojekts

*Da stand ich nun nach längerem Suchen vor der Episkopalen Kirche in São Paulo, wo sich, meiner Information nach, die Ökumenische Organisation für Menschenrechtsfragen befinden sollte, die ich besuchen wollte und die ich vorher angeschrieben hatte. „Nein“; erklärte mir ein freundlicher, spanisch sprechender Kirchendiener, „die Organisation gibt es schon seit längerer Zeit nicht mehr. Der Pastor, der das gemacht hat, ist weggegangen, ja, schon vor einigen Jahren. Damals waren ein paar Leute beschäftigt in der Organisation. Aber jetzt gibt es hier nichts mehr. Als der Pastor fortging, hat er mir aufgetragen, alle Briefe, die eventuell noch für die Organisation eintreffen, in den Papierkorb zu werfen.“*

*Nun denn, als ich fortging, war mir klar, weshalb ich auf meine Briefe an die Organisation keine Antwort erhalten hatte. Aber wenigstens wußte ich jetzt, wo sich die Briefe befanden . . .*

### I. Das Problem

In der Theorie ist einigermaßen klar, was mit Basisökumene gemeint ist. Jede Beschreibung beginnt mit der Klage über die ökumenische Situation überhaupt, nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in anderen Teilen der Welt: Ökumene mit der traditionellen Zielsetzung „Einheit der Kirche“ oder „Einheit der Christen“ sei als „ekklesiologische“ oder „offizielle“ Ökumene in eine tiefe, strukturelle Krise geraten. Es bewege sich nichts mehr, statt Fortschritt Rückschritt. Die visionären Utopien der modernen ökumenischen Bewegung, die in den sechziger Jahren mit dem II. Vatikanischen Konzil (1962 – 1965) und der Vollversammlung des Weltrats der Kirchen in Neu-Delhi 1961 einen gewissen Höhepunkt gefunden haben, sind verblaßt. Auch dieser Traum, so scheint es, ist in den sechziger Jahren zu Ende gegangen. Dabei stehen alle ökumenisch begeisterten und interessierten Christen vor einem erstaunlichen Paradox: Trotz der wahrhaft beeindruckenden Zahl bilateraler und multilateraler Gespräche, die in theologischen und dogmatischen Fragen durchaus in die Nähe der Konsensbildung geführt haben, sind die Ergebnisse bisher so gut wie nicht, weder von den Kirchen noch von den Gemeinden, rezipiert worden. Es sieht so aus, als würden sich die Kirchen verstärkt auf sich selbst besinnen und über der Suche nach der eigenen Identität die Ökumenizität als bleibende Aufgabe aller Christen in den Hintergrund drängen. Dies gilt nicht nur für die katholische Kirche, sondern auch für die protestantischen Kirchen.



Es sieht so aus, als würden sich die Kirchen verstärkt auf sich selbst besinnen und über der Suche nach der eigenen Identität die Ökumenizität als bleibende Aufgabe aller Christen in den Hintergrund drängen. Dies gilt nicht nur für die katholische Kirche, sondern auch für die protestantischen Kirchen.

Wie gesagt, in der Theorie ist einigermaßen klar, was mit Basisökumene gemeint ist, auch wenn Júlio de Santa Ana recht gegeben werden muß, daß „das ökumenische Projekt des Volkes nicht in schriftlicher Form vorliegt“<sup>1</sup>. Grundsätzlich handelt es sich um ein ökumenisches Bemühen, das nicht, wie bei der „kirchlichen“ oder „offiziellen“ Ökumene oft sicher zu Unrecht verdächtigt, Einheit „von oben nach unten“ zu verwirklichen sucht, also meist in Fachgesprächen zwischen theologischen oder ökumenischen Spezialisten, sondern „von unten“, an der Basis beginnt. Wie in der Befreiungstheologie geht auch hier Praxis vor Theorie; es geht um die *Praxis* der Einheit, die das Volk in seinen Kämpfen und Hoffnungen erfährt, wobei es zur großen Annäherung zwischen Christen und auch Nicht-Christen kommt. Mit anderen Worten: „Es handelt sich um einen Versuch von Einheit, der sich in der Geschichte inkarniert.“<sup>2</sup>

Der Vorrang ökumenischer Praxis vor ökumenischer Theorie wird in allen Veröffentlichungen über die Basisökumene als besonderes Charakteristikum latein-amerikanischer Ökumene betont.<sup>3</sup> Sehr schön wurde diese Tatsache von einem Teilnehmer des 7. Innerkirchlichen Treffens der Kirchlichen Basisgemeinden in Duque de Caxias (1989) formuliert: „Es muß sich wirklich um eine Ökumene in der Praxis des Lebens handeln, und nicht darum, einen Protestanten herbeizurufen, um mit Katholiken zu beten.“ „Praxis“ in dem Sinne ist umfassende Befreiungspraxis, die am Evangelium orientiert ist:

„Der Kampf um die volle Würde des Lebens für alle hinterfragt nationale und internationale ökonomische Strukturen, die Hunger, Elend, Diskriminierung produzieren, die die Natur zerstören und die einheimischen Kulturen beleidigen.“<sup>4</sup>

Oder in anderen Worten: In ganz konkreten Situationen schließen sich Frauen und Männer aller Überzeugungen in der Verpflichtung zusammen, „all das, was Jesus uns gebracht hat, zu verwirklichen“<sup>5</sup>.

Eine so verstandene Ökumene kann sich logischerweise nicht auf die klassische Zielsetzung der Ökumene beschränken, nämlich auf die Einheit der Christen. Wenn es nicht nur einen Zusammenhang zwischen Basisökumene und Befreiungstheologie gibt, der die klassische Opposition Praxis/Theorie transzendiert, sondern wenn „Einheit der Christen nicht getrennt werden kann von der Einheit der Volksbewegung“<sup>6</sup>, dann muß die ökumenische „Utopie“ umfassender gedacht werden, nämlich als „Verwirklichung des Reiches Gottes“<sup>7</sup>. Obschon die Einheit der Christen demnach ein wichtiges Ziel bleibt, ist diese nicht umfassend genug: Das Reich Gottes in seiner biblischen Dimension umfaßt die ganze Menschheit. Alle Menschen der bewohnten Erde, was „oikoumene“ im Wortsinn bedeutet, sind eingeladen, keiner wird ausgeschlossen; allerdings kann man sich selbst ausschließen. „Einheit der Menschheit“ bedeutet daher nicht einfach „alle Menschen“, sondern beinhaltet eine qualifizierte Einheit aller derjenigen, die sich auf die befreiende Praxis der Verwirklichung des Gottesreiches einlassen.



## II. Das Projekt

Die folgenden Ausführungen sind erste Ergebnisse eines Forschungsprojekts, das Anfang 1990 begonnen hat und sich noch einige Zeit fortsetzen wird. Dieses Projekt „Basisökumene in Lateinamerika“ orientiert sich an den oben angedeuteten Fragen und will in Form einer empirischen Feldforschung die Ökumenizität und die ökumenische Praxis der Basisgruppen kennenlernen, beschreiben und kritisch reflektieren.

Zunächst möchte ich noch einige Hinweise zu meinem methodischen Vorgehen geben: In einer ersten Phase, die nun zu Ende gegangen ist, wurden von mir zahlreiche „Ökumenische Organisationen“ (Organismos Ecumênicos) in Brasilien und anderen Ländern Lateinamerikas besucht. Die Ökumenischen Organisationen in Lateinamerika sind ein überaus interessantes Phänomen, über das noch zu reden sein wird. Von allen Besuchen wurden detaillierte Aufzeichnungen gemacht, wobei es manchmal – nicht immer – möglich war, nicht nur das Zentrum dieser Organisationen zu besuchen, sondern auch deren Arbeit vor Ort (etwa in Projekten) kennenzulernen. Gleichzeitig wurden mit mindestens einem oder mehreren Repräsentanten dieser Organisationen Interviews geführt, die zum größten Teil mit Tonband aufgezeichnet, später geschrieben und dann den entsprechenden Personen zur Korrektur und Autorisation zugesandt wurden. Mein besonderes Interesse galt auch stets dem Material, das von den Organisationen entweder selbst veröffentlicht oder für ihre Arbeit benutzt wurde. Dieses Material, das ich z.T. mitnehmen durfte und das inzwischen einen beträchtlichen Umfang erreicht hat, wurde später vorläufig klassifiziert und vorläufig ausgewertet, wartet aber noch darauf, gründlicher untersucht zu werden.

Die „vorläufigen Ergebnisse“ des folgenden Kapitels beziehen sich daher auf diese Phase der Untersuchung und setzen die oben beschriebene Arbeitsmethode voraus.

## III. Vorläufige Ergebnisse

### 1. Überlegungen zum Begriff „Basis“

Es ist nicht ohne weiteres selbstverständlich, unter „Basisökumene“ auch die Ökumenischen Organisationen zu subsumieren. Man könnte diese ja auch als eine Art „Vermittler“ zwischen den Kirchen und der eigentlichen „Basis“ verstehen. Basis in dem Sinne wären dann die Armen, und die Arbeiterklasse, das ausgebeutete oder unterdrückte Volk, also die Menschen, denen die berühmte „präferentielle Option für die Armen“ der Befreiungstheologie gilt. Ich denke allerdings, daß eine so klassenorientierte Definition der „Basis“ auf unüberwindbare Schwierigkeiten stößt. Was ist dann mit den vielen Menschen, die zwar nicht unbedingt zu den „Armen“ in obigem Sinn gehören, sich aber dennoch mit der Sache der Armen identifizieren und für und mit den Armen an der Überwindung aller unterdrückerischer Strukturen, also für die Befreiung, arbeiten? „Basis“ darf demnach m.E. nicht als klassenspezifische Realität, sondern muß inhaltlich qualitativ verstanden werden: Es handelt sich um die Menschen, die an der strukturellen Befreiung im umfassenden Sinn arbeiten. Damit greife ich Überlegungen von Clodovis Boff auf<sup>8</sup>, der zwischen „internem“ und „externem Mitarbeiter“ (agente interno bzw. externo) unterschieden hat: Während der „agente interno“ oder der „eigentliche



Mitarbeiter des Volkes“ derjenige ist, „der aus dem eigentlichen Volk stammt und dort eine erzieherische oder politische Rolle ausübt“<sup>9</sup>, kommt die Mehrheit der „agentes externos“ aus der Mittelklasse mit der ihr eigenen Ideologie. In dem Zusammenhang folgert Cl. Boff:

„Auf der anderen Seite muß dies ohne Masochismus oder schlechtem Gewissen festgestellt werden, ohne die eigene soziale Situation zu verteufeln und ohne die des Volkes zu kanonisieren. Es gibt Vor- und Nachteile in jeder dieser Situationen. Aus diesem Grund . . . *braucht der agente externo eine „Bekehrung der Klasse“*. Wichtig ist nicht an erster Stelle, wo man sich befindet, sondern auf welcher Seite man kämpft. Was zählt, ist nicht die Klassenherkunft, auch nicht die Klassensituation, sondern die Position, die Option und die Praxis der Klasse. Es handelt sich hierbei darum, „zum Volk überzuwechseln“, sich auf seine Seite zu stellen im Kampf um eine neue Gesellschaft.“<sup>10</sup>

Nach diesen notwendigen Vorüberlegungen kann gefolgert werden, daß auch die „ökumenischen Organisationen“ nicht automatisch „Basis“ sind. Auch deren Basissein bedarf einer kritischen Überprüfung. Sie sind aber auch nicht einfach „Vermittler“, auch wenn sie oft eine Vermittlerrolle zu den Kirchen einnehmen. Man könnte sie vielleicht sehr treffend beschreiben als „ein Instrument des Dienstes und der Inspiration für die ganze Dynamik der Kirchen und der Volksbewegungen“ (Jether Pereira Ramalho, CEDI).

## 2. Praxis der Ökumenischen Organisationen

Da es sich bei den Ökumenischen Organisationen um ein besonderes lateinamerikanisches Phänomen handelt, möchte ich, bevor ich über die Ökumenizität der Basis nachdenke, einige Anmerkungen zur Praxis der Ökumenischen Organisationen machen, wissend, daß Basisökumene natürlich umfassender zu verstehen ist.

Ökumenische Organisationen als „Instrument des Dienstes und der Inspiration für die ganze Dynamik der Kirchen und der Volksbewegungen“ sind nicht – staatliche Organisationen mit unterschiedlichen Strukturen, Aufgabenbereichen und Zielsetzungen.

Bezüglich der *Struktur* möchte ich grundsätzlich folgende Typen unterscheiden, wobei diese selbstverständlich aufgrund lokaler Unterschiede weiter zu differenzieren sind:

a. *Kirchliche Ökumenische Organisationen*. In dem Fall sind es die Kirchen, die die betreffende Organisation gegründet haben, tragen und unterstützen. Auch wenn die Finanzierung so gut wie immer durch verschiedene Hilfsorganisationen aus dem Ausland erfolgt, sind es doch die institutionellen, in der Regel „historischen“ Kirchen, die etwa durch einen „Ökumenischen Rat“ oder eine ähnliche strukturelle Einrichtung die Richtlinien der Arbeit bestimmen. Auch wenn das Verhältnis der Kirchen zur treffenden Organisation nicht immer spannungsfrei ist, zeigt sich doch an einer solchen Struktur eine gewisse ökumenische und sozialpolitische Verantwortung der Kirchen. Interessant ist, daß, auch wenn die Kirchen dadurch Verantwortung für die Arbeit mitübernehmen, diese praktisch-ökumenische Zusammenarbeit nur höchst selten Konsequenzen für das ökumenische Bewußtsein der beteiligten Kirchen hat. Bemerkenswert in dem Zusammenhang ist auch, daß, mit Ausnahme Brasiliens, die katholische Kirche in den von mir besuchten Ökumenischen Organi-



sationen nicht mitwirkt, sondern oft ähnliche Projekte in eigenen Organisationen durchführt.

b. *Autonome Ökumenische Organisationen.* Bei diesen autonomen Organisationen ist das höchste Entscheidungsgremium zumeist eine Mitgliederversammlung, die zugleich Kompetenz hat, neue Mitglieder zu berufen – sich also selbst ergänzt – und die weiteren untergeordneten Gremien für eine bestimmte Zeit zu wählen (Direktorium, Direktor, Mitarbeiter usw.). Obwohl diese Mitgliederversammlung so gut wie immer aus Christen verschiedener Konfessionen besteht – auch Geistliche sind oft dabei und natürlich auch Nicht-Christen –, haben die Kirchen in der Regel keine offiziellen Delegierten und damit auch keine Möglichkeit, die Arbeit mitzuverantworten. Das Interessante an diesen Organisationen ist, daß diese sich bewußt als „ökumenisch“ verstehen und mit ihrer Arbeit einen deutlichen Beitrag zur ökumenischen Bewegung in Lateinamerika leisten wollen. Diese vielleicht „alternativ“ zu nennende Ökumene außerhalb der institutionellen Kirche ist natürlich nicht unproblematisch und wurde schon verschiedentlich kritisiert. Darüber soll im folgenden noch weiter nachgedacht werden.

c. Ein dritter Typ von ökumenisch zu nennenden Organisationen sei wenigstens erwähnt: Es handelt sich um Organisationen, deren Struktur der oben genannten zweiten Form der Ökumenischen Organisationen ähnelt. Auch hier arbeiten Christen verschiedener Konfessionen und Nicht-Christen zusammen, wobei die Projekte, Arbeitsmethoden, Zielgruppen und Inhalte oft sehr ähnlich sind. Der Unterschied besteht entweder darin, daß sich diese Organisationen nicht ökumenisch nennen, oder über Ökumene nicht nachdenken. Zwar könnte man einwenden, daß die Praxis dieser Organisationen auf eine Art „unbewußte“ Ökumene hinweise, wobei man dann sehr schnell dazu neigt, grundsätzlich auch alle Volksbewegungen in diesem Sinne „ökumenisch“ zu nennen.

Die *Aufgabenbereiche, Methoden, Projekte und Zielsetzungen* der Ökumenischen Organisationen sind sehr unterschiedlich. Da mein Hauptinteresse in diesem Aufsatz nicht darin besteht, die Arbeit der Ökumenischen Organisationen zu beschreiben, mögen – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – einige Hinweise auf die Arbeitsfelder genügen, wobei hinzuzufügen ist, daß die meisten Ökumenischen Organisationen zwar einen gewissen Arbeitsschwerpunkt haben, aber trotzdem in verschiedenen Arbeitsfeldern aktiv sind. Zu den wichtigsten Aktivitäten gehören: theologische und sozialpolitische Forschung, theologische Ausbildung und Religionsunterricht, Dokumentation und Information, Arbeit mit Kleinbauern und Landlosen, Bibelkurse, Förderung der Volksbewegungen und Arbeit mit Gewerkschaften, Studentenarbeit, Volkskunst, Erziehung, Gesundheit, Menschenrechte, Flüchtlingsfragen, Sozialarbeit im engeren Sinne, Arbeit mit Straßenkindern und Obdachlosen, Arbeit mit Frauengruppen, Förderung von Kultur und Religion der Indios usw.

Die ökumenische Praxis durchzieht nun wie ein roter Faden all diese verschiedenen Arbeitsfelder. Es ist daher ein wenig problematisch, die Ökumenizität dieser verschiedenen Organisationen und Gruppen kritisch zu reflektieren, ohne auf ihre Praxis und Aktivitäten detaillierter eingehen zu können. Wenn ich nun im folgenden Punkt ausführlicher über die *Basisökumene* nachdenke, tue ich dies mit dieser Einschränkung. Als kleiner Trost sei hinzugefügt, daß ich in einem letzten Kapitel die folgenden Überlegungen anhand einiger Beispiele verdeutlichen werde.



### 3. Basisökumene

Wie bereits erwähnt, ist das lateinamerikanische Phänomen der Basisökumene nicht auf die Ökumenischen Organisationen beschränkt, auch wenn dort wohl am intensivsten darüber nachgedacht wird. Wenn ich nun über Basisökumene nachdenke, dann möchte ich zunächst betonen, daß ich davon sprechen werde, wie *ich* Basisökumene erlebt habe. Bei dieser subjektiven Beobachtung kann auch keine Rede davon sein, Basisökumene in all ihren unterschiedlichen Akzentuierungen und lokalen Ausprägungen darstellen zu wollen. Da zudem das Forschungsprojekt noch nicht abgeschlossen ist, beabsichtige ich im folgenden nicht, eine sozusagen „systematische Theologie“ der Basisökumene zu erarbeiten, sondern beschränke mich auf einige von mir beobachteten *Aspekte* der ökumenischen Praxis an der Basis:

a. *Ökumene als notwendige Konsequenz der Realität.* „Ökumene des Realen“ wurde vorgeschlagen, um Basisökumene zu definieren. Basisökumene ist kein Selbstzweck, sondern entsteht aufgrund der drängenden Probleme der Realität, die ökumenische Zusammenarbeit erzwingt. So haben etwa die Pfingstkirchen in Chile zur Zeit der Diktatur die Notwendigkeit einer neuen ökumenischen Praxis des Glaubens erfahren. Das Leiden des gefolterten, unterdrückten und erniedrigten Mitmenschen hat zur gegenseitigen Annahme der Kirchen geführt. Es wurden im Kampf um die Menschenrechte neue ökumenische Erfahrungen gemacht. Es entstand eine neue Mentalität besonders unter jungen Menschen, verbunden mit einer neuen Praxis des Glaubens. Man erlebte und erlitt die Notwendigkeit, als Brüder und Schwestern zusammen zu leben und zu arbeiten und nicht nur gemeinsam Gottesdienste zu feiern. Nur in der gemeinsamen politischen und sozialen Praxis, so erkannte man, ist der Geist Gottes wirksam.

„So gibt es keine große Debatte, keine großartige Reflexion über das Wort Ökumene selbst, man diskutiert aber über die Solidarität, und dies interpretiert man als ökumenische Erfahrung. Und die Mitglieder der Pfingstkirchen, der katholischen Kirche und auch Nicht-Christen entdecken dabei, wie, ausgehend von dieser Erfahrung, eine ganze Reihe historischer Vorurteile entweder überwunden werden oder ganz in sich zusammenbrechen.“ (P. Juan Sepulveda, Direktor d. kirchl. Abt. v. SEPADE/Santiago de Chile).

Ähnliche Erfahrungen wie die der Pfingstkirchen in Chile wurden und werden überall in Lateinamerika gemacht. Basisökumene entsteht aus der dringenden Notwendigkeit, sich gemeinsam gegen die unterdrückerischen und ausbeuterischen Strukturen zu wehren. Die Realität erzwingt Einheit des Kampfes und damit ein neues ökumenisches Bewußtsein, das notwendigerweise die Grenzen der Kirchen überschreiten *muß*. Im Kampf gegen die Mächte des Todes fragt man nicht zuerst nach Konfession oder Religionszugehörigkeit. Das Problem der „Einheit der Kirche“, theologisch-dogmatische Reflexion und Debatte können daher von dieser Voraussetzung her in der Basisökumene zunächst keine große Rolle spielen.

Da in Lateinamerika aber Religion, Kirche und Glauben eine außerordentliche Rolle spielen, kann es bei einer bloßen, unreflektierten und von religiösen Fragen unberührten Praxis in der Regel nicht bleiben. Dies führt uns zum nächsten Aspekt der basisökumenischen Realität.

b. *Unbewußte und bewußte Ökumene.* Schon bei der Beschreibung der Struktur der Ökumenischen Organisationen wurde darauf hingewiesen, daß einige von die-



sen auf ökumenischer Basis mit Menschen verschiedener religiöser Überzeugung zusammenarbeiten, ohne sich ökumenisch zu nennen oder ohne über Ökumene nachzudenken. Diese „unbewußte“ Ökumene wäre vielleicht als „Einheit aller um Gerechtigkeit kämpfender Menschen“ zu definieren. In einem so weit gefaßten Verständnis von Ökumene könnten auch die Volksbewegungen mit eingeschlossen werden. Die Verteidiger dieser von mir so bezeichneten „unbewußten“ Ökumene argumentieren mit der dem Evangelium entsprechenden Praxis der Bewegungen, deren Ziel einer strukturell neuen gerechten Gesellschaft für alle Menschen dem entspricht, was die Bibel Reich Gottes nennt.

Mich kann diese ökumenische Vereinnahmung der Bewegungen schon deswegen nicht überzeugen, da die nicht-religiöse Literatur durchaus sehr streng zwischen religiösen und säkularen Bewegungen unterscheidet. M. E. muß eine Praxis, die zu Recht ökumenisch zu nennen wäre, mit einer wie auch immer gearteten Reflexion über Ökumene einhergehen, muß also eine *bewußte* ökumenische Praxis sein. Bei dieser bewußten ökumenischen Praxis gibt es nun eine interessante Tendenz zu beobachten, die Behauptung nämlich, daß es nicht die Armen oder Unterdrückten selbst seien, die über Ökumene nachdenken, sondern wer dies tue, seien die führenden Leute (die „agentes“): „Das Volk denkt über Ökumene nicht nach, sondern praktiziert sie im Sinne der Befreiung.“<sup>11</sup>

Man mag es drehen und wenden, wie man will: Alles hängt davon ab, was man unter Ökumene versteht. Denn daß gerade die Armen und Unterdrückten über Gott, Glauben und Bibel in ihrer gemeinsamen Praxis nachdenken, hat die Befreiungstheologie überzeugend nachgewiesen. Mit anderen Worten: Es geht darum, wie und wo sich Basisökumene von der „ekklesiologischen“ oder offiziellen Ökumene der Kirchen unterscheidet, was also das Besondere und Neue an der Basisökumene ist. Bei diesen Überlegungen, zu denen ich nun komme, kann es sich ja herausstellen, daß das Verständnis von Basisökumene, die das Volk, die Armen und Unterdrückten haben, nicht unbedingt identisch ist mit dem der „agentes“, die man wohl mit einem gewissen Recht als Intellektuelle bezeichnen könnte.

*c. Basisökumene und Kirchen.* Grundsätzlich muß wohl festgehalten werden, daß Ökumene nur *ein* Aspekt unter anderen des Gesamtkomplexes des Kampfes um Befreiung ist, und vielleicht nicht einmal der wichtigste. Es kommt daher wohl nicht von ungefähr, daß in dem mir vorliegenden Material, das die Ökumenischen Organisationen produzieren, das ökumenische Problem ein gewisses Schatten-dasein führt. Die bereits zitierte Feststellung Júlio de Santa Anas, daß das ökumenische Projekt des Volkes nicht in schriftlicher Form vorliege, kann ich nur bestätigen.

Was also versteht die Basis unter Ökumene? Zweifellos gibt es keine systematisch klare und widerspruchsfreie Definition. Ich habe aber während meiner Besuche und Interviews in der Regel die Erfahrung gemacht, daß auch Basisökumene fast immer in Verbindung mit Kirche gedacht, also ekklesiologisch verstanden wird: Eine Bewegung wird nach dem Verständnis vieler Menschen an der Basis um so „ökumenischer“, je stärker sich verschiedene Kirchen an den Projekten beteiligen, sei es durch offizielle Unterstützung oder gar Trägerschaft der Projekte, sei es durch Repräsentanten (Geistliche oder gar Bischöfe) in den Leitungsgremien. Dabei spielt es keine Rolle, von wem die Initiative ausgeht: Von den Bewegungen, die Kirchen zur Mitar-



beit einladen, oder ob es die Kirchen selbst oder deren Funktionäre sind, die die Bewegungen initiieren. Man könnte vielleicht so formulieren: Basisökumene wird als ekklesiologische Präsenz, als Partizipation der Kirchen im Befreiungsprozeß, interpretiert.

Das will nun aber gerade nicht heißen, daß an der Basis die ökumenischen Ideale und Vorstellungen der Kirchen übernommen werden. Die ökumenische Utopie der Basisbewegungen hat mit der traditionell kirchlichen Zielsetzung „Einheit der Christen oder der Kirchen“ so gut wie nichts mehr gemein, und schon gar nicht mit den traditionellen Methoden, diese Einheit zu erreichen (wie z. B. theologische oder dogmatische Reflexion). Daher kommt es zu dem erstaunlichen Paradox, das man kennen muß, um Basisökumene zu begreifen: Obwohl die *Reflexion* über Basisökumene fast immer einen ekklesiologischen Bezug aufweist, überschreitet die Befreiungs*praxis* jegliche kirchliche Begrenzung. Es sind nicht nur Christen, die in der Praxis dabei sind, sondern auch bewußte Atheisten, Menschen, die Probleme mit der Kirche in ihrer konkreten Gestalt haben, und Angehörige anderer Religionen, wie die besonders in Brasilien weitverbreiteten afro-brasilianischen Religionen, z. B. Umbanda und Candomblé. Kein Mensch kommt da auf den Gedanken, bei den religiösen Zelebrationen oder bei der Eucharistie irgend jemanden auszuschließen. M. a. W.: Ökumene an der Basis ist zugleich ekklesiologisch *und* universell.

Schließen sich nun „kirchliche“ oder „offizielle“ Ökumene und Basisökumene gegenseitig aus? Die Polemik auf beiden Seiten scheint dies zu suggerieren. Natürlich müßte zu einer definitiven Beantwortung dieser Frage nun genauer beschrieben werden, was denn genau mit „kirchlicher“ Ökumene gemeint ist, wer diese eigentlich legitim vertreten kann und wo exakt die Differenzen zur oben beschriebenen Basisökumene zu suchen sind. Da dies nicht das eigentliche Thema dieses Aufsatzes ist und darüber hinaus eine eigenständige Untersuchung voraussetzt, begnüge ich mich mit folgender Vermutung: Beide Formen sind Teile des weltweiten ökumenischen Bemühens und haben insofern ihre relative Berechtigung. Im lateinamerikanischen Kontext (wie im Kontext der 3. Welt insgesamt) allerdings sind es die Kirchen, die vor allem gefragt werden müssen: Wird ihr ökumenisches Bemühen den Herausforderungen der Realität gerecht? Sind sie in der Lage, die Sehnsüchte der Basis zu hören? Wird ihre Praxis die Tendenz haben, bestehende Verhältnisse zu zementieren, die Schranken zwischen den Konfessionen noch höher aufzurichten, oder werden sie – und dafür gibt es viele ermutigende Zeichen und Beispiele – mit den Armen und Unterdrückten aufbrechen, die im Evangelium verheißene Befreiung für *alle* Menschen zu suchen?

#### IV. Beispiele

1. Nein, ein Abendmahl konnte es ja wohl nicht sein. Das hatte D. Mauro Morelli, Bischof von Duque de Caxias, ausdrücklich, wenn auch mit großem Bedauern in der Stimme gesagt. Da wurden die Körbe mit dem Brot gereicht, auf der „Praça do Pacificador“ und Früchte und Popcorn. Es waren auch keine 5 000 Menschen, sondern vielleicht insgesamt 3 000, Teilnehmer und Teilnehmerinnen des 7. Treffens der Kirchlichen Basisgemeinden. Dazu kamen die Mitglieder der örtlichen Parochie, die das Brot gebacken hatten.



Nun, so einfach war das nicht gewesen mit dem Brot. Schließlich zählt die Stadt Duque de Caxias zu den ärmsten in Brasilien und ist darüber hinaus durch ihre Kriminalität und durch die Ermordung von Hunderten von Kindern durch Killerkommandos im ganzen Land berüchtigt. Da könnte man schon von einem „Brotwunder“ sprechen, wenn die Sache nicht so banal wäre: Menschen geben Menschen Brot. Menschen, die wenig oder nichts haben, organisieren Nahrung für mehr als 3 000 Personen. Und sie hatten ihre Häuser geöffnet und die Gäste mit überströmender Herzlichkeit empfangen.

Aber Abendmahl, Eucharistie konnte das dann wohl doch nicht sein. Irgend etwas fehlte. Jedenfalls muß das doch wohl die Meinung der Kirchenhierarchie gewesen sein. „Agape“, so nannte man es, das Liebes- und Gemeinschaftsmahl von Brüdern und Schwestern. Und ganz verkehrt war das sicher auch nicht.

Ökumenische Wortgottesdienste zu feiern, das ist erlaubt. Auch predigen durfte eine methodistische Pastorin während der ökumenischen Zelebration dort auf der Praça nach drei Tagen Meditation und Reflexion. Das war auch logisch. Schließlich waren zu dem Treffen mehr als hundert „Evangelische“ eingeladen, nicht als Gäste oder Beobachter, nein, als offizielle Delegierte und Vertreter ihrer Kirchen. Von welchem Konzil oder welcher Synode kann man das schon sagen? Drei Tage hatte man erzählt von Siegen und Niederlagen im Kampf um Gerechtigkeit. Drei Tage hatte man meditiert, gesungen und gebetet. Und wenn sich die Evangelischen nicht ab und zu um ihre Fahne versammelt hätten, dem bekannten ökumenischen Symbol des zerbrechlichen Schiffes, dann hätte wohl keiner gemerkt, daß das Menschen waren, mit denen man offiziell keine Eucharistie feiern durfte.

Einige evangelische Pastoren hatten sich beklagt, „daß der Ton der gottesdienstlichen Feiern markant katholisch gewesen sei“. Mag sein. Aber was erwartet man eigentlich von einem Treffen von Basisgemeinden der katholischen Kirche?

Während ich mein Brot esse, da bei der Agape-Feier auf der Praça do Pacificador, denke ich an die vielen Gespräche und Zeugnisse des gemeinsamen Kampfes, an die vielen Beweise, daß man die Hoffnung auf Gerechtigkeit und Frieden für alle nicht aufgeben will, und daß in diesem Kampf das Bekenntnis, die dogmatischen Formulierungen und theologischen Verbote so unendlich lächerlich aussehen. Wer denkt angesichts Hunderter erschossener Kinder an den Unterschied von Transsubstantiation und Konsubstantiation, oder an den von Apostolischer Sukzession des Amtes und der Lehre?

Und dann, während des Schlußlieds, kommt mir ein häretischer Gedanke: Mag sein, daß nach traditioneller theologischer Lehrauffassung dies hier kein Abendmahl, keine Eucharistie sein darf, sondern höchstens Agape. Aber könnte es nicht sein, daß die Theologen, die so denken, Jesus mißverstanden haben, als er das erste Abendmahl mit seinen Jüngern feierte? Denn ich werde den Eindruck nicht los: Hier unter den Tausenden Menschen aus verschiedenen Konfessionen, die der Kampf um Gerechtigkeit vereint, hier „verkündet man den Tod und die Auferstehung des Herrn, bis daß er wiederkommt“, hier feiert man so Abendmahl, wie es von Jesus ursprünglich gedacht war.

2. Ich traute meinen Ohren nicht. Gerade hatte der Parochialpfarrer der Region mit der Eucharistiefeier begonnen, als er zu uns herüberblickte und die „beiden lutherischen Pastoren“ einlud, nach vorn zum Altar zu kommen und an der Vorberei-



tung des Abendmahls und an der Kommunion mit ihm teilzunehmen. Der Geist weht, wo er will . . .

Ganz zweifellos hatte keiner der Anwesenden den Konflikt vergessen: Da hatte eine Gruppe Landloser nach langem Kampf ein Stück Land erobert. Fast alle waren katholisch, Lutheraner gab es nicht unter ihnen. Es war daher nichts Ungewöhnliches, daß die Basisgemeinde, die auf dem eroberten Land entstanden war, sich „Comunidade Nossa Senhora, Conquistadora da Terra Prometida“<sup>12</sup> genannt hatte. Zunächst fehlte es an allem, an Nahrung, Unterkunft, Arbeitsgeräten, Saatmaterial und und und . . . Aber eins hatte man nicht vergessen: Der Kampf um die Eroberung des „verheißenen Landes“ war ein ökumenischer Kampf gewesen, ein Kampf, der Christen der verschiedensten Konfessionen und Kirchen und auch Nichtchristen vereint hatte. So war der Beschluß einmütig gefaßt worden: Die Kapelle, die zu bauen man bald in Angriff nahm, sollte eine „ökumenische“ Kapelle sein, eine Kirche für „alle Religionen“.

Nun war die Kapelle fertig und sollte am Jahrestag der Eroberung des Landes mit einem feierlichen ökumenischen Gottesdienst eingeweiht werden. Klar, daß der katholische Priester, der von Anfang an die Gruppe betreut hatte, dabei sein mußte, und auch der orthodoxe Priester. Orthodoxe Christen gab es zwar keine, aber das war ja auch nicht entscheidend. Entscheidend war die Beteiligung am Kampf und die Solidarität. Und die Lutheraner der Kirchlichen Hochschule waren auch eingeladen worden, da es immer eine Studentengruppe und Dozenten gegeben hatte, die solidarisch den Kampf der Landlosen begleitet hatten. Mein Kollege und ich hatten die Einladung gerne angenommen, wobei es uns recht gleichgültig war, daß zu der Gemeinde keine Lutheraner gehörten. Der Wunsch der Gemeinde nach einem ökumenischen Gottesdienst erschien uns verständlich und logisch.

Die Schwierigkeiten begannen, als bekannt wurde, daß der Parochialpfarrer, der bisher nie in der Gemeinde gewesen war, – „Noch nie ist der hier aufgetaucht“, wie einer aus der Gruppe formuliert hatte – die Notwendigkeit sah, die Einweihung der Kapelle persönlich vorzunehmen. Dies könne aber natürlich, wie man von ihm hörte, nicht in Form eines ökumenischen Gottesdienstes geschehen, da dies bei der Segnung einer Kapelle nicht statthaft und auch nicht erforderlich sei, da ja zu der Gemeinde keine Christen anderer Konfessionen gehörten.

So war der Konflikt vorprogrammiert. Der größte Teil der Gemeinde blieb aus Protest dem Gottesdienst fern. So war die Kirche nicht, wie erwartet, überfüllt, sondern es blieben viele Plätze leer. Und dann, während der Vorbereitung der Eucharistie, die oben geschilderte Überraschung. Wie sagte einer nach dem Gottesdienst: „Es sieht so aus, als hat er was begriffen. Schritt für Schritt kommen wir schon dahin!“

Als Schlußlied wurde das „Lied der Landreform“ angestimmt, das mit dem gemeinsamen Schrei endete: „O povo unido – jamais será vencido!“ Eine ältere Frau fügte hinzu: „Padres e pastores unidos!“ Und alle fielen ein: „Jamais serão vencidos!“<sup>13</sup>

Trotzdem konnte diese katholische Zelebration mit ökumenischem Anstrich den größten Teil der Gemeinde nicht überzeugen. Den ganzen Tag stand das Thema während des sich anschließenden Festes, das auch in etwas gedrückter Stimmung verlief, im Mittelpunkt. Grundsätzlich wurden zwei Strategien diskutiert: Entweder die Einweihung der Kapelle für ungültig zu erklären und sie zu einem späteren Zeitpunkt



in wirklich ökumenischer Form nachzuholen oder die Kapelle der katholischen Kirche zu überlassen und eine neue zu bauen.

Ökumene, die das Volk will, sieht so aus: Einheit aller, die um Befreiung kämpfen. Sollten die Kirchen das nicht begreifen, wird ihre Präsenz an den Brennpunkten des Geschehens überflüssig. Für die ehemaligen Landlosen der beschriebenen Basisgemeinde hat Ökumene einen Namen: Das eroberte oder, wie sie sagen, das „verheißene“ Land. Ökumene ist konkret, oder sie ist nicht.

3. Die Stille, die sich über den alten Kinosaal gesenkt hatte, war fast körperlich zu spüren. Andächtig, ich denke, man muß es so sagen, kaute mein Nachbar an seinem Brot und nahm in vorsichtigen kleinen Schlückchen den frischgepreßten Orangensaft zu sich. Ich befand mich in der „Comunidade dos Sofredores da Rua“ (Gemeinde der Leidenden) im Herzen São Paulos.

Es gibt keine offiziellen Statistiken, wie viele Menschen in São Paulo auf der Straße leben. Die Schätzungen schwanken zwischen 10 000 und 100 000 Menschen, die nicht einmal eine Hütte in einem der Elendsviertel haben. Es sind die Ärmsten der Armen, die auf der Straße leben, unter Brücken oder in Erdlöchern, die sie sich selbst gegraben haben, in sogenannten „mocós“, Maulwurfshügeln. Und ich denke an das, was man mir erzählt hat: Da hatte einer von den Obdachlosen an der Brücke, unter der er hauste, ein Schild befestigt: „Gott segne dieses Haus!“ Sie leben vom Betteln, vom Müllsammeln und die Frauen und Mädchen auch von der Prostitution.

Es waren hauptsächlich katholische Nonnen, die in den siebziger Jahren versuchten, wirklich mit den Menschen auf der Straße zu leben. Sie begannen damit, an jedem Mittwoch an einer Stelle im Stadtzentrum aus den Resten vom Wochenmarkt eine Suppe für diese Menschen zu kochen, eine Aktivität, die bis heute besteht. Im Laufe der Zeit entstand eine kleine Kooperative der Müllsammler, wo bessere Preise für den Müll gezahlt werden können, der direkt an die Firmen verkauft wird, die das verwertbare Material recyceln und wiederverwenden. Und es entstand die „Comunidade dos Sofredores da Rua“, die sich regelmäßig in diesem alten Versammlungssaal, der den Franziskanern gehört, trifft. Dort kann man ein Bad nehmen, dort kann man kochen oder einfach zusammensitzen. Und dort finden regelmäßig Zelebrationen statt, eine Mischung aus traditionellem Gottesdienst, Spiel, Feier und Meditation.

An dem Sonntag in der Adventszeit, an dem ich die Comunidade besuchen konnte, hatte das Vorbereitungsteam zum ersten Mal die Reihenfolge geändert: Zuerst gab es den Imbiß und dann die Zelebration. Die Teilnahme war freigestellt. An den Wänden lese ich auf einem Plakat: „Ohne Arbeit, Haus und Brot gibt es keine Befreiung.“ Und auf einem anderen: „Missionszug: Sieg Jesu, Leben für das Volk der Straße.“

Wie bereits erwähnt, ist das andächtige Schweigen während der bescheidenen Mahlzeit beeindruckend. Da sitzen diese Menschen in ihren Lumpen, alte und junge Frauen und in der Mehrzahl Männer, andächtig meditativ, vorsichtig kauend, leise schlürfend, schmeckend und genießend, keine Krume bleibt übrig, kein einziger Krümel. Das alles hat mit Abendmahl natürlich nichts zu tun, aber fast ertappe ich mich dabei, auf diesen schmutzigen, vom Leben zerfurchten Gesichtern das Antlitz Christi aufleuchten zu sehen. Was ihr getan habt einem meiner geringsten Brüder . . .



Dann die Zelebration. Fast alle sind geblieben. Es wird gesungen, es gibt ein kleines Theaterstück, man redet in kleinen Gruppen, wäscht sich gegenseitig als Symbol der Reinheit und der Vorbereitung auf das Weihnachtsfest die Hände und beendet den Gottesdienst mit einem Gebet, wo jeder mitreden und -beten darf.

Was dies alles mit Ökumene zu tun hat? Ich weiß es auch nicht genau. Natürlich könnte man davon reden, daß die Realität auf der Straße selbstverständlich „ökumenisch“ ist. Da gibt es alles, alle Konfessionen und Kirchen und alle nur denkbaren Spielrichtungen von Religionen und Sekten und Atheitentum. Natürlich ist das Leitungsteam heute ein ökumenisches Team, die Gottesdienste verstehen sich bewußt als ökumenische Feier, die ohne Probleme auch von Frauen geleitet werden, wo bei der Fürbitte für die Bischöfe die evangelischen extra benannt werden, wo man unglaubliche Dinge erzählen könnte von der religiösen Kraft dieser einfachen Leute.

Aber beim Nachdenken darüber fällt mir auf, wie kopflastig alle diese Überlegungen sind. Da möchte ich doch lieber einen der Obdachlosen selbst zu Wort kommen lassen, einen Mann, den man ohne Übertreibung einen „Poeten der Straße“ nennen kann. Diesem Francisco Antônio de Souza gelingt es, in der Sprache dieser Menschen von ihren Hoffnungen und Sehnsüchten zu sprechen, aber auch von ihrem unbeugsamen Lebenswillen, der sich das Recht zu hoffen nicht nehmen lassen will. Es sind „auf der Straße Leidende“, die vom Müll leben und sich oft auch so fühlen wie Müll. Aber dort in diesem armseligen Gottesdienst habe ich mehr von der ökumenischen Kraft gespürt als in den meisten großartigen ökumenischen Festgottesdiensten:

„Wir kämpfen um die Gerechtigkeit,  
Bis wir sie verwirklicht sehn“

Wir fühlen uns nicht ermattet  
Und noch geben wir nicht auf  
Das Leben ist nur recht gelebt  
Wenn wir es ständig zu schätzen wissen  
Wir kämpfen um die Gerechtigkeit  
Bis wir sie verwirklicht sehn.

Nun sind wir dabei zu verlieren  
Doch mit nichts können wir nicht bleiben  
Ohne Land, ohne Brot und Obdach  
Werden wir nie durchhalten  
Wir kämpfen um die Gerechtigkeit  
Bis wir sie verwirklicht sehn.

Mit Hunger nach Leben  
In einem Leben, träumend zu teilen  
Doch mit Nichts auf dieser Erde  
Können wir nicht bleiben  
Wir kämpfen um die Gerechtigkeit  
Bis wir sie verwirklicht sehn.

Wir wollen Brot, Land und auch Wasser  
Und dazu ein Haus zum Wohnen  
Wir wollen eins sein mit allen  
Mit allen im Gespräch sein  
Wir kämpfen um die Gerechtigkeit  
Bis wir sie verwirklicht sehn

Alles das, was gut ist, ist schwierig  
Aber wir geben nicht auf  
Wir leben in Einheit mit Christus  
Und auf ihn werden wir setzen  
Wir kämpfen um die Gerechtigkeit  
Bis wir sie verwirklicht sehn.<sup>14</sup>

*Gerhard Tiel*



- <sup>1</sup> Júlio H. de Santa Ana, *Ecumenismo e libertação*. Petrópolis, 1987, S. 120.
- <sup>2</sup> A.a.O., S. 121.
- <sup>3</sup> Vgl. z. B. Nummer 235 der ökumenischen Zeitschrift „Tempo e Presença“ mit dem Schwerpunktthema „Ökumene“: Tempo e Presença. *Ecumenismo Tempo de esperança*. Nr. 235, Oktober 1988, CEDI, São Paulo, 1988. Interessanterweise wird in dieser Nummer der Brasilianische Kirchenrat (CONIC) mit keinem Wort erwähnt!
- <sup>4</sup> Tempo e presença, a.a.O., Editorial, S. 3.
- <sup>5</sup> Júlio H. de Santa Ana, a.a.O., S. 117.
- <sup>6</sup> Tempo e presença, a.a.O., Editorial, S. 3.
- <sup>7</sup> Júlio de Santa Ana, Limites e abrangências do ecumenismo. In: *Tempo e esperança*, a.a.O., S. 10.
- <sup>8</sup> Clodovis Boff, *Como trabalhar com o povo*. Metodologia do trabalho popular. Coleção Fazer / 5, Petrópolis 1985<sup>4</sup> 1.
- <sup>9</sup> A.a.O., S. 11s, „Agente“, das ich mit „Mitarbeiter“ übersetze, meint eine Person, die an führender Stelle im Befreiungsprozeß engagiert ist, z. B. in Volksbewegungen, Basisgemeinden oder Gewerkschaften.
- <sup>10</sup> A.a.O., S. 16. (Hervorhebungen im Text)
- <sup>11</sup> Interview mit Vertretern des „Centro de Teologia Popular“ in La Paz, Bolivien, am 31. Januar 1991. Andere Beispiele aus Interviews wären möglich.
- <sup>12</sup> Wörtlich: „Gemeinde unserer Herrin, der Eroberin des verheißenen Landes“.
- <sup>13</sup> Das Volk vereint – niemals wird es besiegt! Priester und Pfarrer vereint – niemals werden sie besiegt!  
Wörtlich: Gemeinde der Leidenden der Straße
- <sup>14</sup> Francisco Antônio de Souza, *Não agüento São Paulo, não!* Privatdruck o. J., S. 41. Leider entspricht meine recht wörtliche Übersetzung der sprachlichen Schönheit des Originals nur sehr unvollkommen.

## Ökumenische Existenz heute

### Zwischenbilanz einer neuen Reihe

In seinem großen Eröffnungsvortrag vor der 8. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Curitiba/Brasilien hatte der scheidende Präsident des LWB, Landesbischof Johannes Hanselmann (München), neben der Würdigung des befreiungstheologischen Konzepts auch kritische Fragen mit Rückgriff auf die Erfahrungen des deutschen Kirchenkampfes gegenüber den lateinamerikanischen Befreiungstheologen geäußert. Wird nicht in dieser Theologie die soziale und politische Situation zur zweiten Offenbarungsquelle neben dem Wort Gottes und das arme Volk zum Träger einer Verheißung, die gemäß christlichem Glaubensverständnis allein Jesus Christus zu verdanken ist? Damit erntete er zum Teil harsche Kritik, auch wenn er einen ausdrücklichen Vergleich zwischen Deutschen Christen und Befreiungstheologen peinlich vermied.



Jetzt hat Klauspeter Blaser\* dieses brisante Thema in einer fundierten Studie aufgegriffen, die in der Reihe „Ökumenische Existenz heute“ sehr gut plazierte ist. Er hat die erste These der Barmer Theologischen Erklärung zu Grunde gelegt, die zur Abwehr einer „völkischen“ Theologie durch die Deutschen Christen formuliert wurde. Christus als das eine Wort Gottes wird hier als ausschließliche Offenbarungsquelle bezeichnet. Davon fühlten sich auch lutherische Theologen getroffen, die eine „natürliche Theologie“ als Anknüpfungspunkt für die Offenbarung Gottes vertraten. Nun sind es häufig wiederum traditionsbewußte Lutheraner, die den Befreiungstheologien Asiens, Afrikas und Lateinamerikas vorwerfen, das „Volk“ zur Quelle einer göttlichen Offenbarung neben dem „einen Wort Gottes“ zu machen. Dabei wird vor allem verkannt, daß „Volk“ in den Befreiungstheologien nicht Volkstum oder Nation, sondern die Armen, Elenden und Vernachlässigten der Gesellschaft meint, unabhängig von Rasse und Volkszugehörigkeit. Insofern steht diese Theologie kritisch gegen eine volkskirchliche Civilreligion, die zur Legitimation von Herrschafts- und Besitzverhältnissen tendiert. Sie ist keine „Blut- und Boden-Theologie“, obwohl sie „bodenständig“ ist, nämlich auf Verteilungs- und Machtkonflikte parteilich für die Armen reagiert. Sie ist kontextuell und daher skeptisch gegenüber einer „akademischen“ Theologie, die ihren Kontext nicht reflektiert, sondern eher verleugnet. Das alles beschreibt Blaser präzise und sachkundig an typischen Theologiemodellen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas. Am Ende leugnet er keineswegs, daß in all diesen theologischen Versuchen auch Versuchungen stecken, Tendenzen zum Synkretismus, zur theologischen Glorifizierung des armen Volkes und zur Vermischung von Universal- und Heilsgeschichte. Es handelt sich um eine chalcedonensische Gratwanderung, bei der Dialog- und Lernfähigkeit nötiger sind als Häresieverdacht und Gesprächsabbruch. Barmen erweist sich in diesem ökumenischen Diskurs bereits als klassisches Bekenntnis, das der interpretativen Fortschreibung bedürftig ist.

Dieser theologische Essay darf als exemplarisch angesehen werden für die Intension der Herausgeber jener Publikationsreihe „Ökumenische Existenz heute“. Abgesehen von Band 1, in dem Wolfgang Huber, Dietrich Ritschl und Theo Sundermeier als Herausgeber den perspektivischen Rahmen für das Unternehmen abgesteckt haben, wird keiner der anderen fünf Bände dem Anliegen einer „ökumenischen Existenz heute“ so dezidiert gerecht, wie dieser. Theologiekundige wie R. Slenczka haben den Wink mit der Assoziation zu Karl Barths seinerzeitigen Herausforderung: „Theologische Existenz heute“ wohl verstanden. Sechzig Jahre danach ist theologische Existenz sachgemäß nur noch als ökumenische Existenz vertretbar. „Westliche“ Theologie – ob römisch-katholischer oder protestantischer Provenienz wird im Zeitalter moderner Ökumene provinziell, trotz ihrer historisch-kritischen, philologischen und systematischen Akribie und Tiefe. Die Theorielastigkeit abendländischer Theologie wird von der östlichen Theologie als Einbuße von Spiritualität empfunden und von den wachsenden Kirchen auf anderen Kontinenten als Preisgabe christlicher Praxis erlebt. „Kontextualität“ – also die hermeneutische Erschließung einer bestimmten Situation durch das Wort Gottes – und „Inkulturation“ – also die

\* Band 7: Klauspeter Blaser, Volksideologie und Volkstheologie. Ökumenische Entwicklungen im Lichte der Barmer Theologischen Erklärung. Chr. Kaiser Verlag, München 1991. 153 Seiten. Br. DM 28,—.



Übersetzung der biblischen Botschaft in bisher von ihr unberührte kulturelle, gesellschaftliche und geistige Traditionen – erweitern das theologische Denken ins Ökumenische.

Irritationen, ja Verdächtigungen erzeugen dabei zwei Abgrenzungsprobleme. Das eine ist hermeneutischer Natur; es handelt sich um die Beziehung von Wort, Text und Situation. Im Band 5 der Reihe „Ökumenische Existenz heute“ hat J. Severino Croatto eine befreiungstheologische Hermeneutik vorgestellt, in der er die dogmatisch korrekte, aber nicht zufriedenstellende Beschränkung der Offenbarung auf das Geschick Israels, auf Tod und Auferstehung Jesu und das Zeugnis der Apostel zu überschreiten versucht. Der Glaube als das hermeneutische „Danach“ unterliegt keinen dogmatischen Regeln, sondern ist nur als Wirkung des Heiligen Geistes zureichend zu beschreiben. Damit wird die „Unterscheidung der Geister“ zu einem wesentlichen Element der Hermeneutik. Hier beginnen die Schwierigkeiten der Abgrenzung in der Spannung von Amt und Charisma, Geist und Geistern.

Mit der Erwähnung der „unheiligen“ Geister ist auch das zweite ökumenische Grenzproblem schon berührt, das nicht erst in Canberra mit dem Menetekel des Synkretismus belegt wurde. Der Dialog mit Vertreter/innen anderer Religionen ist in der gegenwärtigen Situation der „Konvivenz“ (vgl. Sundermeier in Bd. 1) ein unumgängliches Medium der Konfliktregelung. Die nicht mehr rückgängig zu machende Migration ganzer Bevölkerungsgruppen führt in vielen Gegenden der Welt zu einer multireligiösen Gesellschaft, in der sich vor allem einheimische „Nationen“ und Konfessionen bedroht und in ihrer Identität verunsichert fühlen.

Die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts hat viel dazu beigetragen, Berührungspunkte unter den christlichen Konfessionen abzubauen und das Verstehen anderer christlicher Traditionen zu fördern. Unter dem allgemeinen Säkularisierungsdruck hat sich ein Klima innerchristlicher Toleranz ohne Konsens eingestellt. Doch von einer Versöhnung der Verschiedenheiten kann noch keine Rede sein. In dieser labilen ökumenischen Situation wirkt der Dialog mit anderen Religionen wie ein Treibsatz im Grenzgebiet. Jetzt fürchten aufgeschreckte Christen Synkretismus auch hinter der christlichen Ökumene. Der Identitätsverlust wird denen zur Last gelegt, die ihm rechtzeitig zu begegnen suchten. Daß das Glaubensgespräch mit den Juden diesen von der Kirche längst geschuldet und vor dem Hintergrund des entsetzlichen Unheils auch moralisch unumgänglich ist, das werden gerade deutsche Theologinnen und Theologen gerne einräumen. Die Reihe „Ökumenische Existenz heute“ nimmt dieses Gespräch in Band 6 aus der Sicht des 2. Vatikanischen Konzils und dessen Erklärung „*Nostra aetate*“ auf. In Band 3 kommt ein japanischer Theologe zu Wort, der sich um eine „Brücke vom buddhistischen zum christlichen Denken“ bemüht.

Daß diese beiden Essays in die Reihe aufgenommen wurden, spricht für die erweiterte „Ökumenische Existenz heute“. Die bedauerlichen Rückschläge, die die ökumenische Bewegung im Augenblick erfährt, sollten nicht mit defensiven theologischen Reaktionen beantwortet werden. Ökumene braucht einen langen Atem und das geduldige Gespräch. Wer sich daran weiter beteiligen möchte, wird sich durch die Reihe „Ökumenische Existenz heute“ dazu ermutigt und bereichert wissen.

*Götz Planer-Friedrich*



## Zu Besuch in Mizoram: Indiens einziger christlicher Bundesstaat

Es ist noch sehr selten, daß ein kirchlicher Besucher nach Mizoram kommt, zu ablegen ist das Gebiet im indischen Grenzgebiet zu Burma und Bangladesh und zu groß sind die Schwierigkeiten, die Genehmigungen für das militärische Sperrgebiet zu erhalten. Entsprechend groß war meine Freude (als Referent des Evangelischen Missionswerkes) und die meiner Gastgeber von der Presbyterianischen Kirche Mizorams, als ich im Landrover der Kirche den Grenzposten des Bundesstaates passierte. Die Grenzbeamten kurbelten gleich den Schlagbaum hoch, als sie das Fahrzeug der Kirche sahen, nach Pässen oder Genehmigungen fragte niemand. Neun von zehn Mizos gehören der Presbyterianischen oder der Baptistischen Kirche an. Die Kirche hatte ein wahres Staatsbesuchsprogramm für mich vorbereitet, mit einer großen Versammlung auf dem Marktplatz einer Provinzstadt und mit einem festlichen Empfang mit dem Ministerpräsidenten des Bundesstaates. Kirche und Staat arbeiten wie nirgends sonst in Indien harmonisch zusammen. In Gottesdiensten, bei Versammlungen und in langen nächtlichen Gesprächen habe ich dann viel von der geistlichen Kraft und von den Problemen dieser Kirche erfahren. Davon soll in diesem Beitrag in knapper Form die Rede sein.

Der indische Bundesstaat Mizoram (21 000 qkm, über 600 000 Einwohner) hat lange Grenzen zu Burma und Bangladesh und ist nur durch eine einzige Allwetterstraße mit dem übrigen Indien verbunden. Auch kulturell sind die Mizos weit vom übrigen Indien entfernt. Ihre Vorfahren wanderten von China aus über Burma ein, und über viele Jahrhunderte gab es unvergleichlich mehr kulturelle Verbindungen zu Burma als zu Indien. Lange Zeit war das abgelegene Bergland selbst auf der Landkarte der Kolonialherren vergessen worden. Hätten die kriegerischen Mizos nicht immer wieder britische Teeplantagen in Assam überfallen, hätten sie ihre Freiheit wohl noch länger genießen können. So aber nahmen die britischen Kolonialherren die Entführung der Tochter eines Plantagenverwalters zum Anlaß zu einem Feldzug nach Mizoram und der Einbeziehung des Gebietes in das britische Kolonialreich im Jahre 1891. Angesichts des geringen britischen Interesses am abgelegenen Mizoram veränderte sich im politischen Leben der Mizos zunächst recht wenig, wenn man einmal davon absieht, daß die bis dahin häufigen Fehden zwischen einzelnen Mizo-Dörfern ein Ende fanden.

Es war die Kirche und nicht die Kolonialmacht, die in Mizoram eine tiefgreifende Veränderung auslöste. Nach der britischen Inbesitznahme kamen für kurze Zeit presbyterianische Missionare nach Mizoram, ohne Evangelisationserfolge zu erreichen. Erste baptistische Missionare aus Großbritannien trafen 1894 in Mizoram ein und begannen ihre Evangelisationsbemühungen wie in anderen Teilen Asiens auch zunächst mit dem eigenen Sprachstudium und dann der Übersetzung biblischer Texte. Von 1897 an kam die „Welsh Presbyterian Mission“ nach Mizoram, für die allerdings nie mehr als fünf britische Missionare gleichzeitig in Mizoram tätig waren. Es dauerte bis 1899, bis sich die ersten Mizos taufen ließen, aber dann nahm die Bevölkerung den christlichen Glauben so rasch an, daß sie bald selbst zu Evangelisten in noch nicht christianisierten Dörfern sowie in den Siedlungsgebieten benachbarter Völker wurden. Nachdem die Missionare einmal die christliche Botschaft



nach Mizoram gebracht hatten, entwickelte sich rasch eine relativ eigenständige Kirche, die Anfang des Jahrhunderts durch mehrere Wellen der Erweckungsbewegung eine große evangelistische Dynamik gewann. Für die Mizos bedeutete die Christianisierung eine Befreiung von der Furcht vor bösen Geistern und vor jederzeit möglichen Angriffen des Nachbardorfes. Die Frauen wurden in ihrem sozialen Status deutlich gehoben, auch wenn es nach wie vor Diskriminierungen gibt. Aber schon die Lehre der Kirche von der Geschwisterlichkeit der Menschen und die Einbeziehung der Frauen in den Gottesdienst führte zu grundlegenden Veränderungen. Es wurde nicht alles aus der bisherigen Kultur verdammt und zerstört. Die Mizos fanden ihre Vorstellungen von einem schönen Leben nach dem Tode im christlichen Verständnis vom Paradies gut aufgehoben. Die Missionare lehrten nicht, die alte Kultur mit Stumpf und Stil auszuwischen, sondern ermutigten die Mizos, sie den christlichen Werten und Vorstellungen anzupassen.

Die britischen Missionare waren weise genug, den lokalen Christen sehr rasch die Entscheidungen in kirchlichen Angelegenheiten zu übergeben, schon 1910 wurde das erste kirchenleitende Presbyterium gebildet und bald konzentrierten sich die wenigen weißen Missionare auf Verwaltungs- und Ausbildungsaufgaben in der Kirche. Verknüpft damit führten sie gar nicht erst eine Abhängigkeit von kirchlichen Geldern aus Übersee ein. So wurden nur so viele Evangelisten und Pfarrer ausgebildet, wie die Kirche dann auch bezahlen konnte. Zur Volkskirche wurde die Presbyterianische Kirche dann dadurch, daß die zweite Generation der Christen die unter den ersten Mizo-Christen verbreitete Ablehnung traditioneller kultureller Formen aufgab und zum Beispiel die Trommeln in das Gottesdienstgeschehen einbezog. Die Erweckungsbewegung kam dem Bedürfnis der Mizo-Christen nach emotional geprägten Formen des Glaubenslebens sehr entgegen und findet bis heute ihren Ausdruck in spontanen Gefühlsausbrüchen und persönlichen Zeugnissen in den Gottesdiensten.

Neben der presbyterianischen Missionsarbeit im Norden Mizorams gab es – ähnlich wie im benachbarten Burma – baptistische Missionsbemühungen im Süden. Die Missionsgesellschaften und bald auch die lokalen Kirchen arbeiteten eng zusammen und einigten sich auf eine Abgrenzung ihrer Arbeitsgebiete. Knapp ein Drittel aller Bewohner Mizorams gehört heute baptistischen Gemeinden an, zwei Drittel sind Presbyterianer. Über viele Jahre bestand die sehr enge und gute Zusammenarbeit zwischen Baptisten und Presbyterianern fort, die eine regionale Aufteilung der Gemeindebezirke zur Grundlage hatte und mit der verbunden war, daß Christen, die umzogen, sich der Gemeinde der anderen Denomination anschlossen. Gerade daraus erwuchsen dann allerdings auch die Probleme, die letztlich zu einer Beendigung der Zusammenarbeit führten. Dadurch, daß die Hauptstadt Aizawl und der wirtschaftlich besser entwickelte Norden Mizorams zum presbyterianischen Gebiet gehören, hat die Presbyterianische Kirche stets mehr Gelder gehabt als die Baptisten. Zudem verloren die Baptisten durch die Abwanderung gerade der gebildeten und dynamischen Bevölkerungskreise in die Hauptstadt jene Gläubigen, die in der Lage gewesen wären, substantiell zu den Finanzen der Kirche beizutragen. Weitere Probleme und Konflikte kamen hinzu, und so entschlossen sich die Baptisten, in den bis dahin presbyterianischen Gebieten Mizorams eigene Gemeinden zu gründen. Im Gegenzug begannen die Presbyterianer mit intensiven Evangelisationsbemühungen



im bis dahin baptistischen Süden des Bundesstaates. So hat die Aufgabe der Kooperation in immer neue Konflikte gemündet, die bis heute andauern.

Außerdem versuchen einige Sekten und Para-Kirchen seit einigen Jahren, Anhänger unter den Christen in Mizoram zu gewinnen. Dies ist ihnen bisher nur in kleinem Umfang gelungen. Zum einen haben die ausländischen Initiatoren dieser Missionsaktivitäten keine Möglichkeit, selbst in Mizoram tätig zu werden, sondern sind ausschließlich auf eine kleine Zahl lokaler Christen angewiesen. Außerdem können die sehr lebendigen, durch die Erweckungsbewegung geprägten Gottesdienste der Presbyterianer und Baptisten das Bedürfnis nach Spiritualität und Emotionalität gut erfüllen, so daß es wenig Motivation gibt, zu einer der Sekten oder Para-Kirchen abzuwandern. Probleme ergeben sich für die großen Kirchen daraus, daß Gläubige, die wegen unterschiedlichster Verfehlungen vom Abendmahl und anderen kirchlichen Amtshandlungen ausgeschlossen wurden, in der Versuchung stehen, sich einer der neuen Gruppen oder Kirchen anzuschließen. Eine zu erwartende größere Öffnung Mizorams für die Außenwelt wird zu einem Anwachsen der Aktivitäten dieser Gruppen führen.

Offen muß auch bleiben, wie sich das Verhältnis zum Staat entwickeln wird. Schon allein dadurch, daß fast alle Verantwortlichen im Bundesstaat einer der beiden großen Kirchen angehören, haben diese einen für asiatische Verhältnisse ungewöhnlich großen Einfluß. Dieser wurde durch die kirchliche Vermittlungstätigkeit während des Bürgerkrieges noch erhöht. Während des Zweiten Weltkrieges kämpften viele Mizos auf britischer Seite und trugen im unwegsamen indisch-burmesischen Grenzgebiet wesentlich dazu bei, daß die japanische Invasion gestoppt wurde. Nach dem Krieg hoffte die Bevölkerung Mizorams als Dank auf eine große Autonomie. Deshalb schloß man sich 1947 bei der Aufteilung des Subkontinents auch Indien und nicht dem geographisch näherliegenden Ostpakistan an. Um so größer war die Enttäuschung, als die indische Zentralregierung die Hoffnung auf eine starke Eigenständigkeit Mizorams mißachtete. Ähnlich wie im benachbarten Assam kam es deshalb in Mizoram von 1966 an zu einem Guerilla-Krieg mit dem Ziel der politischen Unabhängigkeit. Die indischen Bodentruppen und die Luftwaffe reagierten mit brutaler Gewalt, was die Verbitterung und den Zorn der Bevölkerung nur noch erhöhte. Als die indische Regierung einsah, daß der Konflikt so nicht zu beenden war und die Guerillas, daß sie die indische Armee nicht besiegen konnten, war die Zeit reif, unter intensiver kirchlicher Vermittlung Anfang der achtziger Jahre zu einem Waffenstillstand, zu einer Amnestie und zur Einrichtung eines eigenständigen Bundesstaates Mizoram zu gelangen. Seither herrscht wieder Frieden in Mizoram. Die Mizos konzentrieren sich darauf, mehr Mittel von der Zentralregierung zu erhalten und den eigenen Bundesstaat voranzubringen. Stolz wird dem Besucher mitgeteilt, daß es nirgends in Indien einen so geringen Anteil an Analphabeten gibt. Zu diesem Erfolg haben auch die Kirchen mit vielen Primar- und Sekundarschulen beigetragen. Bis in die fünfziger Jahre wurden praktisch alle Schulen von den Kirchen betrieben. Danach wurden die meisten Bildungseinrichtungen einvernehmlich vom Staat übernommen, aber die vielen engagierten christlichen Lehrerinnen und Lehrer sorgen für eine christliche Erziehung. Die Bedeutung der Kirche in Mizoram kommt auch darin zum Ausdruck, daß sowohl im Gesundheitswesen als auch in der Literaturproduktion viele kirchliche Programme durchgeführt werden.



Auf die Dauer werden die Kirchen ihre gesellschaftliche Bedeutung nur wahren können, wenn sie Antworten auf die gravierenden sozialen Probleme Mizorams finden, die in den nächsten Jahren in einem geradezu dramatischen Tempo auf die Bevölkerung zukommen werden. Die wachsende Bedeutung der Geldwirtschaft und die zunehmende Mobilität der Bevölkerung führen zur Zerstörung traditioneller Großfamilien- und Dorfstrukturen. So wächst auch die früher geringe Kluft zwischen armen und reichen Mizos. Zu den bedrohlichen Problemen gehört auch die Drogenabhängigkeit einer zunehmenden Zahl von Jugendlichen. Die nicht zu kontrollierende Grenzregion von Burma und Mizoram ist in den letzten Jahren zu einem wichtigen Transitland für Drogen aus den thailändisch-burmesisch-laotischen Anbaugebieten geworden, und ein kleiner Teil der Drogen findet schon in Mizoram selbst Abnehmer. Als eine erste Reaktion auf dieses Problem hat die Presbyterianische Kirche ein Rehabilitationszentrum für Drogenabhängige aufgebaut. In Gesprächen mit Christen in Mizoram habe ich den Eindruck gewonnen, daß viele Pastoren und Gemeindemitglieder angesichts solcher Probleme Halt in einem moralischen Rigorismus suchen, z. B. Ablehnung jeglichen Alkoholgenusses, daß die Kluft zwischen Normen und alltäglichem Leben der meisten Gläubigen aber zunimmt. Solche Probleme werden sich rapide verschärfen, wenn sich die Erwartungen auf Ölfunde bewahrheiten und damit ein ökonomischer Boom in Mizoram einsetzt.

Eine positive Seite des sozialen Wandels in Mizoram ist das allmählich wachsende Selbstbewußtsein der Frauen. Einzelne von ihnen haben einen Parlamentssitz erringen können, und eine Frau wurde in das Kabinett des Bundesstaates berufen. Mehrere Frauen konnten ihr Theologiestudium am Aizawl Theological College erfolgreich beenden, und es gibt eine wachsende Zahl von Theologiestudentinnen. Bisher werden alle Theologinnen in kirchlichen Arbeitsfeldern wie Frauenarbeit und Bildungswesen beschäftigt. Auch nach zwei Debatten der Synode hat die Kirche sich bisher nicht zur Ordination von Frauen entschließen können. Eine traditionsgeprägte Theologie und die in der Mizo-Kultur verwurzelte Benachteiligung der Frauen wirken hier zusammen. Daß in vielen europäischen Kirchen Frauen ordiniert werden, beeindruckte die Gegner der Frauenordination in der Synode nicht sonderlich. Dort fehlten wohl Männer, die Theologie studierten, war ihre einzige Reaktion. Mit der wachsenden Zahl von ausgebildeten Theologinnen wird die Diskussion um ihre Ordination sicher zunehmen, und es ist kaum zu erwarten, daß die Gegner der Frauenordination sich auf die Dauer durchsetzen werden.

Die Presbyterianische Kirche Mizorams bemüht sich intensiv, im eigenen Bundesstaat, aber auch darüber hinaus, missionarisch tätig zu werden. In Mizoram gibt es Evangelisationsaktivitäten in den Grenzgebieten zu Burma und Bangladesh sowie unter den Saisonarbeitern und Zuwanderern aus Bangladesh sowie aus anderen indischen Bundesstaaten. Daneben unterhält die Kirche Missionsstationen in den Nachbarprovinzen Manipur und Assam sowie in Kalkutta und Delhi. Diese missionarischen Zentren sind zugleich der Treffpunkt der Mizo-Christen in diesen Gebieten. Insgesamt sind über 700 Missionare für die Kirche tätig und werden von ihr finanziell unterstützt. Inzwischen hat die Kirche ihre missionarische Arbeit über Indien hinaus ausgedehnt und missionarische Kräfte nach Nepal und Taiwan entsandt.

Die theologische Ausbildung der Presbyterianischen Kirche erfolgt im schon erwähnten Aizawl Theological College sowie auf einem fortgeschrittenen Niveau in



anderen theologischen Ausbildungsstätten in Indien. Als Problem der weiterführenden Studien erweist sich, daß der soziale, kulturelle und religiöse Kontext Mizorams sich so grundlegend vom größten Teil Indiens unterscheidet, daß die dort gelehrt Theologie für Mizoram nur eine eingeschränkte Relevanz hat. So spielt die Auseinandersetzung mit dem Hinduismus und dem Kastensystem in Mizoram keine große Rolle, weil es nur eine kleine hinduistische Minderheit gibt, die vor allem aus vorübergehend in Mizoram stationierten Beamten und Militärs besteht. Für die Erarbeitung einer eigenen kontextuellen Theologie erweist sich als ein großes Hindernis, daß die Studierenden am Aizawl Theological College keine Sprachkenntnisse in Griechisch und Hebräisch erwerben. Diejenigen Studierenden, die an anderen theologischen Hochschulen in Indien weiter studieren, konzentrieren sich deshalb auf Bereiche wie Kirchengeschichte und Pastoraltheologie, während ihnen vor allem der exegetische Bereich verschlossen bleibt. Damit fehlt aber auch der Zugang zu den theologischen Grundlagen einer eigenständigen kontextuellen Theologie und die Gefahr besteht, daß große Teile der Kirche in einem Traditionalismus verharren. Von herausragender Bedeutung ist deshalb der bis 1994 vorgesehene Neubau und Ausbau der eigenen theologischen Ausbildungsstätte als Zentrum für die theologische Arbeit in Mizoram selbst.

Die Mizos sind nicht die „edlen wilden Christen“ am äußersten Ende Indiens. Sie stehen als Kirche und in ihrer Gesellschaft vor enormen ungelösten Problemen, aber durch die Abgelegenheit ihres Gebiets haben sie die Chance erhalten, eigenständige Formen des christlichen Gemeindelebens zu entwickeln, in das traditionelle Kulturformen aufgenommen wurden. Wie im benachbarten Burma haben sich auch im Osten Indiens die Völker mit einer lokalen religiösen Tradition als viel aufnahmefähiger für die Botschaft des Evangeliums erwiesen als die Angehörigen von Weltreligionen wie Hinduismus und Buddhismus. Das war besonders dann der Fall, wenn die lokalen Christen die Chance erhielten, den erhaltenswerten Teil ihrer eigenen Traditionen und Kultur in das neue Glaubens- und Sozialsystem einzubeziehen. So wurde den Mizos die Möglichkeit gegeben, einen Platz in der „modernen Welt“ zu finden, ohne ihre kulturellen Wurzeln zu verlieren. Deutlich ist aber auch, daß die wachsende Mobilität und kulturelle Beeinflussung solche eigenständigen Bemühungen bedrohen und deshalb eine Festigung des eigenen Gemeindelebens und der eigenen Theologie erforderlich sind.

*Frank Kürschner-Pelkmann*



# „Das Kreuz auf den Marktplatz!“

Erinnerung an George F. MacLeod

20 Tage nach Vollendung seines 96. Lebensjahres verstarb Ende Juni vergangenen Jahres Pastor Dr. George F. MacLeod. Er war Pastor der schottischen Staatskirche, hauptsächlich als Gründer der ökumenischen „Iona Community“ bekannt und gehörte nach seiner Ernennung zum Lord MacLeod of Fuinary als einziger Pastor dem britischen Oberhaus, dem House of Lords, an.

Als zweiter Sohn wohlhabender Eltern genoß MacLeod eine erstklassige Ausbildung in Winchester und Oxford (Oriental College) und diente während des Ersten Weltkrieges in der britischen Armee, die ihn mit hohen militärischen Ehrungen auszeichnete. Es wunderte niemand in der Familie, daß er das Theologiestudium an der Edinburgher Universität aufnahm, da es in den vorherigen Generationen der MacLeods etliche Pastoren der reformierten schottischen Staatskirche gab. Nach dem Examen absolvierte er ein Jahr am Union Theology Seminary in New York, wo später auch namhafte Theologen wie z. B. Dietrich Bonhoeffer studierten und Reinhold Niebuhr und Paul Tillich lehrten.

Nach dem Vikariat wurde MacLeod 1924 in Edinburgh ordiniert und versah 1926 seinen Dienst in der wohlhabenden, berühmten und einflußreichen Gemeinde St. Cuthbert's, die im westlichen Stadtteil Edinburghs liegt. Seine gekonnten und brillanten Predigten ließen ebenso wie seine beliebten Radioansprachen vorausahnen, daß er schon bald eine Karriere innerhalb der Kirche vor sich hatte.

Aber es vollzog sich eine radikale Wende, als er 1928 die St. Cuthbert's Gemeinde verließ, um einen Ruf in die Glasgower Arbeitergemeinde Govan (Govan Old Parish Church) zu folgen. Der Wechsel erfolgte während der Weltwirtschaftskrise, von der besonders die Docks der Glasgower Werftindustrie bedroht waren. Während der dreißiger Jahre, herausgefordert durch die Armut in seinem Stadtteil und dem Zusammenbruch des Wiederaufbaus in den Nachkriegsjahren, wurde der frühere Kriegsheld Pazifist und Sozialist.

Das Govaner Gemeindeleben formte in MacLeod das Bewußtsein für die Probleme der Arbeiterwelt, von denen seiner Auffassung nach die Kleriker Schottlands wenig wußten. Pastor MacLeod verließ 1938 die Gemeinde in Govan, um die Iona Community zu gründen, die anfänglich eine Lebensgemeinschaft von Arbeitern und Pastoren war. Mit der Iona Community verwirklichte MacLeod zweierlei: Einerseits rief er das Experiment einer Gemeinschaft und die Zusammenarbeit von Arbeitern und Pastoren ins Leben. Andererseits realisierte sich seine Vision, die Ruinen der alten Benediktiner-Abtei auf der Insel Iona wieder zu errichten.

„Nur eine herausfordernde gemeinsame Aufgabe schafft Gemeinschaft“, sagte MacLeod. Der Einheit von Gottesdienst und Arbeit, Kirche und Arbeiterwelt, spirituellem und materiellem Leben widmete er seine Kräfte. Während des gemeinsamen Lebens auf Iona lernten sowohl die Arbeiter als auch die Pastoren sehr bald, daß das Leben in ihrer christlichen Gemeinschaft keine einfache Sache ist.

Durch das gemeinsame Projekt des Wiederaufbaus der Ruinen der Iona Abbey vollzog sich im Laufe der Jahre der Aufbau einer über Schottland hinaus bedeutenden internationalen und ökumenischen Kommunität. Längst steht der Name der



Insel Iona an der Westküste Schottlands in der weltweiten Ökumene für mehr als ein lohnenswertes Ausflugsziel. Ein vielfältiges eigenes Jahresprogramm gehört zum festen Angebot der Kommunität. Ferner finden auf Iona beispielsweise international bedeutende ökumenische Tagungen statt. Die über 200 Mitglieder der Kommunität, Laien und PastorInnen aus allen christlichen Konfessionen und Denominationen, sind in den verschiedenen Teilen der Welt zu Hause. Alle wissen sich der fünf Punkte umfassenden Regel von Gebet und Bibelstudium, Teilen von wirtschaftlichen Gütern (Abgabe des Zehnten des Einkommens), dem verantwortlichen Umgang mit der Zeit, dem regelmäßigen Treffen mit anderen Mitgliedern und der Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit verpflichtet.

Als Publikationsorgan dient die Zeitschrift „Coral“ sowohl den Mitgliedern als auch den Freunden (associated members) und Interessierten dieser Kommunität. Im eigenen Verlag, den „Wild Goose Publications“, vertreibt die Iona Community Bücher zur Gottesdienstgestaltung, aufgearbeitete und bereits praktizierte Liturgiekonzepte, sowie kleinere Schriftreihen, in denen unter anderem auch Gebetstexte von George MacLeod abgedruckt sind.

Gut ein Dutzend hauptamtliche Mitarbeiter organisieren jeden Sommer Feriencamps für Kinder und Jugendliche aus zerrütteten Familienverhältnissen. Ferner laden Kirchenkreise zu Wochenendfreizeiten ein, die schwerpunktmäßig von Hauptamtlichen der Iona Community vorbereitet werden. Jugendliche, Mitarbeiter in den Gemeinden, Kirchenälteste und Pfarrer lernen auf diese Weise auch die liturgisch veränderten Gottesdienstformen kennen. Durch diese sogenannten „workcamps“ werden neue Impulse für die Gottesdienstgestaltung und Gemeindearbeit gesetzt. In seinem Buch „Christsein in Kommunitäten“ schreibt Gerd Heinz-Mohr: „Es gibt Kommunitäten, wie etwa die von Iona, die sich als eine Art Versuchswerkstatt für die Gemeindepraxis betrachten und nichts von dem, was sie ausarbeiten, für sinnvoll erachten, wenn es nicht in das Gemeindeleben im Pfarrbezirk übersetzt werden kann. Dabei kommt es dann allerdings auch für die Gemeinden zu unerwarteten, aber folgerichtigen Öffnungen und Konsequenzen.“<sup>1</sup>

Gerade um ein Christsein mit politischen Konsequenzen, einer konzertierten Aktion von Mission, politischer Verantwortung, Seelsorge und Gottesdienst ging es Lord MacLeod.

„Das Kreuz auf den Marktplatz!“ Dieser Ausdruck MacLeods wurde zum geflügelten Wort und steht für seine Überzeugung, daß die Kirche das Zentrum von politischem und ökonomischem Leben zu bilden hat. Bis 1967 als er in den britischen Adelsstand erhoben wurde, blieb MacLeod leitender Kopf der Kommunität Iona. Er hieß dann Lord MacLeod of Fuinary. Mit diesem Titel, der ihm selber wenig bedeutete, hatte er nun Sitz und Stimme im britischen Oberhaus, dem House of Lords, erworben. Er nutzte diesen Stand, um seine Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit fortzuführen.

Als medienwirksamer Pastor, der er ja schon in jungen Jahren war, erregte er außerhalb des britischen Oberhauses viel Aufsehen, wenn er auf Großdemonstrationen, öffentlichen Treffen, im Fernsehen oder im Radio auftrat. Gerade seine eindeutigen pazifistischen Positionen als altgeehrter Kriegsheld, die klare Absage an jegliche konventionelle und nukleare Waffenproduktion und die Drohung mit diesen Waffen, aber auch das Eintreten für die gerechte Verteilung von Lebensgütern mach-



ten ihn zu einem unbequemen Zeitgenossen. Die akademischen und bürgerlichen Ehrungen, die er Zeit seines Lebens erhalten hat, wurden durch die Verleihung des Templeton-Preises im Mai 1989 im Buckingham Palace gekrönt. Dieser mit ca. 750 000,- DM dotierte Preis wurde für friedensbewegte Aktivitäten vor ihm auch an Mutter Teresa und Alexander Solschenizyn überreicht. Die Hälfte des gesamten Betrages überließ MacLeod der Arbeit für den Frieden, und den Rest spendete er zur Linderung von Armut und Hunger.

Es ist bezeichnend für seine Person, daß er trotz seines hohen Alters seine Aufgaben als Delegierter der schottischen Synode, der General Assembly, im Mai letzten Jahres noch wahrnahm: Ein Zeichen, daß all seine Worte und Taten, auch wenn sie von vielen mißverstanden wurden und sie zum Widerspruch reizten, ein prophetisches Zeugnis seiner Glaubensüberzeugung wiedergeben.<sup>2</sup>

*Christof Kötter*

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Heinz-Mohr, Gerd, Christsein in Kommunitäten, Stuttgart 1968, S. 108.

<sup>2</sup> Vgl. Ferguson, Ronald, George MacLeod, London 1990; sowie die diversen Nachrufe in den bedeutenderen britischen Tageszeitungen.

## Ernst Lange-Institut für ökumenische Studien e.V.

### I.

Im März 1991 wurde das Ernst Lange-Institut für ökumenische Studien e.V. von KollegInnen aus evangelischen Akademien, ökumenischen Gruppen, dem Plädoyer für eine ökumenische Zukunft e.V. und aus dem Bereich der Universitäten gegründet.

Die ökumenische Bewegung, so hört man vielerorten, sei in eine Krise geraten. Was uns in Deutschland und Europa als Krise erscheinen mag, kann freilich auch ganz andere Deutungen erfahren: Eine der Funktionen des Ökumenischen Rates der Kirchen, wie deren erster Generalsekretär, W. A. Visser't Hooft, sie beschrieben hat, besteht darin, aus der babylonischen Gefangenschaft von Christentum und Europa auszuziehen. Es scheint, daß wir diesen Befreiungsvorgang gegenwärtig massiv erfahren. Die ökumenische Bewegung und ihre Theologien kontextualisieren sich; eine gemeinsame Erklärungsformel für Konflikte gibt es nicht mehr. Der Einheitsgedanke wird fraglich.

„Es geht um die Kirche von morgen. Und die Kirche von morgen ist nur noch ökumenisch beschreibbar, als konkrete Utopie: als Utopie, weil diese Zukunft nur in der Weise radikaler Veränderungen gedacht werden kann; als konkret, weil sie gerichtetes Handeln, Vorwegnahme ermöglichen soll, ja weil diese Vorwegnahme in der ökumenischen Bewegung bereits im Gange und weit fortgeschritten ist.“ (Ernst Lange)



Die ökumenische Christenheit wird sich neu als Gemeinschaft konstituieren müssen, für deren Theologien und historische und politische Analysen es „neuer“ Übersetzungsregeln bedarf. So ist die ökumenische Bewegung in vielfachen Übergängen. Das Institut will diese Veränderungen und Übergänge begleiten, reflektieren und mitgestalten. Gerade jetzt geht es um ein Mehr an ökumenischer Verbindlichkeit, das Ernst Lange nicht müde wurde einzuklagen.

## II.

Das Institut hat sich zunächst eine dreifache Aufgabenstellung gegeben: (1) Dokumentation; (2) Veröffentlichung; (3) Forschung.

### *1. Dokumentation*

Während Dissertationen und Habilitationen zur ökumenischen Bewegung veröffentlicht werden und deshalb allgemein genutzt und diskutiert werden können, gilt dies nicht für die Fülle von wissenschaftlichen Arbeiten zu ökumenischen Themen unterhalb der Ebene der Dissertationen. Examensarbeiten, Diplomarbeiten an Fachhochschulen, Arbeiten zum Zweiten Theologischen Examen werden geschrieben, korrigiert, benotet und meist verschwinden sie anschließend. Dabei handelt es sich hier in vielen Fällen um die Aufarbeitung konkreter ökumenischer Konflikte oder um reflektierende Praxisberichte. Das Institut hat sich zur Aufgabe gestellt, diese Arbeiten zu sammeln sowie Kurzfassungen ihres Inhalts zweimal jährlich zu veröffentlichen.

### *2. Veröffentlichung*

Das Institut gibt drei Schriftenreihen heraus:

– Die wissenschaftliche Reihe „Ökumenische Studien“. Sie wird herausgegeben von Ulrich Becker/Hannover, Gottfried Orth/Rothenburg und Konrad Raiser/Bochum. In ihr erscheinen in preisgünstigen Ausgaben Dissertationen, andere wissenschaftliche Arbeiten sowie Sammelbände zu Themen der ökumenischen Bewegung.

– Die Reihe „Ökumenische Materialien“ enthält Diskussionsentwürfe, „Gebrauchstexte“ sowie didaktische Materialien (Bausteine und Unterrichts- sowie Seminarentwürfe) zu ökumenischen Themen. Sie erscheint in zwei bis drei DIN A4-Heften pro Jahr.

– „Außer der Reihe“ veröffentlichen wir Bücher, deren besonderer Charakter oder Thema es nicht ermöglicht, sie den beiden anderen Reihen zuzuordnen.

### *3. Forschung*

Das Institut fördert zunächst im wesentlichen zwei Forschungsbereiche: die wissenschaftliche Arbeit mit ökumenischen Zeitzeugen und Praxisforschungsprojekte.

*Ökumenische Zeitgeschichte* steckt noch weitgehend in ihren Anfängen. Da ökumenische Geschichte sich weitgehend durch Erfahrungsvermittlung weitergibt, droht ein Generationen- und Erfahrungsabbruch. So erscheint es unbedingt nötig,



die Erfahrungen, Geschichten, das Wissen und die Biographien bedeutender ÖkumenikerInnen festzuhalten und anderen zugänglich zu machen. Dazu wird das Institut ein Forschungsprojekt (u. a. mit Methoden der oral history) durchführen.

*Praxisforschung* ist noch immer ein Stiefkind akademischer Forschungspraxis und insbesondere -methodik. Daß in Praxisprojekte verwickelte ForscherInnen diese teilnehmend beobachten, kritisch begleiten und reflektieren und die dabei gemachten Erfahrungen aufarbeiten und publizieren, ist weithin noch nicht als wissenschaftliche Arbeit anerkannt, obwohl sie gerade für die theoretische Arbeit innerhalb der ökumenischen Bewegung wie auch der sog. neuen sozialen Bewegungen von unschätzbarem Wert ist.

Darüber hinaus stehen die Arbeitskapazitäten des Ernst Lange-Instituts für *Auftragsforschungen* aus dem Bereich ökumenischer Gruppen und Netzwerke, der Kirchen sowie der neuen sozialen Bewegungen und der Befreiungsbewegungen aus den Ländern der Zweidrittel-Welt zur Verfügung.

### III.

Das Ernst Lange-Institut ist rechtlich als gemeinnütziger eingetragener Verein konstituiert. Wir streben eine Basisfinanzierung der Arbeiten des Instituts durch die Beiträge der Mitglieder des Vereins an. Der Mitgliedsbeitrag für natürliche Personen beträgt DM 120,-, für juristische Personen DM 240,-. Die Mitglieder erhalten jährlich eine Sondernummer der „Ökumenischen Materialien“ mit einem ausführlichen Bericht über die Arbeit des Instituts und auf alle Veröffentlichungen in den Schriftenreihen des Instituts einen Rabatt von 25 %.

Die wissenschaftliche Arbeit des Ernst Lange-Instituts wird begleitet, beraten und gefördert von einem Kuratorium, dem Persönlichkeiten der ökumenischen Bewegung aus dem In- und Ausland angehören.

Der das Institut tragende Verein hat einen Vorstand, bestehend aus drei Personen: Dr. Gottfried Orth, Pfarrer, Hochschul- und Privatdozent, Silvia Schäfer, Redakteurin, Hansjörg Meyer, Pfarrer. Geschäftsführerin des Instituts ist Doris P. Weinreich-Orth, die zugleich die Sekretariatsaufgaben des Instituts übernimmt. Institutsleiter ist Dr. Gottfried Orth. Das Institut hat seinen Sitz in Rothenburg: Ernst Lange-Institut für ökumenische Studien, Spitalgasse 30, D-W-8803 Rothenburg ob der Tauber.

Geplante Publikationen:

– Gerd Rüppell, Einheit ist unteilbar. Die Menschheit und ihre Einheit als Thema in der ökumenischen Diskussion zwischen 1910 und 1983 (Ökumenische Studien. Bd. 1).

– M. Ruhfus, Diakonie-Lernen in der Gemeinde. Grundzüge einer diakonischen Gemeindepädagogik (Ökumenische Studien. Bd. 2).

Zu G. Orth (Hrsg.), Agape: Unsere ersten vierzig Jahre und der Dokumentation der 1. Ökumenischen Sommeruniversität siehe den Rezensionsteil (hier S. 251).

Die Eröffnungstagung fand vom 3. bis 5. April 1992 in Mülheim/Ruhr statt. In diesem Monat wäre Ernst Lange 65 Jahre alt geworden.

Gottfried Orth



# Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) – Bericht von der 3. Jahrestagung

Vom 30. Oktober bis 1. November 1991 trafen sich auf Einladung des Vorbereitungsausschusses der AÖF und des Evangelischen Studienwerks im Haus Villigst zum dritten Mal ca. 40 Nachwuchswissenschaftler/innen aus dem Bereich der ökumenischen Forschung. Dieses neue Forum des gegenseitigen Austauschs über Studien- und Promotionsvorhaben aus den verschiedenen Bereichen der ökumenischen Theologie (Geschichte der Ökumene und Mission, Sozialethik, Konfessionskunde, interkulturelle Theologie, kontextuelle Theologien) geht zurück auf eine Initiative während einer Konferenz Ökumenischer Institute im Jahre 1988 in der Ev. Akademie Iserlohn. Die damals u. a. anvisierte Intensivierung der Kooperation zwischen den verschiedenen, im ökumenischen Bereich tätigen Instituten und Lehrstühlen klappt offensichtlich im Bereich der jüngeren Generation von Promovierenden und Interessierten leichter als auf der institutionellen Ebene: Jedenfalls ist im Laufe der bisherigen Tagungen der AÖF eine stetige Zunahme des Interesses und der Beteiligung an diesem – eher informellen und von allem überflüssigen institutionellen Beiwerk freien – Forum zu verzeichnen gewesen. Besonders erfreulich war, daß die Zahl der in Deutschland arbeitenden ausländischen Theologen/innen sowie der Teilnehmer/innen aus dem Bereich der katholischen Theologie zugenommen hat. Eine stärkere Einbeziehung von orthodoxen Theologen/innen bzw. Interessenten, die im Bereich der Orthodoxie arbeiten wollen, ist (u. a. im Zusammenhang mit der nächsten Tagung) geplant. Auch zu möglichen Gesprächspartnern in den neuen Bundesländern sollen (über die Konfessionskundliche Arbeitsgemeinschaft) vermehrt Kontakte aufgebaut werden.

Für den äußeren und thematischen Rahmen der Tagung hat sich inzwischen ein bewährtes Schema eingespielt:

– Im Mittelpunkt der Tagung stand der *gegenseitige Austausch* über geplante, laufende oder auch abgeschlossene Forschungsvorhaben. Die Praxis, innerhalb von einer knappen Stunde einem interessierten Publikum eine Leitthese oder -frage, ein methodisches Grundproblem bzw. ein erstes Ergebnis einer eigenen Untersuchung vorzustellen, sowie sich anschließend kritisch befragen zu lassen, ist eine ebenso anforderungsreiche wie spannende Übung. Eine faszinierende Fülle von Themen kam dabei zur Sprache: Es ging um das Entwicklungsengagement der protestantischen Kirchen in Sri Lanka, die afrikanische Kritik am Wortfetischismus der abendländischen Theologie, die Bedeutung orthodoxer Positionen für den jüdisch-christlichen Dialog, die Rolle von Adolf Keller, aber auch um Grundprobleme einer kontextuellen Hermeneutik, die Bedeutung der ethnopschoanalytischen Forschungen für die Missionstheologie, Staat und Kirche in Indonesien, eine neue Theologie der Kenosis oder theologische Perspektiven der Rolle von moderner Kunst im protestantischen Kirchenraum.

Leider war die Zeit zu kurz (bzw. die gewählten Arbeitsgruppen zu groß), als daß alle Projekte ausreichend Gelegenheit zur Vorstellung gehabt hätten. Die Grunderfahrung aber, um deretwillen die AÖF existiert, hat sich erneut bestätigt: Ein solcher Austausch steuert den zu Individualisierung und isolierender Spezialisierung tendierenden Grundmustern unserer theologischen Forschungslandschaft entgegen;



er stimuliert zu neuen Fragen, stiftet Beziehungen zwischen denen, die sich der ökumenischen Bewegung verpflichtet fühlen, und eröffnet neue Horizonte.

– Die Tagung hatte zudem (wie bisher jede andere) ein *Leitthema*, das nicht einer vorgängigen Integration aller vertretenen Projekte unter eine Fragestellung diene, sondern eher als eine Art aktueller Konzentrationspunkt und zusätzlicher thematischer Impuls von außen fungiert. Diesmal haben unter dem Gesamthema „Interkulturelle(r) Theologie und Dialog“ Prof. Dr. Th. Sundermeier und Dr. W. Gern aus Heidelberg jeweils eigene Beiträge zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens eingebracht, die auf lebhaftes Interesse stießen und eine engagierte Diskussion hervorriefen. Auf dem Hintergrund nicht nur der wachsenden Ausländerfeindlichkeit in der BRD, sondern auch der Erinnerung an 500 Jahre europäische Expansionsgeschichte, die zur Zerstörung fremder Kulturen führte, erwies sich die Frage nach der „Hermeneutik des anderen“ als hochaktuell. Kann es einen interkulturellen Dialog in einer Situation des Machtungleichgewichts überhaupt geben? Was heißt kulturelle Grenzüberschreitung und Dialogfähigkeit mit dem Fremden für die Situation in unseren eigenen Gemeinden? – An weiterführenden Fragen hat es also nicht gemangelt.

– Wie immer schloß sich ein *Abend zu aktuellen ökumenischen Entwicklungen* an, bei dem es diesmal neben gegenwärtigen Prozessen im ÖRK nach Canberra vor allem um wichtige Kooperationsmöglichkeiten ging, die sich für die zukünftige Arbeit der AÖF eröffnet haben:

Prof. Dr. Gottfried Orth stellte das Ernst Lange-Institut für ökumenische Studien (Rothenburg) vor, in dessen Dokumentationsdienst künftig Arbeitspapiere aus dem Kreis der AÖF vermerkt und bekanntgemacht werden können, soweit sie vorher dem Ernst Lange-Institut zugänglich gemacht wurden („pre-publication-papers“). Auch für abgeschlossene Studien oder gemeindebezogene Materialien bietet das Ernst Lange-Institut willkommene Kooperationschancen. Außerdem wurde über Kontakte zur europäischen Arbeitsgemeinschaft der Societas Oecumenica gesprochen, deren nächste Jahrestagung 1992 auch für Interessierte der AÖF offen ist. Schließlich stellten Dr. Johanna Will vom Evangelischen Studienwerk und Prof. Raiser (Bochum) das Villigster Schwerpunktprojekt im Bereich der Promotionsförderung zur „Ökumenischen Forschung“ vor, in dem mittlerweile das Ökumenische Institut Bochum, das Ökumenische Seminar der Universität Hamburg, die Missionsakademie Hamburg sowie das Konfessionskundliche Institut des Ev. Bundes in Bensheim miteinander kooperieren.

Die *Verabredungen für die Weiterarbeit* bezogen sich vor allem auf die nächste Jahrestagung, die vom 30. Oktober bis 1. November 1992 wiederum in Kooperation mit dem Evangelischen Studienwerk Villigst durchgeführt werden soll. Das Leitthema dieser Tagung rückt diesmal – durchaus im Zusammenhang mit „Europa im Weltsystem 1492–1992“ (U. Duchrow) – den eigenen Kontext und die Rolle der Kirchen in ihm in den Vordergrund. „Die neue Spaltung Ost und West – ökumenische Perspektiven zur Rolle der Kirchen in Europa“ – lautet der vorläufige Arbeitstitel.

Neben regionalen Ansprechpartnern, die in verschiedenen Bereichen weitere Informationen über die AÖF vermitteln können (Andreas Karrer, Ev. Akademie Tutzing; Tokio Tsuchimoto, Münster; Antonio Melo Magalhaes, Missionsakademie)



wurde ein *Fortsetzungsausschuß* gebildet, der für die Vorbereitung und Durchführung der nächsten Tagung verantwortlich zeichnet. Zu ihm gehören – nach Ende der Tagung: Thomas Kratzert, Hinrich Witzel, Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Christina Kayales. *Anmeldungen* zur nächsten Jahrestagung an: Ev. Studienwerk, z. Hd. Frau Gaby Henschker, Haus Villigst, 5840 Schwerte 5, *Anfragen* und inhaltliche *Anregungen* an den Unterzeichnenden.

Dietrich Werner

## Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen zusammengeführt

### 1. Mitgliederversammlung in Eisenach (27./28. November 1991)

Die Schwerpunkte der Mitgliederversammlung waren die Zusammenführung der beiden Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen aus Ost und West und die Fortführung des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

1.1. Die *Zusammenführung* betraf zwei Partner, die sich von ihrem gemeinsamen Ursprung her (Gründung im März 1948 in Kassel für alle vier damaligen Besatzungszonen) auch nach der erzwungenen organisatorischen Verselbständigung (1968–1970), ähnlich wie EKD und Bund, in „besonderer Gemeinschaft“ verbunden wußten und ständig geschwisterliche Kontakte zueinander unterhielten. Im Mai 1990 konnten sich beide Mitglieder- bzw. Delegiertenversammlungen erstmals zu einer gemeinsamen Sitzung in Berlin treffen und die Zusammenführung in Gang setzen. Damals wurde auch noch die katholische Bischofskonferenz als Vollmitglied in die AGCK/Ost aufgenommen und hatte so an der Zusammenführung ihren vollen Anteil. Das gleiche galt leider nicht für die Siebenten-Tags-Adventisten und das Apostelamt Jesu Christi, die im Westen gar nicht vertreten waren und im Osten nur den Beobachterstatus einnahmen.

Die bisherige westliche Satzung wurde in gegenseitiger Abstimmung und gutem Einvernehmen den neuen Erfordernissen angepaßt. Wegen der unterschiedlichen rechtlichen Strukturen – im Westen ein eingetragener Verein, im Osten eine kraft Vereinbarung der Mitgliedskirchen tätige, vereinsrechtlich nicht fixierte Gemeinschaft – mußte aber auch hier rechtlich der Weg einer Außerkraftsetzung der östlichen und einer Änderung der westlichen Satzung gewählt werden. Das tangierte nicht die 11 Gründungsmitglieder, nämlich

- die Evangelische Kirche in Deutschland,
- die Römisch-katholische Kirche (Deutsche Bischofskonferenz),
- die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland – Exarchat von Zentral-europa,
- die Evangelisch-methodistische Kirche,
- den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG),
- die Arbeitsgemeinschaft mennonitischer Gemeinden in Deutschland,
- die Europäisch-Festländische Brüder-Unität,



- das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland,
- die Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien in Deutschland,
- die Heilsarmee in Deutschland,
- die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen.

Diese hatten sich entweder inzwischen selbst vereinigt oder waren im Osten bisher nicht vertreten. Es führte aber zu Einschnitten für die 8 Gliedkirchen des Bundes, die bisher selbständige Mitglieder der AGCK/Ost waren und in der neuen ACK nun durch die EKD vertreten sind. Und es führte zu einer Ungleichbehandlung der westlichen „Gastmitglieder“ und der östlichen „Beobachter“. Gastmitglieder der ACK/West waren am 31. Dezember 1991, als deren bisherige Satzung außer Kraft trat,

- der Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland,
- die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK),
- der Christliche Gemeinschaftsverband Mülheim/Ruhr,
- die Religiöse Gemeinschaft der Freunde (Quäker),

Beobachter im Osten zur gleichen Zeit, als die dortige Ordnung aufgehoben wurde, neben den Adventisten und dem Apostelamt Jesu Christi noch die Russische Orthodoxe Kirche Moskauer Patriarchats.

Alle Gastmitglieder bzw. Beobachter waren angefragt worden, welche Stellung sie in der vereinigten ACK einnehmen wollten. Dabei hatten sich die drei Diözesen des Moskauer Patriarchats in Deutschland (Berlin – Leipzig, Düsseldorf und München) für die Vollmitgliedschaft entschieden, die Quäker wählten den neu geschaffenen Status eines ständigen Beobachters in der Mitgliederversammlung, während die SELK, die Freien evangelischen Gemeinden sowie der Gemeinschaftsverband Mülheim/Ruhr im Westen und die Siebenten-Tags-Adventisten sowie das Apostelamt im Osten sich für den Status der Gastkirche entschieden.

Als die Mitgliederversammlung in Eisenach zwar die westlichen Gastanträge akzeptierte, vor allem aufgrund römisch-katholischer Bedenken aber die der östlichen Beobachter (dieser Status entsprach dem westlichen Gaststatus) zurückstellte, war die Enttäuschung im Osten groß. Für beide Gemeinschaften, vor allem für die Adventisten, die ja als weltweite Gemeinschaft auch in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mitarbeiten und eine recht positive Stellungnahme zu den Lima-Konvergenzen ausgearbeitet haben, entspricht nur der Gaststatus, nicht der des Beobachters ihrem eigenen Selbstverständnis, und beide erklären sich bereit und sehen sich in der Lage, die in der Satzung an Gastmitglieder gerichteten Anforderungen zu erfüllen.

Die bisherigen Gliedkirchen des Bundes (Anhalt, Berlin-Brandenburg, Görlitz, Mecklenburg, Pommern, Kirchenprovinz Sachsen, Sachsen und Thüringen) sind künftig ebenso wie die regionalen Gliederungen der anderen Gründungskirchen Träger der regionalen Arbeitsgemeinschaften in den neuen Bundesländern. An deren Konstituierung wirkt von seiten der Bundes-ACK die Außenstelle in Berlin, Auguststraße 80, unter ihrem Leiter, Pastor Martin Lange, dem Geschäftsführer der bisherigen AGCK/Ost, mit.

1.2. Anders als im Westen, wo nach dem Forum in Königstein und Stuttgart die *Weiterführung des konziliaren Prozesses* an die Mitgliedskirchen zurückgegeben worden war, ging aus den ökumenischen Versammlungen der DDR (Dresden – Magdeburg – Dresden) eine Konsultativgruppe hervor mit dem Auftrag, den Prozeß weiterhin zu begleiten, ihn zu koordinieren und ihm neue Impulse zu geben.



Diese Konsultativgruppe, die im Auftrag der Ökumenischen Versammlung und der Mitgliedskirchen der AGCK/Ost arbeitete, hatte im November 1990 den Wunsch ausgesprochen, sich nach Westen zu erweitern, und zwar so, daß diese Erweiterung die dortigen ACK-Kirchen und die ökumenischen Netzwerke umfassen solle. Diesen Wunsch brachten die Konsultativgruppe und die AGCK/Ost gemeinsam in die Mitgliederversammlung ein und ließen ihn durch Superintendent Christof Ziemer/Dresden, den Vorsitzenden der Ökumenischen Versammlung, erläutern, der dabei zugleich über den Stand des Prozesses in den neuen Bundesländern informierte. Superintendent Ziemer unterbreitete auch Vorschläge, wie es zu einer inneren Abstimmung derjenigen Kirchen und Kräfte, aber auch der Texte kommen könne, die die Ökumenische Versammlung und das Forum trugen bzw. aus ihnen hervorgegangen sind.

Die Ökumenische Centrale wurde beauftragt, diese Vorschläge weiter zu verfolgen, mit dem Vorstand abzustimmen und über ihn in die Mitgliederversammlung einzubringen.

Weil das für die Friedensdekade im November terminlich am dringendsten ist, wurde die bisherige Arbeitsgruppe, die die Materialien dafür erarbeitete, gebeten, diese Aufgabe – erweitert um einige westliche Mitglieder – auch für 1992 noch einmal zu übernehmen. Für 1993 ist dann eine Lösung anvisiert, in der sich das bisherige Zusammenwirken zwischen der AGCK/Ost und ihren Mitgliedern auf gesamtdeutscher Ebene fortsetzen kann.

## 2. Mitgliederversammlung in Berlin (26./27. Februar 1992)

Nach der neuen Satzung sind EKD und römisch-katholische Kirche in der Mitgliederversammlung jetzt mit 7 Delegierten, Baptisten und Methodisten mit 3, die griechische Metropole mit 2, die übrigen Mitglieder mit je einem Delegierten vertreten. Gastmitglieder entsenden jeweils einen Vertreter.

Für die EKD wurden durch den Rat in die ACK entsandt: Bischof Dr. Heinz Joachim Held / Hannover, Kirchenpräsident D. Eberhard Natho / Dessau, Landes-superintendent Walter Herrenbrück / Leer, Pröpstin Maria Jepsen / Hamburg, Oberkirchenrat Claus Jürgen Roepke / München.

Ein weiterer Delegierter soll aus dem Rat der EKD entsandt werden. Weil eine vorgesehene Delegierte aus den neuen Bundesländern das Mandat nicht annahm, wird ihre Stellvertreterin, Landespastorin Christa Goebel / Greifswald nachrücken.

Weitere Stellvertreter sind: Präsident Dr. Hartmut Löwe / Hannover, Oberkonsistorialrat Eckhard Schülzgen / Berlin, Generalsekretär Pastor Hermann Schaefer / Wuppertal, Propst Dr. Niels Hasselmann / Lübeck, Direktor Prof. Dr. Reinhard Frieling / Bensheim, Oberkirchenrat Dr. Jürgen Regul / Düsseldorf.

Von römisch-katholischer Seite wurde als Delegationsleiter der Bischof von Erfurt, Dr. Joachim Wanke berufen, sein Stellvertreter ist der bisherige Delegations-leiter, Bischof Dr. Paul-Werner Scheele / Würzburg.

Von den 28 stimmberechtigten Delegierten konnten 24 am 26. Februar 1992 zu der konstituierenden Sitzung in der französischen Friedrichstadtkirche in Berlin-Mitte zusammentreten. Sie wählten in getrennten Wahlgängen Bischof Dr. Heinz Joachim Held, Kirchenamt der EKD, für drei Jahre zu ihrem Vorsitzenden. Zu seinen (wie



bisher) 4 Stellvertretern, die zusammen mit dem Vorsitzenden den Vorstand bilden, wurden gewählt:

Metropolit Augoustinos von Deutschland / Bonn,

Bischof Dr. Walter Klaiber / Frankfurt a.M. (Evang.-methodistische Kirche),

Bundesdirektor Manfred Sult / Berlin, früher Ost-Berlin, (BEFG),

Bischof Dr. Joachim Wanke / Erfurt.

In einer eindrücklichen Predigt beim ökumenischen Gottesdienst am Abend des 26. Februar in der Hedwigskathedrale ging Bischof Dr. Wanke auf die besonderen Gaben ein, die Gott den Kirchen in der ehemaligen DDR anvertraut hat. Er nannte gemeinsame Gottes-, Kirchen- und Sendungserfahrungen.

In einer offenen und engagierten Diskussion über die Kontakte kirchlicher Amtsträger mit dem Ministerium für Staatssicherheit wurde die Beschuldigung der Kumpanei und die neuerdings nachgeschobene der Verschweigensgemeinschaft nachdrücklich von allen Kirchen zurückgewiesen und die einseitige und sensationslüsterne Berichterstattung einiger Medien bedauert.

Außerdem entschied die Mitgliederversammlung, die Ungleichbehandlung der bisherigen westlichen Gastkirchen und östlichen Beobachter zu korrigieren und für alle Anträge auf Gastmitgliedschaft die in der Satzung vorgesehene Zustimmung der Mitgliedskirchen einzuholen (für Gastmitgliedschaft ist eine Zweidrittelmehrheit der Mitgliedskirchen nötig).

Zum Antrag der Russischen Orthodoxen Kirche auf volle Mitgliedschaft ist in der Zwischenzeit ein entsprechender Antrag des Koptisch-Orthodoxen Patriarchats (Sitz der deutschen Vertretung: Waldsolms-Kröffelbach) getreten.

Der Vorstand wird mit beiden Kirchen Verbindung aufnehmen. Weil die Einholung der Zustimmung durch die Mitgliedskirchen bzw. deren zuständige Organe einige Zeit benötigt, wird mit endgültigen Entscheidungen wohl erst in der zweiten Jahreshälfte zu rechnen sein. Bis dahin sind alle Antragsteller Gäste der ACK bei den Mitgliederversammlungen.

Hans Vorster



Unter dem gemeinsamen Vorsitz des orthodoxen Metropoliten von Beirut, Elias Audi und des römisch-katholischen Bischofs, Alan Charles Clark, England, trat die neustrukturierte „Gemeinsame Arbeitsgruppe“ (Joint Working Group) zwischen Vatikan und ÖRK auf Einladung der EKD zu ihrer ersten Sitzung in Wennigsen bei Hannover zusammen. Die je 6 Mitglieder beider Seiten kommen jeweils aus einem Kontinent. Auf seiten des ÖRK ist Europa durch Prof. Dr. Reinhard Frieling, Bensheim vertreten.

Am 2. März wurden in Genf die unterbrochenen Gespräche zwischen dem Vatikan und dem Patriarchat Moskau wieder aufgenommen.

Vom 21. bis 23. Januar trafen sich in Sankt Gallen auf Veranlassung der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates Europäischer Bischofskonferenzen führende Vertreter der Orthodoxen Kirche Serbiens und der Römisch-Katholischen Kirche Kroatiens. Das Treffen galt dem Beitrag, den beide Kirchen im zerfallenen Vielvölkerstaat Jugoslawien zu einem friedlichen Interessenausgleich leisten können.

Am 15. März begann in Istanbul auf Einladung des Ökumenischen Patriarchen ein Treffen der Oberhäupter aller 14 autokephalen orthodoxen Kirchen. Hauptthemen waren das gemeinsame Konzil aller orthodoxen Kirchen, die Spannungen zwischen Rom und der Orthodoxie und die Frage, wie der Dialog zwischen ihnen fortgeführt werden kann.

Das Europäische Netzwerk für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung hatte die Vorsitzenden von KEK und CCEE gebeten, angesichts der Spannungen in Europa so schnell wie

möglich eine zweite Europäische Ökumenische Versammlung einzuberufen, wie das beide Organisationen schon im März 1991 beschlossen hatten. In einem am 27. Februar in Genf bekannt gewordenen Antwortbrief sprach sich der Präsident der KEK, der Moskauer Patriarch, Alexej II., für 1995 oder 1996 als geeigneten Zeitpunkt dafür aus.

Vom 8. bis 13. März weilte der Erzbischof von Canterbury, George Carey, zu einem Besuch in Deutschland. Der Besuch galt dem Ausbau der Zusammenarbeit, die in der Meißener Erklärung von 1988 projiziert worden war.

In Schweden haben sich Lutheraner und Methodisten über Kanzel- und Altargemeinschaft verständigt.

Das spanische Parlament hat ein Gesetz verabschiedet, durch das den Kirchen des 1985 gegründeten „Bundes Evangelischer Kirchen“, dem in Spanien auch die Siebenten-Tags-Adventisten angehören, öffentlich-rechtliche Gleichstellung mit der römisch-katholischen Kirche gewährt wird. Damit erhalten diese Kirchen Zugang zur Seelsorge im staatlichen und öffentlichen Bereich. Folge ist auch die Gleichstellung in allen Steuerfragen.

Die Ökumene-Kommission der Bischofskonferenz der Schweiz hat eine Erklärung zur Frage „ökumenische Gottesdienste am Sonntag“ publiziert. In ihr heißt es u. a.: „Es gibt gute Gründe, ökumenische Gottesdienste bisweilen – aus besonderem Anlaß – an einem Sonntag anzusetzen“. Wegen der 1., aber nicht ausschließlichen, Priorität der Eucharistiefeier sollen sie freilich so „angesetzt werden, daß sie der Möglichkeit zum Besuch des eucharistischen Gottesdienstes nicht im Wege stehen“, d. h. „in der Regel“ nicht auf den „üblichen Zeitpunkt des sonntäg-



lichen Hauptgottesdienstes einer Gemeinde“ (Schweizerische Kirchenzeitung 4/92).

Im Juli 1991 hat der Katholikos der Armenischen Kirche, Vasken I., den Sprengel Deutschland zur Diözese erhoben und Karekin Bekdjian zu deren Prälaten und zum Primas der Armenier in Deutschland ernannt (Anschrift: Allensteiner Straße 5, W-5000 Köln 60).

Die Mitgliederversammlung der zum 1. Januar 1992 aus AGCK/Ost und ACK/West zusammengeführten „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e. V.“ ist am 26./27. Februar in Berlin zu ihrer konstituierenden Sitzung zusammengetreten (s. auch S. 238ff). Neuer Vorsitzender wurde für drei Jahre Bischof Dr. Heinz Joachim Held/EKD.

Mit einer eindrucksvollen Feier wurde am 26. Januar in Stuttgart das „Jahr mit der Bibel“ feierlich eröffnet. Träger sind neben der EKD und der römisch-katholischen Kirche die evangelischen Freikirchen, die Bibelgesellschaften und eine Reihe anderer kirchlicher Werke. Die ACK/West verzichtet auf die von der Mehrheit der Kirchen gewünschte Trägerschaft, weil sonst die evangelische Allianz und der CVJM nicht zur Mitwirkung bereit gewesen wären.

An die Katastrophe der Vertreibung, die für die Juden Spaniens das vor 500 Jahren, vom 31. März 1492, erlassene „Edikt von Granada“ bedeutete, hat die Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Deutschen Bischofskonferenz erinnert.

Am 19. Februar fand anlässlich der 50. Wiederkehr seines Todes im Konzentrationslager Sachsenhausen ein Symposium des Gedenkens an den lutherischen polnischen Bischof Juliusz Bursche statt. Eingeladen hatten die EKU, die Evangelische Kirche Berlin-

Brandenburg und die Evangelisch-Augsburgische Kirche in Polen. Deren Bischof, Jan Szarek, Warschau, sagte bei diesem Anlaß, das Sprichwort, der Deutsche könne dem Polen niemals Bruder sein, müsse durch die kirchlichen Verbindungen widerlegt werden.

Vom 4. Januar bis 8. März fand in Wiesbaden eine Gedenkausstellung für Martin Niemöller statt. An der am 14. Januar, seinem 100. Geburtstag, veranstalteten Gedenkfeier der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau nahm auch der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, teil.

An die Stelle der 1973 gegründeten, viel beachteten theologischen Studienabteilung des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR trat nach Zusammenführung von EKD und BEK ab 1. Januar die „Studien- und Begegnungsstätte der EKD“ in Berlin. Ihr steht ein siebenköpfiges Kuratorium vor. Studienreferenten sind Reinhard Henkys, Lutz Motikat und Ehrhard Neubert.

Die diesjährige Friedensdekade wird vom 8. bis 18. November durchgeführt. Biblischer Leittext ist Röm 12,1.2.9–21; Leitbegriffe sind „Hoffnung“ und „Vertrauen“.

Im vereinigten Deutschland weist die Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland (VEF) folgende Mitgliederzahlen aus: Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden 86 000, Evangelisch-methodistische Kirche 44 500, Bund Freier evangelischer Gemeinden 26 600, Christlicher Gemeinschaftsverband Mülheim 11 000, Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Mennonitengemeinden 6 000, Heilsarmee in Deutschland 1 850. Von den Gastmitgliedern der VEF haben der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden 23 000, die Herrnhuter Brüdergemeine 8 000, die Kirche des Nazareners 1 500 Mitglieder.



Die charismatische „Ansgar-Kirche“ von Wolfram Kopfermann, Hamburg, hat die Selbstbezeichnung als „evangelisch-lutherisch“ abgelegt. Nach Angaben ihres Gründers hat die Ansgar-Kirche derzeit bundesweit 800 Mitglieder.

Die pfingstkirchlichen „Versammlungen Gottes“ (Assemblies of God) melden für 1991 einen weltweiten Zuwachs von 5 Mio. Anhängern. Die größten nationalen Versammlungen finden sich mit 14 Mio. Anhängern in Brasilien, 1,3 Mio. in den USA und 1,1 Mio. in Südkorea. Weltweit ist mit 175 Mio. Anhängern von Pfingstgemeinschaften zu rechnen.

Vor einer „Hexenjagd“ auf die russisch-orthodoxe Kirche hat der ehemalige sowjetische Präsidentenberater Alexander Jakowlew, einer der maßgebenden Reformer, in Moskau gewarnt. So überstürzt und unüberlegt wie nun ein neues Feindbild in den Medien entstehe, sei vorher die Kirche als letzte Rettung auf Hoffnung dargestellt worden.

Unter Beteiligung von ökumenischen Gästen aus Polen, der CSFR und Frankreich wurde im Dezember 91 in Jauer-

nick-Buschbach bei Görlitz die neue Tagungsstätte der Evang. Akademie Görlitz und des J. A. Comenius-Bildungswerks des Görlitzer Kirchengebiets eröffnet. Beide Träger wollen grenzüberschreitend tätig werden und Christen und Nichtchristen nicht nur aus Deutschland, Polen und der CSFR, sondern auch aus anderen europäischen Ländern zusammenführen.

Nachdem der bisherige Vorstand vor einem Jahr wegen des Vorwurfs mangelnder Solidarität mit Israel während des Golfkriegs zurückgetreten war, hat sich die Arbeitsgemeinschaft für Juden und Christen beim Dt. Evang. Kirchentag nun doch, ohne daß die Differenzen ausgeräumt werden konnten, für ein Weiterbestehen und eine Teilnahme am Münchener Kirchentag entschieden. Zugleich wurde ein neuer Vorstand gewählt: der Erziehungswissenschaftler Micha Brumlik, Frankfurt/M. und der Theologe Klaus Wengst, Bochum, als Vorsitzende sowie Daniel Kempin, Wiesbaden, Albrecht Lorbecher, Weinheim, und Friedrich-Wilhelm Marquardt, Berlin, als weitere Vorstandsmitglieder.

## Von Personen

### Berufungen/Wahlen:

Im deutschen Komitee für den „Weltgebetstag der Frauen“ hat die Leitung gewechselt. Hildegard Zumach (ev.), Anneliese Lissner (r.k.) und Ilse Brinkhues (alkath.) wurden am 23. Januar in Mainz aus Altersgründen verabschiedet. An ihre Stelle traten die ev. Pfarrerin Helga Hiller, Gertrud Kasel von der kath. Frauengemeinschaft und Silke Polke (Brüderunität).

Nach einjähriger Vakanz gelang es der Schlesischen Evang. Kirche AB in der CSFR, in Vladislav Volny wieder einen Bischof zu wählen. Sein Vorgänger war von der Synode abberufen worden.

Der methodistische Pfarrer Armin Hanf, Kassel, wurde zum Vorsitzenden der in Vellmar bei Kassel ansässigen ökumenischen Arbeitsgemeinschaft für Bibellesen gewählt, einem der Träger des „Jahres mit der Bibel“.



Heinz Wismann, bisher Professor für philosophische Hermeneutik in Paris, wurde am 4. Februar in sein neues Amt als Leiter der Forschungsstätte der Evang. Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg eingeführt.

Pfarrerin Dr. Margot Käßmann, Mitglied des Zentral- und des Exekutiv-ausschusses des ÖRK, ist auf 1. April zur Studienleiterin an der Evangelischen Akademie Hofgeismar berufen worden.

Hanns Kerner, bisher Studentenfarrer in Nürnberg, wurde auf 1. September zum Ökumene-Referenten der Bayerischen Landeskirche berufen.

#### Ehrungen:

Zu Ehrendoktoren wurden promoviert:

Hans-Otto Hahn, Direktor von „Brot für die Welt“, von der Akademie für Theologie in Madras, Indien.

Otto Hermann Pesch, am evang. Fachbereich der Universität Hamburg lehrender katholischer Professor für Systematische Theologie und bekannter Lutherforscher, von der kath.-theol. Fakultät in Mainz.

Christof Ziemer, neuer Direktor der Evang. Akademie in Sachsen, 1988–89 Vorsitzender der Ökumenischen Versammlung in der DDR, vom evang.-theol. Fachbereich der Universität Bern.

Hans-Joachim Nölke, Generalsekretär des Gustav-Adolf-Werkes, von der Matthias-Flacius-Illyrikus-Fakultät in Zagreb, Kroatien.

Claus-Jürgen Roepke, Oberkirchenrat in München und ACK-Delegierter der EKD, wurde für seine Verdienste um die Aussöhnung mit Osteuropa mit dem Bundesverdienstkreuz am Bande ausgezeichnet.

Es wurden:

85 Jahre alt Bischof i.R. Hermann Kunst, langjähriger Bevollmächtigter

der EKD in Bonn und Ko-Vorsitzender des „Ökumenischen Arbeitskreises evang. und kath. Theologen“, am 21. Januar.

70 Jahre alt André Appel, 1974–87 Kirchenpräsident der Evang. Kirche AB in Elsaß und Lothringen, vorher von 1965 bis 1975 Generalsekretär des LWB und in der KEK aktiv.

65 Jahre alt Bischof i.R. Hermann Sticher, Nürtingen-Raidwangen, 1977–88 Bischof der Evang.-method. Kirche und langjähriges Vorstandsmitglied der ACK sowie Mitherausgeber dieser Zeitschrift, am 23. Januar.

65 Jahre alt Werner Simpfendörfer, Generalsekretär der Ökumenischen Vereinigung der Akademien und Tagungszentren in Europa, am 12. Februar.

65 Jahre alt Landesbischof D. Johannes Hanselmann, München, 1987–90 Präsident des Luth. Weltbundes, am 9. März.

60 Jahre alt Landessup.D. Dr. Ako Haarbeck, Detmold, Mitherausgeber der ÖR, am 20. Januar.

60 Jahre alt Prof. Dr. Ulrich Kühn, Leipzig, Wien, am 16. März.

60 Jahre alt Prof. Dr. Lothar Ullrich, Erfurt, Mitherausgeber der ÖR, am 31. März.

#### Verstorben sind:

Karlheinz Stoll, Altbischof in Schleswig und von 1981–90 leitender Bischof der VELKD, 64jährig am 25. Januar in Lübeck.

Walter von Loewenich, Prof. für Kirchengeschichte, Lutherforscher und Verfasser des konfessionskundlichen Standardwerkes „Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil“, 88jährig am 3. Februar in Erlangen.

Karl-Alfred Odin, von 1961–89 Kirchenredakteur der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, 69jährig am 12. Februar.



## I. Ökumenische Bewegung

*Marlin VanElderen*, 1991: The year in review (Ökum. Ereignisse), *One World* Jan./Febr. 92, 4–11; *Hermann Brandt*, Ende der Geistvergessenheit. Das Thema der Vollversammlung des ÖRK als pneumatologisches Signal mit einem Rückblick auf Canberra, *ZThK* 4/91, 496–525; Themenheft „Krise der Ökumene“, *Una Sancta* 4/91, mit Beiträgen u. a. von *Walter Klaiber*, Die Zukunft der ökumenischen Bewegung, 274–278; ebd. *Heinrich Döring*, Zur mangelnden Effizienz ökumenischer Theologie, 279–291; ebd. Statements der Herausgeber *H. M. Barth*, *H. Döring*, *Damaskinos Papandreou*, *H. G. Stobbe*, *G. Wagner*, „Warum ich trotzdem Ökumeniker bin“, 317–336; *J. M. R. Tillard*, A New Age in Ecumenism, *One in Christ* 4/91, 320–331; ders., Faith and Order after Canberra, ebd. 379–382; *Tracy Early*, Threat to the US NCC. More Orthodox Suspensions, *One World*, Jan./Febr. 92, 16–18; *Georg Evers*, Steckt die Dritte Welt-Theologie in der Krise? Die EATWOT-Konferenz in Nairobi, *HerKorr* 3/92, 135–138; *Heinz Schütte*, Das Jahr mit der Bibel und die Ökumene, *KNA-ÖKI* 5/92, 5–10;

## II. Beiträge zur ÖRK-Studienarbeit

### a) Taufe, Eucharistie, Amt

*Heinrich Holze*, Unreformatrischer Gottesdienst? Die Abendmahlfeier der Limaliturgie aus der Sicht frühreformator. Gottesdienstordnungen, *ZThK* 3/91, 287–312; *Theolog. Ausschuß der VELKD* (Hg.), Sakramentsverwaltung durch Vikarinnen und Vikare, Texte aus der Velkd 46/92 (Febr. 92); *The Ecu-*

*menical Review*, Vol 44, Nr. 1, Jan. 92, Thema: „Eucharistic Hospitality“, besonders: *Robert G. Stephanopoulos*, Implications for the Ecumenical Movement, 18–28, *John S. Pobee*, Bread and Wine. See of St. Augustine and See of St. Peter, 29–39, *Hugh Cross*, Eucharistic Experiences Today. Local Ecumenical Projects in England, 48–54; *A. H. C. van Eijk*, Ordained Ministry: Divine Institution and Historical Development. Reflections on a Roman Catholic Response to the Lima Report, *One in Christ* 4/91, 352–367.

### b) Apostolischer Glaube

*Martin Reardon*, We Believe in Holy Catholic and Apostolic Church, ebd. 4/91, 308–319.

### c) Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung

*Hans Vorster*, Konziliarität, Bundes-schluß und Überlebenskrise. Eine theologische Würdigung des konzil. Prozesses nach Seoul und Canberra, *ZThK* 4/91, 526–548; *Philip Potter*, Gott oder Mammon? – Die christliche Mission in einer Zeit des Geldes und der Hochtechnologie, *EvTheol* 6/91, 519–531; *Rainerio Arce Valentin*, Die Schöpfung muß gerettet werden. Aber für wen? Die ökologische Krise aus der Perspektive latein-amerikanischer Theologie, ebd. 565–577; *Martien E. Brinkman*, The Challenge of an Ecumenical Creation Theology, *Exchange*, Vol. 20, 1991/2, 87–98; *Annabelle Pithan / Elsa Tamez*, Interview: Hat die Befreiungstheologie nichts Neues mehr zu sagen?, *Junge Kirche* 1/92, 11–18.



### III. Ekklesiologie

Thomas F. Best u. a., Survey of Church Union Negotiations 1988–1991, Ecum. Rev. 1/92, 131–155; *Themenheft: Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil*, OrthForum 2/91. Darin u. a.: Theodor Nikolaou, Die synodale Verfassung und die Ökumenischen Konzile der Kirche, 207–221; Georg Kretschmar, Konzile und Konziliarität in lutherischer Tradition, 281–291; Damaskinos Papandreou, Die Heilige und Große Synode, 297–318 sowie die bisherigen Vorbereitungskonzepte des geplanten Panorthodoxen Konzils, 319–357; *Themenheft: Auf dem Weg zur Afrikanischen Synode*, Concilium 1/92; Pastoraltheologie, 1/92 enthält drei wichtige Aufsätze zum ev. Kirchenverständnis, nämlich Reiner Preul, Evangelische Kirche – Was ist das heute?, 2–16; Klaus-Peter Jörns, Kultur, Religion und Glaube. Dimensionen des Kirche-Seins (in einer Stadt), 17–29; Hans-Jürgen Benedict, Bekennende Gemeinden als Basisgemeinden?, 29–46; Ehrhart Neubert, Kirche auf dem Marktplatz, ZeichdZ 1/92, 10–17. Guilberno Cook, Entstehung und Praxis der evangelischen Basisgemeinden in Mittelamerika, EvTheol 6/91, 543–549; Abelino Martinez Rocha, Die Pfingstbewegung im mittelamerikanischen Volk. Eine soziologische Annäherung, ebd. 550–565; Ferdinand R. Gahbauer, Der Patriarch nach dem neuen Ostkirchenkodex, KNA-ÖKI 4/92, 5–11.

### IV. Europäische Vorgänge

KEK/CCEE in Santiago: Ulrich Ruh, Ökumene in Europa: Wege aus der Krise, HerKorr 1/92, 9f; *Europäische Bischofssynode: Theo Sorg*, Römische Synode: Neuevangelisierung Europas. Persönliche Beobachtungen und Bewertungen eines

evangelischen Teilnehmers MdKonfInst 1/92, 2–4; Ulrich Ruh, Es wurden keine Türen zugeschlagen, HerKorr 2/92, 65–70; Walter Schöpsdau, Ökumenische Strukturen in Europa, MdKonfInst 1/92, 4–6; Erich Geldbach, Kirchengemeinschaft in Europa, ebd. 13–15; Wieland Zademach, Der Markt ist ein Modell. Europäisches Haus und Ökumene, LuthMon 1/92, 11–14; Ernst Benz, Neue Freiheit nach langer Unterdrückung. Die Kirchen in den baltischen Staaten, HerKorr 1/92, 33–38.

### V. Orthodoxie

Ein Gespräch mit Metropolit Damaskinos Papandreou, „Die Orthodoxie bleibt Struktur und Lehre der ungeteilten Kirche treu“, HerKorr 1/92, 21–27; Peter Paul Maurer, So nah – und doch so fern. Anmerkungen zum katholisch-orthodoxen Verhältnis, KNA-ÖKI 7/92 (15f) 8/92 (8f), 9/92 (17f); Nikolaus Thon, Die russisch-orthodoxe Kirche am Beginn der nachsowjetischen Ära, ebd. 4/92, 13–16, 5/92, 16–18. Gerd Stricker, Zwischen Aufbruch und Überforderung. Die Russisch-Orthodoxe Kirche heute, HerKorr 2/92, 87–93; Johannes Maslow, Riten und Räume. Das Hochfest „Taufe des Herrn“ und sein liturgischer Rahmen, StimdOrth 1/92, 24–27; Metropolit Antoni von Surosk, Kanonisierung der Zarenfamilie, ebd. 1/92, 8–10.

### VI. Interreligiöser Dialog

Walter Sparr, Herwig Wagner, Gespräch über das Zusammenleben der Religionen, LuthMon 3/92, 108–111; Karl-Josef Kuschel, Die Kirchen und das Judentum. Konsens- und Dissensanalyse auf der Basis neuerer kirchlicher Dokumente, StimdZ 3/92, 147–162; Wilhelm Breuning, Positive Beispiele christlich-jüdi-



scher Zusammenarbeit in jüngeren katholischen Dokumenten, KNA-ÖKI 6/92, 5–14; *Edna Brocke* und *Martin Stöhr*, Streit tut not. Juden und Christen nach dem gestörten Dialog, EvKom 2/92, 104–107.

## VII. Weitere interessante Beiträge

*Karl Lehmann*, „Theologie muß schöpferische Vermittlung sein“. Die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Krise, HerKorr 3/92, 124–131; *Günter Altner*, Gott und Evolution. Die Gottesfrage im Horizont der Evolutionstheorie und der Koreanischen Minjung-Theologie, Ref-KirchZ 2/92, 54–62; *Ulrich Ruh*, Die Kirche und ihre Lehre, HerKorr 3/92, 101–103; *Walter Klaiber*, Aus Glauben, damit aus Gnade. Der Grundsatz pauli-

nischer Soteriologie und die Gnadenlehre John Wesleys, ZThK 3/91, 313–338; *Oscar Rodriguez Madradiaga*, Die wahre Entdeckung Amerikas steht noch in den Anfängen. Überlegungen eines lateinamerikanischen Bischofs zur Fünfhundertjahrfeier, HerKorr 1/92, 27–32; Lateinamerika-Beratungsausschuß der EKD (Hg), Zum 500. Jahrestag der Entdeckung Amerikas. Überlegungen für die Gemeinden, EvTheol 6/91, 578–583; Stellungnahme zum 500. Jahrestag der Vertreibung der Juden aus Spanien am 31. März 1492/1992, KNA-Dok. Nr. 2 v. 26.2.92; *Günter Wieske*, Kirchliche Integrationsprobleme Rußlanddeutscher Christen, Una Sancta 4/91, 296–304.

Wolfgang Müller / Hans Vorster

## Neue Bücher

### MAHNUNG ZUM AUFBRUCH

*Kurt Koch*, Aufbruch statt Resignation.

Stichworte zu einem engagierten Christentum, Benziger Verlag AG, Zürich 1990. 359 Seiten. Geb. DM 39,80.

Mit fünf Überschriften faßt der katholische Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät in Luzern seine Stichworte zu einem engagierten Christentum zusammen. In den „Situationen“ beschreibt er innerkirchliche, zum Teil nur innerkatholische Diskussionen um Gottesbilder, gefährliche Schlagworte (progressiv-konservativ) und Halbwahrheiten, Denkklišees und das Verständnis des Volkes Gottes. In den „Provokationen“ sucht er Antworten auf die Herausforderungen durch moderne religiöse Strömungen (Reinkarnationslehre,

Esoterik), Säkularismus und Konsumverhalten. Zu den „Brennpunkten“ zählt er die Arbeitswelt, die Schöpfung (der Begriff „Umwelt“ ist Ausdruck unchristlichen, anthropozentrischen Denkens), Leistung und Machbarkeitswahn. Als „Ernstfälle“ beschreibt er in seinen Plädoyers für ein Christentum der Tat ein notwendiges neues Bild vom Mann, die Auseinandersetzung mit Aids (mit der Illusion totaler Immunität ist es vorbei!), Politik zwischen Anpassung und Widerstand und Technik (auf der Suche nach einer ökumenischen Basis für ethische Leitkriterien). Unter den Tatbeweisen nennt er Beispiele für Gerechtigkeit, „strukturelle Sünde“ und multikulturelle Gesellschaften in Europa.

Jedes Stichwort, jedes Kapitel ist in sich abgeschlossen – von daher ist es auch über einen längeren Zeitraum



leicht lesbar, ohne daß die vorhergehenden Stichworte in Erinnerung bleiben müssen. Auch die Wiederholung einzelner Gedankengänge in den unterschiedlichen Abschnitten fällt dann weniger auf.

Inhaltlich entspricht das Buch in seinen mannigfachen Entfaltungen dem Anspruch, ein ermutigendes Buch zu sein:

– Es ist ein kritisches Buch: kritisch gegen eine unbewegliche und angepaßte Kirche, auch gegen Oberflächlichkeit und Atheismus in der Kirche, kritisch aber auch gegen gott-losen Optimismus und Verdrängung von Tod und Schöpfung.

– Es ist ein seelsorgerliches Buch, das die Menschen in Kirche und Gesellschaft in ihren Verirrungen und Leiden, in ihren Aporien und in ihren Fragen ernst nimmt. Das bewegende Kapitel über Aids und die immer wiederkehrenden Hinweise auf die Heilungskraft des Sabbat bzw. Sonntag sind dafür die schönsten Beispiele.

– Es ist ein katholisches Buch. Das klingt bereits in der Einleitung an mit seiner Reverenz an den derzeitigen Papst und seine Mariologie. Es wird deutlich an der innerkatholischen Auseinandersetzung um die Bedeutung des Volkes Gottes. Und es fällt auf, wenn eine alte Formel wie die vom „Fegefeuer“ als befreiendes Gnadengeschenk Gott bezeichnet wird, wo nach biblischem Verständnis besser der Kreuzestod Christi gepriesen würde (S.108).

– Es ist aber auch ein evangelisches Buch, nicht nur wegen seiner positiven Aufnahme evangelischer Literatur und der Berufung auf evangelische Zeitzeugen. Die Botschaft von der rechtfertigenden Gnade Gottes in Christus, etwa gegen die Verwechslung des lebendigen Gottes der Bibel mit einem wirtschaft-

lichen Götzen (S.156f) und vor allem beim Brennpunkt „Leistung“, ist ein zentrales Anliegen des Buches.

– Es ist ein ökumenisches Buch, das auf die Gemeinschaft der Christenheit drängt, damit dringende Anliegen (vor allem in den Schicksalsfragen der Menschheit um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung) wirklich gemeinsam vertreten werden können. Es tritt auch dafür ein, mit der Wurzel Israel (S.111) verbunden zu bleiben.

– Es ist ein eschatologisches Buch, das die befreiungstheologische Lektüre der Bibel unter dem zeitüberspannenden Bogen des Advents als Kairos Gottes stellt.

– Und schließlich ist es ein Glaubensbuch, das gegen bloße Ver(ge)walt(ig)ung des Gottesbedarfs durch die Kirche Mut macht zum Empfangen, Loben und Aus-teilen.

Gerhard Koslowsky

*Klemens Richter* (Hg.), Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche. Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1991. 246 Seiten. Kt. DM 34,—.

Mit zunehmendem zeitlichen Abstand – fast eine Generation ist inzwischen vergangen – verblaßt die Erinnerung, auch die Wirkung schwächt sich ab. Ist das II. Vatikanische Konzil tatsächlich bald (nur noch) Vergangenheit? Manches läßt das schon befürchten, aber um so entschiedener werden die Stimmen derer, die sich dagegenstemmen. Das vorliegende Buch ist ein Indiz dafür. 13 Theologen, Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster, ziehen 25 Jahre, nachdem sie sich zur „Erneuerung der Kirche“, zu einem „Aufbruch zu einer Theologie von mor-



gen“ (so die Titel einer ähnlichen gemeinsamen Publikation 1967) bekannt hatten, Bilanz und versuchen „eine Art Bestandsaufnahme des Bildes der Kirche heute unter der Fragestellung, ob und inwieweit die konziliaren Beschlüsse realisiert wurden oder noch der Verwirklichung harren“ (8). Ihr Ergebnis: Angeichts retardierender Kräfte, von Stagnation, Restauration und der verbreiteten „Skepsis darüber, ob die vom Konzil gewollte Reform zu ihrem Ziel führen wird“ (7), kann es nicht darum gehen, einfach seine Zweifel zu äußern, ein düstres Bild zu entwerfen, sondern – wie J. B. Metz in seinem programmatischen Eingangsbeitrag schreibt – „offensive Treue“ zu beweisen, „wagende Treue, die im Konzil den Anfang eines Anfangs sieht“ (12). Denn „das Ringen um die künftigen Wege der Kirche“ entscheidet sich an der Art, „wie dieses Konzil im Leben der Kirche gegenwärtig bleibt“ (11).

Im Mittelpunkt der Überlegungen steht insofern die Ekklesiologie, der „Geist des Konzils“, Liturgiereform, Schriftauslegung, Kirche und Welt, der Dialog mit der Orthodoxie, der Weg zu einer „Ökumene der Religionen“. Mit einer gewissen Enttäuschung ist zu registrieren, daß ein eigener Beitrag zur ökumenischen Entwicklung fehlt. Immer wieder (s. das Register) begegnen zwei Namen: Karl Rahner und Joseph Ratzinger, gleichsam als Vertreter der beiden Grundpositionen, des „Anfangs vom Anfang“ der eine, der Wandlung vom „Schrittmacher des Reformprozesses“ zum Kritiker, der „bereits 10 Jahre später von ‚neurotischen Erscheinungen‘“ spricht (121), der andere.

Rez. bewundert das Vorwärtsdrängende aller Beiträge. Es ist ein Zeichen der Hoffnung. Doch Skepsis scheint nichtsdestoweniger angebracht.

Hubert Kirchner

*Ursula Landwehr*, Worauf warten wir noch. Biblische Wege zur Einheit der Christen. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a.M. 1989. 166 Seiten. Pb. DM 26,—.

Zunächst einmal: Es ist wohl unmöglich, dieses engagierte Buch „pro Ökumene“ nicht sympathisch zu finden. Die Verfasserin, selbst existentiell von der Trennung der Konfessionen betroffen, daran leidend und in der Basisökumene aktiv, versteht es, sich gleichsam ins Herz des Lesers zu schreiben mit ihrem schlichten, aber eindringlichen Appell: Ökumene „muß einfach sein“ (S. 20). Sie ist also keine mehr oder weniger vorrangige Option, sondern schlichte Notwendigkeit. Bei aller Enttäuschung über vieles, was kirchenamtlich geschieht und vor allem unterbleibt, bleibt die Verfasserin insofern nüchtern, als sie für keine schnellen Lösungen plädiert und niemanden überfordert, sondern für eine Einheit in der Vielfalt eintritt, in der es vor allem um den persönlich gelebten Glauben geht, der alle Getrennten zusammenbringt. Daraus ergibt sich ein Bild von einer geschwisterlichen Kirche, in der sich in aller Freiheit Menschen begegnen, deren Hauptmotiv die Liebe zu Gott und zueinander ist.

Wenn etwas enttäuscht, so ist es die Art, mit der die Autorin versucht, ihre im Untertitel angedeutete Absicht, eine biblische Begründung für ihr Anliegen zu liefern, durchzuführen. Natürlich ist dieses Anliegen berechtigt und notwendig. Aber um es einsichtig zu machen, hätte sie besser einige wichtige einschlägige Bibeltexte analysiert und in Beziehung zueinander gesetzt. Statt dessen führt sie ziemlich wahllos eine solche Fülle verschiedener Schriftstellen an, daß das Ganze eher zu einem Sammel-surium als zu einer wirklich überzeugenden, aufeinander aufbauenden Auswahl



gerät. Deswegen stehen neben einigen wirklich bedenkenswerten Erkenntnissen auch viele längst bekannte Allerweltheiten, so daß auf weite Strecken wirklich nichts Neues geboten wird. Hier wäre weniger mehr gewesen, und zu einer „Theologie aus dem Bauch“ – oder besser: mit dem Herzen – hätte ein wenig mehr „Theologie mit kühlem Kopf“ treten müssen. Oder sollte das ein typisch männliches Vorurteil eines Kirchenfunktionärs sein?

Wolfgang Müller

*Gottfried Orth* (Hg.), *Agape: Unsere ersten 40 Jahre*. Dt. Ausgabe der italienischen Festschrift zum 40jährigen Jubiläum des Centro Ecumenico Agape, mit 20 Fotos aus dem Leben Agapes und einem bisher unveröffentlichten Text Ernst Langes „Wille zum Dienst – eine Schicksalsfrage an die Überflußgesellschaft“. Rothenburg 1991. Außer der Reihe, Bd. 1. 141 Seiten. DM 15,—.

Diese Festschrift enthält Beiträge zur Geschichte und Theologie, zum Leben und „Geist“ Agapes. AutorInnen sind u. a. M. Opocensky, B. Peyrot, W. Sempendörfer, C. Bonous und S. Ribet.

Das Centro Ecumenico Agape beschreibt auch einen kirchlichen Lernprozeß: „Wenn Kirche wirklich da entsteht, wo das Wort Gottes der Welt begegnet . . . , dann ist es unser Anliegen, daß in Agape nicht nur das Wort Gottes, sondern auch die Welt ernstgenommen wird. Natürlich fällt es uns nicht leicht, die Welt ernstzunehmen, nachdem wir jahrhundertlang gelernt haben, nur uns selbst ernstzunehmen, und nur denen zuzuhören, die so denken wie wir. Und doch müssen wir uns angewöhnen, auf jene zuzugehen, die anders sind,

weil sie nicht unseren Glauben teilen, und sie so zu verstehen und zu lieben, wie sie sind . . .“ (G. Girardet).

Zu diesem Lernweg gehört in Agape das Volontariat. Von diesem für Agape zentralen Thema handelt der Text Ernst Langes, der die (welt)gesellschaftliche Bedeutung des Dienstes und die Schwierigkeiten seiner Realisierung bedenkt. Er stammt aus dem April 1968.

Plädoyer für eine ökumenische Zukunft, Evangelische Akademie Mülheim/Ruhr, Ernst Lange-Institut für ökumenische Studien, (Hg.), *Aus dem Schlaf der Sicherheit . . . Dokumentation der 1. Ökumenischen Sommeruniversität* (Juli 1991). Rothenburg 1991. Außer der Reihe, Bd. 2. 172 Seiten. DM 18,—.

Die Dokumentation hat zwei Teile: Sie dokumentiert die Vorlesungen der Sommeruniversität und gibt Berichte von TeilnehmerInnen wieder, die diese 1. Ökumenische Sommeruniversität erlebt haben.

Die Themen der Ökumenischen Sommeruniversität waren orientiert an zentralen Konfliktpunkten der ökumenischen Bewegung in den letzten 40 Jahren: Armut und Reichtum (G. Rüppell), Gemeinschaft statt Einheit (K. Raiser), Antirassismus (W. Kistner), Frauenkirche (H. Meyer-Wilmes), Ökonomie und Ökumene (H. de Lange), die deutschen Kirchen in der ökumenischen Bewegung (K.-H. Dejung/R. Schloz), ökumenisches Lernen und seine Grenzen (G. Klatt/M. Kick), Mission (M. Dilger).

Neben diesen Vorlesungen und Gesprächseindrücken finden sich Berichte über die Seminare zur ökumenischen Heimatkunde und zu „Von der Gefangenschaft in Herrschaftsmacht zum Entdecken schöpferischer Macht“, sowie über die Bibelarbeiten zum „Vaterunser“.



Beide Bücher sind über jede Buchhandlung oder beim Ernst Lange-Institut zu beziehen.

Vo.

*Gabriele Lachner*, Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener. (Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd. 21) Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, 288 Seiten. Kt. DM 48,—.

Mindestens zwei Merkmale heben diese bei Heinrich Döring entstandene und mit einem Preis zur Förderung ökumenischer Theologie ausgezeichnete Dissertation aus der Flut der Publikationen zum Thema heraus: der umfangreiche, systematisch stringente interkonfessionelle Vergleich und die Ausarbeitung „ökumenischer Perspektiven“ für einen Lernprozeß der einzelnen Konfessionen. Für deutsche Leser besitzt die Studie zusätzlichen Wert, weil sie anhand sonst schwer zugänglichen Quellenmaterials den anglikanischen Beitrag eingehend darstellt. Ferner wurde eine briefliche Umfrage bei 235 evangelischen und anglikanischen Kirchen ausgewertet. Der orthodoxe Theologe Theodor Nikolaou hat das Zweitgutachten für die Dissertation angefertigt.

Ungeachtet der ekklesiologischen Differenzen verspricht sich die Vfn. vom Rückgang auf den „wirklichen Aussagegehalt“ der biblischen Texte zu Ehe und Scheidung eine Dynamik, die den Kirchen folgenden Minimalkonsens erlauben könnte: (1) Mk 10,9 par. ist im Sinne einer moralischen, nicht einer abstrakten ontologischen Unauflöslichkeit zu deuten. (2) Jesu Scheidungsverbot beansprucht absolute Verbindlichkeit, läßt sich aber nicht juristisch fassen. (3) Das Problem liegt im Bruch der Ehe vor der Scheidung, nicht erst in der Wiederhei-

rat; darum ist die „Trennung von Tisch und Bett“ sittlich nicht höher zu bewerten als eine Scheidung. (4) Unter dem Beistand des Heiligen Geistes darf die Weisung Jesu – wie schon im NT – situativ weitergeführt werden. (5) Die Ehe kann als sakramental bezeichnet werden, sofern sie auf dem Boden des Heilsdialogs von Gott und Mensch den Bund Christi mit der Kirche transparent macht („ethische“, nicht „ontische“ Realpräsenz im katholischen Sinne).

Was die einzelnen Kirchen daraus für ihre teils starr legalistische, teils bequem pragmatische Praxis in der Sicht der Vfn. zu lernen hätten, kann hier leider nicht mehr referiert werden. Da alle Teilprobleme wie z. B. auch das Verständnis der Schuld oder des Abendmahls in einem dreifachen Arbeitsgang – Überblick, Analyse, Perspektiven – auftauchen, würde bei einer sicher einmal notwendig werdenden zweiten Auflage ein Sachregister den Wert dieses künftigen Standardwerkes noch erhöhen.

Walter Schöpsdau

*Hans-Christoph Schmidt-Lauber*, (Hg.)

Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie. Calwer Taschenbibliothek 19, Calwer Verlag, Stuttgart 1990. 482 Seiten. Kt. DM 38,—.

Der Herausgeber, ein bekannter evangelischer Liturgiker, verdient hohe Anerkennung, da er in einer verständlichen Sprache sowohl evangelische als auch katholische Christen an alle bedeutsamen Fragen heranführt, die sich heute mit dem Gottesdienst stellen.

Das Buch ist gleichsam eine ökumenische Fundamentalliturgik. Teil I handelt von den theologischen Grundlagen. Auf dem Hintergrund des ökumenischen



Dialogs wird nach den unaufgebbaren Strukturen des evangelischen Gottesdienstes gefragt. Auf überzeugende Weise wird der Leser an die drei Grundsäulen christlichen Gottesdienstverständnisses herangeführt: Martyria – Liturgia – Diakonia. Wird eine dieser Säulen im gottesdienstlichen Geschehen vernachlässigt, verliert der Gottesdienst eine wichtige Ausdruckskraft. Kritisch beleuchtet der Verfasser die Entstehung und den Werdegang des Eucharistischen Hochgebetes. Zu Recht mahnt er hier erhebliche Defizite auf reformatorischer Seite an. In der Frage des Canon Romanus sowie der Interzessionsteile stellt er berechnete kritische Anfragen an die katholische Praxis.

Teil II ist mit den Worten „Ökumenische Liturgik“ überschrieben. Auch für einen katholischen Rezensenten ist es wohlthuend zu lesen, daß Taufe und Eucharistie die maßgebenden Grundsakramente sind. Ferner erhält der Leser zum Herrenmahl in knapper, übersichtlicher Form die wichtigsten Informationen über den lutherisch/katholischen Dialog auf Weltebene. Der Verfasser zieht die Konsequenzen, die sich aus der Erklärung von Lima 1982 zu Taufe, Eucharistie und Amt ergeben.

In einer offenen, vertrauensvollen Weise werden auch Anfragen an die evangelische Ordinationspraxis gestellt.

Teil III ist schließlich Detailfragen gewidmet, die sowohl den ökumenischen theologischen Dialog berühren als auch Fragen der Seelsorgepraxis.

Welche Rolle spielt der Opfergedanke in der christlichen Liturgie? Wie stellt sich evangelische liturgische Praxis dem Verhältnis von Wort und Sakrament? Wie kann ein ausgewogenes Verhältnis zwischen dem Gemeindegottesdienst und gruppenspezifischen Gottesdiensten gefunden werden? Eine sachliche kritische

Würdigung der gemeinsamen kirchlichen Trauung sowie eine Reflexion über Segensfeiern als ökumenische Gottesdienste beschließt die Ausführungen.

Der Rezensent ermutigt die Landeskirchenämter sowie bischöflichen Ordinariate, auf dieses Buch werbend hinzuweisen. Es verdient unbedingt Beachtung im Rahmen von Pastoralkonferenzen hauptamtlicher Mitarbeiter, ökumenischen Konferenzen und besonders ökumenischen Einkehrtagen.

Siegfried Schmitt

## ZUR FREIHEIT UNTERWEGS

*Heino Falcke*, Die unvollendete Befreiung. Die Kirchen, die Umwälzungen in der DDR und die Vereinigung Deutschlands. Chr. Kaiser Verlag. Ökumenische Existenz heute, Bd. 9, München 1991. DM 16,80.

Heino Falcke, Propst in Erfurt, gehört zu jenen Theologen der ehemaligen DDR, die einerseits überzeugte Ökumeniker sind, weshalb das Buch auch Philip Potter gewidmet wurde, andererseits in der Tradition von Paul Tillich die Hoffnung nicht aufgaben, daß es einen humanistischen, christlichen Sozialismus geben könnte, der auch in Teilen der Sozialdemokratie Zielvorstellung geblieben ist.

Deshalb war für ihn, wie für andere Christen in der DDR, der konziliare Prozeß von besonderer Bedeutung. Seine Leitbegriffe, Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung waren auch die Ziele der Bewegung innerhalb der Kirche, die – wie er schreibt – die „kritische Solidarität mit der sozialistischen Gesellschaft theologisch im Auftrag der Kirche“ begründete, der die Weltverantwortung einschließt, speziell in



der Verheißung und dem Mandat der befreienden und Recht schaffenden Gerechtigkeit Gottes für die Unterdrückten und Armen“ (S. 60). Diese kritische Solidarität will Falcke nun in die neue Situation, in eine Bundesrepublik, die sich der sozialen Marktwirtschaft verschrieben hat, einbringen. Die Kritik der sozialen Marktwirtschaft hat für ihn bei der Demokratisierung, der vorrangigen Option für die Armen, der ökologischen Verantwortung und der Forderung nach Gewaltfreiheit anzusetzen. Falcke fordert auch – in einem bemerkenswert kurzen Abschnitt – die Aufarbeitung der Vergangenheit der DDR. Gerade hier hätte man von einem Theologen, der die Situation gründlicher durchdacht hat als mancher seiner Kollegen, mehr erwartet.

Welche Perspektiven für den Weg der Kirche, wie das letzte Kapitel des Buches überschrieben ist, zeigt er auf? Nach einer Kritik der zu schnellen Zusammenführung des Bundes der Evangelischen Kirchen mit der EKD tritt er für eine Stärkung der Beteiligung der Christen an den Entscheidungen der Kirche ein, was er an der Möglichkeit zur Erwachsenentaufe und der Ergänzung der Kirchensteuer, deren Einführung er kritisch sieht, durch Gemeindebeiträge exemplifiziert. Dieser Abschnitt bleibt deutlich hinter dem zurück, was bereits darüber in der Bundesrepublik gedacht und geschrieben wurde. Weiterhin fordert er ein prophetisches Zeugnis der Kirche, das nur möglich sei, wenn die Kirche mehr Distanz zum Staate zeige, woraus sich seine Ablehnung zu dem Militärseelsorgevertrag ergibt. Mit westdeutschen Theologen wie Wolfgang Huber und Ulrich Duchrow betont er die wichtige Rolle der kirchlichen Gruppen in der Wahrnehmung des prophetischen Auftrags der Kirche, worin ihm zuzustimmen ist.

Insgesamt gibt der kleine Band einen guten Einblick in die Position der Theologen der östlichen Landeskirchen, die sich in kritischer Solidarität zum realen Sozialismus des DDR-Staates befanden und sich schließlich an der Wende aktiv beteiligten. Der Autor gelangt jedoch noch nicht zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit den Argumenten derer, die den Militärseelsorgevertrag verteidigen, die Kirche nicht nur als Verband sehen, sondern als eine herausgehobene Institution und die nicht einsehen, warum die Kirche bewußt auf Distanz zum demokratischen Staate gehen soll. Die Diskussion muß, das zeigt das Buch von Falcke, unbedingt weitergeführt werden.

Gerhard Grohs

*Arthur Rich, Wirtschaftsethik. Band 2. Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialem ethischer Sicht. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1990. 407 Seiten. geb. DM 68,-.*

Von der wirtschaftspolitischen Aufgabe, „zwischen dem Sachgemäßen und dem Menschengerechten einen Weg zu finden“, ist in einer Kundgebung die Rede, mit der die Synode der EKD im November 1991 die wichtigsten Gedanken der Denkschrift „Gemeinwohl und Eigennutz“ aufgenommen hat. An anderer Stelle ist in dem Text von einem Lernen die Rede, das „lebensdienliche Alternativen“ zu finden hilft: Stichworte, die Arthur Rich in seiner Wirtschaftsethik entfaltet hat, werden hier aufgenommen.

Schon das ist Grund genug, den beiden Bänden (der erste erschien 1984) alle Aufmerksamkeit zu widmen, nachdem es nicht mehr als ein Zeichen von pastörlischer Weltfremdheit gilt, für das



Feld der Wirtschaft das Menschengerechte für ebenso notwendig zu halten wie das Sachgemäße. Allerdings: noch ist es vielen fremd, mit Rich die ökonomische Sinnfrage ausgerechnet als „Frage nach dem Menschengerechten in der Wirtschaft“ (S. 15ff) zu stellen.

In ständiger Auseinandersetzung vor allem mit Literatur der Wirtschaftswissenschaft zeigt Rich die Faktoren und Kräfte, die unsere moderne Industriegesellschaft bestimmen, geht den Grundfragen nach (was, wieviel, wie, für wen soll produziert werden?) und entfaltet dann das Problem des Menschengerechten unter den Gesichtspunkten der Mitmenschlichkeit, der Partizipation, der Mitgeschöpflichkeit und der Relationalität.

Bei der Darstellung der wirtschaftlichen Grundsysteme entscheidet er sich für eine soziale Marktwirtschaft, gibt sich aber keineswegs mit deren Status quo zufrieden, sondern zeigt die Notwendigkeit, z. B. Modelle der Beteiligung am Eigentum erneut zur Diskussion (und Disposition) zu stellen. Sachgemäß und menschengerecht wird die soziale Marktwirtschaft nur dann werden, wenn die Beteiligung an Gewinn und Verlust, die soziale und die ökologische Verträglichkeit sowie die Beziehung zwischen Leistungsgerechtigkeit und Solidarität zufriedenstellend, d. h. lebensdienlich geregelt werden. „Effizienz“, die häufig beschworene Zauberformel wirtschaftspolitischer Diskussionen, wird auf diese Weise ernstgenommen, indem sie gesamtgesellschaftlich, d. h. als ökonomische, soziale und ökologische Effizienz verstanden wird.

„Blumhardt zeugte Kutter, Kutter zeugte Ragaz, Ragaz zeugte Rich“ – mit solch einer alttestamentlichen Genealogie beschrieb Günther Dehn uns Anfang der fünfziger Jahre in Bonn Herkunft

und Eigenart der süddeutsch-schweizerischen Religiös-Sozialen. In der ökumenischen Suche nach Gerechtigkeit und Frieden ist ihr Anliegen aufgenommen und, als Sorge um die Erhaltung der natürlichen Grundlage des Lebens, erweitert und vertieft worden.

Die Synode der EKD hat die Bitte und die Hoffnung ausgesprochen, die Denkschrift „Gemeinwohl und Eigennutz“ möchte zur Auseinandersetzung, zum Gespräch, zur gemeinsamen Suche nach einer „Kultur der Selbstbeschränkung, des Teilens und der wechselseitigen Hilfe“ anstiften. Die Wirtschaftsethik von Rich kann zur ökonomischen Alphabetisierung ebenso beitragen wie zur ethischen.

Jürgen Schroer

*Stefan Rothe*, Der südafrikanische Kirchenrat (1968–1988): Aus liberaler Opposition zum radikalen Widerstand. Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene Bd. 11. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1990. 432 Seiten. Br. DM 44,-.

Die sorgfältig gearbeitete Hamburger Dissertation dürfte lange Zeit für alle die, die sich mit der kirchlichen Entwicklung in Südafrika in den letzten 30 Jahren befassen, unentbehrlich sein. Der Autor vertritt die These, die sich auch im Untertitel des Buches findet, daß die Politik des Südafrikanischen Kirchenrates (SACC) am Anfang durchaus der liberalen Opposition entsprach, die – außer den weißen burischen Kirchen – alle weißen Kirchen mehr oder weniger stark vertraten. Die Apartheid wurde als Ideologie abgelehnt, doch hielt man an der Hoffnung fest, durch Reformen langsam das System zu verändern. Je länger die Herrschaft der Nationalen Partei dauerte, desto klarer



wurde es den Mitgliedern des SACC, daß die Möglichkeiten für Reformen sehr gering waren und daß nur radikale Veränderungen den schwarzen Christen die ihnen vom Evangelium zugesagte Gleichberechtigung als Menschen unter Menschen und Christen unter Christen verschaffen können. Dadurch, daß immer mehr schwarze und farbige Kirchen dem SACC beitraten, gewann die Sicht der unter der Apartheid Leidenden an Bedeutung.

Rothe zeigt sehr klar, wie bald die „Gewaltdebatte“, die auch hierzulande so heftig geführt wurde, zum Zentrum der Diskussion wurde. Der SACC hielt konsequent an seiner gewaltlosen Option fest, vertrat aber immer offener die Ansicht, daß diese auch Handlungen erfordert, die der strukturellen Gewalt der südafrikanischen Regierung widerstehen, wie die Kriegsdienstverweigerung, die Ablehnung der Militärseelsorge, die Unterstützung von Boykottaktionen und des Investitionsstopps durch ausländische Geldgeber.

Das Anti-Rassismusprogramm des Weltkirchenrates und die Erklärung zum Status confessionis des Lutherischen Weltbundes waren, wie Rothe zeigt, wichtige Anstöße für den SACC, die liberale Politik zu verlassen und radikalere Wege zu beschreiten. Die Politik der einzelnen Kirchen in Südafrika blieb im allgemeinen sehr viel vorsichtiger als die des SACC, sobald er seine anfängliche liberale Position verlassen hatte. Eine bedeutende Rolle in der Veränderung der Haltung des SACC spielten die Präsidenten und Generalsekretäre Bischof Tutu, Frank Chikane, Dr. Beyers-Naudé und der Direktor der Abteilung für Gerechtigkeit und Versöhnung, Wolfram Kistner.

An vielen Stellen des Buches wird die unklare Position der EKD deutlich, die

einerseits die Apartheidsideologie und -theologie ablehnte, andererseits den liberal-konservativen Kurs der weißen lutherischen Kirchen in Südafrika stützte. Sie finanzierte großzügig viele Aktivitäten des SACC, konnte sich aber weder zu einer offenen Unterstützung des Investitionsboykotts noch der Kriegsdienstverweigerung als einziger verantwortlicher christlicher Entscheidung in einem rassistischen Staat durchringen.

Der Autor arbeitet die große Bedeutung der kleinen „bekennenden Gruppen“ heraus, die versuchten und versuchten, die große Distanz der Kirchen zum ANC und zur Haltung der afrikanischen Mehrheit zu überwinden. Von ihnen kamen auch alle Anstöße für dringend notwendige Kirchenreformen. Dem nachdenklichen Leser vermag diese Studie auch manche Fragen zu beantworten, die sich zur Haltung unserer eigenen Kirche im Dritten Reich und danach stellen.

Gerhard Grohs

*Louw Alberts, Frank Chikane (Hg.), The road to Rustenburg, Struik Christian Books Ltd., Cape Town 1991. 286 Seiten. Brosch. DM 15,40.*

„Die Kirche blickt voraus auf ein neues Südafrika“ heißt der Untertitel des Bandes, der die Ansprachen, Referate, Andachten und Erklärungen der Konferenz dokumentiert, zu der sich im November 1990 in Rustenburg Frauen und Männer trafen, die leitende Verantwortung in ihren Kirchen tragen (epd-Dokumentation 10/11/91 hat einen Teil der Texte in Übersetzung veröffentlicht). Es gehört wohl zu den Besonderheiten Südafrikas, daß eine Konferenz von „church leaders“ zusammentritt und, ohne über ein synodales Mandat zu verfügen, sondern sich mit dem Glauben zu



legitimieren, erklärt, „daß (die Konferenz) unter der Autorität des Wortes Gottes und der Leitung des Heiligen Geistes zusammengetreten ist“ (– so im ersten Satz der Präambel der Erklärung).

Man sprach vom „Wunder von Rustenburg“: In der Tat konnte noch Anfang 1990 niemand erwarten, daß sich aus allen südafrikanischen Kirchen (die Erklärung nennt 97 Denominationen und kirchliche Organisationen) Menschen zusammenfanden und mit einer Stimme zu reden versuchten.

Der Band läßt die Vielfalt der Stimmen erkennen; Enttäuschungen vergangener Jahrzehnte werden ausgesprochen, geschichtliche Entwicklungen in Südafrikas Kirchen und Gesellschaft werden analysiert, Schuld wird bekannt, Vergebung erbeten, Hoffnung auf einen neuen Anfang kommt zu Wort – aber eben da setzen die bohrenden Fragen an (die zum Glück ebenfalls dokumentiert sind): welche Einsicht zu welcher Umkehr führt und ob die Versöhnung, deren Dringlichkeit niemand bestreitet, ihren Grund nicht nur im Scheitern der Apartheidspolitik, sondern in der Botschaft von Gottes Versöhnung hat, die allein bisherige Unterdrücker und bisher Unterdrückte, bisher vom System der Apartheid Profitierende und bisher unter ihm Leidende zur Versöhnung miteinander anstiften kann. Sind die Kirchen in der Lage, in Südafrika so zu sprechen (und entsprechend zu handeln), daß ihre Botschaft nicht mit der Neigung zum Verharmlosen oder Vergessen vergangenen Unrechts und seiner Folgen verwechselt werden kann?

Die Konferenz suchte sich an fünf Fragestellungen zu orientieren: „die südafrikanische Wirklichkeit verstehen“; „die Lage der Kirche und Hindernisse für den Zeugendienst der Christen in Südafrika verstehen“; „kirchliche Perspek-

tiven für die Zukunft Südafrikas“; „Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Südafrika“; „die Rolle der Kirche in einem sich verändernden Südafrika“. Die jeweils einleitenden Referate legen das Dilemma der südafrikanischen Kirchen profund und offen dar; die je antwortenden Stellungnahmen freilich zeigen dann von neuem, z. T. in altbekannten Redewendungen, welch breites theologisches, geistliches und politisches Spektrum in Rustenburg versammelt war.

Es muß sich erst zeigen, wie weit die Kirchen selber, d. h. vor allem ihre Mitglieder, im Verlauf der anstehenden gesellschaftlichen Veränderungen dem folgen, was die theologischen Lehrer und die „leaders“ in Rustenburg entworfen und erklärt haben. Der Titel des Bandes spricht von der „Straße nach Rustenburg“.

Sollte damit gesagt werden, daß südafrikanische Kirchen die „Straße nach Damaskus“ schon unter die Füße genommen hätten, von der zwei Jahre zuvor ein Dokument der Verbitterung und Empörung von Christen aus dem Süden über Christen aus dem Norden gesprochen hatte? In Rustenburg hat es nicht an Stimmen gefehlt, die vor vorschnellen Beschwichtigungen gewarnt haben. Für diese warnenden Stimmen werden alle die ein offenes Ohr haben, die z. B. von Christen in den „fünf neuen Ländern“ wissen, die mit der Initiative „Recht und Versöhnung“ betonen: „Erst die ganze Wahrheit und die Herstellung des Rechtes können für Ausgleich, Vergebung und Versöhnung die Voraussetzungen schaffen“.

Jürgen Schroer

*Sung-Hee Lee-Linke*, Frauen gegen Konfuzius. Perspektiven einer asiatisch-feministischen Theologie. Gütersloher Verlagshaus, Gtb 530, Gütersloh 1991. 224 Seiten. Pb. DM 29,80.



Dr. Sung-Hee Lee-Linke war nach einem längeren Aufenthalt in Deutschland, wo sie auch promovierte, Theologieprofessorin an der Keimyung Universität in Taegu, Korea. In ihrem Buch, zu dessen Abfassung sie neben wissenschaftlichem Interesse „ganz wesentlich persönliche Gründe“ veranlaßt haben, wie sie bereits im Vorwort deutlich zu erkennen gibt, wird klar, daß sie als promovierte Theologin der großen Presbyterianischen Kirche Südkoreas laut Ordinationsverbot für Frauen niemals die Wahl gehabt hätte, Gemeindepfarrerin zu werden. Aber auch in der wissenschaftlichen Welt scheint es für Theologinnen in Korea noch immer unmöglich, ihren männlichen Kollegen gegenüber gleichwertig behandelt zu werden. Das liegt nicht nur am ungleichen Lohn, an der nach wie vor konfuzianisch-patriarchal strukturierten koreanischen Gesellschaft, sondern an einem dieser Struktur angepaßten Verhalten auch der Studierenden. Frau Lee-Linke kehrte als Hochschulassistentin für Sozialethik nach Marburg zurück und schrieb u. a. das hier vorgestellte Buch.

Mit leicht verständlichen, klaren Worten wird in einem ersten Kapitel in den im Westen, etwa im Gegensatz zu Buddhismus und Hinduismus, noch nicht so bekannten Konfuzianismus eingeführt. Da in einem ebenso ausführlichen zweiten Kapitel die historische Darstellung der Rolle der Frauen in der konfuzianischen Gesellschaft vorgenommen wird, hätte die Autorin die Zuspitzung auf die Frage nach der weiblichen Rolle besser in dieses zweite Kapitel verlegt, um im ersten Kapitel mehr Raum für eine umfassende Darstellung des Konfuzianismus zu haben. Das von diesem integrierte taoistische Yin-Yang-Denken kann nicht ohne nähere Diskussion mit den auch in der feministischen Debatte in

Asien auftauchenden Fragen nach dem „typisch Weiblichen“ als nur frauenfeindlich beschrieben werden. Die außerchristlichen Religionen und das AT (!) sollten nicht Negativfolie für die Gute Nachricht sein. Sehr anschaulich ist allerdings die Einbettung in den gesamten ostasiatischen Kontext geraten. Das Besondere der koreanischen Gesellschaft und der koreanischen Christinnen wird gerade im Vergleich mit China, Taiwan und Japan deutlich.

Die Kürze des Kapitels III („Das Christentum in der konfuzianischen Gesellschaft“) mag gerechtfertigt sein, aber es bleibt die Enttäuschung über die kurze Darstellung eines eigenen Konzeptes in Kapitel IV („Asiatisch-Feministische Theologie als Theologie der Versöhnung in der konfuzianischen Gesellschaft“). Die Minjung-Theologie, eine der großen kontextuellen Befreiungstheologien Asiens, findet nur kurz Erwähnung, eine theologische Beurteilung oder Parteinahme unterbleibt. Die fünf (dem Konfuzianismus assoziativ entlehnten) Stufen des Versöhnungsprozesses zeigen nicht ein zum Handeln befähigendes und – bis auf die Betonung der Wichtigkeit des Familiendenkens – wirklich kontextuelles und darum neues feministisches Konzept. Die geforderte Pluralität – auch der Religionen – bleibt theologisch ungeortet. Dennoch: das Buch, das Geschichten erzählt und nicht so sehr argumentiert, bleibt das einfühlsame und interessant zu lesende Zeugnis eines heutigen koreanischen Theologinnenschicksals nebst hervorragender Einführung in die konfuzianisch-patriarchalen Elemente der koreanischen Gesellschaft und ihrer ungunstigen Synthese mit einem patriarchalen amerikanischen Fundamentalismus.

Sybill Fritsch-Oppermann



*Andreas Hoffmann-Richter, Ahn Byung-Mu als Minjung-Theologe.* Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1990. 176 Seiten. Kt. DM 25,—.

Ahn Byung-Mu, ein Hauptvertreter der südkoreanischen Minjung-Theologie, ist dem deutschen Leserkreis durch seine exegetischen Beiträge zum Neuen Testament sowie durch Predigten und Vorträge bekannt. Die theologische Dissertation von A. Hoffmann-Richter befaßt sich vor allem mit Ahns deutschsprachigen Veröffentlichungen, ergänzt durch aufschlußreiche Hinweise zu dessen Leben und Werk. Der Verfasser zeichnet Ahns Entwicklung zum Minjung-Theologen nach: die Kindheit, religionswissenschaftliche, soziologische und theologische Studien, Erfahrungen im Kampf für Demokratie und Menschenrechte in Südkorea, Experimente mit neuen Formen kirchlicher Praxis sowie biographische Schlüsselerlebnisse. Kontinuität und Diskontinuität zwischen dem „jungen“ Ahn und der Theologie „aus der Perspektive des Minjung“ werden sichtbar. So sind nach Ansicht des Verfassers das Leiden Jesu und die Nachfolge bereits in Ahns Dissertation „Das Verhältnis der Liebe bei K'ung-Tse und bei Jesus“ (Heidelberg 1965) zentral. — Ein neunseitiges Schriftenverzeichnis im Anhang vermittelt eine Vorstellung von Ahns umfassendem literarischen Werk, von dem freilich nur ein Bruchteil auf deutsch oder englisch zugänglich ist. Dies macht deutlich, daß der ökumenische Dialog mit Ahn — auch im Fall von Hoffmann-Richter — lediglich auf einer schmalen (vielleicht zufälligen?) literarischen Auswahl beruht. — Neben einer positiven Würdigung stellt der Verfasser auch kritische Fragen an Ahn. Im Kreis der Leser wird man darüber geteilter Meinung sein —

teils weil Ahns Theologie selbst umstritten ist, teils wegen der gelegentlich allzu verkürzt vorgetragenen Überlegungen des Verfassers. Ahns Theologie versteht sich als Herausforderung an die „europäische Theologie“. Nicht immer ist es freilich die in Europa vertretene Theologie, die Ahn vor Augen hat. Nach Ansicht des Verfassers setzt sich Ahn oft eher mit dem Pietismus und christlichen Fundamentalismus in Südkorea auseinander. Mancher angebliche Streitpunkt zwischen Minjung-Theologie und „europäischer Theologie“ könnte sich bei genauer Betrachtung als ein Berührungspunkt zwischen beiden herausstellen. Mißverständnisse auszuräumen und den bleibenden Sachkontroversen auf den Grund zu gehen, ist eine Aufgabe des interkulturellen Dialogs. Die vorliegende Studie von Hoffmann-Richter ist ein Beitrag dazu — auch wenn das Hin- und Herhören, Lernen und kritische Rückfragen in der Auseinandersetzung mit der Minjung-Theologie noch weitergehen muß.

Christine Lienemann-Perrin

## ALLIANZ ODER ÖKUMENE?

*Karl Heinz Voigt, Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung. Freikirchliche Erfahrungen.* Christl. Verlagshaus, Stuttgart 1990. 165 Seiten. Pb. DM 19,80.

Schwerpunkt des Buches sind die ersten acht Kapitel, in denen der Autor der Vorgeschichte der Evangelischen Allianz bis zur Bildung eines deutschen Zweigs 1895 nachgeht. Ausgehend von der Londoner Gründungsversammlung werden die Auswirkungen auf Deutschland, aber auch die Widerstände gegen eine Allianzbewegung in Deutschland mit großer Liebe zum Detail dargestellt.



Zwei eigene Kapitel sind der Entwicklung der Allianzgebetswoche und dem Einfluß der Heiligungsbewegung gewidmet.

Unter Auswertung vieler Dokumente, vor allem aus dem Bereich der Evangelisch-methodistischen Kirche, werden die Auswirkung internationaler und interkonfessioneller Konferenzen im neunzehnten Jahrhundert auf die Entwicklungen innerhalb der Evangelischen Allianz in Deutschland bis hin zur Bildung der Blankenburger Allianzkonferenz (mit dem Schwergewicht der Freikirchen) und des Gnadauer Verbandes (mit dem Schwergewicht der landeskirchlichen Gemeinschaften) nachgezeichnet. Vom Autor her verständlich ist dabei die besondere Darstellung der Gründe für die Kirchenbildung der Methodisten.

In seinem neunten Kapitel beschreibt der Autor theologische Akzente zur Frage der Einheit in den Freikirchen, wobei er auch hier den Methodisten einen ungleich größeren Beitrag widmet als den anderen Freikirchen. In seinem zehnten Kapitel faßt das Buch noch einmal die wesentlichen ökumenischen Impulse zusammen, die von der Evangelischen Allianz ausgegangen sind und weiter ausgehen können.

Dem ganzen Buch ist die Absicht des Autors zu entnehmen, einerseits der Evangelischen Allianz wieder ihre ökumenische Dimension zum Bewußtsein zu bringen und andererseits in der ökumenischen Bewegung Verständnis für die Notwendigkeit der Allianz zu wecken.

Trotz oder wegen dieses Bemühens läßt das Buch erkennen, wie die Widersprüchlichkeiten, die auch heute noch bei der Evangelischen Allianz erkennbar sind und ihre Distanz zur ökumenischen Bewegung erklärbar machen, bereits in

den frühen Stadien ihrer Geschichte eine Rolle spielen. Ein unterschiedliches Verständnis von Gemeinde und Mission mit dem besonderen Problem des Proselytismus, die Spannung zwischen Gemeindebewegung (England) und obrigkeitlicher Förderung (Preußen), die frühzeitige Sonderrolle der Baptisten und auch der Evangelischen Gemeinschaft, die Betonung der individuellen Frömmigkeit in der Heiligungsbewegung, der kongregationalistische Einfluß, die Spannung zwischen nationalem und internationalem Denken („vaterlandslose Gesellen“ S. 102), der Konflikt zwischen Kongregationalismus einerseits und Union und Einheit andererseits – keines dieser heiklen Themen wird vermieden, sondern in aller Offenheit angesprochen. Überhebliches Landeskirchentum (auch evangelische Kirchen haben andere vom Abendmahl ausgeschlossen! S. 80, 120) und damit verbundener obrigkeitlicher Druck führten dazu, daß die Evangelische Allianz auch zu einer Vorkämpferin für Religionsfreiheit als Glaubens- und Gewissensfreiheit auch gegen evangelisches Kirchentum antreten mußte. Dabei kann der Autor nachweisen, welch positiven Einfluß internationale Konferenzen auch auf landeskirchlich und konfessionell geprägte Theologen und Kirchenpolitiker ausübten.

Andererseits benennt er deutlich die Gründe, die bei der heutigen Allianz ökumenische Offenheit gefährden.

Gerhard Koslowsky

*Peter Beyerhaus, Lutz E. v. Padberg* (Hg.), *Der Konziliare Prozeß – Utopie und Realität*. Verlag Schulte und Gerth, Asslar 1990. 447 Seiten. Pb. DM 26,80.



Im Zusammenhang seines 20jährigen Bestehens hat der Theologische Konvent der Konferenz Bekennder Gemeinschaften in den evangelischen Kirchen Deutschlands eine umfangreiche Veröffentlichung gegen den konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung vorgelegt. In der Mitarbeiterliste sind altgediente Antiökumeniker zu finden (Peter Beyerhaus, Walter Künneth, Klaus Motschmann), emeritierte luth. Kirchenführer (Joachim Heubach, Karl Hauschildt) und die nachrückende Generation evangelikaler Theologen (Burghard Affeld, Harm Bernick, Jörg Kniffka, Lutz E. v. Padberg), sowie eine Frau, Marie-Luise v. Weitzel, Obmann (sic!) der Ev. Notgemeinschaft in München. Besonders fallen drei katholische Autoren auf (Christoph Casetti, Joseph Ratzinger, Heinrich Basilius Streithofen), weil ansonsten kräftige antirömische Äußerungen das Buch durchziehen, insbesondere gegen das Friedensgebet des Papstes mit Vertretern anderer Religionen in Assisi (18, 29, 120 u.a.).

Am Ende der Einzelbeiträge stehen zwei Erklärungen des Theologischen Konvents selber: „Was wird aus unserer Kirche“ 1985 und „Bekennende Gemeinde und Konziliarer Prozeß“ 1989. In ihnen bündelt sich die Perspektive, aus der das Buch geschrieben ist: Danach gibt es seit Jahrzehnten, beginnend mit der wissenschaftlichen Bibelkritik, einen Glaubenskampf in der Kirche, „demgegenüber der Kirchenkampf des Dritten Reiches ein Vorhutgefecht war“ (Dietzfelbinger 1971); die Ursprünge liegen letztlich schon in der Aufklärung, die die „Vernunft auf den Altar Gottes gesetzt hat“ (356). Dieser neuzeitliche Glaubensabfall wird mit biblischer Endzeitbeschreibung gleichgesetzt: Danach werden einige wenige

sich als wahre Christen erweisen; die Mehrheit aber wird Irrlehrern folgen und zur Antikirche werden, die zum Antichristen gehört und über die das Gericht des Herrn kommt. Dieser Hintergrund erklärt ein Gutteil des aggressiven Pathos und den Umstand, warum „biblisch gegründete Christen... in solcher konziliaren Vision bedenkliche Parallelen zu dem Reich des Antichristen, das uns prophetisch vorhergesagt ist (Offb 17,12–18)“ (370), erkennen.

Neben der immer wieder notwendigen Auseinandersetzung um die Zweireiche-Lehre muß es m.E. in der Auseinandersetzung mit den Evangelikalen nach dieser Lektüre um das richtige Verstehen von Eschatologie gehen: Manche Aussagen legen nahe, daß die Voraussagen apokalyptischer Krisen mit globalen Bedrohungen der Gegenwart identisch und deshalb schlicht hinzunehmen seien.

Wie sehen Evangelikale Schöpfungstheologie und Eschatologie zusammen? Gemeinsamkeiten entdecke ich in der Haushalterschaft als Prinzip christlichen Lebens, die die Rolle des Menschen als Mitarbeiter Gottes versteht (340). Gemeinsamkeiten entdeckt auch B. Affeld: „Warum überlassen wir die vernünftigen Gedanken immer den anderen? Manch gutes Ergebnis... aus den Arbeiten des ‚Konziliaren Prozesses‘ sollte auch bei uns Niederschlag finden.“ (346) Allerdings bleibt es eine „Gefahr, sich in den Konziliaren Prozeß einzuklinken“ (ebenda), weil die manische Fixierung auf ein Feindbild Antichrist = konziliarer Prozeß nichts anderes zuläßt. Diese Fixierung verursacht m.E. wenigstens drei wesentliche Mängel:

1. Der konziliare Prozeß wird in seiner Komplexität unterschiedlicher konfessioneller und kontextueller Beiträge nicht wahrgenommen.



2. Die Wirksamkeit des konziliaren Prozesses wird maßlos übertrieben, wenn behauptet wird, am Ende einer gemeinsamen Doppelstrategie von Kirchenleitungen und Basisgruppen dürften andersdenkende Gemeinden „bald nicht mehr möglich“ sein (35).

3. Die globalen Überlebensfragen werden in ihrer sachlichen Berechtigung draußen vorgelassen. Wer aber das Evangelium dem heutigen Menschen nahebringen will, muß ihre Lebensfragen aufnehmen. Wie und mit welcher ethischen Orientierung und Verbindlichkeit – darüber läßt sich streiten; nur dann sind wir mitten im konziliaren Prozeß, und das darf angeblich nicht sein.

Ingo Lembke

*Hermann Kochanek* (Hg.), Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen. Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1991, 280 Seiten. Kt. DM 39,-.

Es scheint symptomatisch, daß sich in der immer breiter werdenden Diskussion um den Fundamentalismus in der Moderne auch der Anteil ständig vergrößert, der entsprechende Erscheinungen in der römisch-katholischen Kirche ausmacht und offenlegt. Die vorliegende Sammlung von 14 Vorträgen in der Bildungsstätte der Steyler Missionare in St. Augustin geht zwar das Phänomen sehr grundsätzlich an. Verschiedene Beiträge bemühen sich um die Hintergründe, um Herkunft und Begriff, wobei neben der theologischen und politischen Klärung auch die Psychologie und die philosophische Anthropologie ihre Aspekte beisteuern (1. Kapitel: Grundstrukturen des Fundamentalismus). Daneben werden analoge Bewegungen in den Weltreligionen (Hin-

duismus, Judentum, Islam) skizziert (4. Kapitel), und damit die ganze Breite der Erscheinungen deutlich gemacht. Der Schwerpunkt aber liegt auf den entsprechenden Beobachtungen in der katholischen Kirche (2. Kapitel: Fundamentalistische Tendenzen in der Geschichte der katholischen Kirche und der neueren Theologie, und weithin auch das 3. Kapitel: Fundamentalistische Bewegungen in den Kirchen), und hier nicht nur auf den besonders massiven Beispielen der Traditionalistenbewegung um Marcel Lefebvre, des Opus Dei und des Opus Angelorum, die gleich mehrfach vorgeführt werden. Vielmehr werden auch dahingehende Bestrebungen innerhalb der Moralthologie (F. Böckle) und Tendenzen in kirchlicher Lehre und Praxis (A. Schilson) aufgedeckt.

In all diesen Erscheinungen wird eine Versuchung und Gefahr, zugleich aber auch eine „Herausforderung für die Alltagspraxis der Kirche“ erkannt. Will man dieser begegnen, „so setzt dies nicht nur intellektuelle Fähigkeit und Bereitschaft zum diskursiven Gespräch voraus, sondern zuerst und vor allem eine tiefe spirituelle Grundhaltung, die sich respektvoll und sensibel mit der Kritik und den Fragen, den Streitpunkten und Themen, den Nöten und Ängsten auseinandersetzt und sich davor hütet, nicht selbst in die Versuchung eines wie auch immer gearteten Fundamentalismus zu verfallen.“ (9) Und diese Meinung gilt durchaus allgemein.

Hubert Kirchner

#### DÖLLINGER-GEDENKEN

*Georg Denzler und Ernst Ludwig Grassmück* (Hg.), Geschichtlichkeit und Glaube, Gedenkschrift zum 100. Todes-



tag Ignaz von Döllingers. Erichewel Verlag, München 1990. 498 Seiten. Geb. DM 68,—.

„Bleiben Sie dem Studium der Geschichte und der Hl. Schrift treu, treu durch Ihr ganzes Leben.“ Diese Worte aus der Abschiedsrede Döllingers an seine Theologiestudenten am 11. März 1871 kennzeichnen Leben und Werk dieses großen Theologen des 19. Jahrhunderts. In derselben Rede fordert er seine Studenten auf zur eigenen Forschung und zu einem selbständigen Urteil.

Eine Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen loten das Werk Döllingers gerade auch unter dem Anspruch seiner theologischen Forschungsmaxime aus, die ihn von einem romantischen Anhänger des Ultramontanismus (Görreskreis) zu einem leidenschaftlichen Gegner der Dogmen des 1. Vatikanums und zum theologischen Inspirator der altkatholischen Bewegung, aber auch der Ökumene seiner Tage werden ließ. Leider fehlt unter den Beiträgen eine Erwähnung dieses engagierten Einsatzes für die Einheit der Kirchen (Bonner Unionskonferenzen 1874 und 1875).

Unter den fundierten Beiträgen, die teils weite Lebensabschnitte Döllingers ausleuchten, teils Einzeluntersuchungen seiner Arbeiten darstellen, interessiert Döllingers Verhältnis zu Rom und Italien. Otto Weiß kontrastiert darin kuriales Denken und deutsche Wissenschaftlichkeit, zeichnet Irritationen des Verstehens und läßt erkennen, wie sehr der Romaufenthalt von 1857 Döllingers weitere Erkenntnisse beeinflusste. Daß es nach 1870 gerade in Rom, aber auch in anderen Orten Italiens zu altkatholischen Gemeindebildungen kam, die sich auf Döllinger beriefen, dürfte weitgehend unbekannt geblieben sein.

Owen Chadwicks Arbeit über Acton, Döllinger und die Geschichte weist den

großen Einfluß des Theologen auf die englische Geschichtsschreibung bis weit in unser Jahrhundert auf. Hier zeigt sich auch, wie ein Schüler (Acton) seinen Lehrer in der Konsequenz der Treue zu dessen Prinzipien übertreffen kann. Lord Acton empfand Döllingers Haltung in der katholischen Kirche nach 1870 als zu halbherzig, die der sich unterwerfenden Bischöfe als unwahrhaftig.

In dieser Gedenkschrift spiegelt sich ein weites Spektrum katholischer Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts wider.

Edgar Nickel

*Peter Neuner*, Stationen einer Kirchenspaltung. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1990. 208 Seiten. DM 28,—.

Seitdem Ignaz von Döllinger – der große katholische Theologe des 19. Jahrhunderts war das Haupt des Widerstandes gegen die Dogmen des 1. Vatikanischen Konzils und Initiator der altkatholischen Bewegung – Neuner von Heinrich Fries als Habilitationsthema empfohlen wurde, hat den Münchner Dogmatiker diese Gestalt der Kirchengeschichte nicht mehr losgelassen. In seinem Buch benutzt er den Fall Döllinger als ein Lehrstück für die heutige Kirchenkrise der römischen Kirche.

Denn „Die Zentralisierung und damit verbundene Abwertung der Volkskirche hat ein Maß erreicht, das in der gesamten Kirchengeschichte beispiellos ist“ (207f) und „Der Umgangston in der Kirche ist rauh geworden“ (17).

So schildert der Autor als Bruchlinien im Katholizismus in einem ersten Teil der Kontroverse um Erzbischof Lefebvre, die stille Emigration vor allem der Progressiven und der Frauen und die Möglichkeit eines vertikalen Schismas zwi-



schen Kirchenleitung und Basis. Nicht ganz so einsichtig erscheint hierbei eine Parallelisierung von Döllinger und Lefebvre. Während Döllinger mit der alten Kirche die Apostolizität der Kirche gegen die neuen Lehren von Unfehlbarkeit und zentraler Leitungsgewalt des Papstes stellt, kümmert Lefebvre die alte Kirche nicht. Er fordert die Festschreibung von Kirche in ihrer nachtridentinischen Form.

Der zweite Teil des Buches beschäftigt sich mit der inneren Entwicklung Döllingers bis zu seiner berühmten Rede vor der Münchner Gelehrtenversammlung von 1863, die sein späteres ökumenisches Handeln grundlegt. Seine Rolle beim 1. Vatikanischen Konzil, das Konzil selbst, die Entstehung der altkatholischen Opposition und Döllingers Rolle dabei schildert der Autor trotz der Kürze eingehend und ausgewogen, wobei er sehr viel altkatholisches Quellenmaterial benutzt. Auch die alte Streitfrage, ob Döllinger Altkatholik war, erfährt eine objektive Wertung. Ebenso werden auch die Bemühungen Döllingers und der Altkatholiken um die Einheit der Kirche bis in unsere Tage kenntnisreich dokumentiert. Lediglich die vereinbarte eucharistische Gastbereitschaft mit den Kirchen der EKD findet noch keine Erwähnung.

In einem abschließenden Teil legt Neuner die vom 2. Vatikanischen Konzil vorgelegte *Communio-Theologie* von Kirche als einer Gemeinschaft von Ortskirchen als einziges Heilmittel der gegenwärtigen Kirchenkrise dar. Allerdings sieht er auch, daß neben dieser Ekklesiologie der zentrale Strang vom 1. Vatikanum weiterbesteht, sogar als einziger rechtlich fixiert worden ist.

Man kann Neuner nur beipflichten, wenn er sagt, daß Einheit nicht Gleichschaltung, sondern Vielfalt und gegen-

seitige Bereicherung bedeutet und daß nicht Geschlossenheit, Gehorsam, Unterordnung und Uniformität eine Kirchenspaltung vermeiden helfen, sondern der Dialog, auf den die Kirche von ihrem Wesen her verpflichtet ist.

Edgar Nickel

## NAHER OSTEN – EINST UND JETZT

*Ludger Schenke*, Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1990. 358 Seiten. Kt. DM 36,-.

Man muß zeitlich schon sehr lange zurückgehen, um eine solch ausführliche Darstellung der Urgemeinde (über 300 oft kleingedruckte Seiten!) in deutscher Sprache zu erhalten. Es ist deshalb ein sehr verdienstvolles Unternehmen, dessen sich der Mainzer Neutestamentler angenommen hat; zumal er mit seiner „Zusammenschau“ den „Konsens der historisch-kritischen Exegese, wie ich ihn meine wahrnehmen zu können“ (Vorwort), wiedergeben will.

In 13 Kapiteln (+ einem Anhang über die Antiochenische Gemeinde) wird dem Leser die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde und die Entwicklung ihrer theologischen Anschauungen vorgestellt. Im Vordergrund stehen neben theologischen vor allem soziologische Fragestellungen; z. B. bei den allerersten Anfängen: zu den Hörern der Jesusbotschaft, der Zusammensetzung, Organisation und dem Selbstverständnis der Urgemeinde.

Das ausführlichste Kapitel beschäftigt sich mit den „christologischen Anschauungen der ältesten Urgemeinde“. Neben einigen grundlegenden methodischen



Vorüberlegungen geht es um „Die Auferweckung als christologisches Urdatum“, „Jesu Einsetzung zum himmlischen ‚Menschensohn‘ und Messias“, „Die Einbeziehung des irdischen Wirkens Jesu in die christologische Reflexion“ ausgeführt am Beispiel der Überarbeitung der Passionsgeschichte, wofür vor allem eine ausgiebige Tätigkeit von „Hellenisten“ postuliert wird, und das „Nachdenken über die Präexistenz Jesu“. Ein eigenes Kapitel beschäftigt sich mit der exegetisch äußerst umstrittenen Frage zur „Stellung der Urgemeinde zu Gesetz und Tempel“.

Drei Aspekte schließen den Hauptteil der Untersuchung ab: „Die Mission der ‚Hellenisten‘“, „Christliche Gruppen außerhalb Jerusalems“ und eine Darstellung über die „Urchristlichen Wandermissionare“. Ebenfalls drei Fragestellungen bestimmen schließlich den letzten, weiteren Horizont: „Die weitere Entwicklung der Jerusalemer und Palästinischen Urgemeinde“, „Weisungen und Ermahnungen“ und die Stichwörter „Auseinandersetzung und Polemik“.

Aus diesen knappen Inhaltsangaben wird ersichtlich, daß kein Exeget, Pfarrer, Student und sonst an den christlichen Ursprüngen Interessierter an diesem äußerst lehrreichen, mit zahlreichen Literaturhinweisen ausgestatteten Werk vorbeikommen wird. Der besondere didaktische Vorteil liegt in dem geglückten Versuch, eigene Wertungen und ausführliche, kleingedruckt gekennzeichnete, Positionen anderer Forscher miteinander zu verbinden und so den Leser zu einem eigenen Urteil anzuleiten.

Trotzdem zum Schluß noch ein paar Bedenken zur Benutzung dieses Buches: Der Verfasser stellt vor allem im Vorwort heraus, einen Konsens der neutestamentlichen Wissenschaft wiedergeben zu wollen und so mit einem kom-

pendienhaften Studienbuch zu dienen; dieses Stichwort verschleiert aber die Fülle der eigenen exegetischen Positionen, die in dieses Buch eingeflossen sind (vgl. die erwähnte Darstellung der Bearbeitung der Passionsgeschichte durch den Kreis der Jerusalemer „Hellenisten“; oder die vor allem von G. Klein vertretenen Position, der Zwölferkreis wäre ein erst nach Ostern eingesetztes Gremium). Nach Auffassung des Rezensenten sind diese heute keinesweges mehr so ohne weiteres als Mehrheitsmeinung oder Konsens zu beschreiben. Darum bleibt bei aller bleibenden Anerkennung des Werkes das zwiespältige Gefühl zurück, daß die anfängliche Konsensbeschreibung doch die eigenen Schwerpunkte zu sehr herunterspielt.

Darum sollte das Buch weniger als eines, das zusammenfaßt, sondern als eines, das engagiert informiert und damit auch herausfordert, gelesen und verstanden werden. Und das würde dem Werk auch nicht schlecht anstehen!

Gottfried Schimanowski

*Naim Stifan Ateek*, Recht, nichts als Recht! Entwurf einer palästinensisch-christlichen Theologie. Edition Exodus. Fribourg/Brig 1990. 259 Seiten. DM 37,—.

Nach der Einleitung über die Dimensionen des Konflikts beschreiben die ersten drei Kapitel den Kontext, in dem diese Theologie entworfen wird. Die Kenntnis desselben ist notwendige Voraussetzung für das Verständnis der Zentralkapitel (IV und V) und der daraus folgenden konkreten Konsequenzen (Kapitel VI–VIII).

Der Verfasser weiß sehr wohl, daß der Konflikt mit Emotionen und Empfindungen aufgeladen ist, die keiner Ver-



nunft oder Logik gehorchen. Dieses Erkenntnis – bereits im ersten Abschnitt der Einleitung ausgesprochen – führt ihn zu einem hohen Maß an Sachlichkeit, die selbst noch in seinen „Träumen“ (VII) waltet. Begriffe und Sachverhalte definiert oder beschreibt er ausführlich, bevor er sie in den je folgenden Ausführungen verwendet. Dies erleichtert die Lektüre des Buches und macht die Argumentation des Verfassers durchsichtig. Ausführliche Anmerkungen und ein gut ausgewähltes Literaturverzeichnis ermöglichen ein weiterführendes Studium.

Der Verfasser stellt sich als Christ, Palästinenser, Araber und Israeli vor, eine vielfältige Identität, die er zu bejahen versucht. Zum Verständnis des heutigen Kontextes seiner Theologie ruft er entscheidende Daten und Fakten seit Beginn des vorigen Jahrhunderts in Erinnerung und korrigiert dabei – belegt durch Fußnoten – etliche Geschichtsdarstellungen bis in die jüngste Zeit hinein (Kapitel II).

Das III. Kapitel „Als Palästinenser und Christ in Israel“ bietet umfassendes Material zur Lage der gespaltenen christlichen Kirchen mit vergleichenden Religionsstatistiken, um dann das Wachsen der Gemeinsamkeit darzustellen. Den negativen Einflüssen fundamentalistischer christlicher Zionisten, die einer Versöhnung mehr schaden als nützen, werden solche gegenübergestellt, die bei aller positiven Wertung des Zionismus den Blick für die Realität und die gesunde biblische Lehre bewahren.

Auf dem Hintergrund der konkreten Lebensumstände der Palästinenser stellt Ateek im IV. Kapitel die entscheidende Frage seiner Befreiungs-Theologie: Gibt das Alte Testament das für die Menschen von heute verbindliche Gottesbild wieder? Ein Gott, der Eroberung, Vertreibung und Genozid anordnet, kann

für die Palästinenser nicht akzeptabel sein. Das Alte Testament ist vom Neuen her zu lesen. Die Botschaft von Gott, wie sie Jesus Christus verkündet, ist das Kriterium dafür, wo das Alte Testament das authentische Gottesbild wiedergibt, und wo nicht. In der alttestamentlichen Entwicklung der Vorstellung von Gott unterscheidet Ateek drei Stadien: Die Stammes- und Staats-orientierte (nationalistische), die Thora-orientierte und die an den Propheten orientierte. Während sich Jesus primär an die prophetische Gottesvorstellung hält und diese weiterführt, orientiert sich der Zionismus an der nationalistischen. Zionismus ist insofern nicht Fortschritt, sondern Rückfall in die primitive Vorstellung eines Stammesgottes, der sich rassistisch und exklusiv verhalten kann (vgl. S. 135). Die palästinensische Theologie der Befreiung orientiert sich am Gottesbild Jesu und von dort her an der prophetischen Tradition des Alten Testaments. Dieser Gott ist der Gott aller Menschen und aller Länder. Aufgabe einer palästinensischen Theologie der Befreiung ist es daher, den Palästinensern diesen universalen Gott zu bezeugen und gleichzeitig den Zionismus vom nationalistischen Verständnis eines Stammesgottes zu befreien. Dies ist der legitime Weg, die Palästinenser zu Friedensstiftern zu machen. Korrespondierende Ansätze zu diesen Gedanken entdeckt Ateek in der jüdischen Befreiungstheologie.

Wiederum bringt er den alltäglichen Kontext der in den besetzten Gebieten lebenden Palästinenser ins Spiel, wenn er im V. Kapitel zunächst die groteske Rechtslage darlegt: Diese Menschen haben in einem Mischmasch von vier Rechtssystemen und mehr als tausend vom Militärgouverneur angeordneten Reglements zu leben. In einer „Theo-



logie der Opfer des Unrechts“ hebt er die in den Drohreden der Propheten enthaltenen Verheißungen für die Armen und Unterdrückten hervor. Gott steht auf seiten der Unterdrückten, nicht weil diese gerechter sind, sondern weil er der Gerechte und Barmherzige ist. Unzweideutig spricht sich Ateek für den Weg der Gewaltlosigkeit auf dem Weg zur Befreiung aus (S. 171ff). Es ist der Weg Jesu. Diese Glaubensüberzeugungen schenken Hoffnung, freilich keine lethargische, die nur im Abwarten besteht, sondern eine dynamische.

Wie sich eine solche Hoffnung konkretisieren könnte, wird im VI. Kapitel gezeigt: Verwirklichung der Gottes- und Nächstenliebe; von diesen Grundlagen her gemeinsame Friedensinitiativen der Kirchenleitungen; Erziehung zum Frieden an der Basis; ein Zentrum zur Friedensstiftung in Israel-Palästina, für das die Hauptarbeitsgebiete genannt werden.

Der Verfasser selbst hat einen Friedenstraum: Ein jüdischer und ein palästinensischer Staat; Jerusalem mit einem transitorischen Sonderstatus und schließlich die vereinigten Staaten des heiligen Landes (Kapitel VII). Der geistliche Hintergrund, der dies möglich macht, ist die Vergebung: Anerkennung seitens der Palästinenser, daß der Holocaust die Schaffung einer jüdischen Heimstätte nötig machte; Anerkennung seitens der Juden, daß den Palästinensern Unrecht geschehen ist.

In einem Schlußplädoyer (VIII) ruft Ateek die Juden eindringlich dazu auf, von der Idee eines „Groß-Israel“, und die Palästinenser, von einer „Ganz-Palästina“-Ideologie zu lassen, die Verwirklichung der Gerechtigkeit unermüdlich einzufordern, aber niemals dem Haß Raum zu geben. Das Buch schließt mit drei Gebeten.

Als persönliches Zeugnis eines vom israelisch-palästinensischen Konflikt un-

mittelbar Betroffenen entzieht sich das Buch jeder üblichen „Rezension“. Da aber dem Autor daran gelegen ist, aus dieser Betroffenheit eine Theologie zu entwickeln, fordert er selbst eine Stellungnahme heraus. Sie muß sich entsprechend der Gesamtanlage des Werkes an der Gottesfrage orientieren. Der Frage, ob das Alte Testament dort ein verbindliches Gottesbild überliefert, wo es den Völkermord als Anordnung Gottes hinstellt (z. B. Jos 6,21; 1 Sam 15,1-3), hätte die andere gegenübergestellt werden müssen, ob und inwieweit sich dieses Gottesbild von dem neutestamentlichen unterscheidet, dementsprechend Gott seinen eigenen Sohn dem Kreuzestod hingab. Erst dann hätten die – von heutiger Exegese voll abgedeckten – Ausführungen über die Entwicklung alttestamentlicher Gottesvorstellung und über die Auferweckung Jesu Christi als umfassende christliche Rede und Verkündigung Gottes und als Fundament getroster Hoffnung plausibler herausgearbeitet werden können, ohne der Gefahr zu erliegen, einen fast separaten Kanon im Kanon des Alten Testaments anzunehmen, selbst wenn man ein auf den ersten Blick so einleuchtendes Kriterium wie die Verkündigung Jesu ins Spiel bringt. Nach allgemein christlicher Überzeugung gilt aber auch das Alte Testament in seiner Gesamtheit als Wort Gottes, und insofern ist nicht nur das Alte Testament vom Neuen her, sondern auch das Neue vom Alten Testament her zu lesen.

Wenn irgendwo in der Welt, dann sind in Israel-Palästina Religion und Politik aufs engste miteinander verbunden. Eines ist ohne das andere nicht verständlich. Wie man damit umgeht, zeigt der meisterhafte Entwurf einer palästinensisch-christlichen Theologie von Naim Stifan Ateek.

Laurentius Klein



*Adel Theodor Khoury*, Was ist los in der islamischen Welt? Die Konflikte verstehen. Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1991. 160 Seiten. Pb. DM 16,80.

Bisweilen hält die Welt den Atem an. Irgendein politischer oder religiöser Wortführer ruft im Namen des Islam die Gemeinschaft der Gläubigen zum djihad, zum Heiligen Krieg oder gar zur letzten Schlacht auf. So konnte es die Welt zu Beginn des Jahres 1991 in der Person des Präsidenten von Irak erleben. Diplomaten versuchten zu vermitteln; militärische Konfrontationen ereigneten sich; Spannungen in und mit der islamischen Welt wurden nur aufgeschoben. Viele intensive Bemühungen liefen oft ins Leere. Die Frage bewegt auch nach dem Golfkrieg weiterhin die Menschen rund um den Erdball: Was ist los in der islamischen Welt, von Teheran bis Islamabad, von Algier bis Bagdad und inzwischen in allen Ländern, in denen Muslime leben?

Adel Theodor Khoury, katholischer Priester aus dem Libanon, lehrt an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster Religionswissenschaft. Als herausragender Islamkenner deutscher Sprache erschließt er das Selbstverständnis des Islam von seinen religiösen Wurzeln her. Er zeigt, warum es unverzichtbar ist, gerade den theologischen Hintergrund besser zu kennen, um die aktuellen Ereignisse verstehen und beurteilen zu können. Dabei ist der vorliegende Band nicht nur eine Anfrage, sondern auch eine Analyse, um die weiter schwelenden „Konflikte verstehen“ zu können. Die brisante Thematik findet sich in den Kapiteln: „Wir haben Angst voreinander“, „Ausländische Truppen in Arabien“, „Konfrontation oder Frieden?“, „Islam und die universale Solidarität“, „Islam und Toleranz“, „Der

Islam in der europäischen Geistesgeschichte“.

Diese Hintergrundinformationen ermöglichen dem in der westlichen Welt christlich geprägten Menschen einen neuen Verstehenshorizont für die muslimischen Partner, um „aus den Konkurrenten und Feinden von gestern die Partner und Freunde von heute und morgen werden“ zu lassen (S. 154). Das Buch versucht Hilfestellung zu leisten, um die komplexen Informationen zur islamischen Religion und zur politischen Situation in den islamischen Ländern einzuordnen und zu gewichten. Es ist eine Werbung für wachsende Verständigung, für Dialogbereitschaft und weitere Bemühungen um Zusammenarbeit. In spiritueller Offenheit und mit großer Lernbereitschaft sollte sich der westlich geprägte Mensch mit diesen klaren Überlegungen beschäftigen. Daher ist diese Publikation sehr zu empfehlen.

Georg Schütz

## KIRCHLICHES JAHRBUCH

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, 115. Jahrgang 1988. Lieferung 1: Von Nairobi nach Canberra. Teil 1: Nairobi 1975. 93 Seiten. DM 22,-. Lieferung 2: Frömmigkeit und Weltverantwortung. 216 Seiten. DM 42,-. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1990; 1991.

Die Wiederbegegnung mit den Begebenheiten, Auseinandersetzungen und Einschätzungen vor, in und nach Nairobi 1975 erinnert noch einmal und belegt im einzelnen, wie trotz ungeahnter Veränderungen in der Weltlage die wesentlichen Fragen innerhalb der Weltchristenheit nach wie vor auf der Tagesordnung stehen: Mission und Dialog,



Entwicklung und das Verhältnis zu den Armen, Menschenrechte. Andere Themen wie die Südafrikafrage in Verbindung mit Apartheid und Rassismus haben auf Grund positiver politischer Entwicklungen an Schärfe verloren. Aus aktuellem Interesse vermisste ich eine wenigstens kurze Erwähnung des Appells von Gleb Jakunin und anderen Dissidenten aus der damaligen Sowjetunion an die Vollversammlung, der damals für einige Kontroversen sorgte. Gleb Jakunin spielt in der kirchlichen Neuorientierung der ROK eine Rolle.

Für jeden aufmerksamen Leser verwirrend und für spätere Urteilsbildung verhängnisvoll ist ein Druckfehler auf S. 18. Dort muß es in dem Zitat aus Walter Arnolds Bericht von Nairobi in der 7. Zeile heißen: . . . „ist *einer* gesunden Ernüchterung gewichen“ anstatt „ist keiner . . .“.

Der Dreiklang der Themen Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, in Uppsala schon in Andeutungen vernehmbar, kam in Nairobi zum ersten Mal deutlicher zum Klingen und zeigte die ersten Wirkungen bei uns. Dankbar wird der Leser an die gedanklichen Impulse Ernst Langes erinnert, die im Mai 1976 zur Gründung der „Ökumenischen Initiative Eine Welt“ führten. Über die Kontroversen um das Missionsverständnis im Zusammenhang der EKD-Synode 1980 in Garmisch erfahre man gern etwas mehr, weil die Debatte anhält. – Im Ganzen: Das 1. Heft ermutigt zu ökumenischer Geduld und Freude darüber, wie so manches zuerst von den Kirchen thematisierte Weltproblem heute weltweit wahrgenommen und behandelt wird. Jetzt geht es wohl darum, auch außerhalb der Kirchen Verbündete im Streben nach Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu suchen.

Festzuhalten und zu vertiefen ist die Zusammenarbeit auf diesem Gebiet mit der röm.-kath. Kirche. Nachdem zu Recht von erheblichen Verständigungsproblemen auf dem Weg von Königstein über Stuttgart zur Ökumenischen Versammlung in Basel berichtet wird (S. 232), sollten auch überraschend positive Urteile von bischöflicher katholischer Seite festgehalten werden, zumal der Fortgang des Prozesses durch die plötzlich „dazwischengekommene“ Vereinigung Deutschlands neu überdacht werden muß. Dies sollte für die nächste Ausgabe des Jahrbuches vorgemerkt werden, wenn über die Ökumenische Versammlung von Basel zu berichten sein wird.

Aus der Fülle der im 2. Heft dokumentierten Themen dürften besonders solche Interesse finden, die nach der Vereinigung an Brisanz noch zugenommen haben: Arbeitslose, Fremde und Asylbewerber, Militärseelsorge, vor allem aber auch die Frage, wie wir damit fertig werden, daß der Fortschrittsglaube nach 200 Jahren an sein Ende gekommen ist (S. 87). Neue Religiosität breitet sich aus, eine religiöse Erneuerung der Volkskirche beschäftigt Bischöfe und Synoden (106–138). „Wie können . . . Mythos und Vernunft, ja neuzeitliche Rationalität überhaupt miteinander koexistieren, ohne einander auszuschließen?“ (S. 93) Es geht um die Frage: wie kann die Aufklärung überwunden, besser: aufgehoben werden, ohne daß man hinter sie zurückgeht. In so manchem Ruf nach Re-Evangelisierung klingt so etwas mit. Da möchte man es wieder einmal bedauern, daß Synodentexte die Gemeinden zumeist nicht erreichen, wie etwa auch die Ausarbeitung der EKD-Synode 1988 „Glauben heute“ (S. 124–126). Ob eine entsprechend elementarisierende Bearbei-



tung für die Hand der Gemeinden und der kirchlichen Erwachsenenbildung hier weiterhelfen könnte, damit die „Erneuerung der Volkskirche in Gang kommt“ (138)?

Die „ungelöste ekklesiologische Grundproblematik“ zwischen EKD und VELKD (143) hat sich durch den bisher nicht erfolgten Wiederbeitritt der Mecklenburgischen Kirche zur VELKD noch mehr kompliziert – Schmerzlich berührt es, daß in den wiedergegebenen offiziellen Texten zum 50. Jahrestag des Novemberpogroms von 1938 die verhängnisvolle und beschämende Rolle des Arierparagraphen nicht erwähnt wird (178–180).

Ein an dieser Stelle peinlicher Druckfehler spricht S. 177 anstatt vom Rassenwahn von einem „Rasenwahn“. Auf S. 180 muß es Israelitische Kultusgemeinde, nicht Kirchengemeinde heißen.

Zu S. 181: Wenn die mißverständliche Rede Ph. Jennings am 10. November 1988 gehalten wurde, so kann dieser nicht am 1. November als Bundestagspräsident zurückgetreten sein. Zu S. 246: Das gemeinsame Wort „Hoffnung auf Frieden“ dürfte vom März 1986, nicht 1946 stammen.

Bedrückend muß man es finden, wie wenig die immer wieder neuen Anläufe zur Verbesserung der Lage der Asylbewerber und Arbeitslosen bewirkt haben. Hier muß mit großer Geduld und realistischen Einreden in die öffentliche Diskussion, erfreulicherweise auch in wachsender Einmütigkeit mit der röm.-kath. Kirche, auf weitere Fortschritte hingearbeitet werden. Es darf vor allem in den neuen Bundesländern nicht dazu kommen, daß es erst noch schlechter werden muß, ehe es besser werden kann.

Gerhard Strauß

#### *Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter*

Prof. Dr. Anna Marie Aagaard, Hovedbygningen Ndr. Ringgade, DK-8000 Aarhus C / Pastor Dr. Ulrich Asendorf, Wülferoder Str. 18, W-3014 Laatzen / Sybille Fritsch-Oppermann, Lenhartzstr. 29, W-2000 Hamburg 20 / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42a, W-6500 Mainz 43 / Dr. Hubert Kirchner, Auguststr. 80, O-1040 Berlin / Dr. Laurentius Klein OSB, Josefshaus 714049, Jerusalem (Mount Sion), Israel / Dr. Ralf Koerrenz, Schumannstr. 104, W-4020 Mettmann / Christof Kötter, Bokeloher Str. 16, W-4470 Meppen / Gerhard Koslowsky, Hans-Böckler-Str. 7, W-4000 Düsseldorf 30 / Thomas Kratzert, Westerbergstr. 64, W-4630 Bochum 7 / Frank Kürschner-Pelkmann, Sportzenkoppel 30c, W-2000 Hamburg 67 / Dr. Ingo Lembke, Neue Burg 1, W-2000 Hamburg 11 / Dr. Christine Lienemann-Perrin, Liebigstr. 5, W-3550 Marburg / Pfr. Edgar Nickel, Ludwigstr. 6, W-7800 Freiburg / Dr. Götz Planer-Friedrich, Zinzendorfhaus, O-5301 Neudietendorf / Dr. Gottfried Orth, Spitalstr. 36, W-8803 Rothenburg o.d.T. / Dr. Gottfried Schimanowski, Bellinostr. 35, W-7410 Reutlingen 1 / Dr. Siegfried Schmitt, Postfach 1340, W-5500 Trier / Dr. Walter Schöpsdau, Eifelstr. 35, W-6140 Bensheim / OKR i.R. Jürgen Schroer, Tiergartenstr. 45, W-4000 Düsseldorf 1 / Dr. Gerhard Strauß, Edelsbergstr. 1, W-8900 Augsburg 1 / Dr. Gerhard Tiel, Rua Martin Lutero, 291, BR-93001 São Leopoldo / Hans Ucko, 150, Route de Ferney, CH-1211 Geneva 2 / Dr. Dietrich Werner, Universitätsstr. 92a, W-4630 Bochum 1.



Unter den drei langfristigen Studienprojekten der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist dasjenige, das der „Einheit der Kirche und der Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft“ gilt, das jüngste, zugleich aber auch das älteste und umfassendste. Seit es die ökumenische Bewegung gibt, war es ihr Auftrag, gegenüber der Vielfalt kirchlicher Erscheinungen nach Einheit und Wesen der Kirche zu fragen. Ökumenische Bewegung mußte sich aber auch darin bewähren, daß Gottes Liebe in Jesus Christus nicht bei der Kirche und den Gläubigen endet, sondern der Welt gilt. Der vorerst letzte Anlauf, Wesen und Sendung der Kirche sowie die Weltverantwortung der Christen aufeinander zu beziehen, begann mit Konsultationen 1981 in Sheffield bzw. 1984 in Kreta und fand 1990 im Faith and Order-Dokument Nr. 151 seinen vorläufigen Abschluß. Dieses ist inzwischen auch deutsch unter dem Titel „Kirche und Welt“ (Lembeck) publiziert worden.

Wir danken der dänischen Systematikerin und Ökumenikerin Anna Marie Aagaard, Aarhus, sehr, daß sie bereit war, dieses Dokument unserer Leserschaft so aufzuschließen, daß daraus zugleich ein Beitrag für die Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung im August 1993 in Santiago de Compostela, Spanien, wurde. Wir sollten diese Stimme um so mehr beachten, als Frau Aagaard die Vertreterin Europas im Präsidium des ÖRK ist.

Der Golfkrieg brachte unübersehbar ans Licht, daß an den jüdisch-christlichen Dialog, soweit er in Deutschland geführt wurde, von beiden Seiten unrealistische Erwartungen herangetragen worden waren. Weil uns das bekümmert, wollten wir dazu nicht schweigen, fanden es aber nicht hilfreich, deutsche Autoren ihre Positionen so oder so wiederholen zu lassen. Dagegen schien es uns angesichts der aufgetretenen Mißverständnisse und Irritationen sinnvoll, das zuständige Stabsmitglied in Genf aufzeigen zu lassen, welche Perspektiven zu berücksichtigen und welche Optionen zu vermeiden sind, sollen sich in diesem Dialog wirklich alle Mitglieder des ÖRK vertreten sehen und engagieren. Der schwedische Pfarrer Hans Ucko hat sich in einem deutsch geschriebenen Aufsatz dieser Mühe für uns unterzogen. Wir hielten es für nützlich, seinem grundlegenden Aufsatz eine Anfrage beizugeben, die ein junger westdeutscher Theologe an Kontext-gebundene Betrachtungen des Judentums bei einigen zeitgenössischen Autoren richtet.

In Finnland hat sich, wie wir erst allmählich bemerken, ein intensiver lutherisch-orthodoxer Dialog entwickelt, und zwar sowohl im Lande selbst als auch mit der russischen Orthodoxie. Die lutherische Seite hat sich dafür mit einer Gesamtschau der Theologie Martin Luthers ausgerüstet, die sich stark gegen die Sicht auf der Linie Ritschl, Holl und ihrer Nachfolger abgrenzt. Wer das Buch von Eino Murtorinne, *Die finnisch-deutschen Kirchenbeziehungen 1940–44* (Vandenhoeck & Ruprecht) gelesen hat, begreift, daß hier eigenständig-kreativ etwas vollzogen wurde, wozu die deutsche Lutherforschung durch den Kirchenkampf und Karl Barth genötigt war. Über diesen Dialog und den Ansatz dieser Gesamtschau berichtet sachkundig Ulrich Asendorf.

Wir erfüllen damit nicht nur gern unsere Informationspflicht als Rundschau, sondern wissen uns mit den Finnen auch in dem Grundanliegen einig, daß die Gegenwart Christi im Glauben sich in Seinsaussagen niederschlagen muß. Gottesgemein-



schaft statt als Zusammensein mit Gott auf ein Mitwirken mit Gott zu reduzieren, kann nur zu Gesetzlichkeit und Neurosen führen. Wir verbinden mit dieser Zustimmung aber die Bitte an die Finnen, doch den Kontext und die hermeneutische Absicht hinter den Lutherinterpretationen mitzudiskutieren, gegen die sie sich so beharrlich abgrenzen. Ihre Kategorie des „Real-Ontischen“ dient ja zunächst einmal der Vergewisserung im kirchlichen Binnenraum. Soll die von Gott geliebte Welt gerade in ihrer Säkularität im Dialog zwischen Orthodoxen und Lutheranern präsent sein, dann läßt sich unseres Erachtens nicht davon absehen, ob die Kategorie des Real-Ontischen auch wissenschaftshermeneutisch leistet, was man sich als innerchristliche Vergewisserung von ihr verspricht, und ob sie ein in der säkularen Gesellschaft kommunizierbares Wahrheitsverständnis hergibt.

Der Beitrag von Ralf Koerrenz ist notwendige Erinnerung an einen Ahnherrn der Ökumene und Gruß an die Freunde in der CSFR. Dabei sind wir uns bewußt, daß sie 1992 nicht nur des 400. Geburtstags von Johann Amos Comenius gedenken (28. März), sondern auch des Massakers von Lidice vor 50 Jahren (10. Juni).

Vo.

---

Heinz Schütte

## *Kirche im ökumenischen Verständnis*

### **Kirche des dreieinigen Gottes**

ISBN 3-87476-276-9, 2., erg. Aufl., 1991, 204 Seiten, DM 19,80  
(zus. mit Bonifatius-Verlag, Paderborn)

Der Paderborner Systematiker Heinz Schütte legt mit diesem ökumenischen Katechismus in allgemeinverständlicher Sprache eine biblisch begründete Ekklesiologie vor, die entsprechend der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, der orthodoxen, der lutherischen und der reformierten Tradition trinitarisch aufgebaut und entwickelt ist. Zugleich handelt es sich um eine ökumenische Ekklesiologie, die auf den ökumenischen Dokumenten und auf den Bekenntnissen der Kirchen beruht. Heinz Schütte weist auf, daß wir von einem fest gegründeten Grundkonsens zwischen unseren Kirchen ausgehen können und nicht von einer Grunddifferenz.

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

---



# Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993

VON GÜNTHER GASSMANN

## *1. Weiterführung einer Tradition*

In der Satzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) heißt es: „Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung können auf Empfehlung der Ständigen Kommission im Namen der Plenarkommission einberufen werden, wenn der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates seine Zustimmung erteilt. Die Einladung zur Teilnahme an diesen Konferenzen soll an alle Kirchen in der Welt gerichtet werden, die Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen. An diesen Konferenzen sollen in erster Linie Delegierte teilnehmen, die die Kirchen als ihre offiziellen Vertreter entsandt haben. Darüber hinaus können Jugenddelegierte, besondere Berater und Beobachter eingeladen werden. Besondere Sorgfalt ist auf die Übermittlung der Berichte und Empfehlungen von Weltkonferenzen an die Kirchen zu verwenden“ (Par. 5.1).<sup>1</sup> Mit dieser Bestimmung in der Satzung liegt eine Anknüpfung an die Ursprünge der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung vor. Deren „Ursprungsurkunde“, die Resolution der Generalkonvention der Protestantischen Episkopalkirche in den USA vom 19. Oktober 1910, besteht wesentlich in dem Beschluß, „... einen gemeinsamen Ausschuß zur Planung einer Konferenz zu bilden, die sich mit Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung (questions touching faith and order) beschäftigen sollte, und alle christlichen Gemeinschaften in der ganzen Welt, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen, zu ersuchen, gemeinsam mit uns eine solche Konferenz zu planen und durchzuführen.“<sup>2</sup>

In der Tat, die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung begann mit der Planung einer Weltkonferenz, auf der erstmalig nach Jahrhunderten der Trennung und der Feindschaft die Kirchen zusammenkommen sollten, um über die sie trennenden Fragen zu sprechen. Die Einladung war an *alle* Kirchen gerichtet, und dies schloß für die anglikanischen Initiatoren auch die römisch-katholische Kirche mit ein. Alleiniges Kriterium für die Einladung war und ist es auch heute noch, wie wir oben gesehen haben, daß Jesus Christus als Gott und Heiland bekannt wird.



Es dauerte 17 Jahre, bis der Plan einer Weltkonferenz in Erfüllung gehen konnte. In diesem Zeitraum fand das Vorhaben auch in anderen Kirchen Zustimmung, wenngleich bis 1920 die wesentliche Verantwortung und Initiative bei der Kommission der Protestantischen Episkopalkirche lag, die mit den ersten 12 Heften der (späteren) „Faith and Order Papers“ – in hoher Auflage und in mehreren Sprachen – den Gedanken einer Weltkonferenz verbreitete und interpretierte. Die römisch-katholische Kirche lehnte eine Beteiligung ab. Mit der Vorkonferenz 1920 in Genf ging dann die Vorbereitung der Weltkonferenz auf einen interkonfessionellen und internationalen Fortsetzungsausschuß über.<sup>3</sup> Die weitere Geschichte ist gut bekannt und dokumentiert. Die erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1927 in Lausanne und dann die zweite Weltkonferenz 1937 in Edinburgh waren, zusammen mit den anderen großen ökumenischen Konferenzen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts (der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh und den ihr folgenden Konferenzen sowie der Weltkonferenzen der Bewegung für Praktisches Christentum 1925 in Stockholm und 1937 in Oxford), Ereignisse von kirchengeschichtlicher Bedeutung. Sie waren, bei aller Begrenzung im Blick auf ihre Teilnehmer und ihre Ergebnisse, Ausdruck und Mittel eines Aufbruchs hin zum Ringen um die Einheit der Kirche Jesu Christi und um die weltweite gemeinsame christliche Verantwortung in Zeugnis und Dienst.<sup>4</sup>

Bei der Gründung des Ökumenischen Rates 1948 in Amsterdam war es keine Frage, daß Glauben und Kirchenverfassung, eine der beiden Bewegungen, die den ÖRK konstituierten, weiterhin eine besondere Stellung im Rahmen des ÖRK einnehmen würde. Es wurde eine Kommission gebildet und die weitere Abhaltung von Weltkonferenzen ermöglicht. Die dritte Weltkonferenz 1952 in Lund konnte sich stärker auf die theologische Diskussion konzentrieren, da das gegenseitige Kennenlernen und der Vergleich der Positionen nicht mehr im Vordergrund zu stehen brauchten. Der Ausgangspunkt von den gemeinsamen biblischen und christologischen Grundlagen her markierte eine Wende in der ökumenischen Methode.<sup>5</sup> Die Besinnung auf diese Grundlagen wurde auf der vierten Weltkonferenz 1963 in Montreal in der vielbeachteten Diskussion und Klärung zur Frage von Schrift und Tradition vertieft und erweitert. Erweitert hatte sich auch der Kreis der Teilnehmer. Die orthodoxen Kirchen waren stärker vertreten als bisher, ebenso die Kirchen der südlichen Hemisphäre (mit 55 Delegierten von 232). Erstmals nahmen auch römische Katholiken als Referenten, Beobachter und Gäste teil.<sup>6</sup>



Nach der Konferenz in Montreal hat es 30 Jahre gedauert, bis nun wieder eine Weltkonferenz, die fünfte, für Glauben und Kirchenverfassung stattfinden wird. Wir werden immer wieder gefragt: Warum eine so lange Pause? Eine schlüssige Antwort gibt es nicht, aber Vermutungen. Wenn die Abhaltung großer Konferenzen in bestimmten Abständen (wie z. B. der Weltmissionskonferenzen oder Vollversammlungen des ÖRK) nicht offiziell festgelegt ist, dann dürfte ein wesentliches Kriterium für die Einberufung einer Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung die Frage sein, ob die Zeit dafür „reif“ ist. Dazu käme als ein weiteres Kriterium die Frage, ob eine solche Konferenz mit dem erforderlichen organisatorischen und finanziellen Aufwand im Augenblick die geeignetste Form ist, um bestimmte Zielsetzungen von Glauben und Kirchenverfassung voranzubringen. Offensichtlich wurden beide Kriterien in den Jahrzehnten nach Montreal negativ beantwortet, wobei allerdings zu bemerken ist, daß eine fünfte Weltkonferenz bereits 1982 vom ÖRK-Zentralausschuß genehmigt, von der Kommission für 1989 vorgesehen und dann von der Kommission wiederum verschoben wurde angesichts der vielen großen ÖRK-Konferenzen zwischen Vancouver 1983 und Canberra 1991.

Es zeigte sich nun, daß diese Verschiebung von 1989 auf 1993 auch von der Sache her höchst angemessen war. Dies aus zwei Gründen: 1) Die drei Hauptstudien von Glauben und Kirchenverfassung, d. h. der beispiellose Diskussions- und Rezeptionsprozeß in Verbindung mit dem Lima-Dokument und die Studienprojekte „Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute“ und „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft“, sind erst zwischen 1989 und 1991 zu einem vorläufigen Abschluß gebracht worden. 2) Die Fragen im Blick auf den weiteren Weg der ökumenischen Bewegung und des ÖRK haben sich vor, mit und nach Canberra 1991 noch verschärft. Beide Entwicklungen haben bei vielen die Überzeugung bestärkt, daß tatsächlich die Zeit „reif“ ist für eine Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Sie ist reif, weil nun die Möglichkeit besteht, eine Bilanz dessen vorzunehmen, was in den letzten Jahrzehnten im Bemühen um eine engere Gemeinschaft unter den Kirchen erreicht worden ist, was davon von den Kirchen und für ihre gegenseitigen Beziehungen aufgenommen wurde und was weiterhin der sichtbaren Einheit der Kirchen im Wege steht. Die Zeit ist auch deshalb reif für eine Weltkonferenz, weil viele sich von einer solchen Konferenz neue Perspektiven, Impulse und eine Ermutigung für den weiteren ökumenischen Weg erhoffen.



Wie steht es aber mit dem zweiten Kriterium? Es hat sich gezeigt, daß die großen ökumenischen Konferenzen der letzten zehn Jahre angesichts der vielen in sie eingebrachten partikularen Interessen und eines breit gefächerten Programms kaum in der Lage waren, einen intensiven und konzentrierten theologischen Austausch zu ermöglichen. Was blieb, war die Freude über eine weltweite Begegnung von Christen und über lebendige Gottesdienste. Von den Ergebnissen aber nahm die Christenheit kaum Kenntnis. Auch die Weltkonferenz 1993 wird nur in einem begrenzten zeitlichen Rahmen theologische Arbeit leisten können. Aber sie hat die Chance, auf einem umfassenderen Forum zu „rezipieren“, was geleistet worden ist und deutliche Prioritäten für die weitere Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung und für die ökumenische Bewegung insgesamt herauszustellen. Dafür lohnt es sich, daß der kleine Genfer Mitarbeiterstab, unterstützt von der Ständigen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die Last der organisatorischen und inhaltlichen Vorbereitung auf sich genommen hat und zudem noch einen Zuschuß von 1 Mio. DM bei den Kirchen „einsammeln“ muß.

Die Weltkonferenz wird vom 3. bis 14. August 1993 in Santiago de Compostela in Spanien mit etwa 350 offiziellen Teilnehmern (Delegierten, Beratern etc.) stattfinden. Es ist heute schwierig, einen Tagungsort für eine große Konferenz zu finden, wenn man sich aus finanziellen und „atmosphärischen“ Gründen nicht in der Lage sieht, ein teures Konferenzzentrum zu mieten und die Teilnehmer/innen in Hotels unterzubringen. Nach längerer Suche in verschiedenen Teilen der Welt, die zu dem Ergebnis führte, daß die Tagungsorte entweder zu teuer sind oder aber praktische Nachteile aufweisen (z.B. Transport mit Bussen zwischen den verschiedenen Tagungsstätten), entschieden wir uns für Santiago de Compostela. Hier ist alles dicht beisammen. Die Teilnehmer/innen können im großen Priesterseminar die täglichen Gottesdienste feiern, die Mahlzeiten einnehmen und in Sektionen und Gruppen tagen. Zusätzliche Unterbringungsmöglichkeiten bestehen in anderen Seminaren in der Nähe, und die Plenarsitzungen finden in einer Sporthalle statt, die man auch bei angeregten Gesprächen in 10 Minuten erreicht. Santiago de Compostela ist ein traditionsreicher Pilgerort und hat damit symbolische Bedeutung für unseren ökumenischen Pilgerweg. Compostela ist verwoben in die ambivalente Geschichte der Eroberung Lateinamerikas und wird uns so an die Verflechtung von Kolonialismus und Mission erinnern, die nicht nur ein spanisches Phänomen ist. Compostela ist eine sehr katholische Stadt, doch der Erzbischof und sein Mitarbeiterstab wissen sich der ökumenischen Bewegung verpflichtet und werden den ökumenischen „team visit“ aus aller Welt mit offenen Armen empfangen.



### 3. Thema und Zielsetzung

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat auf ihrer Tagung im August 1989 in Budapest als Thema für die Weltkonferenz vorgeschlagen: „Auf dem Wege zur Gemeinschaft/Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis“. Erstmalig wurde ein Thema für eine Weltkonferenz gewählt, und anders als bei den Themen für die Vollversammlungen des ÖRK bestimmt und strukturiert dieses Thema auch die Einzelthemen und Tagesordnung der Weltkonferenz. Es ist ein ekklesiologisches Thema und entspricht der von vielen Seiten geäußerten Erwartung, daß sich das ökumenische Gespräch konzentrierter und umfassender als bisher dem Kirchenverständnis zuwenden müsse. Aus diesem Grunde hatte die Kommission in Budapest ebenfalls vorgeschlagen, mit einem neuen Studienprojekt über „Ökumenische Perspektiven der Ekklesiologie“ zu beginnen. Dieses Projekt, das, wenn möglich, wieder zu einem Konvergenz-Dokument führen sollte, kann wegen der Vorbereitungen für die Weltkonferenz nicht intensiv vorangetrieben werden. Andererseits gehört die Weltkonferenz mit ihrer Thematik in den Rahmen dieses Projekts hinein und wird hoffentlich einen wesentlichen Beitrag zu dessen Durchführung leisten.

Doch das Thema wurde nicht nur aus dem Grunde gewählt, daß im ökumenischen Gespräch die Kirche „dran“ ist. Es war auch die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung in den letzten Jahren, die mit einer gewissen Konsequenz zu dieser Themaformulierung führte. Das in bilateralen Gesprächen wie auch im Lima-Dokument und den beiden Studien über den apostolischen Glauben und über Einheit und Erneuerung zunehmend in den Vordergrund getretene ekklesiologische Konzept der „Communio“ oder „Koinonia“ ist aufgenommen worden und ist Grundlage, umgreifender Rahmen und Zielorientierung des Themas. Die drei Elemente des Themas – Glauben, Leben, Zeugnis – verweisen auf drei grundlegende Voraussetzungen wie auch Ausdrucksformen der erstrebten Gemeinschaft/Koinonia. Es sind Voraussetzungen und Ausdrucksformen der „Einheit, die wir suchen“, die in den Erklärungen zur Einheit der Kirche, die von den ÖRK-Vollversammlungen in Neu-Delhi (1961), Nairobi (1975) und nun auch Canberra (1991)<sup>7</sup> angenommen worden sind, kontinuierlich herausgestellt wurden. Es geht um Einheit 1) im Bekenntnis des einen apostolischen Glaubens, 2) im gemeinsamen Leben, das Solidarität, materielles und geistliches Miteinanderteilen wie konziliare Formen der Beratung und Entscheidung einschließt und das seinen tiefsten Ausdruck in der durch gegenseitige Anerkennung der Mitglieder, Sakramente und Ämter ermöglichten sakramentalen Gemeinschaft findet, 3) im gemeinsamen Zeugnis und Dienst in der Welt.



Ganz unmittelbar erwuchs aber das Thema der Weltkonferenz aus den drei Hauptstudien von Glauben und Kirchenverfassung, die gleichsam in einer „konzertierten Aktion“ eine weitere Annäherung der Kirchen im Blick auf die drei genannten Grundelemente der erstrebten sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi begründen und anregen wollen. Die Studie über das gemeinsame Bekenntnis des apostolischen Glaubens<sup>8</sup> ist unmittelbar verbunden mit dem ersten Element des Themas, das gleichzeitig die Brücke schlägt zu den wichtigen Ergebnissen der Montreal-Weltkonferenz in der Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Traditionen. Das Lima-Dokument und der von ihm ausgelöste Diskussions- und Rezeptionsprozeß<sup>9</sup> sind offenkundig bezogen auf das zweite Element, das gemeinsame Leben in sakramentaler Gemeinschaft. Die in der dritten Studie von Glauben und Kirchenverfassung entfaltete Wechselbeziehung zwischen dem Bemühen um die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft<sup>10</sup> zielt auf das gemeinsame Zeugnis und den gemeinsamen Dienst als einer Wesensbestimmung von Kirche und somit auf das dritte Element des Themas für Santiago de Compostela 1993.

Dabei ist uns bewußt, daß nicht nur diese drei Studien von Glauben und Kirchenverfassung unmittelbar in das Thema einfließen. Von Bedeutung sind auch die Ergebnisse bilateraler Gespräche zum Verständnis der Kirche, der Sakramente und Ämter und des Heils der Menschen in Rechtfertigung und Heiligung<sup>11</sup>. Aber auch Ergebnisse der Arbeit des ÖRK insgesamt, so über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche, ökumenische Spiritualität, Dialog mit anderen Religionen, das Miteinanderteilen von materiellen und geistlichen Ressourcen und nicht zuletzt der Prozeß über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, stehen in einem direkten Zusammenhang mit dem Thema. Schließlich muß die Einheits-Erklärung von Canberra 1991 genannt werden, die wesentlich von Glauben und Kirchenfassung vorbereitet wurde. Sie ist ja bereits so etwas wie eine „Kurzfassung“ für die Entfaltung des Themas der Weltkonferenz und muß daher auch für die Diskussionen in Santiago de Compostela mit grundlegend und richtungsweisend sein.

Wenn somit deutlich ist, wie sehr das Thema auf die bisherigen ökumenischen theologischen Gespräche bezogen ist und deren Ergebnisse zur Grundlage hat, dann ist eine wesentliche Zielsetzung der Weltkonferenz offenkundig: Es wird darum gehen, eine *Bilanz* vorzunehmen. Was ist in den Bemühungen um engere Gemeinschaft der Kirchen im Glauben, Leben und Zeugnis erreicht und den Kirchen zur Rezeption, d. h. zur Beurteilung, Veränderung und Erweiterung ihres Denkens und Lebens und zur Ermög-



lichung konkreter Schritte hin zur vollen Gemeinschaft mit anderen Kirchen angeboten worden? In welchem Maße und in welcher Weise ist dieses Angebot tatsächlich von den Kirchen aufgenommen worden? Wo bestehen weiterhin Differenzen und Barrieren, die einer vollen Gemeinschaft der Kirchen im Wege stehen? Eine solche Bilanz kann auf einer großen Konferenz nicht in allen Einzelheiten und nicht in einer differenzierenden Beurteilung vorgenommen werden. Es wird aber wichtig sein, auf einer repräsentativen Versammlung vor den Augen und Ohren der ökumenischen Öffentlichkeit Rechenschaft darüber abzulegen, wo wir gegen Ende dieses „ökumenischen Jahrhunderts“ stehen, welche tiefgreifenden Veränderungen und Annäherungen in den Beziehungen der Kirchen tatsächlich erreicht worden sind. Eine solche Versammlung kann auch zur Stimme werden, durch die die Kirchen aufgerufen werden, Schritte hin zu engerer Gemeinschaft, die möglich sind und noch nicht gewagt wurden, zu unternehmen. Und schließlich wird die Weltkonferenz nicht bei der Nennung der noch bestehenden Unterschiede stehenbleiben können, sondern zumindest Richtungen angeben für die weitere Arbeit zu deren Überwindung. Daher wird die Bilanz nicht nur im Rückblick vorgenommen werden können, sondern zugleich im Ausblick auf den vor uns liegenden ökumenischen Pilgerweg. Nur so wird die Dynamik des Themas zur Geltung gebracht werden: *„Auf dem Wege zur Gemeinschaft/Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis“ (Towards Communion/Koinonia in Faith, Life and Witness).*

Bleibt diese Zielsetzung in gewisser Weise noch im Rahmen der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung, so wird es doch nötig sein, in einem zweiten Schritt darüber hinauszugehen. Hierzu fordern sowohl der Zeitpunkt als auch der Kontext der Weltkonferenz heraus. Die Bedeutung des Zeitpunktes wurde bereits mit dem Hinweis auf das Ende dieses „ökumenischen Jahrhunderts“ angesprochen. In einer Zeit rascher und oft atemberaubender Veränderungen und damit auch der Gefahr der Geschichtsvergessenheit wird es gut und ermutigend sein, das Maß an bereits erreichter ökumenischer Gemeinschaft zu bekräftigen angesichts der Hoffnungen und Erwartungen, mit denen die ökumenischen Pioniere zu Beginn dieses Jahrhunderts eine neue kirchengeschichtliche Epoche einleiteten. Doch gerade der „Erfolg“ der ökumenischen Bewegung hat auch zu den gegenwärtigen Verunsicherungen, dem nachlassenden Engagement für die Einheit der Kirchen, den Enttäuschungen über ausbleibende große Schritte nach vorn mit beigetragen. Dazu sind neue Differenzen zwischen Kirchen aufgebrochen, und der ÖRK scheint im Augenblick kaum in der Lage zu sein, klare Prioritäten und Perspektiven für den zukünftigen Weg der Öku-



mene herauszustellen. Dies ist der Kontext, der von der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung ernst zu nehmen ist und auf den sie reagieren muß. In welcher Weise dies geschehen kann, muß bei den Vorbereitungen bedacht und auf der Konferenz selbst in der Form einer besonderen Erklärung an die Kirchen aufgenommen werden.

Doch soviel ist schon jetzt deutlich: Die Konferenz muß zu einer Gelegenheit werden, bei der die Kirchen neu zu ihrer ökumenischen Verpflichtung aufgerufen werden. Und nicht nur das. Es muß ihnen auch eine begründete Ermutigung hierzu vermittelt werden, zusammen mit Orientierungen und Zielbeschreibungen für den weiteren gemeinsamen Weg und den nächsten Schritten hin zu diesem Ziel. Dies wird schließlich auch Überlegungen zu den Instrumenten des ökumenischen Bemühens mit einbeziehen müssen. Es bedarf vielleicht einer sehr viel radikaleren Umstrukturierung des ÖRK als sie kürzlich vorgenommen wurde, da bereits deutlich ist, daß sich inhaltlich und programmatisch kaum etwas ändern wird. Hier hat die Weltkonferenz eine Chance, und der Erwartungsdruck ist schon deutlich zu spüren. Ob sie die theologische und geistliche Kraft und Imagination aufbringen wird, diese Chance zu nutzen, der Herausforderung gerecht zu werden, kann nicht garantiert werden. Eine große Versammlung ist nicht notwendigerweise visionärer als geistbegabte Propheten, im Gegenteil. Aber die Chance ist da, und wie sie genutzt werden wird, hängt zum Teil auch von der Vorbereitung der Weltkonferenz ab.

#### *4. Vorbereitung der Weltkonferenz*

Abgesehen von den praktischen Vorbereitungen für die Weltkonferenz wird die theologisch-ökumenische Vorbereitungsarbeit mit Hilfe der Erarbeitung eines Arbeitsdokuments geschehen. Für jede der bisherigen Weltkonferenzen wie auch für andere große ökumenische Versammlungen sind Berichte, Sektionsentwürfe (z. B. Uppsala) oder andere Arbeitsmaterialien vorbereitet worden. Eine größere Konferenz mit einer sehr diversen Teilnehmerschaft und einer nur begrenzten Zahl von Arbeitstagen bedarf der inhaltlichen Vorbereitung, auf der dann die eigentliche Konferenzarbeit – bei aller Freiheit, ihre eigenen Vorstellungen und Aussagen zu entwickeln – aufbauen kann. Bei Konferenzen in jüngster Zeit sind solche Vorbereitungen wenig beachtet worden, so daß z. B. die Berichte der Sektionen in Canberra 1991 teilweise hinter den Überlegungen des Arbeitsdokuments zurückblieben, während die Canberra-Erklärung zur Einheit der Kirche, die einen Entwurf von Glauben und Kirchenverfassung „fortgeschrieben“ hat,



wohl der einzige Text dieser Vollversammlung ist, auf den man sich weiterhin beziehen wird.

Es war auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen, daß die Ständige Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im letzten Jahr beschlossen hat, ein Arbeitsdokument zum Thema und den Unterthemen der Konferenz vorzubereiten. Es soll eine doppelte Funktion erfüllen. Es soll, erstens, eine Arbeitsgrundlage für die Sektionen und Gruppen während der Konferenz bieten. Das Dokument ist daher von seinen ersten Entwürfen an so strukturiert worden, daß seine Hauptteile jeweils von einer Sektion der Konferenz und die Abschnitte der Hauptteile von einzelnen Arbeitsgruppen als Grundlage für ihre Arbeit benutzt werden können. Die Konferenz soll das Arbeitsdokument nicht überarbeiten, sie hat alle Freiheit für die Formulierung ihrer eigenen Ergebnisse, aber sie soll das Dokument ernst nehmen und dessen Aussagen und Perspektiven, wo sie sich als mögliche Ausdrucksform der eigenen Überlegungen erweisen, auch übernehmen. Das Arbeitsdokument soll, zweitens, die Möglichkeit bieten, Kirchen, ökumenische Kommissionen und Gremien, Gruppen und Einzelpersonen an der Vorbereitung der Weltkonferenz zu beteiligen. Dies soll in der Weise geschehen, daß der Entwurf des Arbeitsdokuments, der seit Dezember 1991 von einem Unterausschuß der Ständigen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erarbeitet worden ist und von der Kommission im April 1992 in Dublin in seinen Grundzügen gebilligt wurde, inzwischen den Kirchen und interessierten Gruppen und Einzelpersonen vorliegt. Sie alle haben die Möglichkeit, bis Dezember 1992 ihre Anmerkungen und Änderungsvorschläge an das Sekretariat der Kommission in Genf zu schicken. Gleichzeitig soll der Entwurf des Arbeitsdokuments auf regionalen Vorbereitungstagungen, die in Afrika, Asien, Europa, Lateinamerika, dem Mittleren Osten und in Nordamerika stattfinden werden, diskutiert werden, wobei ebenfalls Vorschläge für Ergänzungen und Veränderungen gemacht werden sollen.

Auf der Grundlage all dieser Reaktionen wird dann der Redaktionsausschuß zwischen Januar und März 1993 eine Überarbeitung des Arbeitsdokuments vorbereiten, die von der Ständigen Kommission im April 1993 (in Stuttgart) abgeschlossen werden soll. Das Arbeitsdokument wird dann den Teilnehmern und Teilnehmerinnen an der Weltkonferenz zugehen und gleichzeitig gedruckt werden, so daß es auch als ein eigenständiges Dokument von denen benutzt werden kann, die nicht an der Weltkonferenz teilnehmen werden. Es könnte überdies, wenn sein Inhalt dies rechtfertigt, zu einem wichtigen Referenztext für ökumenische Gespräche werden. Wichtig scheint mir an diesem ganzen Vorhaben zu sein, daß Kirchen, ökumenische



Kommissionen und interessierte Einzelpersonen nicht nur an den vorbereitenden Überlegungen für die Weltkonferenz beteiligt werden, sondern die Möglichkeit haben, diese Überlegungen auch selbst mit zu prägen. Darüber hinaus sollen die regionalen Vorbereitungstagungen ihre Erwartungen an die Weltkonferenz formulieren, so daß auch hier eine breitere Basis geschaffen wird, als sie von einer solchen Konferenz selbst geboten werden kann.

Der Entwurf des Arbeitsdokuments ist noch sehr vorläufig. Deshalb erwarten wir viel von den Reaktionen und der sich darauf gründenden Überarbeitung. Das Arbeitsdokument trägt den Titel der Weltkonferenz – *Auf dem Wege zur Gemeinschaft/Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis* – und wird durch diesen strukturiert (wie dies dann, s.o., auch auf der Weltkonferenz selbst durch Sektionen und Arbeitsgruppen geschehen soll). Eine ausführlichere Einleitung umreißt die gegenwärtige Situation in der Welt und in der ökumenischen Bewegung, in deren Kontext die Weltkonferenz stattfindet. Sie verweist sodann auf die biblischen Grundlagen des Konzepts der „Koinonia“ und setzt dies in Beziehung zur Einheits-Erklärung von Canberra. In vier Hauptteilen (die den Sektionen der Konferenz entsprechen) wird dann das Thema der Konferenz entfaltet unter den Aspekten der Gemeinschaft 1) im Bekennen des einen Glaubens zur Ehre Gottes, 2) im Teilhaben am gemeinsamen Leben in Christus, 3) in der Berufung zu einem gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt, 4) im Wachsen in der Koinonia zur Ehre Gottes, auf daß die Welt glaube. Dabei nimmt der vierte Teil eine besondere Stellung ein, weil in ihm versucht wird, Folgerungen, Herausforderungen und Schritte für den gemeinsamen ökumenischen Weg in die Zukunft zu formulieren. Gerade dieser Teil bedarf noch dringend einer stärkeren Profilierung.

Dieser Prozeß der Vorbereitung eines Arbeitsdokuments auf einer breiten Basis ist neu für Glauben und Kirchenverfassung. Neu ist auch, daß ein starker Akzent auf biblische Reflexion im Plenum wie in den Gruppen und auf eine sorgfältige Vorbereitung der Gottesdienste gelegt wird. Ein besonderer Unterausschuß der Ständigen Kommission, zusammen mit Beratern, ist mit dieser Aufgabe betraut und wird, ebenfalls zur Vorbereitung, ein Heft mit Bibelstudien zum Thema herausbringen. In den Rahmen dieser Vorbereitungsarbeit gehören auch Überlegungen, in einem besonderen Gottesdienst der noch nicht vollen eucharistischen Gemeinschaft zu gedenken und dann mehrere Abendmahlsgottesdienste zu halten, nicht aber einen gleichsam „offiziellen“ Abendmahlsgottesdienst der Konferenz.

Im vorläufigen Programmentwurf sind Hauptvorträge zum biblischen Verständnis von „Koinonia“ und zum Thema und den Unterthemen der



Weltkonferenz vorgesehen. Hinzu kommen voraussichtlich mehrere Hauptvorträge und Plenardiskussionen zur Zukunft der ökumenischen Bewegung, des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Rolle und Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung. So wird die Konferenz, zusammen mit den Berichten aus den Sektionen und einer besonderen Erklärung, die Möglichkeit haben, nicht nur eine Bilanz ökumenischer Fortschritte und noch zu bewältigender Hindernisse vorzunehmen, sondern auch Wege und Hoffnungen für die Zukunft der ökumenischen Bewegung aufzuzeigen. Und das ist dringlicher denn je!

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Abgedruckt in: Bericht aus Nairobi 75, Hanfried Krüger und Walter Müller-Römheld (Hg.), Frankfurt / M. 1976, 353.
- <sup>2</sup> Faith and Order Paper No. 1. Dtsch. in: Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, Lukas Vischer (Hg.), München 1965, 282 (1).
- <sup>3</sup> Eine eingehende Darstellung dieser ersten Periode findet sich bei Karl-Christoph Epting, Ein Gespräch beginnt. Die Anfänge der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren 1910 bis 1920, Zürich 1972.
- <sup>4</sup> Die Berichte der Weltkonferenzen finden sich in: Die Einheit der Kirche, a.a.O. Darstellungen der Entwicklung bis 1937 finden sich u. a. bei: Reinhard Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910 bis 1937 unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags der deutschen evangelischen Theologen und der evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1970; Günther Gaßmann, Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910 bis 1937, Göttingen 1979.
- <sup>5</sup> Bericht in: Die Einheit der Kirche, a.a.O.
- <sup>6</sup> Bericht in: Die Einheit der Kirche, a.a.O.; Montreal 1963. Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Berichtsband, P. C. Rodger und Lukas Vischer (Hg.), Zürich 1963.
- <sup>7</sup> Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 91, Walter Müller-Römheld (Hg.), Frankfurt / M. 1991, 173 bis 176.
- <sup>8</sup> Vgl. das Studiendokument „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“, Frankfurt a. M./Paderborn 1991.
- <sup>9</sup> Vgl. den Bericht „Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982 bis 1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit“, Frankfurt a. M./Paderborn 1990.
- <sup>10</sup> Vgl. das Studiendokument „Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft“, Frankfurt/M. 1991.
- <sup>11</sup> Vgl. Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band I 1931 bis 1982, Harding Meyer, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer (Hg.), Frankfurt a. M./Paderborn <sup>2</sup>1991. Band II der „Dokumente“ 1982–1990 ist soeben erschienen, Frankfurt a. M./Paderborn 1992. Vgl. auch: International Bilateral Dialogues 1965 bis 1991. Commission, Meetings, Themes and Reports, Faith and Order Paper No. 156, Geneva (WCC) 1992.



# „Gott eint – in Christus eine neue Schöpfung“

(und Sarajevo?)

Überlegungen im Vorfeld der

10. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen

(Prag, 1.–11. September 1992)

VON HERMANN GOLTZ

## *Anstelle einer Einleitung: „Perestrojka nach der Perestrojka“*

Wenn am Morgen des 2. September 1992 die 10. Vollversammlung der KEK auf dem Campus der Hochschule für Landwirtschaft in Prag-Suchbátar offiziell eröffnet werden wird, so kann dabei an einigen, scheinbar äußerlichen Umständen bereits eine neue Situation in der ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen in ganz Europa abgelesen werden.

Zum ersten Mal in der Geschichte der KEK findet deren Vollversammlung in einem (ehemaligen) „Ostblock“-Staat statt (so die CSFR im September nach ein Staat ist). Und zum ersten Mal in der europäischen Kirchengeschichte treffen sich Frauen und Männer aus Kirchen aller Länder dieses Kontinents, seit zuletzt in der allgemeinen Auflösung der „Ostblock“-Diktaturen auch das kategorische Verbot von Religionen und Kirchen in dem vor kurzem noch total abgeschlossenen Albanien aufgehoben wurde und die Autokephale Orthodoxe Kirche Albaniens (neben der dortigen römisch-katholischen Kirche und den Muslimen) nun auch aus den Katakomben und Arbeitslagern heraus wieder ins Licht der Geschichte und in die ökumenische Gemeinschaft der KEK eintritt.

Und es treffen sich nicht nur kirchliche Delegierte aus den Ländern, die bei der 9. Vollversammlung vertreten waren; die Delegierten kommen nun vielmehr auch aus einer ganzen Reihe von neuerdings (wieder) selbständigen Ländern oder Staaten, die bei der letzten Vollversammlung vor 6 Jahren nicht auf den Landkarten Europas als solche verzeichnet waren. Auch im September 1992 werden viele Europäer noch nicht über entsprechend revidierte Atlanten verfügen. Und diejenigen, die sie doch bereits haben, waren bei ihrem Kauf möglicherweise vorschnell.

Wenn die Zeit vor der Vollversammlung für die Handvoll von KEK-Stab-Mitarbeitern nicht fast völlig für die Prag-Vorbereitungen benötigt würde, müßten sie nun eigentlich systematisch die neuen Staaten Südost-



und Osteuropas besuchen, um in den verschiedenen nationalen Bereichen die Kontakte zu den neuen kirchlichen Zentren und Leitungen zu knüpfen.

Seit 1986, dem Jahr der 9. KEK-Vollversammlung im schottischen Stirling, ist die europäische Szenerie unübersehbar von dem Wirbel der Änderungen erfaßt worden, die sich damals in der noch recht zaghaften „Perestrojka“ in der (ehemaligen) UdSSR vorbereiteten und dann bald einschneidende Entwicklungen im globalen Bereich brachten. Vieles ist dabei wie durch eine Windhose aus der zwangsverordneten „Ruhe“ und strengkontrollierten „Ordnung“ des gestrigen Europa hochgewirbelt und weggerissen worden. Auch die weitgreifende totalitäre Kontrolle, welche nicht nur die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen in Europa partiell lähmte, ist vielerorts wie weggeblasen. Aber die nun um so notwendigere demokratische Selbstkontrolle funktioniert bisher entweder mangelhaft oder gar nicht, trotz der Anstrengungen der Nachfolger-Regierungen in den ehemaligen Ostblock-Ländern und der westlichen Demokratien.

So sind viele Mitgliedskirchen der KEK in ihren jeweiligen Staaten und Gesellschaften in schnelle, äußerst schwer zu überschauende und noch weniger zu kontrollierende Kettenreaktionen politischer und wirtschaftlicher Natur hineingeraten. Oft sind sie heute durch ihren eigenen konfessionellen und nationalen Charakter, der ihnen in der Vergangenheit beim Überleben geholfen hat, selber Katalysatoren dieser Prozesse und tragen nolens volens zur Verschärfung der Situation oder gar zu den Explosionen bei, die in manchen Ländern den Weg in die Zukunft zu zerstören drohen.

Auch die Möglichkeit einer KEK-Vollversammlung in Prag wird wegen ökonomischer und politischer Imponderabilien der Entwicklung in der Tschecho-Slowakei nach den Wahlen selbst von manchen, die kaum als professionelle Schwarzmalerei anzusehen sind, gelegentlich wieder mit einem Fragezeichen versehen.

### *Sieben Thesen vor der Prager Vollversammlung*

Nachdem die „Wende“ in manchen Ländern Europas nun auch extreme Wenden in gegenseitige Massaker genommen hat oder in moderne Hexenjagden ausartet, in die Reaktivierung von Feindbildern, in alte Formen „geistiger“ Massaker quer über viele traditionelle, vor allem auch kirchlich-religiöse Bruchstellen Europas hinweg, ist Ökumene in gewisser Weise wieder an ihrem Ausgangspunkt angelangt. Was heute besonders wieder nottäte, wäre eine auch in Kirchen und Konfessionen nie systematisch durchgeführte „Gedankenmüll-Abfuhr“ ins tiefste Vergessen und Nichts (vgl. C. Margwelaschwili, Muzal, Frankfurt a. M. / Leipzig 1991, S. 456 ff).



Auch wenn manche Alt-Ökumeniker (im Blick auf diese ältere Ökumene-Generation ist das Maseulinum kaum illegitim) sich in diesem Zurückgeworfensein auf frühe Ausgangspositionen dem Sisyphos verwandt fühlen mögen, muß man wohl als selbstkritischen Versuch zu trösten hinzufügen, daß wir den Felsbrocken der Ökumene in der Geschichte der Kirchen in der Tat noch nicht so oft den Berg hinaufgewälzt haben, um uns nun bereits mit jenem unermüdlichen Arbeiter in der Unterwelt gleichsetzen zu können.

Aus dieser „Nach-Wende“-Perspektive möchte ich, nicht ohne das brennende Sarajevo zu vergessen, für die europäische Ökumene in völlig vorläufiger Weise sieben Thesen aufstellen, die mir für die Situation und die Arbeit der 10. Vollversammlung der KEK in Prag wesentlich scheinen (jede vermeintliche Endgültigkeit an dieser Stelle würde heutigen Erfahrungen und auch früheren Einsichten des Herrn B. angesichts der Steine in der Moldau unterhalb der Prager Burg widersprechen):

## 1.

Bisherige europäische Ökumene, in besonderem Maße die Arbeit der KEK, erscheint im heutigen „Wende“- oder „Nach-Wende“-Kontext als ökumenische „Vorgeschichte“. Diese Vorgeschichte war in ihrer Weise wesentlich und wichtig, indem sie Wege durch das Niemandsland des kalten Krieges bahnte. Ein in seiner Weise eigenartiger und schlagender Beweis für die wirksame Arbeit, das gewaltsam Getrennte zwar provisorisch, aber doch in seinen realen Gegensätzen miteinander ins Gespräch gebracht zu haben, sind die damaligen und auch heute andauernden Anschuldigungen, daß die „Vor-Wende“-Ökumene sich vom „östlichen“ politischen Gegner habe instrumentalisieren lassen. Indem die „Vor-Wende“-Ökumene, unbeirrt von diesen Vorwürfen, ihre ökumenische Aufgabe trotz schwer vermeidbarer politischer Zweideutigkeit zwischen östlichen und westlichen Diensten zu erfüllen trachtete, hat sie – wenn auch kaum anders als punktuell und ansatzweise – die europäischen Kirchen im „Osten“ und im „Westen“ aus ihrer gegenseitigen Isolierung herausgeholt.

## 2.

Neben den Hindernissen für die internationalen ökumenischen Beziehungen auf „oberer“ Ebene war aufgrund der unterschiedlichen, aber deutlichen Situation der Unterdrückung von Kirchen und Religionen im Osten (besonders in der ehemaligen Sowjetunion) und Südosten Europas in der



„Vor-Wende“-Zeit eine breite Ökumene auf „mittlerer“ und „unterer“ Ebene, eine „Volks-Ökumene“ zwischen Ost und West in Europa nahezu unmöglich. Nur verhältnismäßig wenige, intensive Kontakte dieser Art wurden inoffiziell gepflegt. Es gibt jedoch eine ganze Reihe an Zeugnissen darüber, daß auch die oberen, „hierarchischen“ ökumenischen Kontakte die Situation der bedrückten Kirchen vor Ort graduell erleichtert haben.

Trotz (und auch wegen) dieser erschwerten Bedingungen gab es ohne Zweifel wichtige Gemeinsamkeiten und heute zu bewahrende Ergebnisse in der offiziellen europäischen Ökumene der „Vor-Wende-Zeit“. Hierzu zählen besonders die „Europäischen Ökumenischen Begegnungen“ von KEK und CCEE (Rat der Europäischen Bischofskonferenzen), so etwa die von Riva del Garda/Trient 1984 „Gemeinsam unseren Glauben bekennen – Quelle der Hoffnung“, und die erste Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“ (Basel 1989, auch gemeinsam von KEK und CCEE getragen).

### 3.

Die „Wende“ hat – wenn auch oft sehr unvollständig – die Unterdrückung der Kirchen in Ost- und Südosteuropa durch die Regime militant-atheistischer Prägung beendet. Jetzt kommt es darauf an, die Elemente neuer Freiheit in ökumenischer Weise zu nutzen, ohne die Einsichten aus der Vergangenheit in Bausch und Bogen zu verdrängen. An vielen Orten Europas aber (nicht nur dort, wo diese Freiheit jetzt neu gewonnen wurde) wird diese Freiheit im entgegengesetzten Sinne mißbraucht. So sind wir aus der Zeit ökumenischer „Vorgeschichte“ zunächst lediglich in eine Zeit ökumenischer „Möglichkeit“ übergegangen, einer Möglichkeit nämlich, von der punktuellen ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen(leitungen) in eine – hoffentlich! – breitere Ökumene der „Fülle der Kirchen“ hinüberzuwechseln. (Heutige protestantische, orthodoxe und auch römisch-katholische Ekklesiologien können bei aller Unterschiedlichkeit wohl kaum ein enges Ökumene-Modell im Auge haben.) Es gibt dagegen auch (und wer trägt – Sarajevo! – diese Furcht nicht in sich?) die Sicht, daß jede Art von Ökumene in weiten Teilen Europas auf lange Zeit zerstört ist. Gerade auf diesem dunklen Hintergrund aber haben die quasi theoretischen Ergebnisse der europäischen ökumenischen „Vorgeschichte“ ihre positive Brisanz nicht verloren. Im Gegenteil, sie gewinnen sie erst jetzt, da erst jetzt, unter den Bedingungen der „größeren Freiheit“, deren Gebrauch oder Mißbrauch, die Möglichkeit des katastrophalen Scheiterns oder aber der mühsamen Verwirklichung auftaucht. Ich sage letzteres (von der Möglichkeit mühsamer



Verwirklichung) bewußt gegen den Augenschein (Sarajevo!): Was unter den Bedingungen des „kalten Krieges“ ökumenisch als gemeinsames Christus-Zeugnis in umgrenzten und abgeschirmten Gruppen erarbeitet worden ist, hat sich nun in der „Hitze der Freiheit“ oder in „heißen Kriegen“ zu bewähren. Wie in ganz anderen Zusammenhängen auch passend etwa zu dem Verhältnis von konziliarem Prozeß und Jugoslawien gesagt wurde: Steil wurden dort die Ideale hochgetürmt, wir aber tragen sie nun mit zitternden, blutigen Händen durch den wirren, schuldgrauen Strom des Daseins. (vgl. K. Tschenkéli/R. Neukomm, Nachwort zu „Wisramiani“, Zürich 1957, S. 218) Wenn wir sie doch trügen! Wenn Prag dazu helfen würde, ginge ich von Genf zu Fuß dorthin.

#### 4.

Trotz allen Mißbrauchs sind unersetzbare Grundelemente dieser Freiheit die Rückbesinnung auf die eigene Identität und die Reflektierung der eigenen Traditionen. Wichtige, weiterzutreibende Ansätze sind die Überlegungen der Spezialversammlung der römisch-katholischen Bischofssynode für Europa (Vatikan, Dezember 1991), die Konsultation der Vorsteher der orthodoxen Patriarchate, der autokephalen und autonomen orthodoxen Kirchen (Phanar, Sonntag der Orthodoxie 1992) und der Europäischen Evangelischen Versammlung (Budapest, März 1992).

Daneben steht unaufgebbar, sogar in doppelter Notwendigkeit nämlich zur klaren Bestimmung der eigenen Identität wie auch zur Verwirklichung einer die spannungsvolle kirchliche Wirklichkeit besser repräsentierenden ökumenischen Gemeinschaft – die gemeinsame ökumenische Reflexion und die gemeinsame ökumenische Aktion auf dem europäischen Felde von Mission und Evangelisierung im weitesten Sinn, also die Wahrnehmung der gemeinsamen ureigensten Verantwortung der Kirchen. Wenn hier die Kirchen nicht aus ihrer Klein- und Großkrämerei zu einem gemeinsamen großzügigen „Angebot“ der Gnade Gottes kommen – in Frieden und Gerechtigkeit unter sich selbst – werden sie diese Gabe, die keiner verdient und die keinem gehört, selber verlieren.

Ein erster, theoretisch und praktisch unbedingt weiterzuentwickelnder Ansatz zu gemeinsamer „Mission und Evangelisierung in Europa heute“ ist auf der Europäischen Ökumenischen Begegnung von KEK und CCEE in Santiago de Compostela (November 1991) erarbeitet worden: ein klares Nein zur vergangenen, heute wieder fröhlich Urstand feiernden konfessionellen Konkurrenz und ein deutliches Ja zur Gemeinsamkeit in Mission und Evangelisierung.



Dieser gemeinsame Ruf von KEK und CCEE aus Santiago de Compostela zu gemeinsamer Mission und Evangelisierung, der seinen Vorläufer in dem „Brief von Kreta“ hat, den die Teilnehmer und Teilnehmerinnen der KEK-Konsultation „Praktische Aspekte der Mission in einem sich wandelnden Europa“ (Oktober 1991) an die europäischen Kirchen und an alle Missionsgesellschaften schrieben, ist im Kontext der „wiederbefreiten“ europäischen Konflikte von außerordentlich praktischer Bedeutung.

Die Russische Orthodoxe Kirche z.B. verwendet die KEK-CCEE-Botschaft von ... Santiago de Compostela und den Brief von Kreta, um mit der protestantischen „Missio Volga '92“ in konstruktive Gespräche zu kommen, einer bis dahin in skandalöser Weise konfessionell einseitig organisierten Mammut-Evangelisierungskampagne von August bis Oktober 1992 entlang der Wolga, von St. Petersburg bis Volgograd, für die allerdings keine europäische Kirche verantwortlich zeichnet (vielmehr die amerikanisch-europäische Organisation „Campus Crusade for Christ International/ Neues Leben 2000“).

Unter wieviel kirchlicher Unkenntnis hier mit auf diesem Gebiet völlig inkompetenten staatlichen Partnern, einzelnen Personen von protestantischen Minderheiten am Ort, aber wie selbstverständlich nicht mit der orthodoxen Majorität zusammengeplant wird, zeigt schon die Tatsache, daß man als erste Gebets-Station nach St. Petersburg das Valaam-Kloster im Ladogasee ansteuern will, wo eine Gruppe fundamentalistischer russisch-orthodoxer Mönche schon ihre Probleme hat, mit finnisch-orthodoxen Priestern zusammen Gottesdienst zu feiern.

Würde man die wirklich zuständigen, missionarisch aktiven orthodoxen Christen in St. Petersburg ansprechen, wie etwa die jungen Missionare unter den Studenten der dortigen Geistlichen Akademie oder den Rektor derselben Akademie, der sich seit 1990 aktiv um die neue Verkündigung unter den Sträflingen der St. Petersburger „Zone“, des riesigen Straflagers der Millionenstadt, kümmert, so wäre genügend an wichtigen ökumenisch-missionarischen Aktivitäten im gemeinsamen Plan. Daß die St. Petersburger russisch-orthodoxen Missionare und Evangelisatoren sich solchen gemeinsamen Aktionen nicht verschließen würden, zeigt ein ökumenisches Pastoralkolleg zu Fragen der gemeinsamen Mission, das Angehörige der orthodoxen Geistlichen Akademie zusammen mit einem deutschen evangelischen Pastoralkolleg im April 1992 in der Stadt an der Newa abhielten und währenddessen sie auch die Straf-„Zone“ besuchten, wo die evangelischen



Gäste in bewegenden Gesprächen mit Häftlingen ihren Glauben bezeugen konnten. Bei solchen tieferschürfenden Begegnungen gibt es bekanntlich keine „missionarische“ oder „evangelistische“ Einbahnstraße: Die Begegnung mit einem ehemaligen Sowjetoffizier, der ins Elend und dann ins Gefängnis geraten war, weil er sich geweigert hatte, nach Afghanistan zu gehen, und der im Gefängnis aufgrund der orthodoxen gottesdienstlichen Verkündigung Christ geworden war, ist – wie Mitglieder der deutschen evangelischen Gruppe sagten – eine Erkenntnis gewesen, die ihren eigenen christlichen Horizont erweitert hat.

Auch auf der Grundlage des gemeinsamen Rufs von KEK und CCEE war es im Januar 1992 möglich geworden, daß sich die Dialogkommissionen der Serbischen Orthodoxen Kirche und der (ex-)jugoslawischen römisch-katholischen Bischofskonferenz erstmalig offiziell begegneten und nun versuchen, diesen Dialog zu Hause im Feuer und Blut des Krieges fortzusetzen und – gemeinsam mit KEK und CCEE – zu einem gemeinsamen Friedenszeugnis aller Kirchen und Religionen angesichts der Gewaltverbrechen aller Seiten gegen die Menschlichkeit in den jugoslawischen Republiken auszuweiten. Die Begegnungen des Zagreber Kardinals Kuharic und des serbisch-orthodoxen Patriarchen Pavle inmitten der Kämpfe und ihre gemeinsamen christlichen Zeugnisse sind von der internationalen Presse weitgehend verschwiegen worden; dies paßt nicht in das einseitige Feindbild Westeuropas. Andere haben versucht, statt dieses Zeugnis zu verbreiten und ihm eine laute Stimme zu verleihen, diese Begegnungen herunterzuspielen. Und doch dürften sich nach 1939 kaum einmal polnische römisch-katholische Bischöfe mit ihren deutschen Kollegen während des Krieges getroffen haben, wie es vielmehr diese beiden Vertreter von zwei Konfessionen getan haben, deren Verhältnis in den letzten Jahren immer gespannter geworden ist.

Auch auf der Grundlage des gemeinsamen Rufes von KEK und CCEE wird eine ökumenische Beilegung der Konflikte zwischen Griechisch-katholischer Kirche und den orthodoxen Kirchen in der West-Ukraine, in der Slowakei, in Rumänien und an an anderen Orten angestrebt. Für Anfang Juli 1992 ist eine gemeinsam vom Ökumenischen Rat der Kirchen und KEK angeregte und organisierte Konsultation zu dem „Uniatismus“-Problem geplant, wo eine ökumenische Position zum Uniatismus und pastorale Lösungsvorschläge gemeinsam erarbeitet werden sollen. Gemeinsame ökumenische Gruppenbesuche des ÖRK und der KEK in der Slowakei, in Rumänien, Belorussland und der Ukraine haben der Vorbereitung dieser Konsultation gedient.



Alle hier in Auswahl berührten Problemfälle werden auch die thematische Arbeit der Prager Vollversammlung nicht unberührt lassen. Ihre Empfehlungen werden sicher stark davon bestimmt sein, daß sich die KEK noch viel stärker als zuvor in gemeinsamer Mission und in gemeinsamem Christus-Zeugnis mit allen ihren ökumenischen Partnern der unmittelbaren Versöhnungsarbeit zu widmen hat, wenn sie bei der Heilung der offenen Wunden in Europa mitwirken will.

Die in ihrem Wesen gesamteuropäischen und gesamtchristlichen Konflikte zwischen den Nationen in Ost- und Südosteuropa sind nicht lösbar, wenn die ökumenische Gemeinsamkeit vernachlässigt oder wider besseres Wissen unterdrückt wird. *So, wie die europäische Geschichte und Kultur ohne das Christentum in seinen verschiedenen Ausprägungen nicht vorstellbar ist, ebenso wenig ist eine versöhnte europäische Völkergemeinschaft ohne dieses vielfältige Christentum in ökumenischer Gemeinsamkeit vorstellbar.*

## 6.

*Ökumene ist im Ansatz und im Wesen Mit-Leiden, Mit-Freuen, Mit-Teilen, Miteinander-Teilen, in Kürze: der Versuch oder das Geschenk des Miteinander-Lebens auf allen Ebenen, von der immateriellen bis zur materiellen, von der ökonomischen bis zur geistigen, entsprechend der vollen und wunderbaren Gemeinschaft, die Immanuel, der „Mit-uns-ist-Gott“ seinem Volk schenkt.*

Die völlige Gleichberechtigung und -gewichtung aller dieser Ebenen ist für unsere humane Zukunft von größerer Bedeutung denn je. Die Vernachlässigung auch nur einer einzigen führt in Ungerechtigkeit und letztlich in Zerstörung. Nach *Gerechtigkeit* ist auf jeder dieser Ebenen zu suchen, wobei der Gott der gerechten Rache und des Gerichts bereits im Alten Testament den Menschen seine Güte offenbart hat, gerade als der *Immanuel*, so daß wir in unserer Gemeinschaft nicht hinter diesen Wesenskern der Gemeinschaft Gottes mit uns zurückfallen sollten.

*Das Haupt-Mittel dieser Gemeinschaft ist das gemeinsame Gebet, das preisende, dankende, bittende, klagende Gespräch mit dem Immanuel, die Gnade des Dialogs mit dem Mit-uns-ist-Gott.* Davon wird das Gespräch, der Dialog, in unserer ruinierten Christen- und Menschengemeinschaft geboren, das Aufeinanderhören auf Lob und Dank füreinander, Bitte aneinander und Klage gegeneinander. Dieser aus dem Gebet geborene Dialog ist der Hauptweg, die *via regia* der Gerechtigkeit. Das Fehlen dieses Dialogs wirkt Ungerechtigkeit, befestigt Feindbilder und legt den Grund zu Gewalt



und Vernichtung. Der Immanuel verbindet und führt auf den Weg zu dieser neuen Gemeinschaft: „Gott eint – in Christus eine neue Schöpfung“.

Ökumenische Gemeinschaft ist davon nicht ausgenommen. Läßt sie sich durch den Immanuel, durch den betenden Dialog mit ihm und den liebenden Dialog mit den Nächsten bestimmen, so wird sie in und nach allen Wendungen ein Ferment für eine Entwicklung *vielschichtiger Gerechtigkeit sein*.

## 7.

Ein Schritt oder Kennzeichen einer neuen Etappe auf diesem langen Weg durch die konfliktreiche Ebene der Freiheit, hin zu einer notwendigen und neuen ökumenischen Wirklichkeit, ist – so hoffen Christen in Europa und auf anderen Kontinenten – die 10. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen, gleichzeitig die 1. Vollversammlung in oder nach der „Wende“. Das Thema faßt die heutigen Konflikte und Probleme, in glaubender Hoffnung vorgehend, unter den Worten zusammen: „*Gott eint – in Christus eine neue Schöpfung*“.

Erst in den Turbulenzen nach der „Wende“ wurde vielen der eigentliche Inhalt des von manchen als farblos empfundenen Themas deutlich, die zunächst meinten, in dem „Gott eint“ würde eine triumphalistische Beschreibung dessen gegeben, was sich in sehr vordergründiger, aber weitverbreiteter Betrachtungsweise in den Ereignissen ab 1989 in Europa abzuspielen begann: eine relativ schnelle Integration Ost- und Westeuropas, die leichte Geburt einer neuen Ära. Die *Wirklichkeit selber hat das Thema in einer von vielen nicht erwarteten Weise interpretiert und den nicht vereinnehmbaren, endzeitlichen Sinn dieses aus der biblischen Botschaft geborenen Mottos herausgestellt*. In Streit und Haß, in Blut und Feuer, als Drohung für die Reichen und Satten, die rücksichtslosen Ingenieure der Einheit, und die *warlords*, die Routiniers der blutigen Gewalt – hoffnungstiftend für die Armen und Flüchtlinge, die Opfer der Experimente menschlicher Macht, erklingt nun dieses Motto in Europa: Es ist Hinweis und Korrektur, Aufreißen unseres zeitlich und räumlich engen Horizonts, der die Geburtswehen der neuen Schöpfung mit dem Auf und Ab Europas verwechseln möchte, es ist Verheißung und Trost angesichts des widergöttlichen Elends.

Nicht umsonst ist auf der Vorderseite des in einem breiten, gemeinsamen Arbeitsprozeß entstandenen zweiten, endgültigen Entwurfs des Arbeitsdokuments für die Prager Vollversammlung die Ikone der Philoxenia der „Liebe zu Fremden“ oder der „Gastfreundschaft“ abgebildet. Dieses



Thema durchzieht in mehreren Stimmen aus verschiedenen Traditionen den ganzen Text. Aber kaum wird es so deutlich wie auf der Ikone: Gott – in der Gestalt der drei Fremden – kommt zur Menschheit, hier zu Abraham und Sara im Hain Mamre (vgl. Gen 18). Immanuel kommt zu seinem Geschöpf. Und während wir die Fremden bewirten, werden vielmehr wir von Gott durch seine ewige Güte und Barmherzigkeit genährt und aus dem Verderben gerettet. Durch den Tisch der menschlichen Gastfreundschaft scheint die Gastfreundschaft Gottes hindurch, der uns sein Liebstes gab; durch den Tisch des Herrenmahls scheint das Freudenmahl in Gottes Reich durch, wo Lazarus satt wird. Auf diese neue Schöpfung und Gemeinschaft laufen wir zu, sie erleuchtet unsere Nacht.

In dem Besuch des dreieinen Gottes, in der göttlich-menschlichen Gastfreundschaft findet der alte und neue Streit zwischen „Fundamentalisten“ des Glaubens und „Aktivisten“ der Gerechtigkeit sein ewiges Grab. In der Gemeinschaft mit dem Immanuel sind Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft mit den Menschen, Liebe zu Gott und Liebe zum Menschen nicht auseinanderreißbar.

### *Zum Arbeitsdokument der Prager Vollversammlung*

Das Thema der Vollversammlung „Gott eint – in Christus eine neue Schöpfung“ entfaltet sich in der neuen Fassung des Arbeitsdokuments nach dem Prolog in einem ersten Teil der „Theologischen Zugänge“ in fünf Stimmen aus unterschiedlichsten konfessionellen Traditionen, die polyphon nebeneinander stehengelassen wurden.

Nach diesen „Theologischen Zugängen“ wird das Thema in den drei großen Unterteilen: A) Versöhnung und Gemeinschaft der Völker, B) Unterwegs zur sichtbaren Einheit der Kirche und C) Verantwortung und Diakonie in Gottes Schöpfung entfaltet.

Dieses Arbeitsdokument ist nicht ein vorgesetztes Statement, das angenommen werden soll. Vielmehr ist, entsprechend den drei Unterthemen, ein ganzer Fächer an thematischen Arbeitsgruppen geplant worden, die sich an den Problemanzeigen und an den Fragen des Arbeitsdokuments orientieren können. Bei wichtigen Problemstellungen ist nicht – wie dies in der vielförmigen ökumenischen Gemeinschaft der KEK von vornherein kaum möglich ist – eine Position als allgemeingültige Antwort vorgesetzt worden. Vielmehr begegnen uns dann dort jeweils Fragen, die zum Dialog helfen sollen. So könnte das Arbeitsdokument, wenn es nicht nur in die Hände der nach Prag Delegierten gelangt, auch ein Hilfsinstrument in kirchlichen und ökumenischen Arbeitsgruppen am Ort werden.



In dem Maße, wie der ökumenische Dialog der christlichen Gemeinden selber in den Ländern ganz Europas zunimmt, wird unser Glaube Brücken über die vielen, heute neu aufgerissenen Gräben bauen können. Wenn in der Vergangenheit die Hauptaufgabe der KEK darin bestand, bei dem Bau der *einen*, wichtigen Brücke zwischen Ost und West in Europa mitzuwirken, so hat sich diese Brückenbau-Aufgabe heute in der Vielfalt der Konflikte vervielfacht. Unser Gott, der eint, der die Brücke zu uns gebaut hat, braucht heute mehr denn je Männer und Frauen in Europa als Brückenbauer, überall. Ihre Aufgabe ist nicht beendet, im Gegenteil.

## Welche Seele, für welches Europa?

Überlegungen eines protestantischen Franzosen  
über die Evangelische Europäische Konferenz von Budapest  
(24.–30. März 1992)

VON JEAN-FRANÇOIS COLLANGE

Die Evangelische Europäische Konferenz Ende März 92 in Budapest über das Thema „Verantwortung der Christen für Europa“ kam nach meinem Dafürhalten zu fünf grundsätzlichen Ergebnissen:

1. Sie regte Zusammenkünfte zwischen Mitgliedern und Repräsentanten der Kirchen an, in denen der bisher wenig geübte Austausch und die Diskussion über ihr gemeinsames protestantisches und europäisches Erscheinungsbild stattfinden kann.
2. Sie setzte ein Signal, die Arbeit an grundsätzlichen Fragen im Hinblick auf die heutige kirchliche Mission in den verschiedenen Gruppen fortzusetzen.
3. Sie gelangte in ihrer Schlußerklärung dazu, die entscheidenden Inhalte protestantischen Selbstverständnisses in Europa zu benennen.
4. Auf diese Weise gelang es ihr, in der Öffentlichkeit die Besonderheit und die Stärke des europäischen Protestantismus zu bezeugen, wozu in besonderer Weise die Anwesenheit zahlreicher Journalisten sowie der Empfang durch den Premierminister J. Antall am ersten Tag beitrugen.



5. Darüber hinaus besteht Grund zu der Annahme, daß der ungarische Protestantismus selbst und in erster Linie die Gemeinden von Budapest, die als Gäste an dem Treffen aktiv teilgenommen haben, aus der Gestaltung dieser Versammlung neuen Schwung und den Mut schöpfen konnten, in ihrem schwierigen Dienst auszuharren.

Über diese allgemeinen Feststellungen hinaus scheint es mir jedoch, daß die Versammlung, vorwiegend in ihrer Schlußerklärung, reale Fortschritte in die Wege geleitet und auch etliche Probleme in bezug auf drei grundlegende Punkte formuliert hat: die Identität von Europa, den Beitrag der Kirchen zur Konsolidierung dieser Identität und die Versöhnung, dem Thema, unter dem die Tagung stattgefunden hat.<sup>1</sup>

### *Pluralistische Identität*

Europa ist aufgerufen, sich zielgerichtet und mit aller Kraft zu organisieren, und dies angesichts der Gefahr, jegliche gesunde Zukunftsperspektive zu verlieren. Indessen, eine soziale, politische und ökonomische Einheit ist – *mutatis mutandis* – den selben Gesetzen unterworfen, die auch einem Individuum auferlegt sind: Es gewinnt (oder auch nicht) eine Identität, die man auch „Seele“ nennen kann. Diese kann stark oder schwach sein, attraktiv oder abstoßend, dynamisch oder schlaff, großzügig oder egoistisch usw.

Wenn Europa aufgebaut werden muß, wird es notwendig besondere Charakterzüge anzunehmen, deren Definition von höchster Wichtigkeit für alle Europäer ist. Was ist die Seele von Europa und was soll sie sein? Dieser Frage kann heute niemand ausweichen.

Einige halten sie übrigens für sinnlos. Sie bezeichnen Europa als künstliches Konstrukt; deshalb dürfe man sich nicht beirren lassen von dem Schreckgespenst eines Europa ohne jede Einheit oder eigene Identität. Woraufhin der Vatikan zum Beispiel vehement die Ansicht vertritt, die Seele von Europa dürfe nur christlich und das heißt katholisch sein und von daher nach einer „neuen Evangelisierung“ ruft, nicht immer ohne Rückgewinnungstendenzen durchscheinen zu lassen.<sup>2</sup> Es gilt, eine falsche und gefährliche Dualität zu überwinden: hier eine verschwommene (und damit nicht existente) Identität, dort eine neue katholische Evangelisierung. Eine Identität entsteht übrigens niemals, ohne daß man sich die Vergangenheit – sowie die Gegenwart – offen und ehrlich bewußt macht. Die Tatsachen zeigen nun, daß Europa nicht zwei (christliche) Lungen hat, wie es Johannes Paul II. zu wiederholen beliebt, sondern aus mehreren Quellen hervor-



gegangen ist. Die europäische Kultur verdankt sich ebenso der griechischen – und damit heidnischen! – Demokratie und Philosophie, dem römischen – heidnischen! – Rechts- und Staatswesen wie auch dem jüdisch-christlichen Glauben. Und was ist mit den Beiträgen von Judentum und Islam, ohne den seit der Renaissance in Erscheinung getretenen säkularisierten Geist dazuzurechnen?<sup>3</sup>.

In der Tat ist die europäische Identität von Grund auf pluralistisch. Und genau darin gründet der europäische Reichtum. Und die einfache Tatsache der Zusammenkunft in Budapest ist höchst wichtig und erfreulich, da sie einen Aspekt dieses Pluralismus zum Ausdruck brachte.

Denn auch das ist wahr, daß ein wichtiger Teil des Erbes – und somit des europäischen Erbes – christlich ist. Niemand kann dies bestreiten und niemand ist berechtigt, dies zu vergessen. Indessen, dieses Christentum selbst ist pluralistisch. Eben hierin liegt eine seiner unbestreitbaren Schwächen, aber auch eine Quelle der Kraft und noch größeren Reichtums, und zwar unter der Voraussetzung, daß diese Pluralität nicht in zerstörerischer Konkurrenz, sondern im Geist gegenseitiger Befruchtung gelebt wird.

Europa ist pluralistisch, das Christentum ebenso, und es ist geboten, sich der verschiedenartigen Aspekte dieser Pluralität bewußt zu werden, sie in Übereinstimmung miteinander zur Entfaltung zu bringen, um sie als ebensovielen Trümpfe für die Gestaltung der Zukunft zu nutzen<sup>4</sup>.

Drei Punkte verdienen es, in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden:

- 1) Solide ist nur gebaut, was auf der Wahrheit gründet.
- 2) Nichts wäre schlimmer, als eine mythische und irreführende Ideologie – den Kommunismus nämlich – durch die Ideologie vergangenen Glanzes und einstiger Reinheit einer makellosen Kirche zu ersetzen. Das Christentum hat Europa nicht nur Gutes gebracht, selbst wenn die Fehler, die seine Geschichte begleitet haben, mehr als Verrat am Evangelium denn als seine direkten Konsequenzen verstanden werden können. Genauso war die neuere Vergangenheit der Kirchen, insbesondere in ihren Beziehungen mit den etablierten Mächten, nicht immer durch makellostes Zeugnis und heroischen Widerstand gekennzeichnet, selbst wenn auch dies in Teilen vorhanden war. Die Wahrheit fordert, dieses zu erkennen, und das Evangelium selbst, das die Vergebung bringt, ruft gleichzeitig zu klarer Sicht und zum Bekenntnis auf. Daher ist in besonderem Maße positiv hervorzuheben, daß die Schlußerklärung keinerlei Triumphalismus erkennen läßt, sondern uns „zur Wahrhaftigkeit (ermutigt)“ und betont, daß „(die Versöhnung) Freiheit zum öffentlichen Eingeständnis von Schuld (schenkt)“. Zugleich for-



dert sie uns heraus, „Zeugnis und Dienst in unseren jeweiligen Gesellschaften kritisch zu befragen. In der Vergangenheit (habe es) auf dem Weg zwischen Anpassung und Verweigerung selbstverständliches und mutiges Zeugnis bis hin zu Gefängnis und Martyrium gegeben, aber auch schuldhaftes Verstrickung in den herrschenden Machtapparat. So (sei) nicht nur um der Opfer und Täter, sondern um der glaubwürdigen Bezeugung des Evangeliums willen der redliche Umgang mit der Vergangenheit notwendig“ (§ 6)<sup>5</sup>.

Allein die Bemühung um Transparenz gibt in bezug auf die Vergangenheit Seele und Identität. Sie bedeutet für die Kirchen und für Europa nicht nur, Versäumnisse und Fehler zu erkennen, sondern führt darüber hinaus zu einem gerechten Urteil über die „ideologische“ Entwicklung dieser letzten Jahrhunderte und die Säkularisierung, die unsere Zeit so nachhaltig kennzeichnet. Für die Kirchen könnte es verführerisch sein, den atheistischen Strang in Gesellschaft und Kultur zu geißeln und von den Irrungen und Wirrungen der Stunde zu profitieren, um verlorenes Terrain wiederzugewinnen. Indessen ist eine solche Politik auf lange Sicht nicht nur dem Scheitern ausgesetzt, sondern negiert auch die Tatsache, daß die Säkularisierung selbst in hohem Maße Frucht der christlichen Geschichte ist, ganz besonders der protestantischen<sup>6</sup>. E. Jünger hatte in seinem Plenarbeitrag bereits darauf insistiert, und die „Schlußerklärung“ unterstreicht mit Recht, daß „wir in säkularisierten Gesellschaften“ (leben) . . . , (eine Herausforderung, die) „wir mit Mut, Phantasie und Liebe anzunehmen (haben). Wir warnen vor der Illusion einer Rückkehr zu kirchlichen Machtansprüchen, die nie einen Anhalt im Evangelium hatten“ (§ 7). Und um mit Nachdruck auf dem Erbe und der Aktualität der Aufklärung zu bestehen: „Als Kirchen reformatorischen Ursprungs haben wir ein Erbe fruchtbar zu erhalten. Wir sind in der Tradition der Reformation verwurzelt und durch die Tradition der Aufklärung geprägt. Wir werden aus der Spannung zwischen Glauben und Vernunft nicht entlassen. Der Christus-Glaube trägt und erleuchtet die Vernunft, wie umgekehrt die Vernunft den Glauben kritisch begleitet. Diesem Erbe haben wir uns in Auseinandersetzung mit den Widersprüchen des Säkularismus zu stellen“ (§ 10). Bemerkenswert ist der Nachdruck dieser Bestätigung, gerade wenn man weiß, daß andererseits Johannes Paul II. in so mancher Verlautbarung gegenüber diesen grundlegenden Komponenten moderner Geschichte eine Gleichgültigkeit erkennen läßt, die an Geringschätzung grenzt, wenn er sie nicht schlicht abstreitet.<sup>7</sup>

3) Auf den damit eröffneten Weg hat der Protestantismus eine besondere Botschaft mitzugeben, nämlich „(daß die) Rechtfertigung des Sünders



aus Gottes Gnade allein im Glauben Mitte des biblischen Zeugnisses ist(,) ... Quelle wahrer Freiheit und echter Gemeinschaft unter den Menschen(,) ... Grund und Unterpfand unserer Hoffnung auf das kommende Gottesreich“ (§ 2). Diese Besonderheit ist eindeutig, und es tut not, sich ihrer identitäts- und bündnisstiftenden Wahrheit zu erinnern. Zweifellos ist es aber auch erforderlich, den aktuellen Stellenwert eines solchen theologischen Themas mit größerem Nachdruck zum Ausdruck zu bringen. Sich einzugestehen, daß „wir zuerst (fragen), welche Bedeutung der Botschaft heute zukommt“ (ibidem), genügt nicht; es ist fast ein Eingeständnis der Schwäche. Um das Proprium des protestantischen Beitrags zur europäischen Identität zu festigen, wäre es also angemessen, eine wahrhaft hermeneutik der Rechtfertigung aus dem Glauben allein und ihrer aktuellen Implikationen auf die Beine zu stellen.<sup>8</sup>

### *Gerechtigkeit und Dienst*

Die europäische Identität könnte nicht aufgebaut werden ohne Ehrfurcht vor Gerechtigkeit und Solidarität. Die Kirchen haben im Dienst der Nachricht, die sie begründet und mit den ihnen eigenen konkreten Möglichkeiten zu diesem Aufbau beizutragen. Wie der Premierminister J. Antall gleich zu Beginn der Konferenz aufzeigte, ist in der Tat dafür Sorge zu tragen, daß der alte politische Eisernen Vorhang nicht durch einen neuen sozialen und ökonomischen Eisernen Vorhang ersetzt wird, der nicht im selben Maße sichtbar aber ebenso diskriminierend ist. Daher erinnert die Schlußerklärung zu Recht daran, daß „das Evangelium gute Nachricht für die Armen und Hoffnung für die gefährdete Schöpfung ist“ und fügt hinzu, daß „das Elend der ökonomisch, politisch und sozial Benachteiligten und die Anzeichen unwiderruflicher ökologischer Zerstörung (uns) zwingen, dem herrschenden Trend egoistischer und expansionistischer Lebensart zu widersprechen, den Ausgleich des sozialen Gefälles in Europa und in der Welt zu fördern und für den Schutz und das Recht der Natur und die Lebensrechte der heutigen und künftigen Generationen einzutreten“ (§ 8).

Die Bemühungen um Mitwirkung können auf dem Umweg einer Wiederbelebung der Diakonie stattfinden (Arbeitsgruppe II), aber auch durch eine genau umrissene gesellschaftliche und ökonomische Vision. Der Sinn der vornehmlich im Protestantismus entwickelten Verantwortung muß gefördert und erneuert werden, um Männer und Frauen im Dienst der Werte, die ihr Leben begründen, zu verantwortlicher Teilhabe am öffentlichen Leben heranzuführen, und beizutragen, daß dieses zum Ort der Begegnung aller



werde. Die Lehre vom universalen Priestertum und die – insbesondere reformierte – Praxis der synodalen Führung (eine der Quellen des aktuellen demokratischen Modells) muß gefestigt und aktualisiert werden. Dazu müssen die Prinzipien öffentlicher Transparenz und Subsidiarität realisiert und muß dafür Sorge getragen werden, daß die soziopolitischen Strukturen die konkreten Menschen so weit wie möglich erreichen, indem sie deren wirkliche Bedürfnisse ernst nehmen und ihnen entsprechen, jedoch ohne sie zu Boden zu drücken (§ 9; Arbeitsgruppe III).

Aus dieser Perspektive zeigt sich die Ökonomie des Marktes als ausreichend anpassungsfähig an die ständige Entwicklung der Welt und ihre technischen Veränderungen<sup>9</sup>. Indessen ist der Markt ebenso taub und blind für jegliches Gleichgewicht und jegliche Gerechtigkeit und erweist sich sogar als Verursacher augenfälliger Ungerechtigkeiten. Folglich obliegt es dem Staat, der ja zuallererst auf dem Recht gründet, ohne Unterlaß in demokratischer Teilhabe darüber zu wachen, daß die Marktökonomie nicht die Grenzen des sozial Tolerierbaren überschreitet und – zum Beispiel mittels der Umverteilung von Steuern – die zum Himmel schreienden Fehlentwicklungen des Systems korrigiert werden (ibid.).

Aus dieser Perspektive haben die Kirchen ihrem Wesen nach die Rolle des Wächters, Gestalters und Dieners. Somit stellt sich die Frage nach der Art ihrer Beziehungen zum Staat. Für den Augenblick scheint diese Frage offenbleiben zu müssen. Dabei besteht Übereinstimmung, daß die Entwicklung hin zu Säkularisierung und Meinungsvielfalt nicht wieder in Frage gestellt werden könnte ohne gleichzeitige Banalisierung der Religion und ohne daß man die Ablehnung von Existenz und Selbstbestimmung – Recht einer jeden Minorität – dort akzeptiert, wo der Protestantismus eine Bewegung von Minderheiten ist (ibid.).

Jedoch hätte die Versammlung noch weitergehen können. Sie hätte dem sich bildenden Europa einen Sternenkreis auf azurblauem Untergrund, der die freibleibende Mitte umschließt, auf die Fahne schreiben können. Sie hätte sich ebenso daran erinnern können, daß vor ziemlich langer Zeit in Jerusalem das Zentrum des öffentlichen Lebens nichts anderes war als das „Heilige der Heiligen“ (le Saint des Saints), also ein Ort, frei von jeglicher Abgötterei. Indessen, in diese Leere hinein hallte die unwandelbare Forderung nach göttlichen Geboten wider.

Besteht die heutige Aufgabe der Kirchen nicht noch immer darin, jeglicher götzendienerischen und totalitären Versuchung vorzubeugen, indem sie die Mitte leer lassen, um deren „Fülle“ auszusparen und dadurch der



nicht endenden Forderung Einhalt zu gebieten, Recht und Gesetz aus eigenen Kräften verwirklichen zu wollen?

Die Kirche ist im Besitz eines Mittels, diesem Anspruch nachzukommen: das Wort.

Sie muß wachsame Hüterin darüber sein, daß das Wort lebt und frei in der Gesellschaft zirkuliert; sie muß es nähren und ihm zum Leben verhelfen. Ein freies Wort, das befreit. Frei, weil es wahr und authentisch ist. Die Verkündigungsaufgabe der Kirchen besteht weder heute noch morgen darin, sich gegenüber einer spärlichen Zuhörerschaft in Szene zu setzen, als vielmehr Mittel und Wege zu finden, die Wahrhaftigkeit, die Qualität und bescheidene menschliche Kraft des Wortes zu schützen. Die Kirche Christi, geboren aus dem Wort Gottes, durch das sie lebt, ist im wesentlichen dazu berufen, darüber zu wachen, daß das Wort, das die wahrhaftige Menschlichkeit ins Leben ruft, nicht zu Lügen und entfremdenden Gemeinplätzen verfälscht wird, sondern Medium des Ausdrucks, Austauschs, fruchtbaren Gesprächs und Träger der Zukunft ist.<sup>10</sup>

### *Frieden und Versöhnung*

Schließlich und endlich fand die Konferenz von Budapest unter dem Zeichen der Versöhnung und den folgenden beiden Versen aus den Paulusbrieffen statt: „Darum nehmt einander an, wie auch Christus uns angenommen hat, ...“ (Röm 15,7); „Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.“ (2 Kor 5,21)

Die Versöhnung steht auch im Zentrum der Intervention von Johannes Paul II. am 11. Oktober 1988 vor dem Europäischen Parlament, wo er die Bestimmung Europas in drei Schritten beschrieb: „zuerst den Menschen mit der Schöpfung versöhnen, indem er wacht über die Erhaltung der Natur, ihrer Fauna und Flora, ihrer Luft und ihren Flüssen, ihrem subtilen Gleichgewicht, ihren begrenzten Ressourcen, ihrer Schönheit, mit der sie den Schöpfer lobpreist. Dann muß sich der Mensch mit seinem Nächsten versöhnen. Das heißt für die Europäer mit unterschiedlichen kulturellen bzw. philosophischen Traditionen, einander zu akzeptieren, Fremde und Flüchtlinge aufzunehmen und sich dem spirituellen Reichtum der Völker anderer Kontinente zu öffnen.

Endlich muß sich der Mensch mit sich selbst versöhnen: ja, er muß daran arbeiten, eine ganzheitliche Sicht des Menschen und der Welt zu entwickeln, und zwar wider menschenverachtende Kulturen; und damit eine Sichtweise,



die in Wissenschaft, Technik und Kunst den Glauben an Gott nicht ausschließt, sondern einklagt“<sup>11</sup>.

Es versteht sich von selbst, daß mit einem solchen Programm bereits jetzt das 21. Jahrhundert eröffnet ist. Darüber ist man begeistert und fühlt sich gleichzeitig ein wenig bedroht. In einer Welt, die so oft durch Ungerechtigkeit, Krieg und Haß verwüstet worden ist, verpflichtet das Thema der Versöhnung zu einem Werk von langem Atem, das jetzt erst anfängt. Auch dazu kann die protestantische Tradition einen Beitrag leisten, der verdient, hervorgehoben zu werden:

1) „Arzt, heile dich selbst!“ haben sie Jesus entgegnet (Lk 4,23), der nicht zögert, seinerseits jene zu tadeln, die „den Splitter im Auge (ihres Bruders (sehen), aber den Balken in (ihrem eigenen Auge nicht bemerken)“ (Mt 7,3). Wie könnten sich die voneinander getrennten, manchmal zerrütteten Kirchen (selbst die Religionen in ihrer Gesamtheit), Ursprung ziemlich vieler Konflikte in Geschichte und Gegenwart, ohne Heuchelei zu Eiferern für eine Moral und eine Politik der Versöhnung und des Friedens machen? Zuerst müssen sie ihr eigenes Haus in Ordnung bringen. Deshalb müssen die Bemühungen um ökumenische Annäherung – in ihrer Langsamkeit oft entmutigend – mit Bestimmtheit und Beständigkeit fortgesetzt werden. Dies um so mehr, als nicht wenige weltlich bedingte Konflikte durch religiöse Faktoren noch verstärkt werden. Daher sind die präzisen Vorschläge der Arbeitsgruppe, die sich mit interkonfessionellen Beziehungen beschäftigte, mit größtem Ernst zu beachten. Sie hat sich vorwiegend „Aufbau und Intensivierung der Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen in Europa“ zum Thema gemacht und sucht darüber hinaus nach Wegen, „die Beziehungen dieser Kirchen mit den orthodoxen, katholischen und alt-katholischen Kirchen wirkungsvoller zu gestalten“.

An der Versöhnung der Religionsfamilien in Europa zu arbeiten heißt, am Frieden in der Welt zu arbeiten, wie es Hans Küng auf ganz besondere Weise darlegt. Schon aus dieser Perspektive kann die Zusammenkunft in Budapest nur von Vorteil sein und darf nicht als Konkurrenzveranstaltung zu anderen ökumenischen Strukturen und Dialogen gewertet werden, sondern vielmehr als Ereignis, das der ökumenischen Bewegung ein Mehr an Gewicht und Kontinuität verleiht.

2) Den Protestantismus verbindet mit der Bildung von Staaten und Nationen in Europa eine lange Geschichte, ohne daß er immer in den gegenseitigen Beziehungen zu der Klarheit beigetragen hat, die man hätte erwarten können. Andererseits ist der Protestantismus im allgemeinen innerhalb des Christentums in der Minderheit, in erster Linie in Europa. Also ist es



an ihm, nicht nur darüber zu wachen, daß überall die Rechte von Minderheiten geschützt werden, sondern auch dazu beizutragen, die Umrisse dieser Rechte genauer zu definieren und zu helfen, Formen des friedlichen und fruchtbaren Zusammenlebens zwischen verschiedenen Minderheiten zu finden und zu realisieren. Von diesem Gesichtspunkt aus kann niemand taub bleiben gegenüber dem von L. Tökés bezüglich der Geschehnisse der ungarischen Minderheit in Rumänien an die Versammlung gerichteten Appell; und wenn die Arbeitsgruppe für „Nation, Nationalismus und die Minderheiten“ ihren Bericht klugerweise nicht mit festen Vorschlägen, sondern mit einer Reihe von Fragen abgeschlossen hat, hat sie zumindest auf sinnvolle Weise dazu beigetragen, eine schwierige, aber unumgängliche Reflexion auf den Weg zu bringen.

3) Das Problem der Versöhnung mit der Natur ist mehr und mehr an der Tagesordnung, und von der Lösung hängt nicht weniger als die Zukunft der Menschheit und des Planeten ab. Der Protestantismus ist übrigens auch in diesem Punkt nicht ohne Verantwortung für die Lebensweise, die wir seit der Inthronisierung des industriellen Zeitalters entwickelt haben: seine Verknüpfungen mit dem Kapitalismus und seine Überbetonung einer Arbeitsethik müssen nicht mehr nachgewiesen werden<sup>12</sup>. Indessen, dieser selbe Protestantismus verfügt in seiner eigenen Tradition über andere Werte, die in aktualisierter Form neu eingesetzt werden müssen: eine gewisse Beharrlichkeit und Strenge und, vor allem, die zentrale Stellung, die er dem „sola gratia“ einräumt, indem er jeglichen menschlichen Versuch verurteilt, das „Heil“ durch eigene Werke zu gewinnen. Deshalb besteht die Aufgabe zweifellos darin, einen neuen Lebensstil zu finden, der gemäß den Worten Johannes Paul II. „einer Versöhnung des Menschen mit sich selbst“ gleichkommt<sup>13</sup>.

Jedoch kann diese Arbeit der Neustrukturierung und Entfaltung nur Erfolg haben, wenn klargestellt ist, daß sich Europa nicht mehr als den Mittelpunkt der Welt betrachtet. Den Bau Europas kann es nur geben als integriert in den Bau der Welt, ihre Entwicklung und ihren Frieden. Folglich dürfen Sinn und Qualität der Nord-Süd-Beziehungen nicht von den europaeigenen Problemen verwischt werden, sondern müssen im Gegenteil in enger Verbindung mit diesen wahrgenommen werden. An dieser Stelle hindert uns die ökologische Perspektive noch einmal daran, diesem Erfordernis auszuweichen, indem sie die Erde als „alleiniges und einzigartiges Haus“ betrachtet. Die damit gegebenen Herausforderungen sind sicher nicht klein. Wie soll man sich dessen nicht erinnern in diesem Jahr 1992, das die „Entdeckung“ und Eroberung Amerikas feiert und in dem – unter dem



Zeichen der Vereinten Nationen – die Arbeit des „Gipfels des Planeten Erde“ in Rio de Janeiro stattfindet, der den Beziehungen zwischen Umwelt und Entwicklung gewidmet ist?

Auch hier können die christliche Tradition und die transnationale Kraft der Kirchen eine sichere Hilfe sein. Ökumene, Suche nach Gerechtigkeit und Frieden sowie Achtung vor der Schöpfung können zusammengehen, wie es die Ökumenische Konferenz von Basel zu Pfingsten 1989 beispielhaft in dem Augenblick gezeigt hat, als sich der Fall der Berliner Mauer anbahnte.

Möge die Konferenz von Budapest innerhalb dieser Bewegung ihren Platz finden und ihrerseits Früchte der Gerechtigkeit und des Friedens tragen! Möge der Geist Christi seine Kirche fruchtbar machen, damit sie sich in den Dienst einer von Gott geschaffenen Welt stellt, für die Christus nicht gezögert hat, sein Leben hinzugeben.

Aus dem Französischen übersetzt von Irene Neuendorff

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Wir werden hier im wesentlichen auf die französischsprachige Bibliographie zurückgreifen. Die Fédération Protestante de France hat soeben in Zusammenarbeit mit „Les Bergers et les Mages“ (Paris) und „Editions Oberlin“ (Straßburg) ein kleines Werk über den Aufbau Europas herausgegeben (leider jedoch ohne theologische Reflexion): *Quelle Europe pour quel monde? Éléments d'informations*, 1991.
- <sup>2</sup> Zusammenstellung von Texten verschiedener Autoren um R. Luneau. In: *Le rêve de Compostelle*, Paris. Seitdem konnten sich einige Perspektiven entwickeln, wie insbesondere die Beschlüsse der außerordentlichen Bischofssynode vom 28. 11. bis 14. 12. 1991 zeigen oder auch die Zusammenkunft von KEK und CCEE in Santiago de Compostela vom 13. bis 17. 11. des gleichen Jahres. Auch auf folgende Textsammlungen kann Bezug genommen werden: *Conseil des Conférences épiscopales d'Europe, Les Evêques et la nouvelle évangélisation*, Paris, Cerf, 1991. Das Vorwort dieses letztgenannten Werkes ist aus der liberalen Feder von Kardinal Martini entstanden, der sich auch äußert in: „*Chrétiens en Europe*“, *Etudes* 374, April 1991, S. 527–538. Jedoch heben all diese Korrekturen nicht etliche Unschärfen der vatikanischen Sichtweise auf, die auf den Gedanken der Rückeroberung hinweisen.
- <sup>3</sup> E. Morin, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard 1987; C. Wackenheim, „*Christianisme et conscience européenne*“, *RHPR* 78, 1988, S. 35–42; F. Delouche, *Histoire de l'Europe*, Paris, Hachette, 1992. Das letzte Werk ist in besonderer Weise hervorzuheben, da es von zwölf europäischen Autoren verschiedener Nationalitäten verfaßt worden ist.
- <sup>4</sup> So hat R. Beaupère in bezug auf die Metapher der „zwei Lungen“ Europas von Johannes Paul II. den Mut zu schreiben: „ich weiß sehr wohl, daß (die Lunge) des Okzident geschrumpft ist und des Sauerstoffes des Evangeliums bedarf. Den Katholiken allein wird es nicht gelingen, sie auszuweiten: dazu bedürfen sie unbedingt des protestantischen Atems“, „*Catholicisme et orthodoxie. Nouvelles tensions et ecclésiologie*“. In: *L'Europe et les enjeux du christianisme*, *Lumières et Vie* 201, Lyon 1991, S. 19.



- 5 Man denke an die Unentschiedenheit der Kirche (überwiegend der katholischen) im Hinblick auf die Kollaboration des Vichy-Regimes, ebenso aber auch an den Mut von Kardinal Decourtray, Lyon, der kürzlich diese Periode der Geschichte von Grund auf erhellt hat. Die früheren Rückschläge und Scheinangriffe in der Affäre Touvier (Chef der Miliz; er hatte bei Vernichtung zahlreicher Juden mitgewirkt, wurde fast vierzig Jahre lang von einem Teil der Kirche unterstützt und kürzlich vom Appellationsgericht in Paris freigelassen) zeigen, wie schwer es ist, gewissen Begebenheiten in einer wenig ruhmvollen französischen Vergangenheit ins Auge zu sehen. (R. Rémond u. a., Paul Touvier et l'Eglise, Paris, Fayard, 1992.) Über die Probleme der protestantischen Kirche des Ostens vor allem R. Aubert, La tentation de l'Est. Religion, Mächte und Nationalismen, Genf, Labor et Fides, 1991; siehe auch verschiedene Artikel der Zeitschrift *Foi et Vie* 89 (Dez 90: Europe-Protestantisme-Occident) und in der schon genannten Ausgabe von *Lumière et Vie*.
- 6 Man erinnere sich an die quasi prophetischen Aussagen von D. Bonhoeffer zu diesem Punkt, historisch reflektiert in: M. Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Die Entzauberung der Welt). Une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985.
- 7 Z. B. in *Centesimus annus* (1991) § 13; anlässlich der Debatte über die Annahme der Schlußerklärung werden mehrere Vorbehalte hinsichtlich der Brauchbarkeit dieser Textstelle zum Ausdruck gebracht: nachdrückliche Reaktionen – und nicht von den Geringsten – wurden damals festgehalten; einige gehen fast so weit zu sagen, daß sie die Schlußerklärung nicht akzeptieren würden, wenn dieser in ihren Augen zentrale Punkt nicht erwähnt wäre.
- 8 E. Jünger hat sich darum vor allem im zweiten Teil seines Plenarbeitrags bemüht, ich habe mich ebenfalls in der Vorbereitungsrede für die Konferenz von Basel daran versucht (23.8.91): „Europa und Protestantismus. Erbe und Forderungen“, *epd-Dokumentation* 38/91, S. 14–26.
- 9 Dies wurde von der Arbeitsgruppe „Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft“ bestätigt, jedoch von dem holländischen Ökonomen Bob Goudzwaard entschieden bestritten, desgleichen bis zu einem gewissen Grad von der Arbeitsgruppe über den „neuen Lebensstil“.
- 10 Wir haben diese Themen in *Théologie des droits de l'homme*, Paris, Cerf, 1989 entwickelt, besonders S. 104ff und 275 ff.
- 11 Zit. nach C. M. Martini, *art.cit.*, *Etudes* 374, April 1991, S. 530; über die verschiedenen Aspekte des Papstbesuchs in Straßburg s. das unter Leitung von J.-P. William, Straßburg, veröffentlichte Werk *Jean-Paul II et l'Europe*, Paris, Cerf, 1991.
- 12 Wir werden nicht auf die Thesen von Max Weber bezüglich der protestantischen Ethik und des kapitalistischen Geistes zurückkommen, s. vor allem M. Miegge, *Vocation et travail*. Aufsatz über die puritanische Ethik, Genf, Labor et Fides, 1989.
- 13 Siehe auch die Überlegungen und Empfehlungen der Arbeitsgruppe über einen „verantwortlichen Lebensstil“. Einer ihrer Initiatoren, der zugleich eine der Haupttriebfedern der Konferenz war – L. Vischer –, entwickelt seinen Standpunkt in einer der letzten Nummern von *Concilium* (no. 240, 1992), mit dem Titel „Das neue Europa – eine Herausforderung für die Christen“ (Und wie steht es mit dem Garten? Zur ökologischen Dimension des „Europäischen Hauses“, S. 159–165). Ferner sind in dieser Nummer etliche Beiträge zu finden, die den neuen Eurozentrismus in Frage stellen.



# Wirtschaftliche Prosperität als Religionsersatz im säkularisierten Europa

VON GÖTZ PLANER-FRIEDRICH

Mit dem endgültigen Scheitern des sozialistischen Experiments, dem immerhin zeitweilig 40 % der Weltbevölkerung unterworfen waren, sind kritische Analysen des wirtschaftlichen Status quo in der sogenannten Ersten Welt völlig obsolet geworden. Daß etwas faul sein könnte am siegreichen System der freien oder sogar sozialen Marktwirtschaft, will nun wirklich niemand mehr hören. Dabei waren die sozialphilosophischen Ideen und polit-ökonomischen Analysen eines Marx oder Engels nicht nur ein „Pfahl im Fleische“ des Kapitalismus, den es unter allen Umständen galt herauszureißen. Sie waren auch ein produktiver Anreiz, immanente Systemveränderungen vorzunehmen und die Sozialverträglichkeit zu verbessern. Wenn jetzt die Bevölkerung der bisher realsozialistisch experimentierenden Länder Europas um jeden Preis in die kapitalistische Marktwirtschaft zurückkehren will, verschwindet auch dieses kritische Potential.

Die uneingeschränkte Zuwendung der vom Sozialismus reichlich Geschädigten zum marktwirtschaftlichen Kapitalismus (der sich freilich so nicht mehr ansprechen lassen will) hat nicht nur dessen Apologeten von jedem weiteren Legitimationsdruck befreit. Sie erfolgt außerdem zu einem Zeitpunkt, da die industrielle Zivilisation in eine ernste Krise geraten ist. Damit meine ich nicht nur, daß die „Grenzen des Wachstums“ (Club of Rome 1971) erreicht bzw. überschritten sind. Inzwischen sind auch die ökologischen Folgewirkungen dieser Produktionsneurose bereits erkennbar, und sie werden sich mit Sicherheit ausweiten und verschärfen. Es besteht nach all den euphorisch begrüßten „Entwicklungsdekaden“ nicht mehr der geringste Zweifel daran, daß das Elend in der sogenannten Dritten Welt zunimmt, anstatt sich zu verringern. In beiderlei Hinsicht – ökologisch wie entwicklungspolitisch – steuert das Marktsystem auf Crash-Kurs. Die regierenden Politiker zeigen keine Bereitschaft, das Ruder herumzuwerfen. Das politische Instrumentarium reicht dazu auch nicht aus, solange Besitzstandswahrung bei der Wahlbürgerschaft höchste Priorität genießt.

Es könnte sich als fataler Irrtum erweisen, den Untergang des politisch wirksamen Kommunismus nur als Sieg der Demokratie über die Diktatur und der Marktwirtschaft über die Planwirtschaft zu interpretieren. So kann man die jüngsten Ereignisse durchaus verstehen. Aber das reicht nicht aus!



Die Kommunisten hatten nämlich auch auf den unendlichen Fortschritt von Wissenschaft und Technik gesetzt; sie hatten „auf Teufel komm raus“ industrialisiert – ohne Rücksicht auf Landschaft, Menschen und Ressourcen. Diese Erblast ist ein Pulverfaß, das sich zu den bestehenden Altlasten und fortschreitenden Beschädigungen unseres Lebensraums westlich der ehemaligen europäischen Demarkationslinie addiert. Die Menschen in den vormals sozialistischen Ländern Europas leben in der Vorstellung, im Westen sei alles in Ordnung. Ihnen bietet sich nach dem alten Denkmuster nur eine einzige Alternative an: entweder Absturz in die Dritte Welt oder Aufstieg in die Erste. Die Zweite haben sie ja gerade verabschiedet.

Nimmt man diese sehr verkürzte Bestandsaufnahme als Ausgangspunkt der Situation in Europa, dann ist aus ökumenischer Perspektive die Trias des konziliaren Prozesses so aktuell wie kaum zuvor: Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Daß es im Augenblick so still darum geworden ist, hat nicht nur mit den sich überschlagenden politischen Ereignissen zu tun. Da die drei Begriffe häufig als moralische Schlagworte benutzt wurden, hat sich ihr appellativer Charakter an der scheinbar unverbesserlichen Realität abgenutzt. Theologisch betrachtet tragen sie freilich eine Verheißung in sich, die nur im „konziliaren“ Ansatz dieses ökumenischen Prozesses angemessen zur Geltung gebracht werden kann. Es geht eben – lutherisch ausgedrückt, nicht um Gesetz, sondern um Evangelium; oder besser: um die Dialektik von Gesetz und Evangelium. Das beschreibt m. E. auch am besten die Aufgabe der Kirchen im europäischen Einigungsprozeß, nicht „Evangelisation“ zu betreiben, ohne die dringenden sozialen, ökonomischen und ökologischen Veränderungen damit einzuklagen, die wir aus der Verantwortung vor Gott anzusprechen haben; aber auch nicht auf der politischen Bühne in Erscheinung zu treten, um andere *mores* zu lehren, ohne wenigstens von der Verheißung zu reden, von der die Kirche lebt und die sie allen Menschen zu bringen schuldig ist.

### *Gemeinwohl und Eigennutz*

Das ökonomische Grundgesetz, dem seit Adam Smith Theoretiker wie Praktiker des Marktes gläubig anhängen, lautet: Das Gemeinwohl ist ein Produkt des Eigennutzes aller Teilnehmer des Marktes. „Die unsichtbare Hand... setzt einen Mechanismus in Gang, worin die Habsucht das Hauptmotiv menschlicher Handlungen wird.“ (Leszek Kolakowski, Hoffnung in der Misere. In: Evangelische Kommentare 3/92, S.172). Was so viele moralisch argumentierende Kritiker des gegenwärtigen Weltwirt-



schaftssystems beklagen, daß nämlich menschliche Werte aus dem wirtschaftlichen Verhalten ausgeschlossen werden, hat hier seine Ursache. Philosophische wie religiöse Ethiken haben seit alters den Egoismus angeklagt, für Ungerechtigkeit und Beeinträchtigung der allgemeinen Wohlfahrt verantwortlich zu sein. Indem Adam Smith den ökonomischen Egoismus als Triebfeder wirtschaftlicher Prosperität entdeckt, wird die hergebrachte Morallehre auf den Kopf gestellt, so scheint es. In Wirklichkeit wird aber nur die Ethik aus der Wirtschaftstheorie verbannt, um sie am Ziel – der Erreichung des allgemeinen Wohlstands – wieder einzuholen. Es ist der Trick dieser „zynischen Vernunft“ (Sloterdijk), die unmoralischen Antriebe der menschlichen „Natur“ zur Erreichung moralischer Zwecke einzusetzen. Oder theologisch ausgedrückt: das *pecca fortiter* zum kategorischen Imperativ der ökonomischen Vernunft zu erheben, auf daß die Gnade allgemeinen Wohlstands unter uns um so wirksamer werde.

Diese theologische Transformation der Philosophie des freien Marktes macht den zynischen Charakter derselben offenbar. Dennoch ist nicht vollends zu leugnen, daß sie einen entfernten Zusammenhang mit der evangelischen Rechtfertigungsdogmatik aufweist. Schließlich hat ja Luther gelehrt, daß die Menschen allzumal Sünder und durch keine moralische Anstrengung zum Guten fähig seien. Demzufolge sind alle „guten Werke“ nichtig: Der Gerechte wird seines Glaubens leben (Gal 3). Also folgt der Christenmensch in seinem Alltag jenen Prinzipien natürlicher Vernunft, die weder a priori sündig noch gnadenreich sind und vertraut in seinem Herzen auf die unverdiente Gnade Gottes, die den Sünder schließlich rechtfertigt.

Der Verkürzung dieser Darstellung eines anspruchsvollen theologischen Denksystems bin ich mir bewußt. Ich will auch nicht unterstellen, Adam Smith habe sich in die lutherische Rechtfertigungslehre vertieft, bevor er sein epochales Werk „*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*“ (1778) geschrieben hat. Immerhin hat er seine Wirtschaftstheorie als Lehrer der Logik und der Moral geschrieben. Was der geistesgeschichtliche Vergleich zeigen sollte, ist allein dies, daß moralische Appelle an die Adresse derer, die diese Wirtschaftstheorie verinnerlicht haben und offensichtlich erfolgreich praktizieren, am Kern des Problems vorbeigehen und die derart Handelnden nicht erreichen. Diese können nämlich mit Recht darauf verweisen, daß sie unter Umständen außerhalb des Konkurrenzkampfes im Marktgeschehen hohen ethischen Prinzipien verpflichtet sind, beachtliche Spenden für die Armen aufbringen, Kultur fördern und kirchliche Aktivitäten unterstützen. Zwar erinnert diese Argumentation fatal an die eines Soldaten, der meint, er töte ja nur, um Leben zu retten, weshalb



man ihn auch nicht einen „potentiellen Mörder“ nennen dürfe. Aber bei dem haben unsere Großkirchen bis heute kaum widersprochen. Deshalb sehen sie auch keine Veranlassung, die „freie Marktwirtschaft“ – zumal wenn sie „sozial abgefedert“ ist – einer kritischen theologischen Überprüfung zu unterziehen.

Die Denkschrift der EKD „Gemeinwohl und Eigennutz“ (Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft, Gütersloh 1991) ist zweifellos als eine solche Auseinandersetzung mit dem bestehenden Wirtschaftssystem gedacht. Sie enthält neben einem einleitenden zunächst ein beschreibendes Kapitel, das an einen Volkshochschulkurs über Marktwirtschaft erinnert. Dann folgt ein Kapitel, das „christliche Perspektiven“ und „biblische Motive“ enthält. Das 4. Kapitel, das Ergebnisse und Folgerungen ankündigt, subsummiert diese bezeichnenderweise unter der Überschrift: „Zukunftsfähigkeit der sozialen Marktwirtschaft“. Der Zusammenhang zwischen dem bloß beschreibenden und dem ethisch motivierenden Teil ist schwer zu erkennen. Dadurch drängt sich der Eindruck auf, auch innerhalb der EKD werde die Meinung der gängigen wirtschaftswissenschaftlichen Lehre geteilt, ökonomisches Handeln folge quasi naturgesetzlichen Prinzipien, die durch ethische Forderungen ebensowenig beeinflussbar seien, wie man dem Wolf abgewöhnen könne, das Lamm zu reißen. Wenn natürlich der Mensch des Menschen Wolf ist (*homo homini lupus*), dann hat die davon abgeleitete Ökonomie die Aufgabe, diese Gegebenheit in Brutto-sozialprodukt zu verwandeln. Es fällt im übrigen schon auf, daß die Wirtschaftswissenschaften wohl die Kosten kalkulieren (wenn auch bekanntlich nicht alle), aber keine Studien über die Opfer wirtschaftlicher Prozesse anstellen. Genau dies müßte aber die Aufgabe der Kirchen sein, wenn sie sich mit ökonomischen Fragen auseinandersetzen. Ansatzweise geschieht das auch in der genannten Denkschrift der EKD. Doch solange die Kirche mit den Wirtschaftsexperten darin übereinstimmt, daß diese nur unbeeinflussbare Gesetze beschreiben und handhaben, bleiben alle nachfolgenden ethischen Appelle schwach und wirkungslos.

Dagegen hat bereits E. F. Schumacher in „Small is Beautiful“ (dtsch: Die Rückkehr zum menschlichen Maß, Reinbeck bei Hamburg 1977) entschiedene Zweifel geäußert, ob die Wirtschaftswissenschaften überhaupt exakte Wissenschaften seien. Oder mit Schumachers eigenen Worten: „Das Urteil der Wirtschaftswissenschaft ist ... ein überaus bruchstückhaftes Urteil“ (38). Das „vollständige Außerrachtlassen qualitativer Unterscheidungen“ mache zwar das Theoretisieren einfach, aber „zugleich auch ... gänzlich unfruchtbar“ (43). Und weiter meint Schumacher: „Die wirklich wichtigen



Dinge des Lebens lassen sich nicht berechnen ... Philosophie, Kunst und Religion kosten sehr, sehr wenig Geld. ... Raumforschung oder Quantenphysik sind sehr teuer, liegen aber doch den wirklichen Bedürfnissen des Menschen eher fern“ (60f). Solche nüchternen Argumente, die eines Theologen würdig wären, vermisste ich in den wirtschaftsethischen Dokumenten der Kirchen. Heute haben sich auch die Kirchen darauf eingelassen, daß das Marktgeschehen mit Gewinnmaximierung, daß Eigennutz als Antriebskraft der Produktivität und quantitatives Wirtschaftswachstum als *conditio sine qua non* des allgemeinen Wohlstands unabänderliche Gesetzmäßigkeiten des Wirtschaftsprozesses seien. Wer sich dagegen moralisch entrüstete, beweise nur, daß er oder sie von Ökonomie nichts verstehe und deshalb lieber den Experten das Feld überlassen solle.

### *Kirche und Wirtschaft*

Angesichts der Verschärfung marktwirtschaftlich produzierter Ungerechtigkeiten durch die Vereinigung von BRD und DDR empfiehlt nun die Denkschrift der EKD ihren Mitgliedskirchen das folgende (Par.199): „Kräfte gegen die Resignation zu mobilisieren, sich seelsorgerlich und diakonisch der Verzweifelten und in Not Geratenen anzunehmen, ... die Herausforderungen für die Zukunftsfähigkeit wirtschaftlichen Handelns zu erinnern und dabei vor allem ‚den Mund aufzutun für die Stummen‘ (Spr. 31,8), also Anwalt für die sozial Benachteiligten im eigenen Land, ... zu sein.“

Wer bisher als kritischer Christ und Zeitgenosse in einem System des realen Sozialismus gelebt hat, ist erstaunt, wie verblüffend ähnlich „Kirche im Sozialismus“ von den Inhabern der Macht ihrem eigenen Legitimationsmuster zugeordnet wurde. Die Kommunisten waren allemal hochofrend, wenn Kirche gegen Resignation und Pessimismus predigte. Sie wurde sogar ausdrücklich aufgefordert, etwas zur Motivation der Menschen beim sogenannten Aufbau des Sozialismus beizutragen. Als der Schlendrian in den volkseigenen Betrieben überhand nahm und die von Rudolf Bahro (Rudolf Bahro, *Die Alternative*, Köln und Frankfurt 1977) so charakterisierte „organisierte Verantwortungslosigkeit“ das Arbeitsethos aushöhlte, wurde sogar Luther zitiert und seine Berufsethik als vorbildlich herangezogen. Schließlich lobten die kommunistischen Machthaber die diakonische Arbeit der Kirchen und vertrauten ihnen zur eigenen Entlastung die notdürftige Sorge um Behinderte, Pflegebedürftige und Sterbende an. Damit wirken Kirchen immer systemstabilisierend – ob sie es beabsichtigen oder nicht. An die



machtbesetzten Strukturen dürfen sie aber nicht rühren; und das gleiche gilt gemäß EKD-Denkschrift nun auch in der Marktwirtschaft.

Gerade die deutschen Kirchen sind unmittelbar Nutznießer der Wachstumswirtschaft, weil sie via Kirchensteuer ihren eigenen finanziellen Anteil am wirtschaftlichen Erfolg erhalten. Das versetzt sie in die Lage, eine aufwendige volksskirchliche Betreuungsstruktur aufrecht zu erhalten, selbst wenn der Trend zur Kirchenferne unter der Bevölkerung anhält. Das Subsidiaritätsprinzip ermöglicht es ihnen zudem, als Träger sozialer, pädagogischer und anderer Bildungsangebote in Erscheinung zu treten, wofür allerdings allgemeine Steuermittel zur Finanzierung herangezogen werden. Nicht zu vergessen, daß die evangelischen Kirchen in Deutschland im Stande sind, ökumenische Organisationen, Hilfswerke und Entwicklungsprojekte mit beachtlichen Geldmitteln auszustatten. Ungezählte Menschen – nicht nur in Deutschland – verdanken ihren Arbeitsplatz oder wenigstens Anteile ihrer Lebenserhaltung diesem Reichtum deutscher Kirchen. Auch KritikerInnen des ökonomischen Wachstumsdenkens, dem dieser Reichtum geschuldet ist, profitieren noch davon.

Doch es ist abzusehen, „daß diese Mentalität unendlicher Erwartungen bald an die harte Mauer der Wirklichkeit stoßen wird. Diese Wand wird stufenweise, aber unbeugsam von den ökologischen und demographischen Bedrohungen gebaut“ (Kolakowski, a.a.O., S. 173). Das wissen im Grunde alle. Aber die meisten flüchten noch immer aus der bedrohlichen Wahrnehmung dieser Realität in die pseudoreligiöse Verheißung eines automatisch ansteigenden Wohlstands bei Befolgung sogenannter marktwirtschaftlicher Gesetze.

Ulrich Duchrow hat die keineswegs nur rhetorisch gemeinte Frage gestellt, ob die Weltwirtschaft heute nicht ein Feld für „Bekennende Kirche“ darstelle (Weltwirtschaft heute. Ein Feld für Bekennende Kirche?, München 1986). In seinem Einleitungsreferat zum Problembereich VI auf der 6. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 sagte er u.a.: „Ich erhoffe mir ... von dieser Vollversammlung, daß wir nicht nur gegen Apartheid und Massenvernichtungsmittel, sondern auch gegen das gegenwärtig tödliche Weltwirtschaftssystem und seine pseudochristlichen Begründungen ein klares Bekenntnis ablegen. ... Dies ist nicht mehr nur eine Frage des Handelns, sondern des Glaubens an Gott den Herrn, und die Frage, ob wir als Kirche in Christus leben und dieses Leben weitergeben“ (a.a.O. S. 120).

Duchrow stützt sich bei seinen theologisch-ökonomischen Urteilen vorwiegend auf lateinamerikanische Kritiker des kapitalistischen Wirtschafts-



systems. Deren Beobachtungen und Reflexionen decken sich in bedrückender Weise mit Erfahrungen, die jetzt „vom Sozialismus befreite“ Menschen in Osteuropa machen. Die „Metaphysik des Marktes“ (Franz Hinkelammert) degradiert den Menschen zum Objekt eines marktwirtschaftlichen „Naturrechts“. Handelndes Subjekt des Marktes ist die anonyme Macht der Kapitalströme. Wer dieser Macht gehorcht, ist a priori schuldlos. Die Akteure dieses ehernen Marktgesetzes unterliegen ebenso wenig ethischen Maßstäben, wie Ebbe und Flut oder Sommer und Winter.

Hier deckt sich die Kapitalismuskritik von Karl Marx mit der latein-amerikanischen Befreiungstheologien: Die Subjektkontrolle im Wirtschaftsgeschehen wird auf das abstrakte Kapital übertragen, das nun seinerseits den Menschen zum Objekt des Marktgeschehens degradiert. Die Schlußfolgerung muß sein, den Menschen als handelnden und bedürftigen Individuen und Gruppen wieder Priorität in der Ökonomie einzuräumen. So weit die Gemeinschaft!

Die Marxisten zogen aus dieser Einsicht die Konsequenz, das Kapital überhaupt zu beseitigen und damit die Ausbeutung der Produzenten durch die Akkumulation des Mehrwerts in der Hand der Kapitaleigner abzuschaffen. Und weil sie Religion nur als Nebenprodukt unbefriedigender Zustände betrachteten, rechneten sie damit, daß mit dem Verschwinden des Kapitals als Ursache ausbeuterischer Zustände auch Religion als solche überflüssig wird und abstirbt.

Ganz anders ist der Denkansatz der Befreiungstheologien als Folge ihrer Kapitalismuskritik. Für sie ist die metaphysische Erhöhung von Markt und Kapital schlicht: Götzendienst. „Wir leben in einer Welt voller Götzendienst im wirtschaftlichen, im gesellschaftlichen, im politischen, im kulturell-ideologischen und im religiösen Bereich“, schreibt Pablo Richard (in: Hugo Assmann et al., Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott. Münster 1984, S.37). „Wir leben zertreten von den Götzen eines unterdrückenden und ungerechten Systems“. Hugo Assmann macht auf die religiöse Sprache aufmerksam, die in wirtschaftlichen Zusammenhängen benutzt wird. Das „Andachtsobjekt“ ist die „unsichtbare Hand“ des sozial-ökonomischen Mechanismus, das „Räderwerk Ware, Geld, Markt und Kapital“ (ebd. S.112). Durch dieses imaginäre religiöse Subjekt wird das Laster der Habgier zur Tugend des Marktes rehabilitiert (vgl. Eph 5,5, Kol 3,5 „... Habsüchtiger, das ist ein Götzendiener ...“). Wer sich dem Markt unterwirft und der Tugend der eigenen Bereicherung folgt, wird am Ende durch ein „Wirtschaftswunder“ belohnt, während jene, die „am Markt vorbei produzieren“ oder den Gesetzen des Marktes nicht gehorchen, der Verdammnis anheim fallen.



Duchrow folgert: „Der befreiungskirchliche Ansatz ist dem der Beken-  
nenden Kirche verwandt“ (a.a.O., S. 202). Diese Verwandtschaft erkennt er  
in der 1. These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, in der es  
heißt: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als  
Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Wort Gottes auch  
noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes  
Offenbarung anerkennen.“ Dieser Verwerfungssatz richtete sich seinerzeit  
gegen die sogenannten Deutschen Christen, die Volk und Führer zu weiteren  
Offenbarungsquellen des göttlichen Willens aufwerteten.

Nach meinem Dafürhalten liegt die Sache mit der religiösen Verklärung  
marktwirtschaftlicher Strukturen und Elemente um einiges komplizierter.  
Die Vertreter des marktwirtschaftlichen Systems und seine Nutzer geben ja  
gar nicht vor, damit Religion zu betreiben. Viele verstehen sich sogar als  
anständige Christen und berufen sich mit einigem Recht darauf, daß sie mit  
ihren Steuern auch die Kirche erhalten. Ihr wirtschaftliches Gebaren habe  
nicht nur nichts mit ihrem Glauben zu tun, meinen sie, sondern diene auch  
noch dem Wohle der Kirche. Daß diese Ansicht so weit im Protestantismus  
verbreitet ist und kirchliche Akzeptanz erfährt, hat u. a. mit einem neu-  
lutherischen Mißverständnis der Zwei-Reiche-Lehre zu tun, wie U. Duchrow  
richtig feststellt (a.a.O., S. 21 bis 35). Dagegen hatte ebenfalls die Barmer  
Erklärung Stellung bezogen, indem sie im Verwerfungssatz der 2. These die  
„falsche Lehre“ ablehnt, „als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir  
nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären“.

### *Evangelisierung und konziliarer Prozeß*

Somit geht es um die Korrektur eines theologischen Denkmodells, das  
ursprünglich – in der Reformation – die Klerikalisierung der Gesellschaft  
verhindern sollte, nun aber zu deren Entchristlichung geführt hat. Je mehr  
sich die Kirche aus den gesellschaftlich wichtigen Fragen zurückzieht, um  
so uninteressanter wird sie für die Menschen. Gleichzeitig besetzen andere  
die von der Kirche aufgegebenen Felder des gesellschaftlichen Lebens und  
füllen sie mit neuen Sinngehalten. Diese nehmen in der säkularen Gesell-  
schaft ihrerseits religiösen oder pseudoreligiösen Charakter an. Das ist die  
wahre Konsequenz dessen, was wir Säkularismus nennen. Ebendies scheint  
mir auf dem Gebiet der Wirtschaft geschehen zu sein: Die Kirchen überlas-  
sen den angeblichen Experten nicht nur diesen wichtigen Sektor des  
gemeinschaftlichen Lebens; im allgemeinen liefern sie ihnen sogar noch die  
Legitimation dafür, sich als die allein Zuständigen zu fühlen. Die Wirt-



schaftsexperten ihrerseits umgeben sich mit der Aura des Propheten; sie werden „die Weisen“ genannt und mitunter wie Gurus verehrt. Indem die Kirchen ihnen nicht einmal diese Attitüde vernehmbar absprechen, nehmen sie sogar aktiv am Säkularisierungsprozeß teil, der in Wahrheit eine schleichende Unterwanderung des christlichen Glaubens durch neue Glaubensinhalte ist.

Schon Jean-Jaques Rousseau rechnete damit, daß die säkulare Gesellschaft einer Bürger- oder Zivilreligion bedürfe. Robert N. Bellah hat sie in den sechziger Jahren für die USA beschrieben, – eine Religion ohne Bekenntnis, die zwar mit christlichen Versatzstücken ausgestattet ist, in der jedoch christliche Worte neue Inhalte transportieren und andere ethische Maßstäbe vermitteln. Das ist in der Kirchengeschichte kein einmaliger Vorgang. Ähnliche Erscheinungen haben zu theologischen Revisionen, kirchlichen Reformen oder eben zur Reformation geführt.

Die meisten Kirchen sehen sehr wohl die negativen Erscheinungen, Zunahme des Elends, die Naturbeschädigung, die Ressourcenverschwendung etc., die mit der gängigen Art des Wirtschaftens einhergehen. Aber sie machen den andächtigen Verehrern des freien Marktes nicht den religiösen Anspruch streitig, den sie dafür unausgesprochen geltend machen. Oder anders ausgedrückt: Sie behandeln dieses Gebiet allein als ein ethisches Problem, dem durch Appelle an die moralische Gesinnung der einzelnen beizukommen sei. Bezeichnend dafür ist, daß die in Vancouver 1983 eingebrachte Idee eines „konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“ (JPIC) bereits im Vorbereitungsprozeß der Europäischen Versammlung in Basel und erst recht bei der Weltversammlung 1990 in Seoul um die ekklesiologische Kategorie der Konziliarität gebracht wurde. Höchst respektable Förderer dieses Prozesses, wie Carl Friedrich von Weizsäcker, haben sogar im Anschluß an Seoul bedauert, daß zu viel Theologie in die Papiere eingeflossen sei. Demgegenüber bin ich der Meinung, daß die Kirchen weniger moralisieren und dafür entschiedener der Frage nachgehen sollten, wo hier die missionarische Aufgabe der Kirche und die Verantwortung der christlichen Theologie gegenüber dem Evangelium liegt.

Wenn es mit dem missionarischen Konzept der Re-evangelisierung Europas, wie es nicht nur der Papst, sondern ähnlich auch der LWB propagiert, etwas auf sich hat, dann kann es nicht nur um das Auffüllen kirchlicher Statistiken gehen. Alle Anstrengungen zu einer Evangelisierung des säkularisierten Europa bleiben bedeutungslos, zielen sie nicht auf eine Änderung von Einstellungs- und Handlungsmustern gerade im ökonomischen



Bereich. Weil diese in der sogenannten „westlichen Wertegemeinschaft“ eine pseudoreligiöse Aufladung bekommen haben, geht es dabei um theologische Klärung und religiöse Aufklärung. Das ist ein Vorgang, der in der Kirche selbst beginnt. Als „konziliarer Prozeß“ hat er den *magnus consensus* zum Ziel, der seinerseits die Ausstrahlung der Kirche im „gemeinsamen europäischen Haus“ begründet.

## Ethische Orientierungen für den EG-Binnenmarkt

VON WOLF-DIETER JUST

„50 Jahre nach Ausbruch des letzten Weltkriegs stellen wir jetzt das wachsende Bedürfnis fest, die Spaltung Europas zu überwinden. Sowohl innerhalb unserer Länder als auch über die Ländergrenzen hinweg kritisieren viele – auch viele Christen –, daß diese Strukturen Frieden und Gerechtigkeit nicht hinreichend garantieren und nicht geeignet sind, der Bedrohung der Schöpfung mit Nachdruck und Phantasie entgegenzutreten.“

So stand es in der Schlußerklärung der Europäischen Ökumenischen Versammlung von Basel im Mai 1989 (Ziff. 50). Seitdem hat sich die politische und ökonomische Landschaft des Kontinents in atemberaubendem Tempo verwandelt. Die politisch-ideologische und militärische Spaltung in Europa ist überwunden. Warschauer Pakt und Comecon haben sich aufgelöst, die Sowjetunion hat aufgehört zu existieren, Rußland erwägt einen Beitritt zur NATO, Deutschland ist wiedervereinigt, die osteuropäischen Länder führen die Marktwirtschaft ein, die meisten wollen der EG assoziiert werden. Niemand in Basel hätte auf eine solche Entwicklung zu hoffen gewagt. Trotzdem mag man fragen, ob der zitierte Satz damit überholt ist. Sind wir durch die neuen Strukturen in Europa den ersehnten Zielen des Friedens und der Gerechtigkeit wesentlich nähergekommen, wird der Bedrohung der Schöpfung heute wirksamer begegnet? Und vor allem: Ist die Spaltung Europas tatsächlich überwunden oder begegnet sie nur in neuer Gestalt? Die Freude über den Fall kommunistischer Diktaturen ist rasch verflogen: Nationalitätenkonflikte fast überall im Osten und Südosten Europas, Krieg in Jugoslawien, eine katastrophale Versorgungslage in den Staaten der ehemaligen Sowjetunion mit unabsehbaren politischen Risiken, ungeklärt die Fragen, was aus dem Militärpotential wird, wer die Atomwaffen und vor allem das entsprechende „Know-how“ kontrolliert.



Weniger revolutionäre, aber doch bedeutende Entwicklungen kennzeichnen die Situation im Westen Europas: Eine zügige Verwirklichung der wirtschaftlichen Integration im Rahmen des EG-Binnenmarkts, der bis Ende 1992 vollendet sein soll, ein Vertrag zur Europäischen Union, im Dezember 1991 unterzeichnet in Maastricht, der bis spätestens 1999 die Wirtschafts- und Währungsunion einschließlich einer gemeinsamen Europa-Währung (ECU) vorsieht, längerfristig einen europäischen Bundesstaat, vorher schon eine gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik, die schrittweise Entwicklung einer gemeinsamen Verteidigung und eine Ausweitung der bisherigen Gemeinschaftszuständigkeiten (auf die Bereiche Kultur, Bildung, Berufsausbildung, Gesundheit, transeuropäische Infrastrukturnetze und Verbraucherschutz). Hinzu kommt die Gründung des europäischen Wirtschaftsraums (EWR) durch die 12 EG- und die 7 EFTA-Staaten im Oktober 1992, mit dem weltweit das größte geschlossene Wirtschaftsgebiet entstehen wird – vorausgesetzt, daß das Vertragswerk von den nationalen Parlamenten und dem Europaparlament ratifiziert wird, was zur Zeit allerdings fraglich ist. – Aber auch in diesem Teil Europas zeigen sich gravierende Probleme: anhaltende Massenarbeitslosigkeit (EG-weit 16 Mio. Arbeitslose, in Spanien 50 % Jugendarbeitslosigkeit!), zunehmende Armut (EG-weit wird von 45 Mio. Armen gesprochen), ein wachsendes Wohlstandsgefälle zwischen den einzelnen Regionen, zunehmend Rassismus und Ausländerfeindlichkeit in allen Mitgliedsländern, ein bedrohlicher Anstieg sozial-pathologischer Erscheinungen wie Alkohol- und Drogensucht, Medikamentenabhängigkeit und psychische Erkrankungen.

### *1. Das gemeinsame europäische Haus – eine Herausforderung für Christen und Kirchen*

In jüngster Zeit sind die Vorstellungen von Europas Zukunft durch das Bild des gemeinsamen Hauses inspiriert worden. Auch für das theologische und kirchliche Denken hat sich dieses Bild als fruchtbar erwiesen. Um noch einmal „Basel“ zu zitieren:

„In einem gemeinsamen Haus gibt es gemeinsame Verantwortungen. Es darf nicht zugelassen werden, daß sich die Lage einiger Teile verschlechtert, während andere in Luxus glänzen. In einem gemeinsamen Haus wird das Leben vom Geist der Zusammenarbeit und nicht der Konfrontation bestimmt. Dabei ist wichtig, daß zur Vorstellung von einem gemeinsamen europäischen Haus auch die Kritik an allen trennenden Wänden, Gräben und Schranken gehört ... Einige grundlegende Hausregeln sind daher nötig ...



- das Prinzip der Gleichheit aller Bewohner, seien sie stark oder schwach;
- die Anerkennung von Werten wie Freiheit, Gerechtigkeit, Toleranz, Solidarität und Partizipation;
- eine positive Einstellung gegenüber Anhängern verschiedener Religionen, Kulturen und Weltanschauungen;
- offene Türen und Fenster – mit anderen Worten: viele persönliche Kontakte und viel Gedankenaustausch;
- Konfliktlösung durch Dialog und nicht durch Gewalt“ (Ziff. 66 und 67).

Diese herausfordernden Sätze haben an Relevanz nichts eingebüßt. Sie bedürfen allerdings der Konkretisierung für die neue veränderte Situation in Europa. Mir ist das Thema gestellt worden: „Ethische Orientierungen für den EG-Binnenmarkt“. Ich soll mich also mit einem *Teil* Europas beschäftigen – einem Teil allerdings, der über sich selbst hinaus wirkt und Bedeutung hat für Gesamteuropa und die Welt. Mir ist diese Feststellung wichtig, weil die EG – gerade in jüngster Zeit – vorrangig mit sich selbst beschäftigt ist und ihre gesamteuropäische und globale Verantwortung hintanstellt. Die Vorstellung von einem gemeinsamen europäischen Haus spielt in der EG praktisch keine Rolle. Kritiker haben darum ein Gegenbild entworfen und sprechen von der EG als „Festung“. Diese Kritik ist nicht unberechtigt, wenn man bedenkt, daß zum Beispiel die Aufnahmeanträge mehrerer Länder in die EG zunächst nicht behandelt werden sollen – zugunsten einer Stärkung der inneren Weiterentwicklung, der wirtschaftlichen und politischen Integration der 12 Mitgliedsstaaten. Man denke auch an die zunehmende Abschottung der EG gegen Einwanderer und Flüchtlinge, an die Verschärfung der Kontrollen an den Außengrenzen, an die brutale Rückführung von 17 000 Albanern, die nach Italien fliehen wollten, um Brot und Lebensperspektiven zu finden, an den anhaltenden Protektionismus der EG im Agrarbereich, an das mäßige wirtschaftliche Engagement jenseits der eigenen Grenzen in Osteuropa und der Zweidrittelwelt. Tatsächlich stehen die Bilder vom „gemeinsamen europäischen Haus“ und von der „Festung EG“ für alternative Europakonzeptionen, die sich kaum miteinander versöhnen lassen<sup>1</sup>. Hausgemeinschaft ist nicht möglich, wenn ein Teil der Bewohner seinen Haustrakt verbarrikadiert, nicht bereit ist, Räume und Haushaltsgeld zu teilen, gegenseitige Verantwortung zu übernehmen.

Vor diesem Hintergrund gehört es zu den Aufgaben der Kirchen in Europa, einmal der häufigen Gleichsetzung von EG und Europa zu widersprechen und darauf zu drängen, daß sich die EG als Teil eines größeren Ganzen versteht. Sie müssen die Selbstzentriertheit der EG überwinden helfen und deren gesamteuropäische Verantwortung klarmachen. – Das



heißt andererseits aber auch, daß die EG-Institutionen als Verantwortungsfeld für die politische Diakonie der Kirchen nicht ignoriert oder vernachlässigt werden dürfen. Leider war dies bisher weitgehend der Fall und hat zu gravierenden Versäumnissen geführt, die – wie gerade jetzt deutlich wird – nur schwer zu korrigieren sind. Bis heute ist es keine verbreitete Einsicht in Theologie und Kirchen, daß der Prozeß der Integration der 12 Mitgliedsstaaten der EG mit seinen bedeutenden Auswirkungen nach innen und außen ein Thema der Sozialethik bzw. ein Feld kirchlicher Verantwortung ist. Nur wenige Sozialethiker haben sich bisher mit diesem Thema befaßt. Kirchliche Stellungnahmen sind rar und meist sehr allgemein gehalten. Der Diskurs über die Zielsetzung der Gemeinschaft und ihre weitere Gestaltung fand im wesentlichen ohne kirchliche Beteiligung statt. Dementsprechend groß ist in den Kirchen die Unkenntnis hinsichtlich der EG-Institutionen, ihrer Zuständigkeiten und Arbeitsweise, ihrer Politik und Verantwortung.

In jüngster Zeit zeichnen sich hier allerdings Veränderungen ab. In der EKD war es bezeichnenderweise die geplante Steuerharmonisierung im Binnenmarkt, die einige wachgerüttelt hat. Wird dies unter Umständen Auswirkungen auf das deutsche Kirchensteuersystem haben, das aus europäischer Sicht ein einmaliges und absonderliches Privileg ist? Und wie steht es mit ihrem besonderen Status als Körperschaft öffentlichen Rechts? Die EKD eröffnete ein eigenes Büro in Brüssel, um diese „gefährliche Entwicklung“ aus der Nähe zu betrachten und gegebenenfalls zu beeinflussen.

Es gibt inzwischen aber auch Anzeichen, daß die Kirchen ihre *gesellschaftsdiakonische* Verantwortung gegenüber der EG ernster nehmen wollen. Darauf verweisen einige Studien und Denkschriften zu EG und Binnenmarkt, die sich wesentlich detaillierter als frühere Stellungnahmen mit Chancen und Problemen der Gemeinschaftsentwicklung auseinandersetzen. Beispiele hierfür sind die Studie einer Arbeitsgruppe des niederländischen Kirchenrats: „Europa '92 en de Kerken“ (Driebergen, November 1990), eine weitere Studie des Instituts für Sozialethik des Schweizer Evangelischen Kirchenbundes und der Nationalkommission Justitia et Pax „Frieden in Europa – Eine Herausforderung für die Schweiz“ (Bern 1991) und eine Denkschrift der Sozialkammer der EKD: „Verantwortung für ein soziales Europa – Herausforderungen einer verantwortlichen sozialen Ordnung im Horizont des europäischen Einigungsprozesses“ (Dezember 1991). Daß man sich der hier genannten neuen Herausforderungen in Europa bewußt wird, zeigt etwa folgender Abschnitt aus der EKD-Denkschrift:



„Trotz der Vielfalt europäischer Aktivitäten der Kirchen ist nicht zu übersehen, daß die Kirchen sowohl in der Zielsetzung als auch in der Koordination sozialer Arbeit bzw. sozialer Mitverantwortung nicht genügend vorbereitet sind, um den Herausforderungen wirksam zu begegnen. Die Arbeit der Kirchen auf europäischer Ebene ist ausbaufähig und ausbaubedürftig. Wenn es nicht zu einer weiteren Stärkung dieser Initiativen und Einrichtungen, zu einer intensiveren gemeinsamen Meinungsbildung der Kirchen, zu Absprachen und gemeinsamen Vorgehen sowie zu einer stärkeren Präsenz der Kirchen in Brüssel und Straßburg kommt, wird es den Kirchen nicht möglich sein, ihrer Mitverantwortungs- und Mitgestaltungsaufgabe in Europa im notwendigen Ausmaß nachzukommen. Ihre Stimme wird dann kaum gehört, ihre Aspekte in wichtigen sozialen, anthropologischen und sozialetischen Fragen werden nicht in die gemeinsamen Bemühungen bei der Gestaltung Europas eingebracht“ (Ziff. 41).

Die Erwähnung der Arbeit in Brüssel und Straßburg zeigt, daß hier insbesondere an die Verantwortung gegenüber EG-Institutionen gedacht wird. Tatsächlich ist die Denkschrift in erster Linie eine Studie zum EG-Binnenmarkt und Fragen seiner sozialen Dimension. Leider wird dies im Titel der Denkschrift nicht klar. Auch sie spricht immer wieder von „Europa“, wenn sie in Wahrheit die EG meint (vgl. Ziff. 7). Trotzdem ist diese Denkschrift – zumindest in der deutschen Diskussion – ein wichtiges Dokument für die kirchliche Orientierung in diesem supranationalen Verantwortungsbereich.

## *2. Zu den Intentionen des EG-Binnenmarktpjekts*

Die Aufgabe der Gemeinschaft, einen gemeinsamen Markt zu errichten und die Wirtschaftspolitik der Mitgliedsstaaten schrittweise anzunähern, wurde schon 1957 im Gründungsvertrag der EWG (Art. 2) formuliert. Wichtige Stationen auf dem Weg zu diesen Zielen war die Zollunion (1968), die gemeinsame Handelspolitik und der gemeinsame Agrarmarkt. Nach der weltweiten Wirtschaftskrise 1973 stagnierte jedoch der wirtschaftliche Einigungsprozeß. Die Mitgliedsstaaten neigten immer stärker zu Alleingängen, bisher Erreichtes wurde in Frage gestellt. Um den schleichenden Verfall der EG aufzuhalten, starteten 1981 die Außenminister Italiens und der Bundesrepublik, Colombo und Genscher, einen Versuch, durch eine „Europäische Akte“ der Gemeinschaft neue politische Dynamik zu geben. Ergebnis war – nach langen, zähen Verhandlungen – die „Einheitliche Europäische Akte“ (EEA), die 1986 unterzeichnet wurde und am 1. Juli 1987 in Kraft trat. Die EEA ist die bislang bedeutendste Reform der „Römischen Verträge“ von 1957, bekräftigt das Ziel der politischen Union und das Ziel



eines gemeinsamen Binnenmarktes. Während das Ziel der politischen Union darin jedoch vage bleibt, wird das Ziel des Binnenmarktes konkret beschrieben:

„Die Gemeinschaft trifft die erforderlichen Maßnahmen, um bis zum 31. Dezember 1992 ... den Binnenmarkt schrittweise zu verwirklichen. Der Binnenmarkt umfaßt einen Raum ohne Binnengrenzen, in dem der freie Verkehr von Waren, Personen, Dienstleistungen und Kapital gemäß den Bestimmungen dieses Vertrages gewährleistet ist“ (Art. 8a).

Was dieses Programm zur Verwirklichung der sog. „vier Freiheiten“ konkret beinhaltet, zeigt folgender Überblick:

<b>Die EG auf dem Weg zum Binnenmarkt</b> Programm zur Verwirklichung der „Vier Freiheiten“ bis Ende 1992	
<b>Freier Personenverkehr</b> Wegfall von Grenzkontrollen Harmonisierung der Einreise-, Asyl-, Waffen-, Drogengesetze Niederlassungs- und Beschäftigungsfreiheit für EG-Bürger Verstärkte Außenkontrollen	<b>Freier Dienstleistungsverkehr</b> Liberalisierung der Finanzdienste Harmonisierung der Banken- und Versicherungsaufsicht Öffnung der Transport- und Telekommunikationsmärkte
<b>Freier Warenverkehr</b> Wegfall von Grenzkontrollen Harmonisierung oder gegenseitige Anerkennung von Normen und Vorschriften Steuerharmonisierung	<b>Freier Kapitalverkehr</b> Größere Freizügigkeit für Geld- und Kapitalbewegungen Schritte zu einem gemeinsamen Markt für Finanzleistungen Liberalisierung des Wertpapierverkehrs

Die eigentliche Intention des Binnenmarktprojekts besteht darin, die Wettbewerbsposition der EG-Wirtschaft gegenüber den Weltmarktkonkurrenten USA und Japan zu verbessern. Anfang der achtziger Jahre war die Wettbewerbsfähigkeit in wichtigen Wachstumsbranchen zurückgegangen – insbesondere im High-Tech-Bereich. Die Aufhebung der Segmentierung der



EG-Wirtschaft in zwölf Teilmärkte sollte nun den Unternehmungen helfen, ihre Produktivität zu verbessern, Größenvorteile, d.h. Skalenerträge (economies of scale), zu nutzen, die Rationalisierungsmöglichkeiten der Produktions- und Betriebsstrukturen auszuschöpfen, auf diese Weise Kosten und Preise zu senken und den Absatz auszuweiten. Mit einem Markt von 340 Mio. Verbrauchern und einem realen Bruttosozialprodukt von 6 350 Mrd. DM werden die USA (239 Mio. Einwohner/5 884 Mrd. DM BSP) und Japan (120 Mio. Einwohner/2 463 Mrd. DM BSP) überholt.

Schon 1985 hat die EG-Kommission ein „Weißbuch zur Vollendung des Binnenmarktes“ vorgelegt. Dieses enthält eine Art „Gesetzgebungsfahrplan“ mit ca. 300 Maßnahmen zur Realisierung des Binnenmarktprogramms. Schon jetzt ist dieses Programm weitgehend verwirklicht.

Um die Auswirkungen des Binnenmarktes, vor allem die möglichen Kosteneinsparungen zu prognostizieren, hat die EG-Kommission eine Studie in Auftrag gegeben, deren Ergebnisse im sog. „Cecchini-Bericht“ vorgelegt wurden. Er trägt den bezeichnenden Titel „Research on the ‚Cost of Non-Europe‘“ (Luxemburg 1988) und hat einen Umfang von 16 Bänden. Die Studie zeichnet ein äußerst rosiges Bild von den Auswirkungen des Binnenmarkts:

„Mit Einsparungen für die Unternehmen in Höhe von rund 200 Mrd. ECU (1 ECU = etwa DM 2,00) und – auf mittlere Sicht – 2 bis 5 Mio. neuen Arbeitsplätzen sowie einem nichtinflationären Wirtschaftswachstum von 5 bis 7 % wird der große Markt den Wohlstand aller Europäer dauerhaft fördern.“<sup>2</sup>

Der Cecchini-Bericht – und mit ihm das Binnenmarktpjekt – sind vielfach kritisiert worden. Die optimistische Einschätzung der Beschäftigungsentwicklung im Bericht erscheint unrealistisch<sup>3</sup>, die Wachstumsprognosen beziehen sich undifferenziert auf rein quantitative Steigerungen des BSP. Aus sozialetischer Sicht liegt das Hauptproblem dieses Berichts in seinem ökonomischen Reduktionismus, der engen betriebswirtschaftlichen Logik, die ihm zugrunde liegt. „Kosten“ sind in diesem Bericht immer nur Kosten der Privatwirtschaft, die durch die Herstellung eines „grenzenlosen“ Binnenmarkts gesenkt werden sollen. Die Kosten für die Volkswirtschaft, die aus möglichen gesamtwirtschaftlichen, sozialen und ökologischen Fehlentwicklungen resultieren, sind kaum im Blick. Was wird die Umstrukturierung der Wirtschaft im Binnenmarkt an möglichen negativen Auswirkungen für Mensch, Gesellschaft und Umwelt zeitigen? Dies ist nicht die Fragestellung des Berichts – außer, daß sehr undifferenziert der allgemeine Wohlstand verheißen wird entsprechend der neoliberalen Glau-



bensüberzeugung, daß ein freier erweiterter Markt und ein vermehrtes Wachstum automatisch den Wohlstand aller vermehrt.

Vorteile sind in diesem Bericht immer nur

„... Vorteile für die Unternehmen, die aufgrund methodischer Prämissen automatisch zu Vorteilen für alle werden. Damit aber beinhaltet die Methodik selbst voranalytische Urteile und versteckte Wertprämissen. Geht man über den Versuch hinaus, die Folgen der bis Ende 1990 geplanten Integration auf der engen Basis neoklassischer Ansätze zu erfassen, dann zeigt sich die Gefahr, daß sich soziale, ökologische und politische Probleme für bestimmte Gruppen und Regionen vergrößern.“<sup>4</sup>

Diese Risiken sollen gleich näher geschildert werden. Für eine sozial-ethische Beurteilung sind in diesem Zusammenhang wirtschafts-, sozial- und umweltwissenschaftliche Untersuchungen wichtig, die den ökonomischen Reduktionismus des Cecchini-Berichts überwinden und versuchen, sog. Sozialkosten in Rechnung zu stellen<sup>5</sup>. Was darunter zu verstehen ist, hat K.P. Kisker im Anschluß an W. Kapp definiert:

„Unter Sozialkosten sind alle direkten und indirekten Belastungen, Nachteile oder Schäden zu verstehen, die Drittpersonen oder die Allgemeinheit als Folge uneingeschränkter wirtschaftlicher Tätigkeit oder wirtschaftspolitischer Maßnahmen zu tragen haben. Sozialkosten sind von ihrem Inhalt und ihrer Form weit mehr als die ‚externen Kosten‘ der Neoklassik, bei denen Marktdaten Grundlage der Bewertung sind.“<sup>6</sup>

### *3. Ethisch bestimmte Zwecke der Wirtschaft*

Dieser Sozialkostenansatz weist in die Richtung neuerer wirtschaftsethischer Überlegungen in Theologie und Kirche, für die Wirtschaft niemals Selbstzweck sein kann, sondern lediglich ein Instrument zur Realisierung umfassenderer, humaner Ziele ist. Damit wird ein ökonomischer Reduktionismus kritisiert, für den Deregulierung, Wachstum, Produktivitätssteigerungen, Verbesserungen der Wettbewerbssituation etc. Werte an sich darstellen, die nicht mehr auf ihren Nutzen für übergeordnete, humane, soziale und ökologische Ziele befragt werden. Wirtschaft darf nicht als eine Ordnung „sui generis“ verstanden werden, die in sich selber ruht und ihren eigenen „natürlichen“ Gesetzen folgt.<sup>7</sup>

Gegenüber einem solchen „Ökonomismus“ hebt christliche Wirtschaftsethik hervor, daß der Zweck der Wirtschaft niemals unabhängig vom Menschen bestimmt werden kann. Wirtschaft gibt es nur, weil es Menschen gibt, sie ist vom Menschen für den Menschen geschaffene Institution. Von daher hat sie sich an den Bedürfnissen des Menschen auszurichten, nicht umgekehrt.



Das fundamentalste Bedürfnis des Menschen ist zweifellos das Bedürfnis zu leben. Von daher hat A. Rich den fundamentalen Zweck der Wirtschaft als „Lebensdienlichkeit“ bezeichnet. Wirtschaft dient der materiellen Existenzsicherung, dem Wunsch des Menschen zu leben, sich zu mehrern, sich als Individuum und Gesellschaft weiterzuentwickeln.<sup>8</sup> Rich fährt dann fort, über diesen fundamentalen Zweck hinaus weitere Zwecke der Wirtschaft zu definieren und nennt den humanen, sozialen und den ökologischen Zweck. Unter dem humanen Zweck versteht er die Humanität der konkreten Arbeitsverhältnisse. Der Mensch muß im Erwerbsprozeß mitgestalten, mitbestimmen, mitverantworten können und soll auch Gefallen an der Arbeit haben. Beim sozialen Sinn geht es um die Verteilungsgerechtigkeit als ethische Herausforderung. Beim ökologischen Zweck geht es um die Erhaltung der natürlichen Grundlagen allen Lebens.<sup>9</sup>

Diese Zweckbestimmung der Wirtschaft findet sich in modifizierter Form fast durchgängig in der neueren sozialetischen Literatur und liegt auch kirchlichen Stellungnahmen zu Wirtschaftsfragen zugrunde.<sup>10</sup> Dabei wird meistens über die genannten Zwecke hinaus der Beitrag zur internationalen Gerechtigkeit als eigener Zweck der Wirtschaft herausgehoben, die Notwendigkeit also, die wirtschaftliche Kluft zwischen Nord und Süd zu überwinden. Schließlich wird im kirchlich-theologischen Diskurs über Wirtschaftsethik durchgängig die Notwendigkeit betont, daß wirtschaftliches Handeln „demokratieverträglich“ sein muß. Dabei geht es um die Probleme einer demokratischen Begrenzung wirtschaftlicher Macht.<sup>11</sup>

Diesen Zwecken entsprechen jeweils bestimmte ethische Werte. Dem *fundamental*en Zweck der Wirtschaft entsprechen als Werte Leben und Existenzsicherheit, dem *humanen* Zweck die Humanität der Arbeitsverhältnisse (einschließlich der Mitbestimmung), dem *sozialen* Zweck mit seiner *nationalen* und *internationalen* Dimension die Gerechtigkeit und Solidarität, dem *ökologischen* Zweck die Ehrfurcht vor der Natur als Gottes Schöpfung, der Forderung nach „Demokratieverträglichkeit“ die Begrenzung und Kontrolle wirtschaftlicher Macht durch demokratisch legitimierte Organe in Gesellschaft und Staat.

Es ist wichtig, sich klarzumachen, daß diese Zwecke oft in Spannung zueinander stehen, also nicht gleichzeitig im Vollsinn realisiert werden können. Man denke etwa an die Zukunft des (mit der Binnenmarktentwicklung eng verknüpften) Kohlebergbaus und das spannungsvolle Verhältnis ökonomischer, ökologischer, sozialer und entwicklungspolitischer Zielsetzungen. Die Verantwortlichen in Wirtschaft und Politik werden hier gewichten müssen, oft nach einer kompromißhaften Vermittlung der Werte suchen.



Für eine wirtschaftsethische Analyse ist es wichtig, daß keiner der Werte, die hinter den verschiedenen Zwecken der Wirtschaft stehen, aus dem Blick gerät oder gar ein einzelner Zweck verabsolutiert wird. Dies ist beim „Ökonomismus“ der Fall, aber zum Beispiel auch bei einem einseitigen ökologischen oder sozialen Rigorismus. Die verschiedenen Zwecke der Wirtschaft und die dahinterstehenden Werte bilden eine Art Kräfteparallelogramm bzw. sind – wie A. Rich es ausdrückt – „relational“ aufeinander zu beziehen. Dahinter steht die Option für einen ganzheitlichen Ansatz, der die Ganzheit der Bedürfnisse von Mensch und Natur bei der Analyse und Normierung wirtschaftlichen Handelns bedenkt. Im folgenden soll mit Blick auf die Binnenmarktpolitik an diese Vielfalt wirtschaftlicher Zwecke erinnert werden. Es zeigt sich, daß die Binnenmarktpolitik mit erheblichen Risiken belastet ist, so wie man die ökonomistische Betrachtungsweise verläßt. Da es zu diesen Risiken inzwischen eine ansehnliche Literatur gibt, werden sie im folgenden nur knapp angedeutet.

#### *4. Risiken der Binnenmarktentwicklung...*

##### *1. ... für den sozialen und humanen Zweck der Wirtschaft*

Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, daß die Gefahr eines sozialen Dumping besteht.<sup>12</sup> Angesichts des zunehmenden Wettbewerbsdrucks im großen Binnenmarkt, kommen besonders fortschrittliche, aber eben auch kostenträchtige soziale Standards unter Druck. Die Lohnkosten z.B. weisen in den einzelnen Mitgliedsstaaten große Unterschiede auf. Bei einer Lohnkostenkonkurrenz kann es zu einer Nivellierung nach unten kommen oder zu Standortverlagerungen, verbunden mit großen sozialen Härten. In gleicher Weise geraten fortschrittlichere Regelungen des Arbeits- und Sozialrechts unter Druck: z.B. Regelungen der Arbeitszeit (der arbeitsfreie Sonntag, soziale Regelungen für Nacht- und Schichtarbeit) und der Mitbestimmung, der Mutterschutz und die soziale Sicherung von Arbeitnehmern und Arbeitnehmerinnen in atypischen Arbeitsverhältnissen, in denen bekanntlich vor allem Frauen beschäftigt sind. Transnationale Konzerne erhalten zusätzliche Macht. Sie können ungehindert den für sie günstigsten Standort wählen und damit politischen Druck ausüben.

##### *2. ... für den ökologischen Zweck der Wirtschaft*

Die Liberalisierung der Märkte und die politische Schwäche der EG bergen große Gefahren für die Umwelt. Hinter dem Binnenmarktprojekt



steht eine Wachstumseuphorie, die die kritische Diskussion dieses Konzepts in den letzten Jahrzehnten souverän beiseite schiebt. Mit der Steigerung des Wirtschaftswachstums werden auch die Umweltschäden wachsen.

„In der Mittelfristperspektive sind bei einer Trendprognose in folgenden Bereichen erhebliche Wachstumsraten zu verzeichnen: bei Kohlendioxydmissionen (+ 48 % bis 2010), beim Straßenverkehr (bis zu 77 % bis 2010), beim Luftverkehr (ca. 100 % bis 2000), beim Sondermüll, Papierverbrauch und Elektrizitätskonsum. Dies sind Zeichen eines verschwenderischen Entwicklungspfades.“<sup>13</sup>

Unternehmen werden unter verschärften Wettbewerbsbedingungen versuchen, ökologische Kosten zu umgehen oder auf die Allgemeinheit abzuwälzen.

### *3. ... für internationale Gerechtigkeit*

Es besteht die Gefahr, daß die Kluft zwischen reichen und armen Ländern und Regionen in der Gemeinschaft und in globalem Maßstab zunimmt.

a) Es wird allgemein erwartet, daß sich die regionalen Disparitäten innerhalb der EG im Zuge der Liberalisierung des Marktes vergrößern.<sup>14</sup> Dies entspricht der bisherigen Erfahrung, wie auch in den Veröffentlichungen der EG-Kommission festgestellt wird.<sup>15</sup> „Nicht einmal überspitzt formuliert kann man festhalten, daß die reichen Regionen Europas immer reicher und die armen immer ärmer geworden sind.“<sup>16</sup> Zu den Problemregionen zählen die agrarischen Gebiete im Süden und Westen der Gemeinschaft, aber auch traditionelle Industrieregionen mit strukturellen Anpassungsproblemen (Kohle, Stahl, Textil oder Schiffsbau). Der Niedergang dieser Regionen kann durch Abwanderung des dynamischen Bevölkerungsteils mit höheren Qualifikationen beschleunigt werden.

b) Noch mehr als das Regionalgefälle innerhalb der EG droht der Binnenmarkt das globale Nord-Süd-Gefälle zu verstärken. Es wird für Entwicklungsländer noch schwieriger werden, die für sie nachteiligen Auswirkungen der internationalen Arbeitsteilung zu überwinden und ihre „Terms of Trade-Position“ zu verbessern. Im Bereich des Handels hat die EG zwar eine Reihe von Abkommen mit Entwicklungsländern abgeschlossen, die ihnen die ermäßigte oder zollfreie Einfuhr bestimmter Waren garantieren und – im Fall der Lomé-Konvention – eine Stabilisierung der Exporterlöse. Trotzdem kursiert gerade in Entwicklungsländern das Bild von der „Festung Europa“. Richtig daran ist, daß die EG ihre Märkte tatsächlich



gegen bestimmte Produkte abschirmt, die sie selbst nicht konkurrenzfähig herstellen kann. Dies gilt insbesondere für eine größere Anzahl von Agrarprodukten, die in der EG selbst hergestellt werden. Dies gilt aber auch in sogenannten „sensiblen“ Bereichen, bei Eisen-, Stahl-, Elektronik- und Textilprodukten, petrochemischen Erzeugnissen und bestimmten Fahrzeugen. Die Exporteinbußen für die betroffenen Entwicklungsländer sind enorm und werden nicht annähernd durch die erwähnten Präferenzsysteme ausgeglichen.<sup>17</sup> Die gegenwärtigen GATT-Verhandlungen drohen am Agrarprotektionismus der EG zu scheitern.

c) Es besteht die Gefahr, daß sich die EG noch stärker gegen Flüchtlinge und Wanderarbeitnehmer aus Drittstaaten abschirmt. Gleichzeitig mit der Aufhebung der Kontrollen an den Binnengrenzen sollen die Kontrollen an den Außengrenzen verschärft werden. Die bisherigen Bestrebungen nach einer EG-weiten Harmonisierung der Asylpolitik zeigen eine restriktive Tendenz, das Bestreben nach Abschottung, Kontrolle, ja Abschreckung. Offensichtlich ist die Gemeinschaft nicht bereit, ihren Beitrag zur Lösung des weltweiten Flüchtlingsproblems zu leisten.

#### *4. ... für die Entwicklung der Demokratie*

Schon jetzt hat die Binnenmarktentwicklung den Prozeß wirtschaftlicher Konzentration verstärkt. Fusionen und grenzüberschreitende Kooperation haben in bisher unbekanntem Ausmaß zugenommen. In bestimmten Produktionsbereichen entstehen monopolartige Marktstrukturen. Immer gewaltigere multinationale Konzerne erringen marktbeherrschende Stellungen. Mit der Liberalisierung des Kapitalverkehrs können zudem Großbanken und Versicherungen ihre Marktstellungen weiter ausbauen. Die Frage ist, ob diese wirtschaftliche Dynamik politisch noch kontrolliert werden kann. Oder geht die Entwicklung eher in umgekehrte Richtung – daß mächtige Wirtschaftskonzerne zunehmend Einfluß auf die Politik gewinnen und damit die Demokratie gefährden? Nationale Regierungen sind mit der Kontrolle dieser international operierenden Wirtschaftsgiganten längst überfordert. Hier liegt eine spezifische Herausforderung für die EG. Wird sie sich ihr gewachsen zeigen? Bisher ist sie mit dieser Aufgabe nicht weit gekommen. In der Wirtschaftsdenkschrift der EKD heißt es zu Recht:

„Von einem grenzübergreifenden, straffen, überzeugenden Wettbewerbsrecht im europäischen Binnenmarkt kann noch keine Rede sein. So gehört es zu den dringenden Aufgaben auf der staatlichen und überstaatlichen Ebene, durch die strikte Anwendung des Kartellrechts und entsprechende Maßnahmen Wettbewerb auch



unter sich verändernden wirtschaftlichen Bedingungen sicherzustellen und die Entstehung wirtschaftlicher Macht, die die Gefahr des Mißbrauchs in sich schließt, nach Möglichkeit zu verhindern“ (48).<sup>18</sup>

### 5. Möglichkeiten, den Risiken zu begegnen – das Beispiel der EG-Sozialpolitik

Ich habe im vorangegangenen Abschnitt von Risiken und Gefahren des Binnenmarkts gesprochen. Damit soll kein Katastrophenszenario beschrieben werden. Es handelt sich hier nicht um notwendige Entwicklungen, denen man gleichsam schicksalhaft ausgeliefert ist. Wenn es sich so verhielte, wären sozialetische Überlegungen sinnlos. Die Wahrscheinlichkeit dieser Gefahren wächst allerdings in dem Maße, in dem man den Binnenmarkt gleichsam sich selbst und seinen „Eigengesetzlichkeiten“ überläßt, d.h. wenn die Politik nicht ordnend und steuernd interveniert. Es handelt sich also um Probleme, deren Lösung nicht der „unsichtbaren Hand“ überlassen werden dürfen.

Was tut die EG, um diesen Gefahren zu begegnen? Zunächst ist festzustellen, daß die genannten Risiken keineswegs geleugnet werden. Sie werden wenigstens teilweise in den einschlägigen Veröffentlichungen der EG-Kommission ausdrücklich genannt<sup>19</sup> und haben zu einer Reihe von politischen Initiativen geführt, die die Gefahren minimieren sollen. Das im einzelnen darzulegen, würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Die Fragen, die sich hier stellen, sind, ob diese politischen Initiativen ausreichen und – grundsätzlicher – ob die EG mit ihren Befugnissen und institutionellen Voraussetzungen überhaupt in der Lage ist, diesen Herausforderungen zu begegnen. Hier ist eine gute Portion Skepsis angebracht. Dies soll im folgenden am Beispiel der *Sozialethik der EG* veranschaulicht werden.

Der Vertrag von Rom definiert zwar in seiner Präambel als Ziel der Gemeinschaft, den „sozialen Fortschritt ihrer Länder zu sichern“ und „die stetige Verbesserung der Lebens- und Beschäftigungsbedingungen ihrer Völker als wesentlichem Ziel anzustreben“. Trotzdem hatte die Sozialpolitik der Gemeinschaft stets nachgeordneten Charakter. Die grundlegende Zuständigkeit blieb bei den Mitgliedsstaaten. Die Verträge begründeten nur flankierende soziale Kompetenzen und entsprechende Institutionen für die EG. Vorrang hat in der Konstruktion der EG von Beginn an der Markt. Hieran hat grundsätzlich auch das Binnenmarktpjekt nichts geändert, selbst wenn von J. Delors und anderen Verantwortlichen immer wieder betont wird, daß die soziale Gestaltung der Gemeinschaft gleichrangig mit der



wirtschafts- und währungspolitischen Gestaltung vorangetrieben werden soll. – In Wahrheit hat die Sozialpolitik im „Projekt Binnenmarkt“ mit einem folgenreichen Fehlstart begonnen, der kaum aufzuholen ist. Im Weißbuch der EG-Kommission (1985) wurde sie völlig ausgeklammert. Dies mag damals schon ein Tribut an die britische Premierministerin, Maggie Thatcher, gewesen sein. Erst auf der Tagung des europäischen Rates der Staats- und Regierungschefs in Hannover (Juni 1988) wurden unter dem Druck einer sensibilisierten Öffentlichkeit soziale Aspekte intensiver diskutiert und im Schlußprotokoll erwähnt. Seitdem wird der Sozialpolitik zwar mehr Aufmerksamkeit gewidmet, doch zeigt die Entwicklung, daß die wirtschaftliche Vollendung des Binnenmarktes rasch realisiert wird, während die soziale Gestaltung im Schnecken tempo vorankommt.

Im Oktober 1989 hat die EG-Kommission den Entwurf einer „Gemeinschaftscharta der sozialen Grundrechte“ vorgelegt. Mit ihrer Hilfe sollte EG-weit ein „sozialer Sockel“ geschaffen werden, d. h. soziale Mindeststandards für Arbeitnehmer, die nicht unterschritten werden dürfen. Bei dem EG-Gipfel im Dezember 1989 in Straßburg haben nur 11 Mitgliedsländer dieser Sozialcharta zugestimmt – die britische Premierministerin lehnte sie ab. Dabei ist diese Charta nicht mehr als eine unverbindliche Willenserklärung. Rechtsansprüche können aus ihr nicht abgeleitet werden. Es werden in sehr allgemeiner Weise Grundrechte der Arbeitnehmer in folgenden Bereichen definiert: Freizügigkeit, Beschäftigung und Arbeitsentgelt, Verbesserung der Lebens- und Arbeitsbedingungen, sozialer Schutz, Koalitionsfreiheit und Tarifverhandlungen, Berufsausbildung, Gleichbehandlung von Männern und Frauen, Unterrichtung, Anhörung und Mitwirkung der Arbeitnehmer, Gesundheitsschutz und Sicherheit in der Arbeitsumwelt, Kinder- und Jugendschutz, ältere Menschen und Behinderte.

Dies sind zwar wichtige Bereiche der Sozialpolitik, doch mangels Verbindlichkeit und Konkretion der Bestimmungen hat diese Charta wenig Wert. Um die Empfehlungen der Charta doch noch zu konkretisieren und umzusetzen, hat die EG-Kommission dann ein „Aktionsprogramm zur Sozialcharta“ vorgelegt. Es sieht die Durchführung von 50 Maßnahmen vor: EG-Verordnungen, Richtlinien, Empfehlungen, Untersuchungen etc. Seitdem hat die Kommission – nicht zuletzt auf Druck des europäischen Parlaments – zügig an diesem Programm gearbeitet und hatte Ende 1991 ihren Anteil an diesem Programm im wesentlichen erledigt. Die 25 vorgesehenen Gesetzesinitiativen bedürfen jedoch der Zustimmung des Minister rats und kommen dort nur äußerst schleppend voran.



Umstritten sind insbesondere Richtlinienentwürfe zur „Anpassung der Arbeitszeit“, zu „atypischen Arbeitsverhältnissen“, „europäischer Betriebsrat“ und „Entsendung von Arbeitnehmern“. Bei den Richtlinien zur Arbeitszeit geht es um EG-weite Mindeststandards für die tägliche Ruhezeit (vorgeschlagen sind zwölf zusammenhängende Stunden), die wöchentliche Ruhezeit (ein Tag im Durchschnitt von zwei Wochen), Urlaub (vier Wochen), Nachtarbeit etc. – Bei den Richtlinien zu atypischen Arbeitsverhältnissen geht es um Mindeststandards für Teilzeitarbeit, Zeitarbeit und Saisonarbeit. – Der Richtlinienentwurf für „europäische Betriebsräte“ sieht vor, daß in Großunternehmen mit über 1 000 Beschäftigten und mindestens zwei Standorten in verschiedenen Mitgliedsstaaten Euro-Betriebsräte geschaffen werden. Diese tagen mindestens einmal im Jahr – die Kosten trägt das Unternehmen. Sie sollen allerdings nur Informations- und Konsultationsrechte haben und erfüllen nicht alle gewerkschaftlichen Anforderungen. Trotzdem wird der Entwurf von Arbeitgeberseite kategorisch abgelehnt.

Wenn man bedenkt, daß die diversen Richtlinien, wenn sie schließlich im Ministerrat verabschiedet sind, erst noch in einem langwierigen Prozeß in das jeweilige nationale Recht der Mitgliedsstaaten umgesetzt werden müssen, wird deutlich, daß bis zum Inkrafttreten des Binnenmarkts Ende 1992 so gut wie keine neuen rechtsverbindlichen Regelungen getroffen sein werden. Möglicherweise wird sich die Vollendung dieses Aktionsprogramms bis über das Jahr 2000 hinaus hinziehen. Nichts zeigt deutlicher den nachgeordneten Charakter, ja, die Schwäche der EG-Sozialpolitik.

Der Gipfel von Maastricht hat diese Schwäche eher offenbart als überwunden. Nach zähem Ringen einigte man sich, daß eine Elfergemeinschaft – ohne Großbritannien – sich um Fortschritte in den Regelungsbereichen „Arbeitsbedingungen“, „Anhörung und Vertretung von Arbeitnehmern“ und „Gleichbehandlung von Mann und Frau“ bemühen will.

Der Binnenmarkt wird also vollendet werden, ohne daß gleichzeitig ein EG-weiter „Sozialraum“ geschaffen worden ist. Den Risiken für arbeitsrechtliche Normen und den sozialen Schutz konnte politisch nicht rechtzeitig begegnet werden. Die Folgen sind noch nicht absehbar. Schon jetzt aber hat sich – um nur ein Beispiel zu nennen – gezeigt, daß es in den meisten Mitgliedsstaaten zu Lockerungen beim Verbot der Sonntagsarbeit gekommen ist. Mit dem Hinweis auf „liberalere“ Bestimmungen in Nachbarländern fordern Unternehmungen immer mehr Ausnahmen von diesem Verbot, um international wettbewerbsfähig zu bleiben. Da es auf europäischer Ebene keine Regelungen zum Schutz des Sonntags gibt, kommt es zu einer schrittweisen Demontage dieses wichtigen Kulturguts. Der arbeitsfreie Sonntag ist bisher sichtbarer Ausdruck einer Begrenzung des Anspruchs des



Ökonomischen auf den Menschen. Befreit vom Druck des Arbeitens, Produzierens, Geldverdienens und Vermarktens haben Menschen ein Stück *gemeinsamer* Zeit für Familie und Freunde, Kultur und Hobbies, Gottesdienst und Gemeindeleben. Der Druck, unter den der Sonntag jetzt gerät, belegt zeichenhaft die Übermacht des Ökonomischen in unserer Lebenswelt und die Herausforderungen für das sozialetische Engagement von Christen und Kirchen.

#### *6. Die Notwendigkeit einer offenen, handlungsfähigen demokratischen Gesellschaft*

Die bisherigen kritischen Aussagen zur EG implizieren keine Ablehnung dieser Gemeinschaft. Im Gegenteil: Die genannten Risiken der Binnenmarktentwicklung, die Gefährdungen für soziale und arbeitsrechtliche Standards innerhalb der Gemeinschaft, für die strukturschwachen Regionen, für die Entwicklung der Ökonomien Osteuropas und des Südens, für Umwelt und Demokratie verweisen eher auf die Unverzichtbarkeit der Europäischen Gemeinschaft und die Notwendigkeit, ihre Handlungsfähigkeit zu stärken. Der Internationalisierung der Wirtschaft muß eine Internationalisierung der Politik korrespondieren. Die EG bietet hierfür Ansatzpunkte, die konsequent ausgebaut werden müssen. Die Handlungsspielräume für eine wirksame Wirtschafts-, Sozial-, Umwelt- und Entwicklungspolitik auf nationaler Ebene werden zunehmend enger. Es führt kein Weg daran vorbei, zunehmend Kompetenzen von nationaler auf Gemeinschaftsebene zu übertragen. Damit soll keinem Brüsseler Zentralismus das Wort geredet werden – was auf der Ebene der Regierungen von Mitgliedsstaaten und Regionen kompetenter und bürgernäher entschieden werden kann, soll dort auch bleiben. Gerade für einen großen politischen Gestaltungsraum wie die EG ist das Prinzip der Subsidiarität wichtig. Aber die hier dargestellte internationale Entwicklung zeigt die Notwendigkeit eines EG-weiten Ordnungsrahmens, der verbindliche soziale und ökologische Standards festlegt, die auch unter verschärften Wettbewerbsbedingungen nicht unterschritten werden dürfen, der den sozio-ökonomischen Ausgleich zwischen starken und schwachen Regionen fördert, der wirtschaftliche Machtzusammenballungen in Grenzen hält und Monopolstellungen verhindert. Gleichzeitig braucht die Gemeinschaft mehr Handlungsfähigkeit, um – wie eingangs beschrieben – der Verantwortung für das gemeinsame europäische Haus und für die Zweidrittelwelt nachzukommen.



Dies erfordert aber quasi *staatliche Strukturen* für die Gemeinschaft. Das System der sozialen Marktwirtschaft setzt eine Machtbalance zwischen Wirtschaft und Staat voraus. Wo die Seite des Staates fehlt bzw. wie im EG-Rahmen stark unterentwickelt ist, drohen unter der Einwirkung ungezügelter Marktkräfte folgenreiche Einbrüche in mühsam erkämpfte soziale und ökologische Errungenschaften. Unter der Einwirkung neoliberaler Kräfte, die jetzt schon den Binnenmarkt als „die größte Deregulierungsaktion der Geschichte“ feiern, wird zunehmend auf die wundersamen Wirkungen des Marktes vertraut – zu Lasten der wirtschaftlich Schwächeren und der Umwelt, zu Lasten aber auch aktiver politischer Gestaltung dieser Gemeinschaft. Ethische Überlegungen werden sinnlos, wenn man die Wirtschaft einfach ihren „Eigengesetzlichkeiten“ überlassen will. Es ist die zentrale Herausforderung der gegenwärtigen Situation, einer solcher Entwicklung entgegenzuwirken. Hier sind nicht nur Regierungen, Parteien, Sozialpartner und Verbände gefordert, sondern gerade auch Christen und Kirchen. Sie haben sich sachkundig zu machen, aufzuzeigen, wo es Gestaltungsräume für diese Gemeinschaft gibt, alternative Optionen, hinter denen ja stets bestimmte Wertvorstellungen stehen. Diese Optionen bedürfen der öffentlichen politischen Diskussion. Es gilt, einen Diskurs über die „finalité“, die eigentlichen Zielsetzungen der Gemeinschaft, zu eröffnen. In diesen Diskurs sollten Christen und Kirchen sich mit sozialem ethischen Orientierungen einbringen, die gleichzeitig den Maßstäben ihrer Botschaft und den Herausforderungen der Gegenwart entsprechen.

Ein solcher öffentlich politischer Diskurs macht allerdings nur Sinn, wenn an seinem Ende auch demokratische Entscheidungen stehen. Hier tut sich ein zweites Kernproblem der Gemeinschaft und ihrer Institutionen auf. Es mangelt ihr nämlich nicht nur an Staatlichkeit und entsprechender Handlungsfähigkeit, sondern auch an *demokratischer Legitimation*. Zureichend legitimiert ist nur das demokratisch gewählte Parlament. Dieses hat jedoch sehr eingeschränkte Befugnisse. Ihm fehlen die üblichen Kompetenzen eines Parlaments, nämlich Gesetze zu erlassen und die Exekutive wirksam zu kontrollieren. Das Europäische Parlament hat sich zwar inzwischen gewisse Mitwirkungsrechte im Gesetzgebungsverfahren erkämpft, aber die letzte Entscheidung liegt nach wie vor beim Ministerrat.<sup>20</sup>

Der Ministerrat aber ist eine Vertretung der nationalen Regierungen. Er ist nur indirekt demokratisch und jedenfalls nicht europäisch legitimiert. Das Parlament hat ihm gegenüber kaum Kontrollmöglichkeiten. Überdies kommen bei ihm weitreichende exekutive und legislative Kompetenzen



zusammen – von demokratischer Gewaltenteilung kann keine Rede sein. Entgegen dem, was oben gesagt wurde, mag darum gefragt werden, ob denn die Stärkung der Handlungsfähigkeit einer im Demokratiebereich so defizitären Gemeinschaft wirklich wünschenswert ist. Hier zeigt sich tatsächlich ein großes Dilemma. Der internationale Problemdruck und die zunehmende Verflechtung der Wirtschaft erfordern Kompetenzübertragungen und eine größere Handlungsfähigkeit für die Gemeinschaft. Ihr Demokratietdefizit dagegen läßt solche Forderung höchst bedenklich erscheinen. Denn in dem Maße, in dem Kompetenzen von den demokratisch legitimierten nationalstaatlichen Organen auf die schwach legitimierten Gemeinschaftsorgane übertragen werden, kommt es zu einer Aushöhlung der Demokratie. Nur wenige machen sich klar, daß die demokratische Entwicklung gemeinschaftsweit nicht nur stagniert, sondern sich negativ entwickelt. In jüngster Zeit ist vermehrt zu beobachten, daß die Regierungen der Mitgliedsstaaten Gesetze, die sie auf nationaler Ebene nicht durchzusetzen vermögen, über die „europäische Hintertür“ einzuführen versuchen. Dort können sie im Ministerrat – unbehelligt von Parlament und Öffentlichkeit – mit anderen Regierungen ausgehandelt werden. Der CSU-Europaabgeordnete Franz-Ludwig Stauffenberg hat diese Probleme sehr anschaulich auf den Punkt gebracht:

„Ist es überhaupt zulässig, daß unser demokratischer Rechtsstaat (und andere Staaten) hoheitliche Gewalt abgibt an eine Organisation, in der die Ausübung der Hoheitsgewalt weit hinter dem Standard demokratischer Rechtsstaatlichkeit zurückfällt? Die Zuständigkeiten, die die nationalen Parlamente an die Europäische Gemeinschaft abgegeben haben, blieben im wesentlichen beim Ministerrat – also dem Gremium der einzelstaatlichen Regierungsvertreter und – in der Praxis – bei den Behörden. Wo sich Regierung und Verwaltung bisher mit den gewählten Abgeordneten oft mühsam zusammenraufen mußten, ehe es zu einem Gesetz . . . kommen konnte, bleiben nun Minister und Beamte weitgehend unter sich . . . Ihre Beratungen sind geheim. Der Werdegang ihrer Kompromisse vollzieht sich hinter geschlossenen Türen, abseits von parlamentarischer Kontrolle und Kontrollierbarkeit.“<sup>21</sup>

Dementsprechend nehmen natürlich auch die demokratischen Einflußmöglichkeiten von Bürgern und Bürgerbewegungen rapide ab, sobald Entscheidungskompetenzen auf die EG-Ebene verlagert werden. Sie können zwar dann ihre gewählten Vertreter im EG-Parlament ansprechen, doch diese vermögen wenig auszurichten. Das Ergebnis kann nur eine weitere Zunahme der Politikverdrossenheit der Bürger sein und noch weniger Identifikation mit dieser ohnehin schon wenig populären Gemeinschaft.



Ein Ausweg aus diesem Dilemma kann nur darin bestehen, daß *beide* Aufgaben zügig vorangebracht werden: ein Abbau des Demokratiedefizits *und* eine Stärkung der politischen Handlungsfähigkeit der Gemeinschaft. Dabei würde ich der Demokratieentwicklung zunächst den Vorrang geben. Das Parlament braucht legislative Kompetenzen, stärkere Kontrollrechte für die Exekutive und Haushaltsrechte, wie die nationalen Parlamente. Solange dies nicht erreicht ist, sind weitere Kompetenzübertragungen an die Gemeinschaft schwer zu rechtfertigen. Nur wo das Parlament diese Machtbefugnisse hat, wird es die notwendige öffentliche Beachtung finden und damit auch der erwähnte öffentliche Diskurs über die Gemeinschaft und ihre Ziele in Gang kommen.

Der Abbau des Demokratiedefizits und die Stärkung der Handlungsfähigkeit der Gemeinschaft sind Voraussetzung dafür, daß die EG tatsächlich zu einer „Gemeinschaft“ wird, die diese Bezeichnung verdient, daß ihre ökonomistisch-technische Beschränktheit überwunden wird. Christen und Kirchen sollten sich dafür einsetzen, daß die Gemeinschaft demokratischer, handlungsfähiger und offener wird, weil nur so der Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung im Binnenmarkt und über ihn hinaus im europäischen und globalen Maßstab sinnvoll und möglich ist.



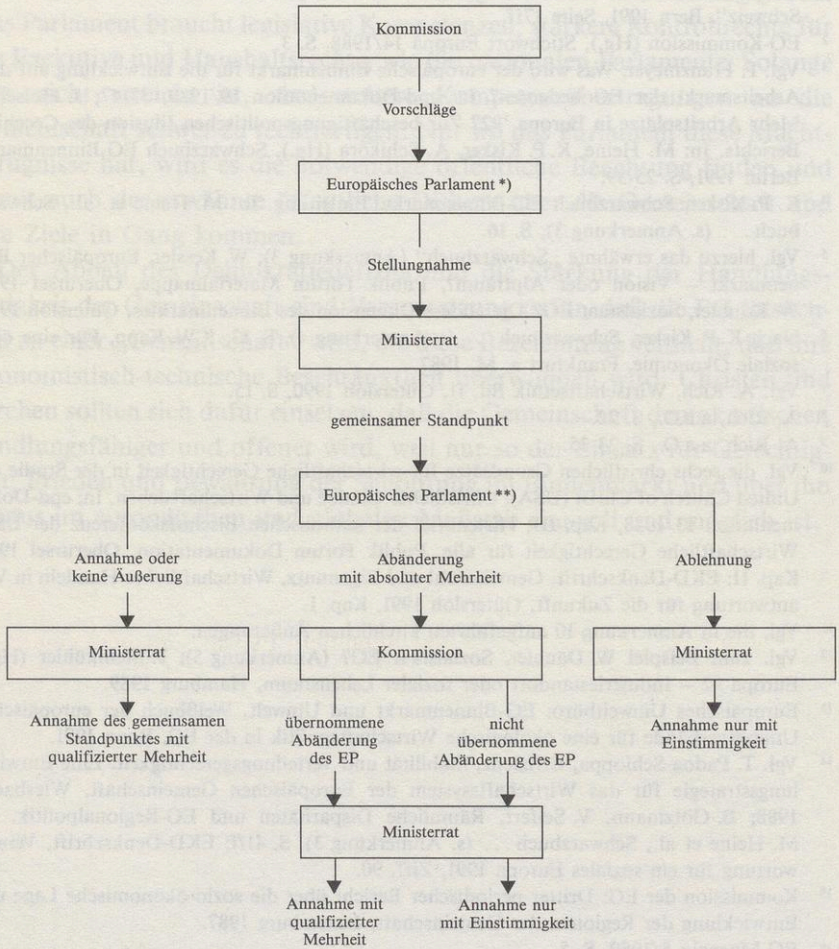
## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. hierzu die Vorstellung verschiedener Europa-Modelle in der Studie des Instituts für Sozialethik des Schweizer Evangelischen Kirchenbundes und der Schweizerischen Nationalkommission „Justitia et Pax“: „Frieden in Europa – eine Herausforderung für die Schweiz“, Bern 1991, Seite 17ff.
- <sup>2</sup> EG-Kommission (Hg.), Stichwort Europa 14/1988, S. 3.
- <sup>3</sup> Vgl. F. Franzmeyer, Was wird der europäische Binnenmarkt für die Entwicklung auf dem Arbeitsmarkt der EG bedeuten? In: epd-Dokumentation 19/1989, 33-47; J. Hölscher, Mehr Arbeitsplätze in Europa '92? Zur beschäftigungspolitischen Illusion des Cecchini-Berichts. In: M. Heine, K.P. Kisker, A. Schikora (Hg.), Schwarzbuch EG-Binnenmarkt, Berlin 1991, S. 25-39.
- <sup>4</sup> K. P. Kisker, Schwarzbuch EG-Binnenmarkt. Einleitung. In: M. Heine et. al., Schwarzbuch ... (s. Anmerkung 3), S. 16.
- <sup>5</sup> Vgl. hierzu das erwähnte „Schwarzbuch“ (Anmerkung 3); W. Kessler, Europäischer Binnenmarkt – Vision oder Alptraum?, Publik Forum Materialmappe, Oberursel 1989; W. Däubler, Sozialstaat EG? Die andere Dimension des Binnenmarktes, Gütersloh 1989.
- <sup>6</sup> Nach K.P. Kisker, Schwarzbuch ... (s. Anmerkung 4), S. 13; K.W. Kapp, Für eine ökologische Ökonomie, Frankfurt a. M. 1987.
- <sup>7</sup> Vgl. A. Rich, Wirtschaftsethik Bd. II, Gütersloh 1990, S. 15.
- <sup>8</sup> A. Rich, a.a.O., S. 22.
- <sup>9</sup> A. Rich, a.a.O., S. 23-35.
- <sup>10</sup> Vgl. die sechs christlichen Grundsätze für wirtschaftliche Gerechtigkeit in der Studie der United Church of Christ (USA): Christlicher Glaube und Wirtschaftsleben. In: epd-Dokumentation 13/1988, Kap. III; Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA: Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle, Publik Forum Dokumentation, Oberursel 1987, Kap. II; EKD-Denkschrift, Gemeinwohl und Eigennutz, Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft, Gütersloh 1991, Kap. 1.
- <sup>11</sup> Vgl. die in Anmerkung 10 aufgeführten kirchlichen Äußerungen.
- <sup>12</sup> Vgl. zum Beispiel W. Däubler, Sozialstaat EG? (Anmerkung 5); F. Steinkühler (Hg.), Europa 92 – Industriestandort oder sozialer Lebensraum, Hamburg 1989.
- <sup>13</sup> Europäisches Umweltbüro: EG-Binnenmarkt und Umwelt, Weißbuch der europäischen Umweltverbände für eine ökologische Wirtschaftspolitik in der EG, Bonn 1991.
- <sup>14</sup> Vgl. T. Padoa-Schioppa, Effizienz, Stabilität und Verteilungsgerechtigkeit. Eine Entwicklungsstrategie für das Wirtschaftssystem der Europäischen Gemeinschaft, Wiesbaden 1988; B. Götzmann, V. Seifert, Räumliche Disparitäten und EG-Regionalpolitik. In: M. Heine et al., Schwarzbuch ... (s. Anmerkung 3), S. 41ff; EKD-Denkschrift, Verantwortung für ein soziales Europa 1991, Ziff. 90.
- <sup>15</sup> Kommission der EG: Dritter periodischer Bericht über die sozio-ökonomische Lage und Entwicklung der Regionen der Gemeinschaft, Luxemburg 1987.
- <sup>16</sup> EG-Magazin 5/1989, S. 5.
- <sup>17</sup> M. Metzger, EG-Binnenmarkt 92, Die Entwicklungsländer und kein Ende. In: M. Heine et al., Schwarzbuch ... (s. Anmerkung 3), S. 88.
- <sup>18</sup> EKD-Denkschrift, Gemeinwohl und Eigennutz (s. Anmerkung 10) Ziff. 48.
- <sup>19</sup> Nur zu den Risiken für die Zweidrittelwelt schweigt sich die EG-Kommission bisher aus.



<sup>20</sup> Folgendes Schema zeigt die Entscheidungswege innerhalb der Gemeinschaft:

### Entscheidungsprozeß im „Kooperationsverfahren“ nach Art. 149 des EWG-Vertrages



\*) Erste Lesung im Europäischen Parlament

\*\*) Zweite Lesung im Europäischen Parlament

Quelle: integration Nr. 1/1989, S. 17

Der Vertrag von Maastricht sieht allerdings vor, daß das Parlament künftig in bestimmten Gesetzgebungsbereichen auch *mitentscheiden* soll (Binnenmarkt, Verbraucherschutz, Umwelt und transeuropäische Netze). Da das EP jedoch kein Initiativrecht besitzt, läuft dies auf ein bloßes Veto-Recht hinaus: Es kann Gesetze verhindern, aber nicht initiieren und gestalten.

<sup>21</sup> Siehe Das Parlament Nr. 3 vom 13. Januar 1989, S. 13.



# Ökumenische Dekade: Solidarität der Kirchen mit den Frauen

## Was bedeutet sie für die Kirchen weltweit?

VON ARUNA GNANADASON

In der Osterzeit des Jahres 1988 wurde von den Kirchen weltweit die Ökumenische Dekade: „Kirchen in Solidarität mit den Frauen“ ausgerufen. Die Osterbotschaft, die die Einladung zur Eröffnung der Dekade begleitete, ging von der Frage aus, die die Frauen am ersten Ostermorgen gestellt hatten, als sie an das versiegelte Grab kamen: „Wer wälzt uns den Stein von des Grabes Tür?“ Ich erinnere mich noch an die Eröffnung der Dekade in der St. George's Cathedral in Madras, Indien. Es war der erste Sonntag nach Ostern; eine ökumenische Versammlung von kirchenleitenden Männern und Frauen fand sich zu einem Gottesdienst zusammen. Wir lasen im Wechsel die Osterbotschaft. Jedesmal wenn eine Frau die Frage las, antwortete die Gemeinde einstimmig: „Wir werden den Stein fortwälzen“. Und bei jeder Antwort der Gemeinde klang ihr Versprechen an die Frauen der Welt überzeugter, entschlossener. In der Tat verpflichteten sie sich an diesem Tag zur Solidarität mit den Frauen.

Es war mir auch vergönnt, einige Monate später an der Eröffnung der Dekade in Perth, Westaustralien, teilzunehmen. Es war sehr bewegend, als Frauen in diesem Gottesdienst leitenden Mitarbeitern der Kirche junge Triebe in eigens dafür hergestellten irdenen Töpfen überreichten und sagten: „Die Erde in diesem Topf stellt den Staub dar, aus dem wir, Ihr und ich, gemacht sind. Der Sämling in diesem Topf stellt die Möglichkeit meiner Fruchtbarkeit in der Kirche dar. Ich trage Euch auf, die Erde zu bewässern und den Sämling zu nähren, ihn in seinem Wachstum zu fördern, daß er seine volle Kraft und Herrlichkeit entfaltet. Entzieht dem Sämling nichts, behindert oder zertretet ihn nicht. Denn Ihr seid Diener des Einen, der das geknickte Rohr nicht zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auslöschen wird, der in Treue das Recht hinausträgt.“

### *Die Ursprünge*

Der Gedanke einer Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ ist aus der Frauendekade der Vereinten Nationen (1975–1985) erwachsen. Nachdem er einen Bericht über die Ergebnisse dieser Dekade gehört hatte,



beschloß der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen auf seiner Sitzung 1985, daß es notwendig sei, dieses Anliegen aufzunehmen, um eine gewisse Kontinuität zu sichern. Diese Verpflichtung nahm auf der Sitzung des Zentralausschusses 1987 konkretere Gestalt an. Es wurde beschlossen, eine Dekade „Solidarisches Handeln der Kirchen mit den Frauen“ zu begehen, um somit den von der UN-Dekade ausgelösten Impetus zu bewahren. Es war klar, daß die UN-Dekade sich nicht unmittelbar an die Kirchen gerichtet hatte; darum war eine konzentriertere Aktion der Kirchen dringend erforderlich. Ganz ohne Zweifel gab es eine Aufwallung von Begeisterung, als die Dekade ausgerufen wurde; und es wurden viele Pläne für ein solidarisches Handeln mit den Frauen geschmiedet. Mercy Oduyoye beschreibt in dem Büchlein „Who will Roll the Stone Away“ (Risk Book Series Nr. 47, Veröffentlichung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1990) kurz und knapp, was in den ersten Jahren der Dekade in den verschiedenen Regionen getan worden ist. In dem Buch wird von lebendigen Erweisen solidarischen Handelns der Kirchen überall in der Welt berichtet. Doch von noch größerer Bedeutung ist die Tatsache, daß insbesondere die Frauen in den Kirchen den Augenblick wahrgenommen haben, um einige ihrer tiefsten Bestrebungen und Sehnsüchte zu artikulieren und so eine positive Reaktion seitens der Kirchen hervorzurufen.

Wir stehen jetzt im vierten Jahr der Dekade. Die Fragen, die man jetzt hört, gehen dahin, ob irgendwelche Fortschritte gemacht worden sind im Blick auf einige der Ziele, die die Dekade verfolgt. Sind nicht die Steine, auf die die Kirchen, insbesondere die Frauen in den Kirchen bei der Ausrufung der Dekade gestoßen sind, immer noch Hindernisse, die die volle und schöpferische Beteiligung der Frauen in Kirche und Gesellschaft blockieren? Die Kirchen haben sich verpflichtet, den Stein fortzuwälzen. Sind sie dieser Verpflichtung gerecht geworden? Die Sämlinge in den irdenen Töpfen verlangten nach Nahrung und Ermutigung. Sind sie ihnen zuteil geworden? Die Glaubensreise, zu der die Frauen Ostern 1988 gemeinsam mit den Kirchen aufgebrochen sind, – ist sie eine Reise der Hoffnung? Zweifellos hat die anfängliche Begeisterung nachgelassen. Leitende Kirchenvertreter sollen gesagt haben, daß sie genug hätten von dieser „Dekadenrederei“! In einigen Kontexten werden die Frauen selbst frustriert, wenn sie sehen, daß die Kirchen nicht bereit sind, einen echten Wandel herbeizuführen. Die nächsten beiden Jahre sollen dazu dienen, die gemachten Fortschritte auszuwerten und solidarisches Handeln zu benennen, wo immer es dazu gekommen ist. Doch zu dieser Auswertung soll auch eine Aufzählung der Hindernisse gehören, die einer wirklichen Veränderung noch im Wege stehen, um eine



klarere Strategie für die noch verbleibenden Jahre der Dekade planen zu können.

Die Verpflichtungen, die die Kirchen eingegangen sind, die Frauen mehr einzubeziehen und ihre Bestrebungen positiv aufzunehmen, gehen weit über die Ausrufung und Eröffnung der Dekade hinaus. Kirchen überall in der Welt haben sich wiederholt verpflichtet, mit den Frauen solidarisch zu sein. Die Dekade wurde als ein weiterer Anlaß im Leben der Kirchen verstanden, einige dieser Verpflichtungen, die man für viele Jahre eingegangen war, in gezieltem solidarischem Handeln zu konkretisieren. Ein Einblick in die offiziellen Dokumente und Berichte über Tagungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und in die Prozesse, die zu Grundsatzentscheidungen führen, zeigt deutlich, daß es nicht an verbalen und protokollierten Verpflichtungen fehlt, dafür Sorge zu tragen, daß die Kirche zu einer wahrhaft inklusiven und für die Anliegen der Frauen empfänglichen Gemeinschaft wird. Es folgen einige Beispiele: Auf der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam wurde ein Bericht über „Leben und Arbeit der Frauen in der Kirche“ entgegengenommen und den Kirchen zu gründlichem Studium und geeignetem Vorgehen empfohlen. Es wird in dem Bericht empfohlen, „daß eine größere Zahl von Frauen gewählt werde, um in den Kommissionen, den wichtigen Komitees und dem Sekretariat des Ökumenischen Rates der Kirchen zu arbeiten“ (Amsterdamer Dokumente, Evang. Presseverband für Westfalen und Lippe, Bethel bei Bielefeld, 1948, S. 82).

Im Bericht der Zweiten Vollversammlung in Evanston heißt es, daß die Mitgliedskirchen aufgerufen werden sollten, den Ernst des Problems der Zusammenarbeit von Männern und Frauen in den verschiedenen Bereichen des kirchlichen Lebens zu erkennen, und Mittel und Wege zur Lösung dieses Problems zu suchen, so daß beide – Männer und Frauen – ihren vollen Beitrag zum Leben der Kirche leisten können. Des weiteren wird gesagt, daß erkannt werden müsse, daß dies nicht Fragen sind, die nur Frauen betreffen, sondern Fragen, die von Männern und Frauen gemeinsam erörtert werden müßten.

Auf die bahnbrechende weltweite Konferenz über „Sexismus in den 1970er Jahren - die Diskriminierung der Frauen“, die 1974 in Berlin stattfand, reagierte der Zentralausschuß auf seiner Sitzung im gleichen Jahr, indem er unter anderem einmütig beschloß,

– daß Frauen aus den Mitgliedskirchen in angemessener Weise in allen leitenden Gremien und Ausschüssen des Rates vertreten sein sollten;



- daß ein Sonderfonds zur Förderung der Frauen eingerichtet werden solle und
- daß eine Arbeitsgruppe über Sexismus und Sprache gebildet werden solle.

Des weiteren wurde beschlossen, daß der ÖRK a) Richtlinien für alle seine Redner, Autoren und Übersetzer aufstellen solle, um sexistische Sprache, Bilder und Begrifflichkeit aus allen Reden und Dokumenten zu beseitigen und b) sexistische Sprache aus den Studienheften, Litaneien und eigens gedichteten Liedern im Vorbereitungsmaterial für die Fünfte Vollversammlung zu entfernen.

Auch die anderen Vollversammlungen haben sich ausdrücklich zur Frage der Beteiligung der Frauen geäußert und dazu aufgerufen, sich in besonderer Weise mit den Anliegen und Bestrebungen der Frauen in Kirche und Gesellschaft zu befassen. Auch die beiden großen Tagungen über Ökumenisches Miteinanderteilen in Larnaca (1986) und El Escorial (1987) haben betont, wie notwendig es sei, daß die Kirchen sich den ungerechten Strukturen entgegenstellen, die die Beteiligung von Frauen verhindern. El Escorial ging noch einen Schritt weiter und empfahl, daß die Frauen zu 50 % in allen aufgrund dieser Konsultation geschaffenen Entscheidungs- und Beratungsgremien vertreten sein sollten.

Daß nicht alles zum Besten steht, wurde deutlich, als auf der Zentralschußsitzung des ÖRK in Hannover 1988 der Versuch unternommen wurde, diese Empfehlung von El Escorial zu einem leitenden Grundsatz des ÖRK zu machen. Aber alles, worauf man sich einigen konnte, war, daß die Mitgliedskirchen für die größtmögliche Beteiligung des ganzen Volkes Gottes – Geistliche, Laien, Frauen, Jugendliche, Menschen mit Behinderungen, Opfer der Gesellschaft usw. – am Leben und an der Arbeit des ÖRK, einschließlich der Vollversammlungen, sorgen und dabei versuchen sollten, das vereinbarte Ziel von 20 % Jugendlichen und 40 % Frauen in Übereinstimmung mit den Traditionen und der Praxis jeder Mitgliedskirche zu erreichen.

Somit wurde deutlich, warum eine Dekade ausgerufen werden mußte. Es war unumgänglich, einen zeitlichen Handlungsrahmen aufzustellen, um zu gewährleisten, daß einige der eingegangenen Verpflichtungen eingelöst würden. Darum ist die Dekade eine der bedeutsamsten Aktionen der Kirchen, durch die sie ihre Treue gegenüber dem Auftrag, wahrhaft Kirche Jesu Christi zu werden, bezeugen können.



Die Zielsetzungen der Ökumenischen Dekade sind weit genug, um alle Anliegen zu fördern, die die Frauen auf örtlicher, nationaler, regionaler und weltweiter Ebene beschäftigen. Wenn man von den Problemen hört, mit denen Frauen überall in der Welt zu tun haben, dann fällt einem die erstaunliche Ähnlichkeit der Anliegen auf, wenn es auch zweifellos von Kontext zu Kontext Unterschiede gibt. Es sind schließlich die gleichen patriarchalischen Strukturen in Kirche und Gesellschaft, die die Frauen überall in der Welt „in ihren Schranken“ halten. Das zentrale Anliegen der Dekade ist es, den *Frauen die Kraft und Fähigkeit zu vermitteln*, selbst zu bestimmen, welche Anliegen und Probleme auf der Tagesordnung der Kirchen stehen sollen. Frauen haben zusammen mit den Kirchen die Einrichtungen oder Verhaltensweisen benannt, die in ihrer Kirche, ihrem Land, ihrer Region und in der ganzen Welt kritisch überprüft werden müssen. Doch dies ist eine Dekade der Kirchen und *nicht* eine Frauendekade. Eine Veränderung kann es nur geben, wenn die ganze Gesellschaft und insbesondere die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche *in Solidarität mit den Frauen handeln*.

Damit dies geschieht, ist es unbedingt erforderlich, daß die Kirchen die Führungskraft der Frauen und den maßgebenden Beitrag bestätigen, den sie zu den Entscheidungsaufgaben und zum theologischen und geistlichen Leben der Kirche leisten können. Das bedeutet, daß die Kirchen in den noch verbleibenden Jahren der Dekade weiterhin ihre Verwaltungs- und Amtsstrukturen genau überprüfen müssen, um sie offener zu machen für die Gaben und Talente, die die Frauen so sehnlich in das Leben der Kirche einbringen möchten.

Doch der Schlüssel zu dem Ruf nach größerer Beteiligung der Frauen ist *nicht* nur die Forderung nach ein paar mehr symbolischen Frauenvertreterinnen in Ausschüssen usw. Es geht auch nicht nur darum, ein paar Frauen mehr dazu zu ermutigen, sich ordinieren zu lassen. Es ist auch mehr als nur die Forderung nach ein paar weiteren Resolutionen und Erklärungen zur Unterstützung der Frauen. Der Ruf verlangt nach mehr: nach einer größeren Inklusivität. Es ist der Ruf nach echter Partnerschaft zwischen Frauen und Männern; es ist der Ruf nach Treue gegenüber der neuen in Christus verheißenen Gemeinschaft. Es ist der Aufruf an die Kirche, wahrhaft mit den Frauen solidarisch zu sein.



Die Dekade ist in der Weise geplant, daß erreicht werden kann, daß die Kirchen sich dem Kampf der Frauen in der Gesellschaft stellen. Um ein Beispiel dafür zu geben, welche Form diese Solidarität annehmen könnte, greife ich auf eine Erfahrung zurück, die ich im vergangenen Jahr in Südafrika – dem „sich wandelnden“ Südafrika – hatte. Wir besuchten die am meisten betroffenen Menschen in den von Gewalttaten heimgesuchten „townships“ und „homelands“ in verschiedenen Teilen des Landes. Was uns überall, wo wir hingingen, am meisten auffiel, war die Widerstandsfähigkeit und der Mut der Frauen, die es nicht als unvermeidlich hinnahmen, daß sie mit den Kindern die Hauptopfer der Gewalt sind. Es besteht keinerlei Zweifel daran, daß die Frauen die moralische Kraft waren, die ihre Familien und Gemeinschaften zusammengehalten haben. Es waren Frauen, die am lautstärksten gegen den Gebrauch von Gewalt zur Lösung von Konflikten Einspruch erhoben haben. Und es waren Frauen, die als erste Appelle an die Regierung, die Klerik, Polizei und Armee in Schach zu halten und sich entschlossener für den Frieden in ihrem Land einsetzten.

Wir trafen auch Frauen in Ortsgemeinden am Sonntag und bei Frauenveranstaltungen und -versammlungen. *Aber* diesen Stimmen begegneten wir nicht bei Treffen mit kirchlichen Delegationen oder bei akademischen und kirchlichen Veranstaltungen; dort fehlten die Frauen vollständig oder waren ganz in den Hintergrund gedrängt. „Wir sind in Ihnen Brüdern der Kirchen begegnet; wo sind unsere Schwestern?“, so fragten wir. „Sie haben sie am Sonntag im Gottesdienst getroffen“, antwortete uns ein Kirchenvertreter verlegen und selbstkritisch.

Diese Erfahrung macht wie viele ähnliche Erfahrungen überall in der Welt deutlich, wie eng die Dekade mit dem Kampf um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verbunden ist. In allen Teilen der Welt standen Frauen ganz vorne in Bewegungen wie z.B. der Anti-Apartheid-Bewegung in Südafrika und begannen, neue und alternative politische Visionen zu entwickeln, die kreativ sind und dem Leben dienen. Diese neuen Stimmen und Visionen müssen von der Kirche aufgenommen werden in ihrem Bemühen um ein prophetisches Zeugnis an den Brennpunkten ihrer Mission in der Welt. Ebenso müssen neue theologische Perspektiven, wie sie von Frauen überall in der Welt durch die Bewegung der feministischen Theologie lebendig geworden sind, aufgenommen und anerkannt werden. Die Theologie aus der Sicht von Frauen, die um ihre Ziele kämpfen, vermittelt wichtige und entscheidende Einsichten. Das muß bestätigt



werden, dem muß sichtbar Raum geschaffen werden; und dem muß Anerkennung für den entscheidenden Beitrag zum Leben der Kirche zuteil werden.

Darum kann die Solidarität mit den Frauen, die die Dekade fordert, nie und nimmer auf einige strukturelle oder ekklesiologische Veränderungen beschränkt werden, so wichtig diese Veränderungen auch sein mögen. Und zwar darum, weil die Kirche in einem gesellschaftlichen Kontext lebt, der alles, was nach Gemeinschaft aussieht, ernsthaft bedroht. Wir leben in einem Kontext, in dem tödliche Kräfte am Werke sind, die sich vor allem verheerend auf das Leben der Frauen auswirken. Es kann keine neue Gemeinschaft entstehen in einem Kontext, in dem Frauen Tag für Tag institutionalisierten und gen Himmel schreienden Ausdrucksformen der Gewalt begegnen. Die Dekade muß sich dem Kampf der Frauen im Kontext der weltweiten wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Ungerechtigkeit stellen. Wir erkennen das Ausmaß des Leidens, das Frauen überall erfahren in einer Welt, die auf ungerechten menschlichen Beziehungen aufgebaut ist, einer Welt, in der einige Zugang zur Macht haben und Millionen am Rande leben. Die Frauen leiden am meisten unter den Folgen, mit welchem Maß wir auch immer die Auswirkungen der Ungerechtigkeit berechnen mögen. Wenn die Dekade auf die Verwirklichung des Traumes einer neuen Gemeinschaft hinwirken will, dann muß sie sich den unmittelbaren Sorgen und Problemen zuwenden, mit denen die Frauen in dem Kontext, in dem sie leben, zu tun haben.

### *Bereiche solidarischen Handelns aus der Sicht von Frauen*

Auf einem kürzlichen Treffen von Vertreterinnen von Frauenreferaten und Kontaktpersonen regionaler Kirchenräte haben die Frauen, die aus aller Welt kamen, drei vorrangige Bereiche solidarischen Handelns benannt:

#### *1. Die weltweite Wirtschaftskrise und ihre Auswirkung auf Frauen*

Frauen sind lange aus dem Bereich der Wirtschaft herausgehalten worden, sowohl was ihre Beteiligung betrifft als auch im Blick auf ihren Beitrag zu menschenfreundlicheren und kreativeren Wirtschaftsmodellen. Doch überall in der Welt haben Frauen begonnen, den Zusammenhang zwischen einem ungerechten wirtschaftlichen Entwicklungsmodell und ihrer eigenen Marginalisierung und Entfremdung zu erkennen. Sie haben begonnen zu erkennen, daß strukturelle Anpassungsprogramme und der immer stärker



werdende Druck der Auslandsverschuldung besonders verheerende Auswirkungen auf das Leben und den Lebensunterhalt der Frauen haben. Eine kürzlich von der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz erstellte Videokassette belegt, was die Anleihen afrikanischer Länder beim Internationalen Währungsfonds und bei der Weltbank den Frauen angetan haben, die in immer größere Armut verfallen. Frauen in afrikanischen Ländern haben begonnen, die Dämonen bei Namen zu nennen, die das bloße Überleben von Frauen und Kindern bedrohen, Dämonen, die die Hauptverantwortung für schlechte Wirtschaftsplanung und schlechte Konsummodelle tragen. Frauen sehen, wie knappe Ressourcen von Bedürfnissen und Diensten, die für das Überleben notwendig sind - wie Erziehung und medizinische Versorgung - abgeleitet werden. Frauen müssen ganz allein für das Überleben ihrer Familien sorgen, weil die Männer in ihren Gesellschaften von der zunehmenden Arbeitslosigkeit betroffen sind. Das gleiche Muster herrscht in den meisten Ländern des Südens vor. Während auf der einen Seite die Mächtigen in Nordamerika, Europa und Japan sich politisch mit einer „Neuen Weltordnung“ befassen können, müssen die Frauen auf der anderen Seite erkennen, daß ihre Welt zusammenbricht, indem diese Vision der Mächtigen greifbare Gestalt annimmt.

Das Phänomen, daß in zunehmendem Maße Frauen Opfer der Armut werden, kennt ironischerweise keine nationalen Grenzen. Denn selbst in den sogenannten „entwickelten“ Ländern gibt es eine zunehmende Verarmung von Frauen. Alleinerziehende Mütter, Flüchtlingsfrauen, Wanderarbeiterinnen und andere an den Rand gedrängte Frauen in allen Gesellschaften zahlen einen unendlich hohen Preis für das unaufhörliche Streben nach Profit und Wirtschaftsmonopol, wie es sich in der Marktwirtschaft äußert. Frauen verlangen nach einem Paradigmenwechsel in den klassischen Vorstellungen von „Entwicklung“. Sie zeigen, indem sie Alternativen anbieten, was wahre Entwicklung für die Völker und für die ganze Schöpfung bedeuten kann.

Die Frauen appellieren an die Kirchen, Solidarität mit den Frauen zu üben in ihrem Kampf um eine gerechtere Weltordnung für die, die an der Peripherie leben, vor allem Frauen und Kinder.

## *2. Gewalt gegen Frauen*

Es ist alarmierend, wie übereinstimmend Frauen in der ganzen Welt Gewalt als Gegenstand solidarischen Handelns benennen. Frauen erleben verschiedene Formen von Gewalt nicht nur am Arbeitsplatz und im öffent-



lichen Bereich, sondern auch in der scheinbaren Sicherheit des eigenen Heims. In zunehmendem Maße wird von Tötlichkeiten gegenüber Ehefrauen und Kindern und selbst von Morden an Ehefrauen (Todesfällen im Zusammenhang mit der Mitgift in Indien z.B.) berichtet. Zu den Formen von Gewalt, unter denen Frauen in der Gesellschaft leiden, gehören Vergewaltigung, sexuelle Belästigung und sexueller Mißbrauch, Prostitution, einschließlich Sextourismus und Ähnliches, die Freizeitindustrie des Armeepersonals, der Mißbrauch des weiblichen Körpers durch die Medien und die Werbeindustrie. Frauen haben begonnen, die untrennbare Verbindung zu erkennen, die zwischen der von ihnen erfahrenen Gewalt und der Gewalt einer ungerechten wirtschaftlichen, politischen und sozialen Weltordnung besteht. In Situationen politischen oder wirtschaftlichen Konflikts befinden sich die Frauen in einer besonders verwundbaren Position. Frauen in der ganzen Welt fordern ein Ende der sinnlosen Äußerungen von Gewalt, die in allen Teilen der Welt zur Norm werden. Da sie unter den schlimmsten Auswirkungen des Krieges und kriegsähnlicher Situationen leiden, treffen sich Frauen überall in der Welt jenseits aller von Menschen geschaffenen „Feind“-Barrieren und rufen zu Frieden mit Gerechtigkeit auf. Frauen in Südafrika, in Sri Lanka, im Mittleren Osten, in Jugoslawien und in anderen ähnlichen Kontexten protestieren gegen den Gebrauch von Gewalt zur Lösung politischer Fragen. Es gibt noch andere Situationen, in denen die Gewalt immer mehr zunimmt: wo es rassische Spannungen gibt, wo bittere Armut herrscht oder soziale Instabilität, wo der Mißbrauch von Macht und Stellung die Norm ist. Überall in der Welt leben Frauen am Rande der Gewalt und verlangen nach Frieden und Harmonie.

Eine zusätzliche Sorge ist die Tatsache, daß Frauen selbst in der Kirche verschiedenen Äußerungen von Gewalt begegnen. Offene Formen sexuellen Mißbrauchs durch männliche Geistliche oder Männer in Machtpositionen sind in allen Gesellschaften nachweisbar. Gewalt gegen Frauen kann sich in der Kirche wie in der Gesellschaft auch in verdeckteren Formen äußern. Die Beiträge von Frauen zu untergraben, sie herabzusetzen und zu demütigen, doch auch sie einzuschüchtern und ihnen mit Strafmaßnahmen zu drohen, wenn sie sich nicht der Autorität „fügen“ – all das sind Ausdrucksformen dieser Art von Gewalt, auf die Frauen wiederholt hingewiesen haben. Diese Formen von Gewalt sind schwerer anzufechten. Sie nagen an der Psyche der Frauen, verringern ihr Selbstwertgefühl und verweigern ihnen ihr legitimes und ersöhntes Recht, ohne Angst ihre Rolle in Kirche und Gesellschaft zu spielen.



Der Ökumenische Rat der Kirchen hat eine Stabsarbeitsgruppe damit beauftragt, einige konkrete Vorschläge für die Programmplanung zu erarbeiten, um den ganzen Ökumenischen Rat in die Lage zu versetzen, in dieser Dekade seine Solidarität mit all den Frauen zum Ausdruck zu bringen, die unter verschiedenen Formen der Gewalt leiden. Sexuelle Belästigung ist als ein Bereich benannt worden, der schnelles Handeln erforderlich macht. Wie früher schon gesagt wurde, ist die ganze Frage der Gewalt gegen Frauen sehr komplex und weitreichend, weil sie eng mit strukturellen Ungleichheiten verbunden ist, die es ermöglichen, daß einige wenige große Macht ausüben und viele unterjocht werden. Niemand wird leugnen, daß in einer patriarchalischen Struktur die Frauen diejenigen sind, die die schlimmsten Folgen davon zu erleiden haben. Es ist wichtig, daß die Kirchen dazu mobilisiert werden, auf die Forderungen der Frauen nach einer gewaltfreien Welt in den verbleibenden Jahren der Ökumenischen Dekade positiv einzugehen.

### *3. Rassismus und Fremdenhaß und ihre Auswirkungen auf Frauen*

Rassismus und Fremdenhaß treten in verschiedenen Teilen der Welt in neuen Formen und mit neuer Kraft in Erscheinung. Daß dies in besonderer Weise die Frauen betrifft, kann nicht geleugnet werden, weil sich die Ras-sendiskriminierung im Leben der Frauen mit anderen Formen der Unterdrückung verbindet. In allen Gesellschaften sind die aus rassistischen Gründen an den Rand Gedrängten am meisten von der wirtschaftlichen Ungerechtigkeit betroffen. Hinzu kommt die Tatsache, daß Frauen in besonderer Weise unter Unterdrückung leiden, nur weil sie Frauen sind. Frauen, die einer solchen Bevölkerungsgruppe angehören, haben hart um das Überleben zu ringen in einer Welt, die ihnen den freien Zugang zu Ausbildungsmöglichkeiten und anderen Chancen verwehrt hat. Um das Maß voll zu machen, müssen sie auch noch mit der Gewalt leben, die sie von den Männern in ihrer eigenen Gemeinschaft erfahren.

Wanderarbeiterinnen und Flüchtlingsfrauen, die in einer feindlichen Umwelt leben, müssen ihre Familien und Gemeinschaften zusammenhalten und haben dabei oft die alleinige Verantwortung für ihr Überleben. In einem solchen Kontext haben Frauen, die in das Gast- und Prostitutionsgewerbe hereingezogen worden sind, ein besonders hartes Leben.

Von besonderer Bedeutung für den indischen Kontext ist ein Gesellschafts- oder Kastensystem, das die institutionelle Diskriminierung von breiten Bevölkerungsgruppen aufgrund ihres Status als Kastenlose oder



ihrer Zugehörigkeit zu den *Dalits* (Unterdrückten) legitimiert hat. Das Kastensystem hat den Frauen, die zu den Dalits gehören, eine besondere Last auferlegt. Die Ökumenische Dekade muß auch auf die Nöte dieses Teiles der indischen Gemeinschaft eingehen.

### *Die Hoffnung*

Frauen in aller Welt sind durch ihren kämpferischen Einsatz in Kirche und Gesellschaft für eine Veränderung der traditionellen Auffassung von der Ordnung menschlicher Beziehungen sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft eingetreten. Frauen haben neue theologische Visionen entwickelt, die eine Herausforderung an die Kirche darstellen, eine wirklich umfassende und prophetische Gemeinschaft zu werden. Diese Stimmen, die überall in der Welt laut werden, finden nicht immer Anklang oder Zustimmung. Die Auseinandersetzung um den Beitrag der feministischen Theologin Hyung Kyun Chung in Canberra zum Thema der Vollversammlung erinnert daran. Die Ökumenische Dekade bietet den Kirchen die Gelegenheit, die theologischen und geistlichen Gaben zu erkennen, die die Frauen mitbringen, so daß die Kirchen „Gott ergreifen können“, wie es die sambische Predigerin bei der Eröffnung der Dekade in diesem Land so stark zum Ausdruck gebracht hat.

Die Hoffnung liegt darin, daß diese Dekade Früchte trägt. Die Frauen können nicht länger am Rande bleiben, wenn sie eine schöpferische und kritische Rolle bei der Verwandlung der Kirche in eine neue und lebendige Gemeinschaft in Jesus Christus spielen sollen. Die Hoffnung liegt darin, daß wir im Laufe dieser Dekade erkennen, daß Männer und Frauen in der Kirche das Salz der Erde sein können und das Licht, das die Finsternis in eine neue Morgendämmerung verwandelt.

Aus dem Englischen übersetzt von Helga Voigt



# Verdrängen, vergelten oder versöhnen? Über den Umgang mit der Wahrheit

VON HEINO FALCKE

## *1. Unsere Schwierigkeiten beim Umgang mit unserer Vergangenheit*

### *1. In der Gesellschaft*

Wie gehen wir mit den Machthabern und Kollaborateuren von gestern und unseren eigenen Verwicklungen in die Unrechtsstrukturen um? Dies ist eine entscheidende Frage nach jeder, besonders aber nach einer gewaltfreien Revolution. Wesentlich an ihrer Beantwortung hängt der Gewinn an Humanität, den die Revolution bringt. Dieser Gewinn ist z. Zt. – wie wir täglich erleben – bedroht. Er ist bedroht durch das, was man Schalck-Syndrom nennen könnte. Aktuelle politisch-ökonomische Interessen verdecken weiterwirkendes Unrecht und bringen Funktionäre von gestern in neue Machtpositionen. Er ist bedroht durch das fehlende oder verdrängte Unrechtsbewußtsein der Täter, wie sich bei Medienauftritten und in vielen Opfer-Täter-Gesprächen zeigt. Er ist bedroht dadurch, daß Aktenmaterial und Vergangenheitswissen als Herrschaftswissen mißbraucht und politisch instrumentalisiert werden. Er ist weiter bedroht durch den Sündenbockmechanismus, durch den Schuld auf einzelne Tätergruppen projiziert wird und damit andere Tätergruppen – wie z. B. die Blockparteien – entlastet werden. Diese Sündenbockfunktion wird aber auch von westlicher Seite kollektiv der früheren DDR-Bevölkerung zugemutet, indem der häßliche Deutsche auf sie projiziert wird, die somit die Nachfolge des entfallenden Feindbildes des Kommunismus antritt. Diese Herabwürdigung treibt in die Selbstrechtfertigung und macht eine selbstkritische, differenzierte Aufarbeitung unserer Vergangenheit durch uns selbst fast unmöglich.

Zum Gewinn an Humanität gehört der Gewinn an Rechtsstaatlichkeit, die ein hohes Gut ist. Aber die Unfähigkeit der Rechtsprechung, politische Vergehen und Verbrechen zu erfassen, gefährdet die Autorität des Rechts und das Vertrauen in den Rechtsstaat. Fordert man aber von Gesetz und Rechtsprechung „Vergangenheitsbewältigung“, so überfordert man sie und verdirbt sie möglicherweise. Sie sind unerläßliche und dringlich weiterzuentwickelnde Instrumente, um in einer Gesellschaft mit unbewältigter Vergangenheit Fortsetzung von Unrecht zu verhindern, teilweise Wiedergut-



machungen durchzusetzen und ein gerechteres Zusammenleben zu ermöglichen, nicht mehr.

Überhaupt der Begriff „Vergangenheitsbewältigung“! Er ist in sich irrig und irreführend. Er suggeriert, Vergangenheit sei ein mögliches Objekt von Machbarkeit wie ökonomische und technische Projekte. Die Sprache verrät es in Worten wie „Entstalinisierung“ oder „Säuberung“ oder „Selbstreinigung“. Wer Vergangenheit bewältigen will, wird gewaltsam. Was wir suchen und wovon wir sprechen sollten, ist der freie und befreiende Umgang mit Vergangenheit. Nach biblischer und reformatorischer Erkenntnis aber kommen wir zu diesem befreienden Umgang mit Vergangenheit nicht durch das Gesetz, sondern nur durch das Evangelium, nicht durch unsere Werke, sondern durch Schuldvergebung, die allein empfangen werden kann. So kommen wir zum Auftrag der Kirche.

## *2. In der Kirche*

Der Kirche ist dieses Evangelium aufgegeben und zwar als der Kern ihrer Botschaft. Die Reformatoren haben die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade durch den Glauben als den Glaubensartikel bezeichnet, mit dem die Kirche steht und fällt (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Wir haben diesen Lebenskern der Kirche heute zugleich in seiner gesellschaftlichen Relevanz zu begreifen. Diejenigen, die immer betonen, daß Kirche Kirche bleiben müsse, können schlechterdings nicht passen, wenn die Kirche an dieser zentralen Stelle nach politischer Diakonie, nach Hilfe zum befreienden Umgang mit der Vergangenheit aus dem Evangelium gefragt wird. Aber auch unsere Kirchen haben und machen hier einige Schwierigkeiten. Werner Krusche hat 1984 einen Vortrag „Schuld und Vergebung – der Grund christlichen Friedenshandelns“ gehalten.<sup>1</sup> Er hat dabei den Umgang unserer Kirche mit der Schuldfrage und speziell mit dem Stuttgarter Schuldbekenntnis kritisch beleuchtet. Es lohnt, diesen Vortrag wieder zu lesen. Ich versuche – z. T. im Anschluß an Werner Krusche – einige Gefahren und Versuchungen beim Umgang mit der Vergangenheit in unseren Kirchen zu benennen:

## *II. Gefahren und Versuchungen*

1. Schuld wird vor Gott im Angesicht Jesu Christi erkannt und bekannt. In dieser Relation vor Gott – *coram deo* sagte Luther – wird Schuldkenntnis zugleich zwingend und befreiend. Hier ist sie jeder taktischen Dis-



position, jeder Opportunitätskalkulation schlechterdings entzogen. Diese Relation „vor Gott“ hat für die Kirche absoluten Vorrang, der unbedingt festzuhalten ist.

Unsere Kirchen sind jetzt in der Gefahr, der Relation „vor den Menschen“ faktisch und taktisch den Vorrang zu geben. Das ist angesichts der gegenwärtigen Medienkampagnen nur zu verständlich und darum so verführerisch.

Die Diffamierungskampagne gegen die „Kirche im Sozialismus“ will deren Autorität und kritisch-innovative Potenz zerschlagen. So pendelt die Kirche hin und her zwischen „bösen Gerüchten und guten Gerüchten“ (2Kor 6,8), zwischen dem Buch von Gerhard Besier und dem FR-Artikel von Reinhard Henkys. Es liegt so nahe, aus Sorge um das Image der Kirche die Aufdeckung und Öffentlichmachung von Schuld in der Kirche dem Kalkül publizistischer Wirkung zu unterziehen und dementsprechend zu dosieren. Paulus, den ich eben bereits zitierte, hat sich gegen „böse Gerüchte“ durchaus verteidigt. Aber er hat darauf geachtet, daß die Relationen stimmen. Er sagt: „Mir ist es ein Geringes, daß ich von euch oder einem menschlichen Gericht gerichtet werde . . . Der Herr ist's, der mich richtet“ (1Kor 4,3f). Wenn die Kirche Kirche bleibt, lebt sie vor Gott und da ist Schuldkenntnis und -bekenntnis kirchenpolitischen Kalkulationen schlechterdings entzogen.

2. Privatisierung oder kirchliche Internalisierung nennt Werner Krusche eine Abkehr vom Stuttgarter Schuldbekenntnis. Namentlich von lutherischer Seite wurde betont, man habe in Stuttgart ein Schuldbekenntnis vor Gott und vor christlichen Brüdern abgelegt, nicht aber vor der Öffentlichkeit.<sup>2</sup> Ist Schuld und Vergebung also eine innerkirchliche Angelegenheit? Gewiß insofern, als wir zuerst und vor allem in der Kirche darüber miteinander sprechen müssen und innerkirchliche Konflikte nicht über die Medien austragen können. „Sündigt aber dein Bruder, so gehe hin und halte es ihm vor zwischen dir und ihm allein . . .“ (Mt 18,15) heißt es im Matthäusevangelium, und das wäre hier zu bedenken. Aber so wahr Schuld vor Gott erkannt und bekannt wird, so wahr ist sie vor den Menschen zu bekennen. „Schuld ist immer zugleich Schuld gegenüber Gott und gegenüber den Menschen, ist zugleich persönliche und politische Schuld“ (W. Krusche, 219). Das gilt um so mehr, wenn es sich um Schuld im Bereich des öffentlichen Zeugnisses und Dienstes der Kirche handelt, also beim publice docere! Nur indem unsere Kirche ehrlich und offen – und das heißt eben auch öffentlich – mit ihrer eigenen Schuld umgeht, kann sie der Öffentlichkeit zu einem befreit-befreienden Umgang mit der Vergangenheit helfen.



3. Noch einmal Werner Krusche: „Zur Erkenntnis der Schuld gehört auch die Erkenntnis des geschichtlichen Irrweges, der dahin geführt hat.“<sup>3</sup>

Es gibt in der Kirche auch eine falsche Personalisierung von Schuld, die dem Sündenbock-Syndrom mindestens nahekommt. Ein thüringischer Kirchenrat sagte in der „*Thüringer Allgemeinen*“, man würde die Stasi-Mitarbeiter unter den kirchlichen Mitarbeitern nun ermitteln und sich dann „von ihnen trennen“. Gut, disziplinar-rechtliche Schritte sind in einigen Fällen nötig, aber steht die Kirche nach solcher Trennung sauber da? Selbstreinigung der Kirche durch Ausgrenzung der Unrechtsstäter? Statt dessen ist die kritische Aufarbeitung z. B. des sogenannten Thüringer Weges fällig, der als solcher mindestens die Hemmschwelle für die Kollaboration mit dem Staat und dem Staatssicherheitsdienst beträchtlich herabgesetzt hat. Endlich hat jetzt Götz Planer-Friedrich in seinem Aufsatz in den „*Evangelischen Kommentaren*“<sup>4</sup> mit dieser kritischen Analyse des Thüringer Weges begonnen.

Keineswegs haben die Kirchen des Kirchenbundes ein Schuldbekenntnis abzulegen, weil sie den Weg der Kirche *in* der sozialistischen Gesellschaft besritten haben. Dieses Schuldbekenntnis fordern uns gerade diejenigen ab, die durch Antikommunismus die deutsche Schuld gegenüber den Menschen Osteuropas verdrängt haben und die jetzt ihr Feindbild auf die Kirche im Sozialismus übertragen. Nein, die bewußte Annahme der sozialistischen Gesellschaft als Auftragsfeld und Dienstchance war der uns gebotene Nachfolgeweg. Neben der Aufdeckung von Stasi-Mitarbeiterschaften wäre es an der Zeit, die Spurensicherung dieses Nachfolgeweges zu betreiben, also den vielen, vielen Gewissensentscheidungen von Christen nachzugehen bei Konfirmation oder Jugendweihe, Wehrdienst oder Waffendienst- bzw. Wehrdienstverweigerung, bei ständigem Fragen im Berufsalltag, welche Risiken und welche Kompromisse verantwortlich einzugehen sind. Wer den Weg der Kirche im Sozialismus so gegangen ist, der hat eine Trainingsstrecke des Gewissens hinter sich, und solche Leute brauchen wir in der neuen Gesellschaft.

Kritisch aufzuarbeiten aber sind theologische Positionen, die uns auf diesem Weg beirrt und behindert haben. So die Rolle der Zwei-Reiche-Lehre als konfliktverdrängende Anpassungsideologie<sup>5</sup>. So der Mißbrauch, den Hanfried Müller mit der Barmer Theologischen Erklärung getrieben hat<sup>6</sup>. Hatte aber auch Bischof Hempel in jenem Fernsehgespräch mit Gerhard Besier genügend vor Augen, daß unter den essentials, die er für den Weg des Kirchenbundes nannte, die Formeln „Kirche muß Kirche bleiben“ und „Kirche ist für alle, aber nicht für alles da“ die beiden Losungen waren, die ständig als „staatliche Erwartungshaltung“ an die Kirche herangetragen



wurden und mit denen die Kirche gegen die Gruppen politisch instrumentalisiert werden sollte? Wenn in demselben Fernsehgespräch der Bruder Zimmermann, Theologe und IM in Leipzig, seine Stasi-Mitarbeiterschaft mit seiner Überzeugung motivierte, es müsse Kirche in diesem sozialistischen Staat geben, dann ist er doch durch diese Motivation nicht gerechtfertigt, sondern das dahinterstehende Kirchenverständnis muß kritisch befragt werden, weil es die Kirche korrumpiert – wie übrigens auch die funktionale Religionstheorie, die in Leipzig als Grundlage für die „Kirche im Sozialismus“ gelehrt wurde<sup>7</sup>.

Welche Rolle hat bei diesen Positionen der nichttheologische Faktor eines Strukturkonservatismus gespielt? Er bezeichnet ein politisches Grundverhaltensmuster, das sich mit Konfessionen und Ideologien legitimieren kann und sich unter verschiedenen konfessionellen und ideologischen Vorzeichen durchhält. Aus diesem Verhaltensmuster erklärt sich, daß nicht selten diejenigen, die „Volkskirche“ und kirchliche Strukturen stabilisieren wollten, auch zur Stabilisierung des DDR-Staates beitrugen, und daß eben dieselben nach der Wende sogleich zu den Stabilisatoren des westlichen Systems und seiner Kirchenstrukturen gehörten. Strukturkonservatismus stand auch hinter den Vorbehalten und Aversionen einiger Kirchenleitender gegenüber den Gruppen und der Gefährdung kirchlicher und staatlicher Ordnung durch sie. Auch Veränderungen erwartet strukturkonservatives Denken nur „von oben“, von ausgewiesener fachlicher und politischer Kompetenz und auf geordnetem Weg. Das wertkonservative Denken, das sich in den Gruppen sammelte, erschien nicht „realistisch“, sondern utopisch, idealistisch, nicht „politikfähig“. Werden diese Verhaltensmuster nicht durchschaut und aufgearbeitet, so wird sich auch am Verhältnis von Kirche und Gruppen trotz der Erfahrung des Herbstes 89 nichts ändern.

Weiter: Wenn Manfred Stolpe jetzt ständig wegen seiner Staats- und Stasi-Kontakte als Konsistorialpräsident angegriffen wird, dann ist es an der Zeit, die kirchenpolitische Konzeption anzufragen, die dahinterstand und die er doch nur als einer unter mehreren mitzuverantworten hatte. Werner Krusche hat einmal gesagt: „Eine Kirche, die nur überleben will, ist überlebt“. Welche problematische Rolle hat in dieser Kirchenpolitik das Selbstinteresse der Kirche an ihrem Überleben gespielt? Wo hat die Strategie der Konfliktvermeidung und Konfliktminimierung unser Zeugnis verkürzt, das uns – weniger moderiert und moderat vorgebracht – in Konflikte gebracht hätte?

Übrigens war auch die Wagenburgmentalität und -strategie der katholischen Kirche eine Strategie des Selbstüberlebens und keineswegs die



Bekennerkonfrontation, als die sie jetzt gern in katholischen Selbstdarstellungen vorkommt. Zur Sendung der Kirche *in* die Welt steht sie mindestens in Spannung.

Aber auch meine Formel vom „verbesserlichen Sozialismus“ muß im Rückblick kritisch analysiert werden. Gewiß: Sie war theologisch (nicht empirisch) begründet und sie wurde staatlicherseits als extrem sozialismusfeindlich eingestuft. Aber war das theologische Offenhalten der Verbesserungsmöglichkeit nicht doch auch die offene Tür, um den real eben so existierenden Sozialismus zu akzeptieren und mit ihm leben zu können? Haben wir uns damit nicht eine empirisch-sozialwissenschaftliche Analyse vom Leibe gehalten, die strukturelle Unverbesserlichkeiten dieses Sozialismus aufgedeckt und radikalere Kritik notwendig gemacht hätte?

4. Sündenvergebung und Versöhnung sind schließlich gefährdet durch billige Gnade auf der einen und die Forderung nach Schuldauflösung und Bekenntnis als *Vorbedingung* für Vergebung auf der anderen Seite. So jedenfalls scheint sich die Diskussion gegenwärtig zu polarisieren. Die einen diagnostizieren in Gesellschaft und Kirche billige Gnade, die den Tätern die Aufdeckung ihrer Schuld erspart, die Überprüfung der Akten lax handhabt und die Unfähigkeit zu trauern erneut beweist. Die anderen berufen sich auf die bedingungslos annehmende Gnade Gottes und sehen im Enthüllungs- und Aufdeckungseifer den zwar „verständlichen Zorn“, der die anderen erst öffentlich „zu Kreuze kriechen sehen will“, der aber kein Zeuge der Gnade Christi ist. So Christoph Demke in der „Kirche“ vom 16. Februar.

### *III. Schuldkenntnis und Schuldvergebung*

Es wäre verhängnisvoll, wenn sich die Positionen weiter so polarisierten. Wir müssen hier theologisch tiefer graben und zwar in zwei Richtungen:

1. Daß Schuldkenntnis und -bekenntnis und Schuldvergebung untrennbar zusammengehören, ist unbestreitbar. Aber *wie* gehören sie zusammen? Die Reformatoren sprachen hier von Gesetz und Evangelium oder Evangelium und Gesetz und hielten ihre Unterscheidung in der Zusammengehörigkeit für die wichtigste und höchste Kunst der Theologie und Seelsorge. Wie ist diese Kunst heute zu üben?

2. Wir müssen der Nivellierung des Gegensatzes von Tätern und Opfern widerstehen. Ich schließe mich hier an Jürgen Moltmann an<sup>8</sup>. Seit den Briefen des Apostels Paulus ist die christliche Lehre von der Sünde dadurch geprägt, daß sie die Universalität der Sünde aufzeigen will. Sie bezeugt



damit sozusagen als Kehrseite die Universalität der Versöhnung, die Christus am Kreuz vollbracht hat. Weil Christus für alle gestorben ist, müssen wir alle begreifen, Juden und Griechen, Christen und Heiden, daß wir allzumal Sünder sind und der Versöhnung bedürfen. Die gesellschaftlich-politische Relevanz dieser Erkenntnis leuchtet unmittelbar ein, wenn wir uns des Wortes erinnern, das Gustav Heinemann im Bundestag gegen die Selbstgerechtigkeit des Antikommunismus prägte: Christus ist nicht gegen Karl Marx, sondern für uns alle gestorben.

Die Schwäche dieses universalen Sündenbegriffs liegt darin, daß er die konkrete Schuld und insbesondere den geschichtlichen Gegensatz zwischen Tätern und Opfern zu nivellieren droht. Das erregt mit Recht den Protest der Opfer.

Das AT redet von Unrecht und Schuld konkret. Die rettende Gerechtigkeit schafft den Unterdrückten Recht und ruft die Unterdrücker zur Umkehr. Auch der Jesus der Evangelien redet konkret von der Schuld der Reichen und Mächtigen. Er stellt sich selbst zu den Armen und Ausgegrenzten und steht als Opfer an ihrer Seite. Die Befreiungstheologie unserer Tage reflektiert, wie Opfer und Täter miteinander von ihrer durch Schuld und Leiden gezeichneten Vergangenheit freikommen können zu einem neuen Miteinander. Wir müssen diesen befreiungstheologischen Aspekt in unsere protestantische Schuld- und Vergebungstheologie einbeziehen. Dazu gehört die Frage: Wo ist der Ort unseres theologischen Redens? Wo stehen wir, wenn wir von Schuld und Vergebung sprechen? Bei den Opfern, bei den Tätern, oder meinen wir von einem dritten Ort aus reden zu können? Wenn heute vor allem die Vertreter der Gruppen und also die – das sicher zu pathetische Wort stellt sich immer wieder ein – Opfer darauf bestehen, daß das Unrecht von gestern aufgedeckt wird, dann ist das nicht nur psychologisch verständlich und verzeihlich, sondern dann sind sie in dem Recht, in das Gott sie setzt. Und wenn andere demgegenüber die bedingungs- und voraussetzungslose Gnade Gottes für alle geltend machen, dann müssen sie schon deutlich an den Ort der Opfer von gestern treten, statt ihre Motive zu verdächtigen, in ihrem Drängen auf Wahrheit zu bedrängen, zu behindern oder gar einzuschüchtern und sie erneut als die Störenfriede des allgemeinen Versöhnungsfriedens hin- und bloßzustellen. Ich will nun diesen beiden theologischen Kernfragen noch etwas genauer nachgehen.



#### *IV. Die teure Gnade und die Trauerarbeit*

Jesus vergibt Sünde bedingungslos, ohne nach Voraussetzungen dafür bei den Sündern zu fragen. Ein Gelähmter wird zu ihm gebracht, um geheilt zu werden. Jesus spricht ihm die Vergebung seiner Sünden zu, ohne ihm vorher klarzumachen, das sei es, was er eigentlich brauche, und sein Schuldbewußtsein zu testen (Mt 9,1-8). Bei seiner Erstbegegnung mit Petrus verhilft Jesus ihm zu einem wunderbar erfolgreichen Fischzug. Petrus erschrickt vor dem göttlichen Geheimnis dieses Menschen und fällt ihm zu Füßen: Gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch! Jesus tut nichts, um dieses Sündenbewußtsein zu vertiefen, eher ist es, als überginge er es, indem er antwortet: „Fürchte dich nicht! Denn von nun an wirst du (mit mir) Menschen fangen“ (Lk 5,1-11). Die Vergebung liegt implizit in diesem Wort: Ich will dich, ich kann etwas mit dir anfangen. Ein disqualifizierendes Schimpfwort, das über Jesus kursierte, zeigt, daß seine bedingungslose Annahme der Unannehmbaren seine öffentliche Wirksamkeit charakterisierte: „Dieser nimmt die Sünder an und hält mit ihnen Tischgemeinschaft!“ (Lk 15,2) Paulus hat das nach Ostern in der Auslegung des Kreuzestodes Jesu auf den Begriff gebracht: Gott rechtfertigt die Gottlosen ohne die Vorbedingung guter Werke allein aus Gnaden. Er hat uns mit sich versöhnt am Kreuz Jesu, als wir noch Feinde waren.

Wo liegt die Relevanz dieser bedingungslosen Schuldvergebung für unsere Situation? Paul Tillich hat sie auf die Erfahrung der Psychotherapie bezogen. Die Annahme, die dem Patienten durch den Therapeuten widerfährt, befreit ihn zur Auseinandersetzung mit seiner Vergangenheit. Tillich hat die Sündenvergebung als bedingungslose Annahme der Unannehmbaren ausgelegt. Wir haben heute das Zeugnis eines inoffiziellen Mitarbeiters des Staatssicherheitsdienstes gehört, das die Relevanz dieser Auslegung unmittelbar einleuchtend macht.<sup>9</sup>

Ich möchte auf eine andere Seite dieses Geschehens aufmerksam machen. Jesus verzichtet radikal und konsequent darauf, die Schuld der Menschen zum Instrument der Machtausübung über sie zu machen. Er widersteht der gängigen Praxis, Wissen um die Schuld anderer als Herrschaftswissen zu mißbrauchen. Eben dies ist unsere gegenwärtige gesellschaftlich-politische Erfahrung: Informationen über schuldhaftes Verstricken anderer werden als Machtinstrument eingesetzt und gebraucht. Wir sprechen von der Macht der Medien. Ihr Enthüllungsjournalismus verbreitet Angst bis zum Suizid und treibt die Belasteten in das Dickicht und die Deckung der Schuldverleugnung, in die verzweifelte Kunst „zu leugnen



ohne zu lügen“ (Fr. Schorlemmer). Wissen um die Schuld anderer verleiht Macht über sie, und sie wird nicht nur in Form von Strafe, sondern auch als Begnadigung ausgeübt. Begnadigung ist das Ausnahmerecht, das allein dem Staatsoberhaupt zusteht. Päpste haben mit der Macht, Vergebung zu gewähren oder in Form des Bannes zu verweigern, Kaiser auf die Knie gezwungen. Beichtstühle am Hof waren bisweilen Instrumente politischer Einflußnahme. Mit der Macht zu vergeben, kann man Schuldige zur Selbstdemütigung zwingen, man kann sie zu Kreuze kriechen lassen, um sich selbst in dem Großmut des Verzeihenden zu sonnen.

Jesus verzichtet auf diese Macht, obwohl er als einziger zu ihr berechtigt ist. Er bringt die Sünde nur als schon vergebene zur Sprache und verzichtet damit von vornherein, Schuld repressiv als Druckmittel zu gebrauchen. Er nimmt die Sünder an, nicht als begnadigte Untertanen im Gestus des gnädigen Herrschers, sondern „er isset mit ihnen“, nimmt ihnen jede Angst und feiert mit ihnen als seinen Freunden. Da freilich, wo Menschen über Schuldige Macht ausüben, weist er sie aggressiv auf ihre eigene Sünde hin. Als ihm eine Gruppe von Männern eine Ehebrecherin zur Steinigung vorführt, sagt er: „Wer von euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein!“ (Joh 8,1-11) Jesus kommt nicht als der Herrscher, der unter gewissen Bedingungen von seinem Begnadigungsrecht Gebrauch macht, er kommt als der Dienende, als der Knecht, der Sklavenarbeit macht, indem er den Freunden symbolisch die Füße wäscht (Joh 13). Er stellt seinen Dienst der Befreiung von der Schuld ausdrücklich in Gegensatz zu den weltlichen Herrschern, die ihre Völker durch Herrschaft niederhalten (Mk 10,42.45). Er tritt damit ein in die alttestamentlichen Verheißungen des Gottesknechtes, der die Schuld des Volkes auf sich nimmt und trägt. Der Prophet nennt ihn den „Knecht Gottes“, der in den Augen der Menschen der Allerverachtetste und Unwerteste ist (Jes 53). Das erfüllt sich am Kreuz Jesu.

Ich habe dies so ausführlich dargestellt, weil ich meine, daß es uns viel zu denken gibt und geben muß. Sind wir frei davon, die Aufdeckung der Schuld anderer als Machtinstrument zu gebrauchen? Müssen sich diese Frage nicht gerade Bürgerrechtler und Gruppenleute stellen, die früher Kritiker der Macht waren und sich jetzt wieder in der Opposition finden? Wir müssen uns selbst diese Frage stellen, wenn wir der Funktionalisierung der Schuld anderer zur Herrschaft über sie in unserer Gesellschaft widerstehen wollen. Schuldvergebung ist die bedingungslose herrschaftsfreie Annahme der Unannehmbaren. Ebenso gilt aber das andere: Schuldvergebung kann nur angenommen werden in Erkenntnis und Bekenntnis der Schuld. Die Vergebung der Sünden ist, indem sie ergeht, das Gericht über die Sünde und



der Ruf zur Umkehr aus ihr. In der Annahme der Sünder vollzieht sich die Verwerfung der Sünde. In der Versöhnung, die Gott mit uns vollzieht, wird der Konflikt zwischen Gott und Mensch nicht zugedeckt, er reißt vielmehr am Kreuz Jesu in seiner äußersten Schärfe auf. Die Schuldvergebung setzt einen Prozeß der Erneuerung, der katharsis in Gang. In der ersten Christenheit war das zentrale Symbol dieser katharsis die Taufe. Sie wurde als Reinigung, als von neuem Geborenwerden gedeutet und Paulus verstand sie als ein Begrabenwerden, indem Gemeinde und Täufling miteinander bezeugen, daß sie durch den Kreuzestod Christi der Sünde abgestorben sind (Röm 6,1ff). Zur Taufe gehörte sehr früh die ausdrückliche Absage an den Teufel und alle seine Werke.

Ich möchte in diesem Zusammenhang an eine Ostergeschichte erinnern, weil sich in ihr die katharsis in einem Gespräch vollzieht. Der Auferstandene fragt nach einem Mahl mit den Jüngern den Petrus: „Hast du mich lieber als mich diese haben?“ Mit diesem Komperativ erinnert er Petrus, den Verleugner, daran, daß er vor der Nacht des Verrates gesagt hatte: Wenn auch alle anderen an dir Ärgernis nehmen, werde ich das nicht tun. Jesus wiederholt diese Frage insgesamt dreimal und erinnert damit an das dreimalige Krähen des Hahns nach der Verleugnung des Petrus. Der Evangelist berichtet: Petrus ward traurig, daß er zum dritten Mal zu ihm sagte: „Hast du mich lieb?“ und sprach zu ihm: „Herr, du weißt, daß ich dich liebe.“ Er gibt es auf, ein Selbstbewußtsein zu haben und vertraut sich dem Wissen Jesu um ihn an. Darauf erfolgt die neue Beauftragung: Weide meine Schafe (Joh 21,15-17). In dieser Ostergeschichte hat das schöne Wort der Mitscherlichs von der „Trauerarbeit“ seinen biblischen Anhalt und Ort. In äußerster Verdichtung der Sprache und größter Zurückhaltung wird hier katharsis im Prozeß der Trauerarbeit angedeutet.

Wie können wir diesen Vorgang der katharsis heute wiedergewinnen? In der Unfähigkeit zu trauern sind wir schon wieder oder immer noch tief gefangen. Die Selbstentschuldigungsmechanismen haben Hochkonjunktur, ich will sie nicht alle aufzählen. Wie können wir uns gegenseitig zur Trauerarbeit freisprechen? Wie können wir so miteinander reden, daß die Gewissen, deren Stimme totgeredet und totgeschwiegen wird, wieder Stimme gewinnen und wir also reale, nicht nur gesetzliche Gewissensfreiheit, Freiheit der Gewissen bekommen? Ob aus Friedrich Schorlemmers Tribunal-Anregung bei der Zusammenkunft in Leipzig vielleicht ein Vorschlag wird, der einer gesellschaftlichen katharsis den Weg bereiten könnte?

Man kann sich auf verschiedensten Wegen um die Trauerarbeit drücken. In einem Gespräch mit einem IM, der auf mich angesetzt war, wurde mir



klar, daß schnelle verbale Vergebung Drückebergerei vor dem schmerzlichen Prozeß der katharsis sein kann. Ich habe selber Angst davor, noch einmal den Weg durch die schmerzlichen Konflikte und Zersetzungsversuche von gestern zu gehen. Verbalisierte oder ritualisierte Vergebung, die von Trauerarbeit dispensiert, hilft weder dem Absolvierenden noch dem zu Absolvierenden und löst den Schuldzusammenhang, in dem sie lebten, nicht auf. Nur eine Vergebung, die zur Trauerarbeit freisetzt, statt sie zu ersparen, hilft wirklich.

In der gemeinsamen Trauerarbeit wird beides zusammenwirken müssen, die Annahme des Schuldigen und der Zorn über sein Tun, oder – wie die Reformatoren sagten – das Evangelium der Gnade und das verklagende Gesetz. Durch Evangelium und Gesetz ringt Gott um das Herz des Menschen, daß er die Gnade als Gnade annehme und durch sie erneuert werde. Das Zusammenwirken beider im zwischenmenschlichen Gespräch ist nicht methodisierbar. Sei es so, daß erst Zerknirschung zu erzeugen und dann Vergebung zuzusprechen wäre, oder so, daß erst die Annahme signalisiert wird und dann das „Aber“ der Kritik folgt. In zornigen Vorhaltungen und aggressiven Vorwürfen kann sich das Werben um den anderen aussprechen. Umgekehrt kann der Start mit der Vergebung bloße Geste und Vorleistung des protestantischen Über-Ichs sein, während mit dem „Aber“ die Emotionen unverarbeiteter Vergangenheit voll zuschlagen. Alles hängt daran, daß Annahme und Anklage Elemente im Prozeß der katharsis sind, der zur Versöhnung und Erneuerung führt und nicht Instrumente des Teufelskreises von Herrschaft und Selbstbehauptung, Angst und Vergeltung. Wie wir in den Prozeß der katharsis hineinkommen, ist situativ verschieden. Entscheidend ist, daß wir in ihn hineinkommen.

### *V. Opfer und Täter*

1. Zum Schluß möchte ich das über „Opfer und Täter“ bereits Angesprochene noch etwas vertiefen. Ich sagte bereits: Die Bibel nivelliert den Gegensatz zwischen Opfern und Tätern nicht. Gegen eine allgemeine Vergabungsideologie, die über das himmelschreiende Unrecht der Welt das Spray einer allgemeinen Amnestie versprüht, protestieren die Opfer mit Recht. Unrechtstäter verstecken sich gerne hinter einer Kollektivschuld, in der doch alle mehr oder weniger das totalitäre System gestützt haben und auch die Täter Opfer des Systems waren. So entschwindet konkrete Schuld im Nebel eines tragischen Verhängnisses<sup>10</sup>.



Dies kann die Einsicht gemeinsamer Trauerarbeit sein und zur Solidarität in der Schuld führen. Als Argument zur Selbstentschuldigung aber scheitert dieses Argument an denen, die „operativ behandelt“, „zersetzt“, ihrer Entfaltungsmöglichkeiten beraubt, inhaftiert, diskriminiert, ausgegrenzt wurden.

Die Befreiungstheologie spricht von Gottes „vorrangiger Option“ für die Armen, und in der Ökumenischen Versammlung haben wir uns das zu eigen gemacht. Dahinter steht das Alte Testament und die evangelische Jesusüberlieferung. Die rettende Gerechtigkeit Gottes schafft Recht denen, die Gewalt leiden (Ps 146,7;103,6). Jesus solidarisiert sich mit den Armen und Unterdrückten. Die Gewalt leiden, finden ihre Erfahrung im Geschick Jesu wieder. Der leidende Christus steht auf der Seite der Opfer, nicht der Täter. Er bringt „die ewige Gottesgemeinschaft und die lebensschaffende Gottesgerechtigkeit durch seine Passion in die Passionsgeschichte dieser Welt“ (Moltmann 145).

Als der Auferstandene ist der Gekreuzigte der Richter der Gewalttäter. Sie werden mit ihrem Opfer, ihren Opfern konfrontiert, das ist für sie das Gericht. Nach der Offenbarung des Johannes sitzt das Lamm, das geschlachtet wurde, auf dem Thron des Richters. (Offb 5,6ff;6,16;14,1). Himmler ließ die Vergasten verbrennen, argentinische Todeskommandos brachten die Opfer zum Verschwinden, damit sie nicht wiederkehren und gegen ihre Mörder zeugen. Auferstehung bedeutet: Die Gewalttäter werden nicht die Sieger der Geschichte sein, sie werden in dem Gekreuzigten ihren Opfern begegnen.

## *2. Gibt es Hoffnung für die Täter?*

Die messianische Hoffnung Israels verheißt, der Heilskönig werde den Elenden Recht schaffen, indem er die Bedränger zermalmt (Ps 73,4), sie mit dem Stab seines Mundes schlägt und die Frevler tötet (Jes 11). In Jesaja 11,6 bis 10 aber erfährt diese messianische Hoffnung eine überraschende Korrektur. Hier folgt das Gleichnis vom Tierfrieden, wo Wolf, Löwe und Schlange friedlich mit denen zusammenleben, ja bei denen zu Gast sind, die früher ihre Opfer waren. Ausleger wie M. Buber, J. Ebach und Chr. Hinz haben gezeigt, daß hier im Gleichnis eine politische Prophetie ergeht. Die raubtierhaften Frevler werden nicht unschädlich gemacht oder vernichtet, sie werden verwandelt. Gottes Gerechtigkeit schafft den Elenden Recht und bringt die Unrechtstäter zurecht. So, als die Verwandelten und Zurechtgebrachten, als aus ihrer Unmenschlichkeit zur Menschlichkeit Befreite



schließt die messianische Hoffnung die Gewalttäter ein in die neue menschliche Gemeinschaft unter der Herrschaft Gottes.

Jesus betet am Kreuz: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“ (Lk 23,34) Damit hält er diese Hoffnung für die Folterer und Henker offen. Sie wissen nicht, was sie tun, denn sie sind in Verblendung, Unsensibilität, Gleichgültigkeit oder Haß gefangen. Die Bitte um Vergebung für sie hält ihnen die Chance der Wandlung offen, in der ihnen die Augen aufgehen werden für das, was sie getan haben. Ein Beispiel dafür erzählt das NT. Der Christenverfolger Saulus wird durch die Begegnung mit dem, den er verfolgt, radikal gewandelt (Apg 9). Er wird zum Zeugen für die Rechtfertigung des Gottlosen durch die Gnade Gottes, die ihre Feinde entfeindet und wandelt.

### *3. Welche Konsequenzen haben wir daraus für die Beziehung von Opfern und Tätern in unserer Gesellschaft zu ziehen?*

3.1. Es gibt keine Vergebung für die Täter an den Opfern vorbei. Die Bitte um Vergebung geht von dem einzigen Ort aus, der dafür in Frage kommt, dem Kreuz, an dem das Opfer hängt. Jürgen Moltmann sagte in einer Diskussion, die protestantische Rechtfertigungslehre sei täterorientiert. Ihr fehle die Orientierung an den Opfern. Vergebung an den Opfern vorbei ist zynisch und leugnet Christus, den Bruder der Leidenden.

Wie aber, wenn die Täter sich weigern, ihre Opfer überhaupt wahrzunehmen? Das zeigte sich z. B., als kürzlich die Mielke-Generäle fernsehinterviewt wurden. Sie erschienen weiterhin als die typischen Schreibtischtäter, für die es nur operative Vorgänge und bürokratische Maßnahmen gibt, die mit der Sachgesetzlichkeit von Geheimdiensten gerechtfertigt werden. Die wirklich davon betroffenen Menschen können in diesem Weltbild aus Abstraktionen und Sachzwängen überhaupt nicht in den Blick kommen, um von der Fähigkeit der Empathie mit ihnen gar nicht zu reden. Und ganz zu schweigen von der Bereitschaft wenigstens zu Sühnezeichen, da eine Sühne des geschehenen Unrechts ja keine Menschenmöglichkeit ist.

Wie kann erreicht werden, daß die Täter ihren Opfern begegnen, sie erzählen hören, sich ihren Fragen und Anklagen stellen? Ob bei der Erörterung von Friedrich Schorlemmers Vorschlag eines Tribunals in Leipzig jetzt Vorschläge zur Inszenierung solcher Opfer-Täter-Begegnungen herauskommen?

3.2. Die Hoffnung auf die Verwandlung der Täter ist eine messianische Hoffnung. Wir können ihre Realisierung nicht erzwingen. Sie erzwingen



wollen – „Umerziehung“ könnte das bedeuten – hieße sie verfehlen. Im Zeichen dieser Hoffnung ist eines entschieden zu unterlassen: nämlich der Versuch, das Jüngste Gericht vorwegzunehmen. „Richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt“, warnt Paulus (1Kor 4,5). Ich weiß von ehemaligen KZ-Häftlingen, die über Jahrzehnte hinweg das Gespräch mit ihren Bewachern und Peinigern gesucht und versucht haben.

Die Hoffnung auf die Verwandlung der Täter kann aber so etwas wie ein Regulativ im Gewissen sein, das unseren Umgang mit ihnen leitet, unsere Sprache prägt – auch im Zorn, erfinderisch macht, Wege zu ihrem Denken und Fühlen zu suchen und uns immer wieder zögern läßt, den Stab über sie zu brechen.

Was können wir wirklich tun für die Versöhnung und den Neuanfang von Opfern und Tätern miteinander? Ich denke sehr wenig! Dieses Eingeständnis sollten wir offen und ehrlich der Anmaßung entgegensetzen, die sich im Begriff der „Vergangenheitsbewältigung“ ausspricht. Dieses Eingeständnis „sehr wenig“ heißt aber auch: wir können in dieser Sache nie genug tun und wir können trotz dieses Defizits leben, weil da einer ist, der „ein für allemal“ genug getan hat.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Werner Krusche, Schuld und Vergebung – der Grund christlichen Friedenshandelns. In: Ders., Verheißung und Verantwortung, Orientierungen auf dem Weg der Kirche, Berlin 1990, S. 214ff.
- <sup>2</sup> Hanns Lilie: „Die erwähnte Erklärung ist keine politische, sondern eine kirchliche Erklärung. Sie ist ... niemals für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen.“ Landesbischof Marahrens zum Bußtag 1945: „Das Bekenntn unserer Schuld ... ist ... ein Bekenntnis vor Gott und nicht vor Menschen ... Es kann nicht die Aufgabe unserer Kirche sein, Fragen der politischen Entwicklung des Völkerrechts zu klären. Sie vermag nicht die Verflechtung von Schuld und Verhängnis im Hintergrunde des furchtbaren Geschehens dieser letzten Jahre und Jahrzehnte zu durchschauen.“ Die Kirchenleitung von Schleswig-Holstein: „Von hieraus wird klar, daß hier keine politische Schuld festgestellt wird. Feststellung solcher Schuld ist ein politisch-historisches Urteil ... sondern es handelt sich um streng religiöses Schuldbekenntnis vor Gott, das als solches unanfechtbar ist.“ Zitate nach Werner Krusche, a.a.O. 218f.
- <sup>3</sup> Werner Krusche, a.a.O. S. 215.
- <sup>4</sup> Evangelische Kommentare 2/92, S. 75, Der Fall der Thüringischen Landeskirche.
- <sup>5</sup> Vgl. dazu Heino Falcke, Bemerkungen zur Funktion der Zwei-Reiche-Lehre für den Weg der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik, 1976. In: Zwei Reiche und Regimente, Ulrich Duchrow (Hg.), Gütersloh 1977, S. 65 und Günther Jacob, Wider eine falsche Zwei-Reiche-Lehre, Stuttgart 1977.



- <sup>6</sup> Hanfried Müller, Der Christ in Kirche und Staat, Hefte aus Burgscheidungen Nr. 4, 1956. Vgl. dazu meinen Aufsatz Anm. 5, S. 71.
- <sup>7</sup> H. Moritz, Religion und Gesellschaft in der DDR, Theologische Literaturzeitung 1985, 8, S. 573–587.
- <sup>8</sup> Ich schließe mich hier und im Teil 3 weitgehend an Jürgen Moltmann, Der Geist des Lebens, eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, S. 137ff, an. Ebenso habe ich herangezogen J. Moltmann, Gefolterte – Folterer – christliche Hoffnung? Vortrag bei der Konferenz der christlichen Aktion gegen die Folter 1990 in Basel.
- <sup>9</sup> Vortrag in der Evang. Akademie Berlin am 22.2.92.
- <sup>10</sup> J. Moltmann, a.a.O. S. 139.



## Einheit – Versöhnung – Solidarität: Eine orthodoxe Reaktion auf die Probleme der Zeit

### I.

#### Bemerkungen zur Botschaft der Vorsteher der orthodoxen Kirchen vom 15. März 1992

An Gipfeltreffen werden gewöhnlich bestimmte Erwartungen geknüpft, die anschließend auch den Maßstab für die Würdigung ihrer Ergebnisse bilden. Hatten die einen den Abbruch des Dialogs zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche befürchtet, so begrüßen sie die vermeintliche Durchsetzung des ökumenisch gesinnten Flügels in der Orthodoxie, während die anderen, die eine entschiedene Zurückweisung der Politik Roms in den traditionell orthodoxen Ländern auf dem Territorium des zusammengebrochenen „real existierenden Sozialismus“ erhofften, die entschiedene Verurteilung des Proselytismus und der Neubelebung des Uniatentums herausstellen.

Eine solche Würdigung geht gewiß zu Lasten der Fakten, entstellt den Sinn der Botschaft und verkennt das Anliegen, das zu dieser außergewöhnlichen innerorthodoxen Beratung geführt hat.

Unter völlig anderen Bedingungen, wenn auch aus derselben Sorge um die inner-orthodoxe Zusammenarbeit und die schmachvolle Spaltung der Kirchen, die dem Gebot Christi widerspricht (vgl. Joh 17,21) und der Bewältigung zeitgenössischer Probleme im Wege steht, ergriff zu Beginn unseres Jahrhunderts das Ökumenische Patriarchat die Initiative und versuchte 1902 mit einer Enzyklika an die orthodoxen Ortskirchen diese aus der Isolation, in die sie durch das politische Schicksal ihrer Länder geraten waren, herauszuführen und den Dialog mit den anderen Kirchen anzubahnen. Auch die späteren Versuche der zwanziger – vgl. den Panorthodoxen Kongreß von Konstantinopel (1923) – und dreißiger Jahre – vgl. den Präliminaren Interorthodoxen Ausschuß in Vatopedi (1930) – haben infolge der politischen Ereignisse nicht zum Erfolg geführt, bis es dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras in den sechziger Jahren trotz der babylonischen Gefangenschaft des größten Teils der orthodoxen Kirchen unter der Diktatur des Kommunismus gelang, die Panorthodoxen Konferenzen einzuberufen, die die erste Etappe der orthodoxen Kirche auf dem Weg zu ihrem „Heiligen und Großen Konzil“ darstellen.

Die Anliegen, die sich auch im Themenkatalog des Konzils widerspiegeln, sind im Prinzip dieselben geblieben; die Situation jedoch hat sich in den letzten Jahren, völlig unerwartet, grundsätzlich geändert. Ein Treffen aller Vorsteher der orthodoxen Kirchen wäre vor wenigen Jahren kaum vorstellbar gewesen. Isoliert durch die politische Situation konnten sich die meisten orthodoxen Kirchen weder frei entfalten, noch auf die Herausforderung der Zeit angemessen reagieren und auf Weltebene als eine Kirche unbefangen auftreten.

Das 20. Jahrhundert war für die orthodoxe Kirche eine Epoche schwerer Prüfungen und Demütigungen. Das Ökumenische Patriarchat, durch dessen geistliche Für-



sorge das Oströmische Reich geistesgeschichtlich bis in die zwanziger Jahre fortlebte, wurde in der Türkei auf Konstantinopel und seine Umgebung eingeengt, nachdem infolge des griechisch-türkischen Krieges (1919–1922) anderthalb Millionen Griechen Kleinasien, die einstige Stätte der Blüte der Patristik und des Mönchtums, verlassen mußten. Selbst Konstantinopel, das von 330 bis zum Oktober 1923 ununterbrochen eine wahrhaft ökumenische Metropole war, in der damals 364 000 Griechen lebten, entwickelte sich als Istanbul zu einer muslimischen Großstadt, in der heute kaum 3 000 Griechen leben. Die bolschewistische Revolution von 1917 verwandelte die einzige orthodoxe Großmacht, Rußland, auf das die orthodoxen Völker ihre Hoffnungen richteten, in einen atheistischen Staat, der auf die Vernichtung der Kirche aus war. Der Zweite Weltkrieg, der das Vordringen der Sowjetunion nach Mittel- und Südosteuropa verursachte, dehnte die kommunistische Herrschaft auf vier Fünftel der Orthodoxie aus. Die politische Entwicklung im Nahen Osten und in Ägypten brachte auch die anderen alten Patriarchate in Bedrängnis. Die Liste der Ersthierarchen der Orthodoxie, die vom 13. bis 15. März 1992 in Phanar, am Sitz des Ökumenischen Patriarchen, zur Beratung zusammengekommen sind, weist auch darauf hin, daß noch nicht alle orthodoxen Kirchen sorgen- und handlungsfrei sind. So ließen sich der Katholikos Patriarch von Georgien durch den Ökumenischen Patriarchen und der Erzbischof von Zypern durch den Patriarchen von Alexandrien vertreten, während die orthodoxe Kirche Albaniens, die sich z. Zt. im Wiederaufbau befindet, nicht offiziell vertreten war.

An der Schwelle zum dritten christlichen Jahrtausend wird die orthodoxe Kirche mit neuen, schwerwiegenden und dringenden Problemen konfrontiert, denen sie „als ein Leib begegnen will“. Ekklesiologisch und ökumenisch relevant erscheinen mir vorab das Vorgehen und die Art der Zusammenkunft, die einen liturgisch-eucharistischen Charakter hatte. Der feierliche Abschluß der Beratungen am Sonntag der Orthodoxie, den die orthodoxe Kirche seit dem 19. Februar des Jahres 842 zu Beginn der Großen Fastenzeit alljährlich als das Fest ihrer Identität begeht, unterstreicht diesen Charakter. Zwar stellt das Treffen in seiner Form ein Novum in der Geschichte der Orthodoxie dar, doch in der Sache entspricht es völlig ihrem Kirchenverständnis. Der nach dem altkirchlichen Rangordnungssystem Erste, der primus inter pares im Liebesbund der orthodoxen Kirchen, ergreift die Initiative, konsultiert die anderen Kirchen, lädt zur Versammlung ein und steht ihr vor. In ihrer Art kommt die Zusammenkunft einem Konzil der orthodoxen Kirchen gleich. Die „im Heiligen Geist zusammengekommen(en)“ Hierarchen beraten eingehend und verabschieden revidiert einen Text, den zwei Wochen zuvor Vertreter ihrer Kirchen im Kloster der „Menschenliebenden Allheiligen“ in Ormylia auf der Halbinsel Chalkidike entworfen hatten, und lassen ihn bei der Festliturgie nach der Lesung des Evangeliums (Joh 1,44–52) durch den Hauptsekretär der Synode des Ökumenischen Patriarchats, den Metropoliten Meliton von Philadelphia, verkünden.

Unabhängig von den Bemühungen um das geplante panorthodoxe Konzil, das in der „Botschaft“ nicht erwähnt wird, reagieren die orthodoxen Kirchen mit diesem neuen Modus der Synodalität ad hoc, indem sie zu Beginn einer neuen Phase ihrer Konsolidierung „die Zukunft der Menschheit und der ganzen Schöpfung ins Auge“ fassen.



Rückblickend stellen sie fest, daß der wissenschaftliche und technische Fortschritt, der im 20. Jahrhundert einen großen Aufschwung erfuhr, nicht nur die Macht, sondern auch die Ohnmacht des Menschen gezeigt hat, der dabei ist, in seinem Frevel sich selbst und die Schöpfung zu zerstören. Das Scheitern der anthropozentrischen Ideologien, die den Menschen in eine Existenzkrise geführt haben, empfinden die orthodoxen Kirchen als eine Herausforderung, in aller Demut, Liebe und Zuversicht Rechenschaft über ihre Hoffnung abzulegen.

Diese Verantwortung, vor allem vor den jungen Menschen, fordert die orthodoxen Kirchen zunächst zu einer tieferen geistlichen Einheit und kanonischen Ordnung auf, die der orthodoxen Ekklesiologie entspricht. Die in der Vergangenheit bisweilen geduldete Sondersituation einiger Gruppen, die vor allem in der Zeit der Bedrängnis entstanden, verdient nach der Veränderung der politischen Lage in Osteuropa keine Entschuldigung mehr. Separatistische Bewegungen werden scharf verurteilt, der Häresie gleichgestellt, und daher fordern sie bei ihrer Begegnung die Solidarität aller orthodoxen Kirchen. Es liegt sicher in der Logik des ökumenischen Dialogs, daß diese Entscheidung nicht ohne Konsequenzen für die Haltung der anderen Kirchen, die im Dialog mit der orthodoxen Kirche stehen, bleiben kann; denn es verstößt gegen den Geist des Dialogs und der Solidarität, wenn sie zugleich mit solchen Gruppen, die gegen die orthodoxe Kirche vorgehen, ökumenische Kontakte pflegen oder sie auch finanziell unterstützen.

Dies um so mehr, als einige orthodoxe Kirchen die enttäuschende Erfahrung machen, daß Kirchen, mit denen sie im guten Glauben im ökumenischen Dialog stehen, weder Solidarität noch brüderlichen Beistand, nicht einmal Verständnis für ihre schwierige Lage zeigen, sondern den politischen Umsturz nutzen, um mit ihrer überlegenen Finanzkapazität zu Lasten der orthodoxen Kirche zu missionieren. Es geht gewiß nicht um die Teilung der Welt in Einflußsphären bestimmter Kirchen, die das Evangelisierungsmonopol hätten – orthodoxe Kirchen haben im 20. Jahrhundert aus pastoralen Gründen mehrere Bistümer in Westeuropa errichtet –, sondern um die systematisch-progressive „Evangelisation“ unter orthodoxen Christen, Proselytismus und Uniatentum, die früher das Verhältnis der Kirchen vergiftet haben, erfahren anscheinend in einigen Gebieten eine neue Blüte. Dies hat dazu geführt, daß der „Dialog der Wahrheit“, den die orthodoxe und die katholische Kirche 1980 aufgenommen haben, zum Erliegen gekommen ist bzw. seine Fortführung von der Klärung der Streitfrage des Uniatentums abhängt. Dennoch läßt die Botschaft indirekt eine Hoffnung für die Ökumene erkennen, wenn die Kirchen, die hier angesprochen werden, nicht allgemein genannt werden, sondern „bestimmte Kreise im Schoße der römisch-katholischen Kirche“ und „bestimmte Fundamentalisten und Protestanten“.

Der Bezug schließlich auf die Entwicklung des ÖRK unterstreicht die „Überlegungen“, die die orthodoxen Teilnehmer gemeinsam mit den orientalischen orthodoxen Delegierten an die Siebte Vollversammlung des ÖRK im vergangenen Jahr in Canberra gerichtet haben. Wie schwerwiegend für die orthodoxe Kirche die Frage der Frauenordination ist, läßt sich auch daraus entnehmen, daß, während der Dialog mit den „Nichtchalkedoniern“ positiv gewürdigt wird, der theologisch positiv abgeschlossene Dialog mit der altkatholischen Kirche unerwähnt bleibt.



Von dieser innerorthodoxen bzw. innerkirchlichen Betrachtung ausgehend, wendet sich die Botschaft einer Reihe von „allgemeinen Problemen der gegenwärtigen Welt“ zu, die den Menschen und die Schöpfung betreffen.

Zwar wird grundsätzlich der Fortschritt der Technologie und der Wissenschaften begrüßt, zugleich jedoch auf das Fehlen der ethischen Dimension im Umgang mit den neuen Erkenntnissen und Möglichkeiten hingewiesen, das dazu führt, daß die Würde des Menschen als Person, die soziale Gerechtigkeit, der Frieden und die Integrität der Schöpfung in Gefahr geraten. Die Versammlung nimmt eine frühere Initiative des Ökumenischen Patriarchen auf und empfiehlt allen Orthodoxen, den Beginn des Kirchenjahres, den ersten September, als ein Fest der Schöpfung zu begehen.

In Anbetracht dieser Lage begrüßt die orthodoxe Kirche jede Initiative, die zur Versöhnung und Einheit führt, konkret insbesondere die Bemühungen um die Einheit Europas, und erinnert an die östliche Dimension Europas und die Bedeutung der Orthodoxie für das Vereinte Europa, zu dem eine große Anzahl orthodoxer Völker gehört. Als ein trauriges Gegenbeispiel wird der Jugoslawienkonflikt angeführt, der von den betroffenen Kirchen „besondere Vorsicht“ verlangt, damit religiöse Empfindungen der Völker nicht national-politisch mißbraucht werden.

Nach einem Hinweis auf den berechtigten Kampf der Völker auf anderen Kontinenten für ihre Menschenwürde und Gerechtigkeit sowie die erwünschte Versöhnung und den langersehnten Frieden im Mutterland des christlichen Glaubens schließt die Botschaft mit einem eindringlichen Aufruf zur innerorthodoxen kanonischen Einheit und zur ökumenischen Versöhnung und Solidarität, verstanden als grundsätzliche Reaktion der Kirchen auf die Gefahren, die heute die Welt bedrohen.

Es ist zu wünschen, daß diese außergewöhnliche Versammlung, die der Ökumenische Patriarch Bartholomaios in seiner Osterbotschaft als „historisch“ und „besonders nützlich und erbaulich“ bezeichnet (Ekklesia 69 [1992] 212), und die der Erzbischof von Athen, Seraphim, in seinem Bericht an die Ständige Heilige Synode der Kirche von Hellas (vgl. ebd. 218) als „Pfingsttag“ empfunden hat, das gewünschte Echo findet und sich dem angesprochenen existentiellen Anliegen als dienlich erweist. Ihr Erfolg hängt jedoch nicht zuletzt davon ab, ob die orthodoxen Kirchen selbst ihre gemeinsamen Beschlüsse, denen eine deutliche selbstkritische Reflexion fehlt, akribisch einhalten werden. Die Versammlung, die in beeindruckender Weise die Einheit der orthodoxen Kirche demonstriert hat, bedeutet zugleich eine Bewährungsprobe für die Orthodoxie und ihren Dialog mit den anderen Kirchen.

*Anastasios Kallis*



## II.

### Botschaft der Vorsteher der Heiligen Orthodoxen Kirchen

Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.

1. *Zusammengekommen im Heiligen Geist* zur Beratung im Phanar, heute, am 15. März 1992, dem Sonntag der Orthodoxie, auf Initiative und Einladung des Ersten unter uns, des Ökumenischen Patriarchen, Herrn Bartholomaios, auf ausdrücklichen Wunsch auch anderer Brüder-Vorsteher, und unter seinem Vorsitz, wir, die durch Gottes Barmherzigkeit und Gnaden Vorsteher der Heiligen Patriarchate, der lokalen Autokephalen und Autonomen Orthodoxen Kirchen:

der Erzbischof von Konstantinopel, dem Neuen Rom, und Ökumenischer Patriarch Bartholomaios,

der Papst und Patriarch von Alexandrien und ganz Afrika Parthenios,

der Patriarch von Antiochien und dem ganzen Osten Ignatios,

der Patriarch der Heiligen Stadt Jerusalem und ganz Palästinas Diodoros,

der Patriarch von Moskau und ganz Rußland Aleksij,

der Patriarch von Belgrad und ganz Serbien Pavle,

der Patriarch von Bukarest und ganz Rumänien Theoctist,

der Patriarch von Sofia und ganz Bulgarien Maxim,

der Erzbischof von Mtskheta und Tbilisi und Katholikos, Patriarch von ganz Georgien Ilia (vertreten durch den Ökumenischen Patriarchen),

der Erzbischof von Nea Iustiniana und ganz Zypern Chrysostomos (vertreten durch den Patriarchen von Alexandrien),

der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland Seraphim,

der Metropolit von Warschau und ganz Polen Bazyli,

der Metropolit von Prag und der ganzen Tschechoslowakei Dorothej und

der Erzbischof von Karelien und ganz Finnland Johannes.

Nachdem wir in brüderlicher Liebe über die die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Orthodoxe Kirche betreffenden Themen beratschlagt und an diesem seit Jahrhunderten der Orthodoxie geweihten Sonntag in der Patriarchatskirche des Ökumenischen Patriarchats gemeinsam die göttliche Eucharistie gefeiert haben, erklären wir folgendes:

Indem wir dem Dreieinigem Gott, der uns gewürdigt hat, einander von Angesicht zu Angesicht zu sehen, den Kuß der Liebe und des Friedens zu tauschen, teilzuhaben am Kelche des Lebens und die göttliche Gabe der panorthodoxen Einheit zu verkosten, aus tiefstem Herzen den Lobpreis emporsenden, aber auch im Bewußtsein der Verantwortung, die die Vorsehung des Herrn uns als Hirten der Kirche und geistlichen Führern auferlegt hat, entbieten wir in Demut und Liebe jedem Menschen guten Willens, insbesondere aber unseren Brüdern, Mitbischöfen und dem ganzen frommen Pleroma der Orthodoxen Kirche den Segen Gottes, den Kuß des Friedens und das Wort der Tröstung (Hebr 13,22).

Freuet Euch, unsere Brüder im Herrn, allezeit! (Phil 3,1)

„Werdet stark im Herrn und in der Kraft seiner Stärke“ (Eph 6,10).

2. Die über die ganze Welt verbreitete Heilige Orthodoxe Kirche, die in der Welt weilt und dem Einfluß ihrer geschichtlichen Wandlungen unentrinnbar ausgesetzt



ist, befindet sich heute vor besonders schwerwiegenden und dringenden Problemen, denen sie, folgend dem Wort des heiligen Paulus: „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit“ (1 Kor 12,26), als *ein Leib* begegnen will. Darüber hinaus möchte sie, angesichts unseres Eintritts in das dritte Jahrtausend der Geschichte nach Christi Geburt die Zukunft der Menschheit und der ganzen Schöpfung Gottes ins Auge fassend, in einer Zeit stürmischer geistiger und gesellschaftlicher Umschichtungen und Wandlungen ihre heilige Pflicht erfüllen und ihr Zeugnis geben, indem sie in Demut, Liebe und Zuversicht Rechenschaft ablegt „über die Hoffnung, die in uns ist“ (1 Petr 3,15).

Das zwanzigste Jahrhundert war das Jahrhundert der großen Errungenschaften auf dem Felde der Erforschung des Weltalls und in der Bemühung des Menschen, die Natur seinem Willen zu unterwerfen. In diesem Jahrhundert wurde die Macht des Menschen offenbar, aber auch seine Ohnmacht. Trotz so vieler Errungenschaften bezweifelt niemand mehr, daß die Herrschaft des Menschen über die Umwelt nicht zum Glück und zur Fülle des Lebens führt. Angesichts dessen muß der Mensch einsehen, daß der wissenschaftliche und technologische Fortschritt ohne Gott zu einem Mittel der Zerstörung der Natur ebenso wie des gesellschaftlichen Lebens wird. Das ist nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems deutlich geworden.

Mit diesem Zusammenbruch zugleich müssen wir auch *das Scheitern* aller *anthropozentrischen Ideologien* zugeben, die den Menschen unseres Jahrhunderts in ein geistiges Vakuum und existentielle Unsicherheit versetzt und zahllose Menschen unserer Zeit dazu verführt haben, ihr Heil in neuen religiösen und parareligiösen Bewegungen und in einer fast abgöttischen Hingabe an die materiellen Werte dieser Welt zu suchen. Alle Arten von Proselytismus, wie er heute geübt wird, offenbaren eher die tiefe Krise der gegenwärtigen Welt als deren Überwindung. Die jungen Menschen unserer Zeit haben das Recht zu erfahren, daß das Evangelium Christi und der orthodoxe Glaube statt des Hasses die Liebe, statt des Konflikts die Zusammenarbeit, statt des Zerwürfnisses zwischen Menschen und Völkern die Gemeinschaft bieten.

3. All das fordert die Orthodoxen zu einer tieferen geistlichen, aber auch kanonischen Einheit auf. Unglücklicherweise wird diese Einheit häufig von *schismatischen Gruppen* bedroht, die neben der kanonischen Struktur der Orthodoxen Kirche bestehen. Indem wir auch dieses bedachten, haben wir uns von der Notwendigkeit überzeugt, daß alle Heiligen Orthodoxen Ortskirchen in vollkommener Solidarität solche schismatischen Gruppen verurteilen und sich jeder Gemeinschaft mit ihnen, wo immer sie sich auch befinden mögen, enthalten, „bis sie zurückkehren“, damit der Leib der Orthodoxen Kirche in dieser Hinsicht nicht als geteilt erscheint, denn „nicht einmal Märtyrerblut kann die Sünde der Spaltung tilgen“, und „die Kirche zu spalten ist kein geringeres Übel, als der Irrlehre zu verfallen“ (Hl. Johannes Chrysostomos).

4. Mit demselben Geiste des Interesses für die Einheit aller, die an Christus glauben, haben wir auch an der ökumenischen Bewegung unserer Tage teilgenommen. Diese Beteiligung stützte sich auf die Überzeugung, daß wir Orthodoxe nach Kräften zur Wiedererlangung der Einheit beizutragen verpflichtet sind, indem wir das Zeugnis der einen, ungeteilten Kirche der Apostel, der Väter und der Ökumenischen



Konzilien ablegen. In der Zeit der großen Schwierigkeiten hegten wir die Erwartung, daß die Orthodoxe Kirche auf die Solidarität seitens aller an Christus Glaubenden rechnen könne, zumal sie immer als das maßgebliche Ideal dieser Bewegung propagiert worden war.

Mit großem Kummer und Herzensschmerz stellen wir fest, daß einige Kreise im Schoße der römisch-katholischen Kirche Aktionen unternehmen, die dem Geist des Dialogs der Liebe und der Wahrheit diametral entgegengesetzt sind. Bei den ökumenischen Begegnungen und den bilateralen theologischen Dialogen hatten wir von Anfang an stets mit allen aufrichtigen Beziehungen und erwarteten nach dem Zusammenbruch der atheistischen kommunistischen Regime, von denen viele Orthodoxe Kirchen so grausam gequält und verfolgt worden waren, brüderlichen Beistand oder wenigstens Verständnis für die nach 50 oder sogar 70 Jahren harter Verfolgungen schwierige, in ökonomischer und pastoraler Hinsicht oft auch tragische Situation dieser Orthodoxen Kirchen.

Statt dessen wurden die traditionell orthodoxen Länder als „Missionsgebiete“ angesehen, und so wird in ihnen eine missionarische Organisation aufgebaut und ein Proselytismus geübt, der sich – zum Schaden des ersehnten Weges zur christlichen Einheit – all jener Methoden bedient, die seit Jahrzehnten in der gesamten Christenheit verurteilt und verworfen wurden. Insbesondere erwähnen und verurteilen wir das zu Lasten unserer Kirchen erfolgende Wirken der zur Kirche Roms gehörenden *Unierten* in der Ukraine, in Rumänien, in der Ostslowakei, im Mittleren Osten und anderswo. Dadurch ist eine Situation entstanden, die mit dem Geist des Dialogs der Liebe und der Wahrheit, den die Führer der Christenheit ewigen Angeakens, Papst Johannes XXIII. und der Ökumenische Patriarch Athenagoras I., begonnen und vorangetrieben haben, gänzlich unvereinbar ist und ihm eine sehr ernste und schwer zu heilende Wunde zugefügt hat. In der Praxis hat sich dieser Dialog schon auf die Diskussion über das Thema des Uniatentums beschränkt, bis ein Einvernehmen in dieser Frage erreicht wird.

Dasselbe gilt auch für bestimmte *Fundamentalisten* und *Protestanten*, die bereit sind, in jenen orthodoxen Ländern, die unter kommunistischem Regime gestanden haben, „zu predigen“. Wir halten es für unannehmbar, diese Länder als „Missionsgebiet“ zu betrachten, denn das Evangelium ist dort vor vielen Jahrhunderten verkündet worden, und die Gläubigen dieser Länder haben oft sogar ihr Leben für den Glauben an Christus geopfert.

Was dieses Thema anbelangt, so erinnern wir daran, daß wir Orthodoxe jede Form des *Proselytismus*, der klar von *Evangelisation* und *Mission* unterschieden werden muß, uneingeschränkt verurteilen. Der Proselytismus, der sich gegen schon christianisierte und in vielen Fällen eben orthodoxe Völker richtet, teils durch materielle Verlockungen, teils durch verschiedene Formen von Gewalt, vergiftet die Beziehungen der Christen und beschädigt den Weg zu ihrer Einheit. Die Mission dagegen, die in nichtchristlichen Ländern und unter nichtchristlichen Völkern ausgeübt wird, stellt eine heilige Pflicht der Kirche dar, die jede Unterstützung verdient. Ein solches Werk orthodoxer Mission geschieht heute in Asien und Afrika und ist jeder Förderung wert, und zwar sowohl auf gesamtorthodoxer wie auch auf gesamtchristlicher Ebene.



5. Bewogen vom Geist der Versöhnung nimmt die Orthodoxe Kirche schon seit vielen Jahrzehnten aktiv teil an dem Bemühen zur Wiederherstellung der *christlichen Einheit*, die ein ausdrückliches und unumgängliches Gebot des Herrn darstellt (Joh 17,21). Die Mitgliedschaft der Orthodoxen Kirche in ihrer Gesamtheit am *Ökumenischen Rat der Kirchen* hat ausschließlich dieses Motiv; darum mißbilligt sie jede Tendenz zur Unterordnung dieses erstrangigen Zieles unter andere Interessen und Bestrebungen. Aus diesem Grunde lehnen die Orthodoxen bestimmte gegenwärtige Strömungen im Rahmen des Ökumenismus wie z.B. die Weihe von Frauen zum Priesteramt oder den Gebrauch einer inklusiven Sprache in bezug auf Gott ab, die ernste Hindernisse für die Wiederherstellung der Einheit verursachen.

In demselben Geiste der Versöhnung wünschen wir, daß der erreichte Fortschritt in einigen Dialogen, wie der mit den *Orientalischen Orthodoxen Kirchen* (Nicht-chalkedonier), nachdem alle noch vorhandenen Hindernisse beseitigt sein werden, zu einem glücklichen Ergebnis führt.

6. Und nun, indem wir unsere Überlegungen angesichts des Endes des zweiten Jahrtausends nach Christi Geburt und der auch von uns geteilten Hoffnungen und Ängste der ganzen Menschheit insbesondere den allgemeineren Problemen der gegenwärtigen Welt zuwenden, stellen wir folgendes fest:

Der rapide Fortschritt der Technologie und der Wissenschaften, welche die Mittel sind, das Leben der Menschen zu bessern und Leid, Elend und Krankheiten zu lindern, wird leider nicht immer von einer entsprechenden geistigen und ethischen Grundlage begleitet. Infolgedessen ist der erwähnte Fortschritt nicht ohne ernste Gefahren.

So verstärkt im gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen die Anhäufung der Privilegien dieses Fortschritts und die daraus sich ergebende Macht für nur einen Teil der Menschheit das Elend der übrigen Menschen und schafft Herde des Aufruhrs oder auch von Kriegen. Die Koexistenz dieses Fortschritts mit der *Gerechtigkeit*, der *Liebe* und dem *Frieden* ist der einzig sichere und zuverlässige Weg, damit dieser Fortschritt nicht von Segen in Fluch für das kommende Jahrtausend umschlägt.

Gewaltig sind aber auch die Probleme, die sich ergeben aus diesem Fortschritt für das *Überleben des Menschen als einer freien Person*, geschaffen „nach dem Bild und Gleichnis“ Gottes. Der Fortschritt der Genetik schafft, obwohl er einen großartigen Beitrag zur Bekämpfung vieler Krankheiten leisten kann, die Möglichkeit, daß der Mensch von denjenigen, die dazu in der Lage sind, aus einer freien Person in ein gelenktes und kontrolliertes Objekt verwandelt wird.

Ähnlich sind auch die Gefahren für das *Überleben der natürlichen Umwelt*. Die unüberlegte und eudämonistische Ausbeutung der materiellen Schöpfung durch den Menschen mit Hilfe des wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts hat schon begonnen, eine irreversible Zerstörung an der natürlichen Umwelt zu verursachen. Die Orthodoxe Kirche, die angesichts einer solchen Zerstörung nicht indifferent bleiben kann, ruft durch uns alle Orthodoxen dazu auf, den ersten September eines jeden Jahres, den Tag des Anfangs des Kirchenjahres, dem Gebet und dem Flehen für die Rettung der Schöpfung Gottes und der Aneignung jener Haltung zur Natur zu widmen, welche die Göttliche Eucharistie und die asketische Tradition der Kirche gebieten.



7. Inmitten solch großer Möglichkeiten, aber auch Gefährdungen der heutigen Menschheit begrüßt die Orthodoxe Kirche jeden Fortschritt zur Versöhnung und Einheit. Insbesondere begrüßt sie *den Weg Europas zu seiner Einheit* und erinnert daran, daß innerhalb Europas eine große Anzahl von Orthodoxen lebt, während sie zugleich erwartet, daß Europa in Zukunft noch mehr Orthodoxe aufnehmen wird. Es darf nicht in Vergessenheit geraten, daß die Länder Südosteuropas mehrheitlich von orthodoxen Völkern bewohnt werden, die entscheidend zur Gestaltung der europäischen Kultur und des europäischen Geistes beigetragen haben. Diese Tatsache macht unsere Kirche zu einem bedeutungsvollen Faktor in der Gestaltung des vereinten Europa und mehrt ihre Verantwortung.

Wir sind zutiefst betrübt über den *brudermordenden Konflikt* zwischen den Serben und den Kroaten in *Jugoslawien* und alle seine Opfer. Wir sind der Auffassung, daß er von den Leitern der römisch-katholischen Kirche und von uns allen besondere Vorsicht, pastorale Verantwortung und gottgegebene Weisheit verlangt, wenn der Mißbrauch der religiösen Empfindungen durch politische und nationale Anliegen verhindert werden soll.

Unsere Herzen begegnen auch mit besonderem Verständnis allen Völkern, die in den *anderen Kontinenten* für ihre Würde, ihre Freiheit und ihre Entwicklung in Gerechtigkeit kämpfen. Wir beten besonders für den Frieden und die Versöhnung in der Region des Mittleren Ostens, dort, wo der christliche Glaube geboren wurde und Völker verschiedener Religionen zusammenleben.

8. Indem wir all das in der Liebe des Herrn an diesem heiligen und großen Sonntag der Orthodoxie verlautbaren, rufen wir alle frommen orthodoxen Gläubigen in der ganzen Welt zur Einheit um ihren kanonischen Hirten und diejenigen, die an Christus glauben, zu *Versöhnung* und *Solidarität* angesichts der heute die Welt bedrohenden Gefahren auf.

Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit Euch allen (2 Kor 13,13). Amen.

Im Phanar, im Patriarchat, am Sonntag der Orthodoxie, dem 15. März 1992.

Übersetzt aus dem griechischen Original



# Eine ökumenische Achse Prag – Berlin

Die Beziehungen des Ökumenischen Rates Berlin  
zum Tschechoslowakischen Ökumenischen Rat in Prag

Unweit der Neuköllner Karl-Marx-Allee in Berlin erreicht man über den Herrnhuter Weg und den Jan-Hus-Weg die Kirchgasse, an deren Ende ein ökumenisch interessantes Denkmal steht. Friedrich Wilhelm I. empfängt im Jahre 1737 Exulanten, die „dem (Gemeinschafts-)Kelch zuliebe“ aus ihrer böhmischen Heimat geflüchtet waren. Als nach dem Prager Blutgericht (1621) und der erneuerten Landesordnung Kaiser Ferdinands II. (1627) nur noch die Konfession des Landesherrn geduldet wurde, begann die Massenflucht. Johann Amos Comenius (1592-1670) war der letzte Bischof der „Unitas fratrum“. Wer noch einige Zeit im Untergrund ausgeharrt hatte, verließ im 18. Jahrhundert schließlich die Heimat. 17 000 Böhmen kamen nach Brandenburg-Preußen, einige hundert Exulanten kamen nach Rixdorf am Rande Berlins und siedelten dort unter der Gunst von Friedrich Wilhelm I. Er hatte ihnen das sprichwörtlich gewordene „Böhmische Dorf“ erbaut, in dem sie ihre Heimatsprache in eigenen Schulen bewahrten, aus der mitgebrachten „Kralitzer Bibel“ lasen, mit dem „Labyrinth der Welt“ des J. A. Comenius ihre „Böhmische Konfession“ tradierten und das Symbol des Kelches als Zeichen des Abendmahls in beiderlei Gestalt mitführten, das bis heute im Neuköllner Stadtwappen an diese historische Tatsache erinnert. Auch das kulturelle Erbe lebt fort. An die böhmischen Musikanten erinnert das in Berlin gebräuchliche Sprichwort: „In Rixdorf is' Musike!“

In konfessioneller Hinsicht entschieden sich etwa je ein Drittel der böhmischen Einwanderer in Berlin für die lutherische, für die reformierte und die Herrnhutische Tradition. In Rixdorf, der geschlossenen Siedlung des „Böhmischen Dorfes“, schloß man sich mehrheitlich der durch den Grafen Nikolaus von Zinzendorf „Erneuerten Brüderkirche“ an. Man erklärte gegenüber König Friedrich II. im Jahre 1747: „Wir haben gegen die reformierte und die lutherische Kirche hier eigentlich nichts zu sagen, wir selbst aber sind viel zu universelle Leute, als daß wir uns für reformierte oder lutherische ausgeben könnten, denn wir verstehen's nicht, um was diese zwei Parteien miteinander streiten...“

Dieser historische Hintergrund erklärt die besonderen Beziehungen, die seit 1983 zwischen dem Ökumenischen Rat Berlin (West) (ÖRB) und dem zunächst „Tschechischen“, dann „Tschechoslowakischen Ökumenischen Rat“ (heute: Ekumenická Rada Cirkvi v ČSFR „ERC“) bestehen, dem elf Mitgliedskirchen angehören, die durch ihre kirchenleitenden Persönlichkeiten im Plenum der Vollversammlung vertreten werden. Unter den 18 Mitgliedskirchen des ÖRB war es die Herrnhuter Brüdergemeine in Neukölln, die aufgrund ihrer traditionsreichen Beziehungen die anderen Mitgliedskirchen des Rates in eine permanente Verpflichtung gegenüber den Kirchen der damaligen ČSSR genommen hat. Die Beziehungen der Tschechen zu den Deutschen sind nicht erst seit der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg („300 Jahre Dunkelheit“) schwersten Belastungen ausgesetzt. Stichwortartige Hinweise auf die schreckliche Zeit der Gegenreformation, auf das „Münchener Abkommen“ von 1938, die Besetzung der Tschechoslowakei durch die deutsche Armee und die Auslöschung z.B. des Dorfes Lidice genügen, um die Last der Geschichte in Erinnerung



zu rufen. Im Nachkriegs-Deutschland kam es bald zu einer neuen Einstellung gegenüber dem westlichen Nachbarn Frankreich; verhältnismäßig spät fand der Gedanke der Versöhnung mit den Völkern der früheren Sowjetunion mehr Resonanz. Das Verhältnis der Deutschen zu den Tschechen wurde ein halbes Jahrhundert fest verdrängt. Darum sah sich der ÖRB verpflichtet, Kontakte – im Grunde immer noch zu verhalten – vorzugsweise mit den Kirchen in der damaligen ČSSR zu pflegen.

Konkret richtete er 1985 eine „ČSSR-Kommission“ ein, die sich permanent den drängenden Fragen stellte. Daraus entstanden zunächst ökumenische Einzelkontakte; es folgten Besuche hin und her. Daneben wurden Informationen über das vielfältige kirchliche Leben der Tschechen und Slowaken gesammelt. Einige der Kirchen stehen in der Tradition der durch Jan Hus (um 1370 bis 1415) begründeten „ersten Reformation“, andere weisen in ihrem Kirchennamen auf die Augsbургische Konfession hin, wieder andere sind altkatholisch und orthodox und wieder andere – als Ergebnis der Missionsarbeit angelsächsischer Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert – baptistisch oder methodistisch. Alle gemeinsam sind Minderheitskirchen neben einer mächtigen römisch-katholischen Kirche, die nach der politischen Wende auch zum ERC in eine neue Beziehung getreten ist.

Im Hinblick auf die Kontakte zwischen Berlin und Prag waren die gegenseitigen Besuche von Repräsentanten der Kirchen von besonderer Bedeutung. Im Mai 1983 besuchte eine Delegation aus Prag Berlin. 1984 bekam erstmals eine Berliner Delegation eine Einreisegenehmigung. Sie fuhr unter der Leitung des damaligen Vorsitzenden des ÖRB, Bischof Dr. Martin Kruse, nach Prag. Es folgte ein weiterer Gegenbesuch 1987. Bei dieser Gelegenheit hielten u. a. Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt (Berlin) und Generalbischof Jan Michalko (Bratislava) die Hauptreferate. Die Gemeinschaft wurde vertieft. Eine weitere Delegation konnte 1988 nach Prag fahren. Neben dem damaligen Vorsitzenden des ÖRB nahmen u. a. Prof. Gestrich von der Kirchlichen Hochschule und Direktor Pfarrer Dr. Manfred Kernetzki vom Evangelischen Bildungswerk an den Gesprächen teil. Auf tschechischer Seite gehörte Prof. Amedeo Molnár zu den Referenten, durch die wir mit der völlig anderen kirchengeschichtlichen Entwicklung dieses mitteleuropäischen Landes näher vertraut wurden. Es verdient erwähnt zu werden, daß eigens für dieses dreitägige Seminar sowohl tschechische wie slowakische Kirchenführer angereist waren.

Anläßlich dieser Begegnung wurden u. a. Fragen des Austauschs von Theologiestudenten erörtert. Junge Theologen von der Berliner Kirchlichen Hochschule hatten bereits an der Prager Comenius-Fakultät ihre Studien aufgenommen. Bald nach unserem Besuch kam der erste tschechische Student zur Ausbildung nach Berlin. Es war nicht ganz ohne Brisanz, daß die römisch-katholische Kirche – milde gesagt – dem ERC fernstand, während der Berliner Delegation ein Vertreter der römisch-katholischen Kirche angehörte. Nach sorgfältiger Absprache mit Mitgliedern des ERC besuchten damals der Vorsitzende des ÖRB als Delegationsleiter und Monsignore Michael Töpel den altherwürdigen Kardinal Tomasek, der der Prager Burg gegenüber residierte. Wir haben einen weiteren (erfolglosen) Versuch unternommen, die römisch-katholische Kirche der damaligen ČSSR für eine Teilnahme an der „Europäischen Ökumenischen Versammlung Frieden in Gerechtigkeit“ in Basel, die gerade lebhaft vorbereitet wurde, zu gewinnen.



Insgesamt gab es zunehmend mehr Kontakte: Ein Gedenken am 100. Geburtstag von Josef L. Hromádka 1989 im Zusammenwirken mit der Ev. Akademie Berlin, die Begegnung von Frauen verschiedener Kirchen aus der ČSFR zur Vorbereitung des Weltgebetstags 1990, den Besuch und das überzeugende Grußwort von Pfarrer Smetana, dem Vorsitzenden des ERC, anlässlich der symbolischen Grundsteinlegung auf dem Potsdamer Platz in Berlin, durch welche innerhalb des entstehenden ökonomischen Machtzentrums weltweit wirkender Konzerne ein Institut für Friedensforschung angemahnt wurde. Erst kürzlich war in Berlin-Neukölln die Enthüllung eines Denkmals für Johann Amos Comenius in Anwesenheit des Präsidenten der Föderalen Versammlung, Dr. Alexandr Dubcek, mit einer parlamentarischen und Regierungsdelegation ein herausragendes Ereignis. Zwar war dieses, wie auch eine Reihe anderer Comenius-Gedenkveranstaltungen, nicht vom ÖRB initiiert und verantwortet, aber die Evangelische Brüdergemeine und ihr Pfarrer Albert Schönleber, der jetzt hauptamtlich im Ökumenisch-Missionarischen Institut des ÖRB tätig ist, bildeten doch eine institutionelle und personelle Verzahnung.

Die ökumenische Gemeinschaft muß immer damit leben, daß die Erfahrungen der Kirchen in der Geschichte und im konfessionellen wie denominationellen Selbstverständnis sehr unterschiedlich sein können, ebenso wie die Arbeitsstrukturen und die gesellschaftliche Position ihrer Mitgliedskirchen. Der Gottesdienst für das Gedenken der Schreckenstat von Lidice vor gerade 50 Jahren ist ein Beispiel dafür. In der ČSFR wurde er zunächst von der römisch-katholischen Kirche allein vorbereitet. Das machte es für die anderen Mitgliedskirchen des ERC nicht ganz einfach, wenn ausländische evangelische Kirchen wie z. B. der ÖRB einen Delegierten zu diesem Gottesdienst entsenden möchten. Unsere Anfrage hat den protestantischen Kirchen im ERC noch einmal eine Gelegenheit gegeben, die Frage nach einem ökumenisch verantworteten Gottesdienst aufzuwerfen mit dem Ergebnis, daß nun auch ein ökumenischer Gebetsgottesdienst stattfand. Für nationalkirchliches Denken ist es nicht immer leicht, sich auf ein ökumenisches Handeln einzustellen, in dem die Partner Minderheitskirchen sind. In Berlin selber fand am 10. Juni 1992, dem Tag der barbarischen Vernichtung von Lidice, mit Vertretern des ÖRB ein Gebetsgottesdienst in der Gedenkstätte Plötzensee statt, um der Tschechen zu gedenken, die ihren Widerstand in Berlin mit dem Leben bezahlen mußten.

Faßt man einige Erfahrungen der wachsenden Gemeinschaft zwischen dem ERC und dem inzwischen für Ost- und Westberlin gemeinsam konstituierten ÖRB zusammen, so kann man aus deutscher Sicht von notwendigen ökumenischen Lernerfahrungen sprechen. Auf dem Hintergrund der vielschichtigen historischen Erfahrungen kann man lernen, wie einer den anderen höher achtet als sich selbst. Dabei erscheint mir der Austausch durch den völlig unterschiedlichen Verlauf der Kirchengeschichte im überwiegend gleichen Kulturraum und mit mehrheitlich protestantischen Kirchen als eine weiterführende Herausforderung für die kirchliche Zukunft in Mitteleuropa. Bemerkenswert ist, wie die verhältnismäßig kleine erneuerte „Unitas fratrum“ mit ihrer ökumenischen („universellen“) Weite zu dem Brückenschlag Berlin – Prag geholfen hat und damit einen wichtigen Beitrag auch zur Arbeit des ÖRB geleistet hat. Der bisher im Westteil der Stadt tätige ÖRB hat dieses Erbe, das weiter gepflegt werden soll, mit in den neuen, gemeinsamen ÖRB eingebracht. Die neue Generalsekretärin des ERC, Dr. Nadeje Mandysova, hat kürzlich in der neuen



Berliner Geschäftsstelle des Ökumenisch-Missionarischen Instituts einen offiziellen Besuch gemacht und damit zum Ausdruck gebracht, daß man in der traditionsreichen mitteleuropäischen Metropole Prag weiterhin an den besonderen Kontakten zum ÖRB interessiert ist.

Bei einer Besprechung im Mai dieses Jahres in Prag brachten Vertreter des dortigen ERC zum Ausdruck, wie sehr sie sich freuen, in diesem Jahr Gastgeber für die 10. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen zu sein. Bei dieser Gelegenheit betonte Frau Dr. Mandysova: „Besonders die kleinen Kirchen werden diese Gelegenheit schätzen, zusammenzukommen und miteinander zu reden.“ Vielleicht spiegelt sich in dieser Feststellung auch etwas von den Wünschen der Minderheitskirchen in der ČSFR wider. Es ist durchaus denkbar, daß der Ökumenische Rat Berlin gerade unter diesem Gesichtspunkt für den „Ecumenická Rada Cirkvi“ in der ČSFR in seiner überschaubaren Größe und der trotzdem vorhandenen Vielfalt der Mitgliedskirchen kein übermächtiger Partner ist. Eine durchaus bedenkenswerte ökumenische Beobachtung.

Karl Heinz Voigt

## Zwischenruf: Kein Proselytismus?

Die amerikanische Zeitschrift „The Christian Century“ bringt in ihrer Ausgabe vom 4. März 1992 einen Aufsatz von Peter E. Gillquist zum Thema „Evangelikale, die orthodox wurden“. Der Verfasser, Erzpriester der Antiochenischen Orthodoxen Christlichen Kirche von Nordamerika und Vorsitzender der Abteilung für Mission und Evangelisation dieser Kirche, schildert darin den Weg, der ihn und eine große Zahl von Gleichgesinnten (er spricht von etwa 2 000) aus der evangelikal geprägten missionarischen Studentenarbeit (Campus Crusade u. a.) in die orthodoxe Kirche führte. 1987 erhielt die Gruppe von Metropolit Philip Saliba von der Antiochenischen Erzdiözese den Namen „Antiochenische Evangelikale Orthodoxe Mission“ (AEOM).

U. a. schreibt Gillquist: „Wir versuchen, die Nicht-Orthodoxen – und zwar sowohl Christen wie Ungläubige – durch Predigt, Lehre und Literatur anzusprechen. Wir haben entdeckt, daß wir schon bestehenden christlichen Gemeinden in der orthodoxen Kirche eine Heimat bieten können. Was letzteres angeht, so sind in jedem Fall der Pastor und die Gemeindeglieder auf uns zugekommen und haben den Kontakt aufgenommen. Eine erstaunliche Zahl von Protestanten und einige römisch-katholische Pfarrer haben um Information darüber gebeten, wie man der Kirche beitreten kann . . . Seit unserem Beitritt 1987 sind 15 neue Missionsgemeinden entstanden und haben so die Anzahl der „Konvertiten“-Gemeinden nahezu verdoppelt.“

W. M.



Unter dem Thema „Christliche Verantwortung in Europa“ trafen sich vom 24. bis 30. März erstmals rund 200 Delegierte aus protestantischen Kirchen des Kontinents zu einer Europäischen Evangelischen Versammlung (siehe S. 294ff).

Vom 12. bis 15. März kamen die Vertreter der 14 autokephalen orthodoxen Kirchen auf Einladung des Ökumenischen Patriarchen, Bartholomäus I., im Phanar in Istanbul zusammen (s.S. 361ff).

Bei einem Treffen in Kairo im April haben der koptisch-orthodoxe Papst Shenouda III., der griechisch-orthodoxe Patriarch Parthenios III. von Alexandrien und Ganz-Afrika sowie der serbisch-orthodoxe Patriarch Pavle die „bevorstehende Wiedervereinigung“ zwischen der chalkedonensischen Orthodoxie und den altorientalischen Kirchen erörtert. Es geht dabei um die Überwindung der Kirchenspaltung, die durch das 4. Ökumenische Konzil von Chalcedon (451) im Bekenntnis zu Christus ausgelöst wurde.

Eine Delegation des Lutherischen Weltbundes mit dessen Präsidenten und Generalsekretär besuchte vom 1. bis 5. Juni das Ökumenische Patriarchat in Konstantinopel, wurde vom Patriarchen empfangen und hatte Gespräche mit der Synodalkommission für zwischenkirchliche Beziehungen. Aus Deutschland war Landesbischof Stier/Schwerin beteiligt. Zuvor hatte die LWB-Delegation den Vatikan besucht. Im Blick auf 25 Jahre Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund und auf das hohe Maß an Übereinstimmung, das dabei erreicht wurde, bat Präsident Brakelmeier den Papst um deutlichere konkrete Schritte

zur Einheit, z.B. die Erlaubnis zur gemeinsamen Kommunion von Katholiken und Lutheranern im Rahmen eucharistischer Gastfreundschaft.

Sowohl der Heilige Synod des Moskauer Patriarchats als auch das Ökumenische Patriarchat Konstantinopel haben die einseitige Unabhängigkeitserklärung (Autokephalie) der Orthodoxen Kirche in der Ukraine zurückgewiesen. Erzbischof Filaret von Kiew, der sich an die Spitze einer entsprechenden Bewegung „Los von Moskau“ gestellt hatte, wurde inzwischen von einer Synode abgewählt, die an seiner Stelle Metropolit Wladimir von Rostow und Nowotscherkrask, den bisherigen Verwaltungschef des Moskauer Patriarchats, zum Oberhaupt der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche wählte.

„Kirche und Zeit“ (Cerkov i vremja) ist der Titel einer neuen Vierteljahresschrift, die das Außenamt des Moskauer Patriarchats herausgibt. Die orthodoxe Radiostation „Radonez“, die täglich zwei Stunden religiöse Themen behandelt, ist jetzt auch in Sibirien zu empfangen.

Anfang Mai fand im Marienwallfahrtsort Altötting die 3. Begegnung zwischen Vertretern des Moskauer Patriarchats und der Deutschen Bischofskonferenz statt. An ihr nahm auch der römisch-katholische Administrator von Moskau teil.

Durch die mit Mehrheit erfolgte Wahl des Metropoliten von Nevrokop, Pimen, zum Patriarchen der Orthodoxen Kirche Bulgariens hat sich die Lage in dieser Kirche gefährlich zugespitzt. Eine Minderheit hält an dem belasteten Patriarchen Maxim fest, der bisher den Rücktritt verweigert.



Anläßlich eines Deutschlandbesuchs wurde der armenische Patriarch von Istanbul, Erzbischof Karekin II., vom Ratsvorsitzenden der EKD empfangen. Die gemeinsame Erklärung gegen Gewalt und Terrorismus hatte u.a. die Situation der mehrheitlich von armenischen Christen bewohnten Exklave Nagorny-Karabach im Blick, die einer Konföderation zwischen den beiden national-islamisch geprägten Staaten Aserbeidschan und Türkei im Wege liegt.

Um ihre jüngste Zusammenkunft in Santiago de Compostela und die außerordentliche europäische Bischofssynode in Rom sowie die bevorstehende Evangelische Europäische Zusammenkunft in Budapest und die Vollversammlung in Prag zu bewerten, trafen sich vom 18. bis 21. März in Würzburg Vertreter der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates Europäischer Bischofskonferenz (CCEE). Nach Einschätzung des CCEE-Vorsitzenden, Kardinal Martini/Mailand, machen die aktuellen Schwierigkeiten der Ökumene jeder Kirche den Preis bewußt, den sie für die Einheit entrichten muß.

Anläßlich eines einwöchigen Besuchs der Kirchen in Italien, bei dem er neben Rom Palermo, Venedig und Mailand aufsuchte, wurde Erzbischof George Carey von Canterbury am 25. Mai auch von Papst Johannes Paul II. in Privataudienz empfangen.

Auf der Generalsynode der Kirche von England stimmten im Februar 38 der 44 Diözesen für die Frauenordination, 6 gegen sie.

Zum Zeichen der Dankbarkeit für das Wirken von Johann Amos Comenius (s. H. 2, 160ff) und für nicht abgeschlossene Trauerarbeit wegen des deutschen Massakers in Lidice (10. Juni

1942) hat der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Bischof Dr. Heinz Joachim Held, an die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen der Tschechoslowakei einen Brief des Gedenkens gerichtet. Die ACK und der Ökumenische Rat Berlin waren bei dem Gedenken in Lidice vertreten.

An die während der kommunistischen Herrschaft geheim geweihten Untergrundpriester und -bischofe, unter ersteren auch Frauen, wandten sich im März die Bischöfe Böhmens und Mährens. Die geheim Geweihten sollen sich bei den Diözesanbischöfen melden. Ihre Tätigkeit müsse Teil der öffentlichen Seelsorge werden. Zur Gültigkeit der Weihen werde die römische Glaubenskongregation Entscheidungsrichtlinien vorlegen.

Unter Beteiligung auch der römisch-katholischen Kirche ist in Bratislava die ursprünglich rein protestantische Slowakische Bibelgesellschaft nach jahrzehntelangem Verbot wieder gegründet worden.

Vertreter der Freikirchen haben bei einer Zusammenkunft der Mitgliedskirchen der bisherigen AGCK/Ost am 21. Mai in Berlin dem Bund Evangelischer Kirchen und seinen Gliedkirchen für die beharrlichen Verhandlungen mit dem Staat um Freiräume für die Kirchen in der DDR und zur Linderung des Loses vieler Menschen im geteilten Deutschland gedankt. Wenn auf diese Weise Erleichterungen erreicht worden seien, sei das jedes Mal auch den Freikirchen zugute gekommen.

Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden hat mit Mehrheit entschieden, daß die bisherigen „theologischen Mitarbeiterinnen“ dort, wo die Gemeinden zustimmen, künftig „Pastorinnen“ heißen dürfen, eine



Funktion, die viele von ihnen bereits ausfüllen.

Die ost- und westdeutschen Bonhoeffer-Komitees haben sich vereinigt. Vorsitzender der Sektion Bundesrepublik Deutschland der Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft „von Sektion bis Gesellschaft“ wurde Prof. Dr. Christian Gremmels/Kassel.

Enttäuscht über die bisherige Haltung westlicher Regierungen bei der Vorbereitung des Umweltgipfels in

Rio de Janeiro hat sich der Leiter des Vorbereitungsausschusses für diese Konferenz im ÖRK, der US-Amerikaner Wesley Granberg-Michaelson geäußert. An der Konferenz nimmt auch der Generalsekretär des ÖRK, Emilio Castro, teil.

Vom 12. bis 14. Juni fand auf Einladung der Vereinigung „Pro Civitate Christiana“ in Assisi ein Pilgertreffen statt, bei dem Vergebung für den Genozid der europäischen Eroberer nach der Entdeckung Amerikas erbeten wurde.

## Von Personen

Berufungen/Wahlen:

Erik Norman Svendsen, bisher Propst in Dragor, ist als Nachfolger des in den Ruhestand tretenden Bischofs Ole Bertelsen zum lutherischen Bischof in Kopenhagen gewählt worden. Mit dem Amt ist in der Rolle eines „primus inter pares“ die interkonfessionelle, internationale und nationale Repräsentanz der dänischen Volkskirche und die Weihe ihrer Bischöfe verbunden.

In der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland ist die EKD künftig durch sieben Delegierte vertreten, nämlich Bischof Dr. Heinz Joachim Held/Hannover, Kirchenpräsident D. Eberhard Natho/Dessau, Landes-superintendent Walter Herrenbrück/Leer, Landespastorin Christa Goebel/Greifswald, Bischöfin Maria Jepsen/Hamburg, Oberkirchenrat Claus-Jürgen Roepke/München und Ratsmitglied Brunhilde Fabricius/Kassel. Die Evangelisch-methodistische Kirche ist durch Bischof Dr. Walter Klaiber/Frankfurt a.M., Superintendent Günter

Demmler/Aue in Sachsen und Superintendent Karl Heinz Voigt/Berlin, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden durch Pastor Uwe Kühne/Hannover, Bundesdirektor Manfred Sult/Berlin und Dozent Dr. Uwe Swarat/Hamburg, die Alt-Katholische Kirche durch Bischofsvikar Hans-Werner Schlenzig/Andernach, die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden durch Pastor Daniel Geiser/Neuwied und die Evangelisch-alt-reformierte Kirche in Niedersachsen durch Pastor Heinrich Lüchtenborg/Wuppertal vertreten (Fortsetzung im nächsten Heft).

Zum Leiter des Ostkircheninstituts an der Evangelisch-theologischen Fakultät Münster wurde der bisherige Professor für Kirchengeschichte am katechetischen Oberseminar in Naumburg, Günter Schulz, berufen.

Pfarrer Dr. Günter Reese in Mayen wurde zum Rektor des Predigerseminars in Eisenach berufen.

Gudrun Althausen/Berlin, bisher Leiterin des Arbeitsausschusses der



Frauenhilfe Ost, wurde Vorsitzende des vereinigten Gesamtverbands der Evangelischen Frauenhilfe. Hildegard Haarbeck/Detmold und Ute Kühnaupt/Essen sind Stellvertreterinnen. Dem Gesamtverband gehören 19 Frauenhilfe-Verbände und kirchliche Frauenwerke an.

Pfarrer Dr. Heinrich Vokkert, der Umweltbeauftragte der westfälischen Kirche, wird als Nachfolger von Prof. Oeser neuer Umweltbeauftragter der EKD.

Ehrungen/Jubiläen:

Der griechisch-orthodoxe Metropolit Augoustinos, Exarch des Ökumenischen Patriarchats für Zentraleuropa mit Sitz in Bonn, feierte am 10. Mai sein 20jähriges Bischofsjubiläum. Metropolit Augoustinos gehört seit langem dem Vorstand der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen an und ist Ko-Vorsitzender der Dialogkommission zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD.

Professor Dr. Theodor Nikolaou, Direktor des Instituts für Orthodoxe Theologie an der Universität München, wurde vom Griechisch-Orthodoxen Patriarchat von Alexandrien mit der Ehrenmedaille des Apostels Markus ausgezeichnet.

Den 50. Jahrestag seiner Priesterweihe beging am 31. Mai Monsignore Dr. Josef Schütt, 1968-1990, Ökumenereferent des Bistums Aachen und

einer der Gründerväter der ACK Nordrhein-Westfalen.

Es wurden:

80 Jahre alt der Atomphysiker und Philosoph Professor Dr. Carl-Friedrich von Weizsäcker/Sölling bei Starnberg, maßgeblicher Förderer des konziliaren Prozesses von Düsseldorf bis Seoul, auch in dessen Ökumenizität, am 29. Juni. Professor Dr. Gerhard Ebeling/Zürich, am 6. Juli;

70 Jahre alt Professor Josef Smolik, seit 1950 an der Comenius-Fakultät in Prag, die jetzt als Protestantisch-Theologische Fakultät Teil der Karlsuniversität ist, als Lehrer für Systematische und Praktische Theologie tätig, am 27. März;

65 Jahre alt Kardinal Joseph Ratzinger, Präfekt der Glaubenskongregation in Rom am 14. April;

60 Jahre alt Kirchenpräsident D. Eberhard Natho/Dessau, bis Ende 1991 Vorsitzender der AGCK/Ost am 24. Juni.

Verstorben sind:

Johannes Karmiris, Dogmatiker und bedeutender Ökumeniker der Orthodoxen Kirche von Griechenland, 89jährig in Athen.

Karl Heinrich Rengstorf, Professor für NT und Judaistik, Mitglied der EKD-Kammer für Kirche und Judentum, 88jährig am 24. März in Münster.



## I. Ökumenische Grundsatzfragen

*Marga Bührig*, Die Verpflichtungen des konziliaren Prozesses, Concilium April 1992, 189–194; *David Tracy*, Jenseits von Relativismus und Fundamentalismus, ebd. 183–188; *Armin Kreiner*, „Hierarchia veritatum“ – Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz, Catholica 1/92, 61–69; *Ilona Riedel-Spangenberg*, Die „Hierarchie der Wahrheiten“ als Rechtsprinzip der Ökumene, KNA-ÖKI 12/92, 5–11; *Wolfgang Huber*, Ökumenische Situation und protestantisches Prinzip. Eine Problemanzeige, ZThK 1/92, 98–120; *Martin Petzoldt*, Schriftprinzip und Bekenntnishermenteutik. Überlegungen zur Confessio Augustana, ThLitZ 3/92, 54–77; *Alfons Nossol*, Ökumene in Bedrängnis? Theologische Hindernisse auf dem Weg zur Einheit heute, Catholica 1/92, 61–69; *Perry Schmidt-Leukel*, Neue Dokumente zur theologischen Grundlegung des interreligiösen Dialogs, UnSa 1/92, 65–77; *Friedrich Wilhelm Graf*, Ist bürgerlich-protestantische Freiheit ökumenisch verallgemeinerbar? Zum Streit um das protestantische Verständnis von Freiheit, ZThK 1/92, 121–138; *Raimund Lülldorff*, Möglichkeiten und Grenzen eines „ökumenischen Religionsunterrichts“ – theologische Aspekte, KNA-ÖKI 14/92, 5–13; *S. Mark Heim*, Montreal to Compostela: Pilgrimage in Ecumenical Winter, The Christian Century 1. April 1992, 333–335.

## II. Dialog der Konfessionen

*Gerhard Sauter*, Einig in der Hoffnung? Überlegungen zum Verhältnis von evangelischer und römisch-katholischer Eschatologie heute, MdKonfInst

2/92, 27–33; vgl. dazu das Dokument der Internationalen Theologen-Kommission, veröffentlicht La Civiltà Cattolica, 7. März 1992 und Inhaltsangabe HerKorr 5/92, 241; *Kurt Koch*, Tragik oder Befreiung der Reformation, StimdZ 4/92, 234–246; *E. G. Hinson*, Baptistische Grundsätze und Fundamentalismus, UnSa 1/92, 12–18; *Bernhard Häring*, Christliche Ethik im ökumenischen Dialog (I und II), KNA-ÖKI 18 bzw. 19/92, 5–10 bzw. 5–15; *Peter Paul Maurer*, Die Einheit ist nicht schnell zu erreichen. Anmerkungen zum anglikanisch-katholischen Dialog, ebd. 16/17/92, 17–19; *Jean-M. R. Tillard*, The Contribution of the Disciple of Christ. Roman Catholic Dialogue for the Ecclesiology of the Ecumenical Movement, Mid-Stream Vol. 31/1, Jan. 92, 14–25; *John A. Radano*, The Pentecostal Roman Catholic International Dialogue, 1972–1991, ebd. 26–31; Dialogue in the WCC, The Interfaith agenda, One World No. 173, 9–11.

## III. Ekklesiologie

*Manfred Spieker*, Der Weltauftrag der Laien. Neue Thesen, IntkathZ 3/92, 176–186; *Werner Krusche*, Kirchenleitendes Handeln im Spannungsfeld zwischen Auftrag und Sachzwängen, ZeichdZ 2/92, 50–57; *Libero Gerosa*, Die Bischofsbestellung in ökumenischer und kirchenrechtlicher Sicht, Catholica 1/92, 70–86; *Ulrich Ruh*, Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe über Armut und Sakrament, HerKorr 5/92, 203–204; *Klaus Nientiedt*, Wieviel Macht hat die Kirche?, ebd. 197–199; *Alexander Foitzik*, Neuer Impuls. Deutsche Bischöfinnenwahl im ökumeni-



schen Kontext, ebd. 201f; *Horst Georg Pöhlmann*, Gemeinschaft der Gleichen. Ordination und geistliches Amt der Frau, EvKom 4/92, 219–221; *Marlin Van Elderen*, Roman Synod. A new evangelization? One World No. 173, May 92, 6–8.

#### IV. Orthodoxie

*Johannes Panagopoulos*, Christologie und Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern, ZThK 1/92, 41–58; *Ernst Chr. Suttner*, Der christologische Konsens mit den Nicht-Chalcedonensern, Ostkirchl. Studie 1/92m 3–21; *Syndesmos*: IVth International Orthodox Youth Festival, EcRev 2/92, 197–208; *Reinhard Rusam*, Die Erneuerung der Russisch-orthodoxen Kirche, LuthMon 4/92, 151f; *Claus-Jürgen Roepke*, Die Russisch-orthodoxe Kirche vor ihrer Vergangenheit, ebd. 153f.

#### V. Europäische Versammlungen

##### a) Budapest

Europäische Evangelische Versammlung Budapest „Christliche Verantwortung für Europa“. Folge 1: Botschaft, Gruppenberichte, Referat *Eberhard Jüngel*, epd-Dok 17/92; Folge 2: Referate *B. Goudzwaard*/Amsterdam, *Jakob Trojan*/Prag, *Hans Gammeltoft-Hansen*/Dänemark, *Bischof Kálman Csiha*/Rumänien, *Dorothea Wendebourg*/Göttingen, *Paolo Ricca*/Rom und Bibelarbeiten von *Peter Beier*/Düsseldorf und *Frances M. Young*/Birmingham, epd-Dok 23/92; *Ulrich Ruh*, Selbstvergewisserung im neuen Europa. Die Europäische Evangelische Versammlung, HerKorr 5/92, 226–230; *Rudolf Linßen*, Von Budapest nach Prag, EvKom 5/92, 267f; *Helmuth Kremers*, Die europäische Kirchenversammlung in Budapest, LuthMon 5/92, 219–221; *Hartmut Loewe*, Europas Mitte liegt im Osten.

Protestanten im Einigungsprozeß, ebd. 4/92, 154–156; *Udo Hahn*, Christlicher Glaube ist ohne Weltverantwortung undenkbar, KNA-ÖKI, 15/92, 3f.

##### b) Phanar

*Alexander Foitzik*, Der Dialog mit Rom soll weitergehen, HerKorr 5/92; 206–208; *Johannes Düsing*, Versammelt in Eintracht und Glauben, KNA-ÖKI 14/92, 3f.

##### c) Rom

*Josef Homeyer*, Kirche im künftigen Europa. Eindrücke von der Sonderbischofssynode, KNA-ÖKI 15/92, 5–10.

#### VI. Mission und Evangelisation

Themenheft Women in Mission, Int-RevMis, April 92; Erklärung des „Gathering of Mission Training Personel“, London 1991, ZfMiss 1/92, 43–47; *Mariano Delgado*, Die „Franziskanisierung der Indios Neu-Spaniens im 16. Jahrhundert, StimdZ 6/92, 363–376.

#### VII. Weitere interessante Beiträge

*Yacob Tesfai*, Afrikanische Reflexionen zum Kreuz, ZfMiss 1/92, 263–266; *Ernst Feil*, Aspekte der Bonhoeffer-Interpretation Teil 1 und 2, ThLitZ 1/92, Sp. 1–16 und 2/92, Sp. 81–100; *Gina Schibler*, Elemente einer feministischen Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus, UnSa 1/92, 43–53; *Walter Eykmann*, 25 Jahre päpstliche Friedensbotschaften, StimdZ 6/92, 417–428; *Hans Waldenfels*, Zwischen Dialog und Protest. Religionstheologische Annäherungen zu den neuen religiösen Bewegungen, ebd. März 92, 183–198; *Abelino Martinez Rocha*, Die Pfingstbewegung im mittelamerikanischen Volk. Eine soziologische Annäherung, EvTheol 6/91, 550–565.



## GEDIEGENE INFORMATIONEN

*Dokumente wachsender Übereinstimmung.* Sämtliche Berichte und Konsens-texte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 2: 1982-1990. Herausgegeben und eingeleitet von Harding Meyer, Damoskinos Papandreou, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer. Bonifatius-Verlag, Paderborn/Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 1992. 769 Seiten. Geb. DM 108,-.

Neun Jahre nach Band 1 folgt, von vielen Ökumenikern als wichtiges Handwerkszeug dringend erwartet, Band 2 der zwischenkirchlichen Dialoge, soweit sie von und für eine weltweite Konfessionsfamilie geführt werden. Die verhaltene Scheu, mit der man/frau sich dem Band nähert, wird in mehrfacher Richtung zur Freude, wenn sie sich in ihm zu orientieren beginnen.

Zunächst, welch musterhafte Edition! Das Übersetzerteam, mit Ausnahme von Maria Brun/Chambésy, ganz dem Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn zugehörig, hat akkurat und doch flüssig lesbar übersetzt, vor allem aber hat die Redakteurin, Frau Ursula Sievers, ebenfalls Paderborn, eine Sorgfalt und eine Hingabe walten lassen, die nur bewundernswert genannt werden können.

Aber dann zum Inhalt: Daß eine stattliche Anzahl Dialoge des ersten Bandes einfach weitergehen, war dem Kenner bewußt, der Leser erwartet es. Daß alt-katholisch-anglikanisch, baptistisch-reformiert und zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Disciples of Christ 1982–1990 weltweit keine Dialoge abgeschlossen werden konnten und der im ersten Band enthaltene Doppeldialog des Lutherischen und Reformierten Welt-

bunds mit Rom nicht weitergeführt wurde, nehmen wir zur Kenntnis. Erstaunt sein werden wir über die Fülle neu im Weltmaßstab aufgenommener Gespräche. Waren in Band 1 für 1931–1982 in Teil A (die Dialoge ohne römisch-katholische Beteiligung) 5 Dialoge zu publizieren, so sind es zwischen 1982 und 1990 bereits 13. Neu hinzugekommen sind 3 bei den Anglikanern (mit den Orthodoxen, den Vorchalkedonensern, den Reformierten), 3 bei den Lutheranern (mit den Methodisten – „Die Kirche: Gemeinschaft der Gnade“ –, den Orthodoxen und den Reformierten), 2 bei den Orthodoxen (mit den Vorchalkedonensern und den Reformierten) und je 1 bei den Baptisten (mit den Lutheranern) sowie bei den Disciples of Christ und den Methodisten (mit den Reformierten). Neu sind in Teil B (Dialoge mit Rom) die Gespräche der Baptisten und der Evangelikalen mit der römisch-katholischen Weltkirche. Dieser Teil registriert wie im 1. Band 9 Dialoge. Teil C (den Gesprächsergebnissen zwischen Vatikan und ÖRK gewidmet) bringt den 5. und 6. Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe sowie deren wichtige Texte „Die Kirche: lokal und universal“ und „Der Begriff der ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ – eine ökumenische Interpretation“ (s. dazu auch die Besprechung von Lothar Coenen, hier S. 392ff). Neu ins Sachregister aufgenommen wurden folgende Begriffe: Bilder-verehrung, Eschatologie, Firmung/Konfirmation, Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung, Heilung, Kirche und Sakrament, Kirchenräte, Krankensalbung, Lehrverurteilungen, ökumenisches Lernen, Rassismus, Religionen (nichtchristliche), Religionsfreiheit, Werke (gute) und Zungenreden. Weggefallen sind aus Band 1 die Stichworte



Euthanasie, Gewissen, Kirchenrecht, religiöse Orden. Mag letzteres auch sachlich bedingt sein, so wäre es hilfreich gewesen, die Unterteilung der Stichworte aus Band 1 beizubehalten oder wo nötig zu erweitern. Daß die Unterteilung vielfach reduziert wurde, erschwert das Weiterverfolgen von Entwicklungen aus den Jahren 1931–1982 in den neuen Zeitraum hinein.

So sehr auch hier noch einmal zu bedauern ist, daß die Auswahlkriterien eine Reihe überaus wichtiger Dialoge von vornherein ausschließen – das Volumen des 2. Bandes (769 Seiten gegenüber 709 Seiten in Band 1) ließ keine andere Entscheidung zu, sollte das Handwerkszeug noch einigermaßen handlich bleiben. Allerdings unterstützt das Auswahlprinzip ungewollt eine gewisse, allgemein menschliche Bequemlichkeit und übersieht eine Tendenz, die dem unbestreitbaren Wunsch aller Beteiligten, die Dialoge und das kirchliche Leben zu verbinden, nicht eben förderlich ist.

Ich meine, sich mit den Entscheidungen „oben“ bzw. auf Weltebene zufrieden zu geben oder sie, eben weil sie von dort kommen, zu ignorieren. Dem war vom Material her zugegebenermaßen nicht abzuhelpen. Um jenen Bequemlichkeiten entgegenzuwirken und den universal-lokalen Blutaustausch zu fördern, wäre es aber sinnvoll gewesen, wenigstens in einem Vorspann bzw. in Anmerkungen erkennbar zu machen, in welches lebendige Geflecht die dokumentierten Dialoge eingebettet sind. Und einen kräftigen Appell der Herausgeber an das Gewissen von uns Benutzern, daß wir uns an der ökumenischen Partizipation versündigen, wenn wir die Dokumente isoliert nutzen, hätte sich der Rezensent schon gewünscht; denn einen vollen Wahrheitsanspruch können sie im Sinn der Communio-

Ekklesiologie nur erheben, wenn sie sich auf die Verkündigung des Evangeliums, die Verwaltung der Sakramente sowie den Dienst von Gemeinde und Amt an jedem Ort der Christenheit rückbeziehen bzw. ihm dienen.

Vo.

### *Theologische Realenzyklopädie* (TRE).

In Gemeinschaft mit vielen anderen herausgegeben von Gerhard Müller. Band XXI (Leonardo da Vinci – Malachias von Armagh). Walter de Gruyter Verlag, Berlin – New York 1991. III/806 Seiten. Halbleder, DM 396,–.

Der 21. Band der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) bestätigt die Grundkonzeption des Werkes: religionswissenschaftliche und theologische Schlüsselbegriffe, kirchengeschichtliche Vorgänge und Schwerpunkte, Orte und Persönlichkeiten in wissenschaftlicher Verlässlichkeit und ökumenischer Weite durch in- und ausländische Fachleute objektiv und doch nicht unkritisch darzustellen. Daß daraus manchmal monographische Abhandlungen erwachsen, beweist im vorliegenden Band z. B. das Stichwort „Liebe“, das in 10 Untergliederungen auf 70 Seiten entfaltet wird. Hervorgehoben seien auch die Stichwörter „Licht und Feuer“, „Logos“, „Literatur und Religion“, ergänzt durch „Biblische Literaturgeschichte“. Der Artikel „Liturgie“ ist in Verbindung mit den Stichwörtern „Liturgiewissenschaft/Liturgik“ und „Liturgische Bewegungen“ zu lesen, um ein abgerundetes Bild zu gewinnen. Der Lohngedanke im Neuen Testament findet seine Fortsetzung in einer Analyse des ethischen Wertgehalts dieses Begriffs. Das philosophische und ethische Verständnis der „Macht“ wird in zwei Beiträgen um-



rissen (die neuere intensive Diskussion innerhalb der ökumenischen Bewegung wird dabei nicht berücksichtigt). Der Bedeutung von „Märchen“ und „Magie“ im religiösen Bereich ist eigens nachgegangen.

Ökumenische und kirchengeschichtliche Zusammenhänge werden sichtbar in Artikeln wie „Lutherische Kirchen“ bzw. „Lutherischer Weltbund“, „Leuenberger Konkordie“, „Liberaler Theologie“ (auf dem Hintergrund der zusammenfassenden Skizze des „Liberalismus“), „Liberaler Katholizismus“, „Los-von-Rom-Bewegung“. Auf die ökumenische Zusammenarbeit in der Gegenwart nimmt der Artikel „Kirchliche Männerarbeit“ ausführlicher Bezug.

Neben Länder- und Regionalberichten (Libanon, Luxemburg; Lippe) findet sich eine Vielzahl von Orten, die als Brennpunkte kirchlichen Geschehens oder durch ihre Universitäten erwähnenswert geworden sind. Genannt seien Löwen, London, Lübeck, Lund, Luzern, Lyon, Mainz, Magdeburg und Mailand.

Daß unter den zahlreichen Kurzbiographien dieses Bandes Martin Luther die erste Stelle einnimmt, liegt auf der Hand. Neben Persönlichkeiten aus der Kirchengeschichte (aus der neueren Zeit seien Löscher, Lessing und Löhle erwähnt) finden sich viele Namen aus der Kirchen- und Theologiegeschichte unseres Jahrhunderts, manche von ihnen auch ökumenisch bekannt und wirksam geworden: Lietzmann, Lilje, Løgstrup, Lohmeyer, Loisy, Loofs, Lortz, Lubac, Lüttger.

Gerne hätte man in dieser Reihe noch zwei weitere Namen gesehen, die in der Weltökumene eine große Rolle gespielt haben: Vladimir Lossky (1903–1958), der einer der bedeutendsten Repräsentanten und Interpreten der Orthodoxie in der ökumenischen Bewegung war,

und John A. Mackay (1889–1983), der als Präsident des Reformierten Weltbundes und einer der hervorragenden Theologen seiner Zeit in den USA zu den ältesten und einflußreichsten Pionieren der Ökumene zählte.

Hanfried Krüger

*Religionen, Religiosität und christlicher Glaube.* Eine Studie. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1991. 139 Seiten. Pb. DM 14,80.

Mit diesem Taschenbuch liegt eine Studie vor, die im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Arnoldshainer Konferenz herausgegeben wurde.

In Kapitel 1 gehen die Verfasser der Studie davon aus, daß es keine zureichende Definition von Religion gibt bzw. geben kann. Sie verständigen sich daher über das, was uns in den Religionen selbst entgegentritt, ohne Definitionen zu suchen. Religionen, so die Verfasser, werden von ihrem Ursprung her in der Erfahrung einer Gotteszuwendung gesehen. Diese Zuwendung am Anfang der Religionen greift in Welt- und Selbstverständnis des Menschen verändernd ein und führt in der Wiederholung zu Institutionalisierung. Die göttliche Zuwendung läßt sich in einen kulturellen Horizont ein und wird dadurch geschichtsmächtig. „Die Religionen geschehen als heilswirksames, kultisches, frommes wie eschatologisches Gelingen im Bezug auf das Selbst wie im Bezug auf die Welt“ (Seite 17). Die Religiosität wird demgegenüber als anthropologisch im Zusammenspiel von radikaler Negativitätserfahrung und Transzendenzverwiesenheit bestehend gesehen. Dabei gilt 1. methodisch: Die Religion gibt es nur in den Religionen; 2. formal: Die



Religionen sind alle institutionell eingebunden und in intersubjektiven Lebensvollzügen wirklich. Religiosität ist nur innersubjektiv bestimmbar und 3. inhaltlich: In der Positivität Gottes wird die Negativität des Menschen erst sichtbar. In der Religiosität bleibt menschliche Nichtigkeit in ihrer Selbstreflexion mit sich allein und erlebt sich als geworfen auf eine undefinierbare Ganzheit (Seite 18f).

Im 2. Kapitel werden als Beispiele neuere religiöser Bewegungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (nach einer Typologie dieser Bewegungen) exemplarisch dargestellt: die Mun-Bewegung, Scientology, Transzendente Meditation und New Age.

Im Kapitel 3, überschrieben „Die Begegnung der Religionen am Ende des 20. Jahrhunderts“ geht es um die asiatischen Religionen, die in den letzten Jahrzehnten im Westen dieser Welt missionierend aufgetreten sind und zwar um 1. die Erwartungen der Religionen an das Christentum, ihre Absage an den westlichen Kulturimperialismus und ihre Forderung einer Anerkennung des religiösen Pluralismus sowie des Verzichts auf Mission, ihre gemeinsame Front gegen den Säkularismus und ihre Kritik eines Christentums ohne Spiritualität, 2. um die in Europa missionierenden Religionen im Sinne einer Begegnung mit dem Islam als Frage nach der Einheit von Religion und Politik, einer Begegnung mit dem Hinduismus als Frage nach dem Monotheismus und einer Begegnung mit dem Buddhismus als Frage nach der Leidensaufhebung und selbstlosen Existenz sowie einer Begegnung mit dem Lamaismus als Frage nach der Inkarnation. In einem dritten Abschnitt des 3. Kapitels geht es um Beispiele interreligiöser Existenz, und zwar 1. um Pandipeddi Chenchiah

(1886–1959), 2. um Katsumi Takizawa (1909–1983), 3. um John S. Pobee (geb. 1937). Hilfreich ist dann auch der 4. Abschnitt des 3. Kapitels, in dem das vorher theoretisch bzw. theologisch Erörterte exemplarisch am Beispiel christlich-islamischer Begegnung in der Bundesrepublik im Sinne einer interreligiösen Praxis dargelegt wird.

Im 4. abschließenden Kapitel geht es um grundsätzliche Erwägungen zur Begegnung des Christentums mit den religiösen Bewegungen der Gegenwart. In einem ersten Abschnitt geht es um den Jahwe-Glauben und die Fremdreigionen im Alten Testament und das Urchristentum und die Religionen. In einem zweiten Abschnitt setzen sich die Verfasser der Studie mit den Anfragen des Judentums an die Kirche auseinander. In einem dritten Abschnitt geschieht eine Standortbegründung für das Verhältnis der christlichen Kirchen zu den außerchristlichen Religionen, das bei dem zu jedem Glauben gehörigen Absolutheitsanspruch doch nie ein überlegenes Wahrheitsbewußtsein sein darf. Neben aller Sakralisierung des christlichen Glaubens darf der Ernst der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth als israelitischem Mann nicht übersehen werden. Die Wahrheit des christlichen Glaubens ist nur bekennnismäßig aussagbar und wird sich anderen Religionen erst eschatologisch erweisen können. In einem vierten und letzten Abschnitt schließlich geht es um die Handlungsbegründung für die Begegnung der christlichen Kirchen mit den außerchristlichen Religionen. Trotz aller Demut gegenüber den in Gottes Schöpfungshandeln begründeten anderen Heilswegen und Religionen hat die Kirche als Geistgemeinschaft Jesu Wort, Werk und Person zu verkündigen, d. h. missionierende Kirche zu sein. In Jesu



Wort aber wird der Vater-Gott verkündigt, der der Schöpfer und Regierer des Kosmos und damit auch der anderen Religionen ist. Die hieraus sich ergebende Sicht der Religionen läuft auf den von Th. Sundermeier in die Erörterung des Verhaltens des Christentums zu den außerchristlichen Religionen ins Spiel gebrachten Begriff „Konvivenz“ zu. Er stammt aus der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und bezeichnet die Handlungsweise gegenüber der von Gottes Welthandeln umgriffenen oder auch erfüllten Wirklichkeit. Sundermeier definiert Konvivenz 1. als gegenseitige Hilfeleistung, 2. als wechselseitiges Lernen und 3. als gemeinsames Feiern. „Die Grundlage dieser Gegenseitigkeit oder Wechselseitigkeit ist die humilitas gegenüber einer Wirklichkeit, die Gottes Handeln oder Gottes Nähe erfüllt“ (Seite 129). Somit wird abschließend das Handeln der christlichen Kirchen gegenüber den außerchristlichen Religionen als „Mission, Dialog und Konvivenz“ bestimmt. Eine Studie gleichzeitig mit einem Aufruf zu ihrem Weiterdenken und Weiterleben.

Sybille Fritsch-Oppermann

*Ulrich Middeke, Lehre und Praxis der Quäker. Ausgewählte Fragen in ökumenischer Absicht. Telos-Verlag, Altenberge 1989. 149 Seiten. Kt. DM 24,80.*

Wer nach den geistigen Ahnen der Quäker, der Gesellschaft der Freunde, fragte, ist schon immer auf die Mystiker gestoßen, und zwar wegen offenbar gleichartiger Erfahrungen und der Weise, sie sprachlich auszudrücken. Das gilt vor allem für den zentralen theologischen Topos vom „inneren Licht“. Verdienst der vorliegenden Arbeit ist es, die traditionsgeschichtlichen Wurzeln

gerade dieses Begriffs namhaft gemacht zu haben. Beim Areopagiten beginnend wird eine Linie über Meister Eckhart, Sebastian Franck und Jacob Böhme bis hin zu den großen Quäkergestalten George Fox, Robert Barclay und William Penn aufgezeigt. Freilich bietet die Arbeit im ganzen mehr referierende Gesamturteile, die sich weitgehend auf die Sekundärliteratur verlassen, als eine eigene Analyse im Vergleich von Originaltexten.

Vf. ist zuzustimmen, wenn er im Verständnis vom „inneren Licht“ sowohl die Grundlage für alle theologischen Aussagen als auch für den sozialethischen Ansatz und das sozialpolitische Engagement der Quäker sieht und gottesdienstliches Leben ebenso wie den besonderen Gemeinschaftsgeist, der durch die Stille des Gebets befördert wird, hier verankert sein läßt. Und zu Recht weist er auf gefährliche Tendenzen hin, die aus einem Subjektivismus und einem dogmatischen Pluralismus entstehen können. Er selbst ist jedoch erkennbar in einem bestimmten Vorverständnis gefangen. Nach dem legitimen Ort zu fragen, wo das Verhältnis von Gott und Mensch nicht von kirchlicher Vermittlung abhängt, sondern sich unmittelbar in der Begegnung mit Gottes Geist vollzieht, kommt ihm schwer in den Sinn. Daß der mystische Ansatz einen Quäker wie W. Penn nicht nur über die traditionelle Christologie hinaus, sondern in einen Universalismus hineinführt, so daß auch ein Hindu davon erfaßt sein kann, ist ihm höchst suspekt und nicht mit dem Christus Pantokrator zusammenzudenken.

So drängt sich nach der Lektüre der Eindruck auf, der am Ende leise andeutete Vorwurf, wegen ihres Traditionsverlustes fiele es vielen Quäkern schwer, im ökumenischen Gespräch „die



Anliegen des anderen zu begreifen und ernst zu nehmen“, müßte eigentlich an Vf. zurückgegeben werden. Wer sich wie er in „ökumenischer Absicht“ bemüht, die Quäker zu Wort kommen zu lassen – und das ist gerade ein Vorzug der Arbeit – muß sich gleichwohl auch selber von ihnen fragen lassen, damit das „Gespräch“ nicht den Charakter einer Einbahnstraße hat.

Irmgard Kindt-Siegwalt

## UMKEHR DER KIRCHEN

*Pour la conversion des Eglises.* Identité est changeable dans la dynamique de communion. Herausgegeben von Groupe des Dombes. Editions du Centurion, 1991. FF 85,—.

Die Groupe des Dombes ist in Deutschland nur unter Eingeweihten bekannt. Noch kleiner ist vermutlich der Kreis derer, die die wichtigen Beiträge dieser seit über 50 Jahren bestehenden ökumenischen Studiengruppe in Frankreich zur Kenntnis genommen hat. Im Geist ihres Gründers, Abbé P. Couturier und seines Mottos, für die Einheit zu arbeiten, „wie Christus sie will und mit den Mitteln, die er will“, bemüht sich die Groupe des Dombes seit 1937 um die Überwindung der geistlichen und theologischen Entfremdung, insbesondere zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation. Aus Anlaß des 50jährigen Bestehens der Gruppe sind 1988 die bisher ausgearbeiteten Texte, die den ökumenischen Dialog weit über Frankreich hinaus befruchtet haben, in einem Sammelband unter dem Titel „*Pour la communion des Eglises. L'apport du Groupe des Dombes*“ vorgelegt worden.

In ihrer neuesten Veröffentlichung, die hier vorgestellt wird, wendet sich die

Groupe des Dombes einem Motiv zu, das ihre Arbeit von Anfang an begleitet hat: der Hoffnung auf eine Bekehrung der Kirchen, um sie für die Einheit zu öffnen. Angeregt durch die Impulse von Abbé Couturier hatte das Ökumenismuskonkordat des II. Vatikanischen Konzils den geistlichen Ökumenismus, d. h. die innere Bekehrung des Herzens als die „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“ bezeichnet (U. R. 7 f). Die Groupe des Dombes hatte dieses Motiv in früheren Berichten mehrfach aufgenommen, ohne es jedoch ausführlicher zu entfalten. Das geschieht nun in diesem bemerkenswerten Text. Er geht aus von der Überzeugung, daß eine wirkliche Konvergenz zwischen den Kirchen nur zustande kommen kann, wenn alle Kirchen sich einzeln und gemeinsam immer neu ihrem Herrn Jesus Christus zuwenden und so eine Konversion, eine Bekehrung vollziehen. Man ist erinnert an die Aussage der Weltkirchenkonferenz in Stockholm 1925: Je näher wir dem gekreuzigten Christus kommen, desto näher kommen wir einander. Freilich, dieser Ruf zur Bekehrung der Kirchen ist immer wieder auf die Sorge gestoßen, damit werde den Kirchen eine Verleugnung ihrer gewachsenen Identität zugemutet. Der überzeugende Ansatz dieses Textes besteht in dem Nachweis, daß christliche und kirchliche Identität letztlich in dieser Bewegung der Umkehr, der Hinwendung auf die gemeinsame Mitte wurzelt. „Christliche Identität ist Umkehr zu Gott“ (8). Nur in dieser ständigen Bewegung bleibt die Identität lebendig und authentisch. Der Weg zur Einheit führt daher über die Bekehrung der Kirchen, und zwar gerade dort, wo sie sich stark und ihrer Überzeugung sicher fühlen.

Diese Grundthese wird in vier Schritten entfaltet. Im *ersten* Schritt (Nr. 10–55) entwickelt die Studie ein



differenziertes Verständnis von Identität und Bekehrung in ihrer Wechselwirkung, und zwar auf der personalen, der kirchlichen und der konfessionellen Ebene. Der *zweite* Schritt (Nr. 56–154) umfaßt einen ausführlichen Versuch der geschichtlichen Verifikation, wobei einige Schlüsselpunkte der kirchengeschichtlichen Entwicklung herausgegriffen werden bis hin zur Entstehung der ökumenischen Bewegung in diesem Jahrhundert. In einem *dritten* Schritt (Nr. 155–178) geht die Studie auf den vielschichtigen biblischen Sprachgebrauch im Blick auf die Prozesse von Buße, Umkehr, Bekehrung (*metanoia*) ein. Den abschließenden *vierten* Schritt (179–221) bilden Impulse für die ökumenische Praxis, wobei die Berufung auf das gemeinsame Bekenntnis zur „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ als Maßstab dient.

Die Studie enthält in jedem ihrer vier Kapitel eine Fülle von wertvollen Anregungen, denen weiter nachgegangen werden sollte. Was diesen Text jedoch so bedeutsam macht, ist der Versuch, über die letztlich moralisierende Beschreibung der zwischenkirchlichen ökumenischen Situation im Sinne der Klage über den „Skandal“ der Trennung und den leidenschaftlichen Aufruf an die Kirchen zur Umkehr hinauszukommen und zu einer theologischen Interpretation des Wechselverhältnisses von Identität und Bekehrung als konstitutiven Polen im Lebensvollzug christlicher und kirchlicher Existenz vorzustoßen. Für die anlaufende ökumenische Diskussion über gemeinsame Grundlagen des Kirchenverständnisses ist dieser Ansatz von entscheidender Bedeutung. Es ist daher zu hoffen, daß dieser neueste Text der Groupe des Dombes auch im deutschsprachigen Bereich aufmerksame Beachtung findet.

Konrad Raiser

Heinz Schütte, Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes. Bonifatius-Verlag, Paderborn/Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 1991. 203 Seiten. Kt. DM 19,80.

Der bekannte katholische Ökumeniker legt hier ein Arbeitsbuch vor, das jedem, der sich mit dem Thema Kirche befaßt, gute Dienste leisten wird. Im Telegrammstil wird der Leser an Hand eines wohldurchdachten inhaltlichen Rasters durch die ökumenischen Dokumente hindurchgeführt, so daß er sowohl über deren wichtigste ekklesiologischen Positionen informiert wird als auch ein Verzeichnis ihrer Fundorte in Händen hält.

In neun Kapiteln werden die verschiedenen Aspekte der Ekklesiologie behandelt. Nach der Kirche als Gegenstand des Glaubens (1) folgt die neutestamentliche und trinitarische Begründung (2.3), die Kirche als *communio* (4) und die Kirche als Instrument des Heils (5). Den vier Wesenseigenschaften ist ein eigenes Kapitel gewidmet (6), ebenso dem Verhältnis zum Reich Gottes (7) und der evangelischen Frage nach Rechtfertigung und Kirche (8). Zum Schluß wird die Frage gestellt: „Warum noch getrennte Kirchen?“ und mit der Vision voller Kirchengemeinschaft beantwortet (9). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (S. 179–190) macht die breite Grundlage römisch-katholischer, orthodoxer und evangelischer Werke bzw. Dokumente sichtbar, auf denen die Darlegungen aufbauen. Ein Personen- und ein Sachregister erschließen das Buch und erhöhen seinen Gebrauchswert.

Vergleicht man den knappen Text des Buches (158 Seiten) mit den umfangreichen Primärquellen, die Schütte auswertet, dann beeindruckt einerseits die Leistung des Auswählens, Komprimierens, Ordners und Kommentierens. Anderer-



seits wird man von dem Buch nicht verlangen, daß es über den Konsens der Fachökumeniker wesentlich hinausgeht. Die glücklichen Formulierungen, die sich zu diesem oder jenem Problem eingestellt haben, werden wiederholt. Störende Zwischenfragen bleiben beiseite; bei der Behandlung kritischer Fragen aus der evangelischen Theologie kommt der Eindruck auf, es handle sich um wenige unverbesserliche Protestanten, die auf verlorenem Posten stehen.

Hier zeigen sich freilich dieselben Grenzen wie bei den ökumenischen Dokumenten. Die meisten Konsens- oder Konvergenztexte, an die Schütte sich anlehnt und die er irenisch weiterkombiniert, sind von den beteiligten Kirchen entweder gar nicht oder nur mit schwerwiegenden Vorbehalten rezipiert. Außerhalb des kleinen Kreises der Ökumeniker vom Fach sind sie wenig bekannt; die Begegnung der Konfessionen in den Familien und Kirchengemeinden richtet sich nach anderen Prinzipien.

Die Bibel als Basistext aller ökumenischen Theologie kommt zwar nicht zu kurz, wird aber überall dort durch altkirchliche Lehr- und Verfassungselemente ergänzt, wo es um römisch-katholische Grundpositionen geht. Dafür ein Beispiel. Schütte räumt ein, daß sich die heutige Gestalt des Papstamtes nicht in der Heiligen Schrift finde. Trotzdem wird sie gegen orthodoxe und evangelische Einwände als ökumenisch notwendig hingestellt. Entgegenkommende Aussagen einzelner orthodoxer und lutherischer Theologen werden als Signale der Zustimmung gewertet. Bei den biblischen Anhaltspunkten bleibt unerwähnt, daß Gal 2,12 das erste Beispiel für das Gegenteil liefert und daß 1Kor 1–3 das Einheitsamt gerade nicht Petrus, sondern Christus allein zugeschrieben wird.

Eine „Rückkehrökumene“ wird verworfen. In der Tat hat sich bei Schütte die Ekklesiologie in vielen Punkten bewegt und biblische Positionen rezipiert. Trotzdem bleiben die Kernforderungen der römisch-katholischen Kirche erhalten (Papstamt, apostolische Sukzession, Priesterweihe, Mariologie). Der nächste Schritt der Ökumene – daß diese Kernforderungen dem Maßstab der Bibel unterworfen und altkirchliche Verfassungselemente nicht mehr als Hindernis der Einheit angesehen werden – ist zwar vorbereitet, aber noch nicht getan.

Rolf Schäfer

*Wolfgang Greive*, Die Kirche als Ort der Wahrheit. Das Verständnis der Kirche in der Theologie Karl Barths. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 61. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991. 406 Seiten. Kt. DM 118,—.

Die Hamburger Habilitationsschrift untersucht Barths Kirchenverständnis in den Werken zwischen 1909 und 1937, d. h. von den frühesten Schriften – insbesondere der ersten Auflage des Römerbriefs (1919) – über die Zwischenstation mit der zweiten Auflage des Römerbriefs (1922) bis zu den ersten Bänden der Kirchlichen Dogmatik (I, 1: 1932 und I, 2: 1938). Zwei Fragestellungen leiten den Blick. Zunächst wird der Kirchenbegriff daraufhin geprüft, welche Relevanz er für die Wahrheit der Theologie besitzt. Sodann, ist diese Frage nicht nur für Karl Barth als einzelnen Theologen bedeutsam, sondern zugleich für die Theoriebildung des Protestantismus im 20. Jahrhundert.

Nach präludierenden Reflexionen über Barths Ekklesiologie und über wichtige



Sekundärliteratur folgt die Untersuchung schrittweise dem Denkweg Barths in fünf Kapiteln.

„Die Kirche als Ort der erlebten und gelebten Wahrheit“ (I) bezeichnet als Schlagwort die Position Barths vor dem Ersten Weltkrieg, wo er noch Wilhelm Herrmann nahesteht und vom Erleben des Glaubens her das Verständnis für die Kirche erschließt. Im wesentlichen bleibt diese Position bis zur ersten Auflage des Römerbriefs erhalten. „Die Kirche als Ort der biblischen Wahrheit“ (II) verschiebt dann den Schwerpunkt vom Erleben auf das Leben, illustriert dies am Einfluß der Blumhardtschen Christus-Sieger-Frömmigkeit und an der Rezeption der heilsökonomischen Spekulation Johann Tobias Becks.

Ein Bruch ereignet sich mit der zweiten Auflage des Römerbriefs (1922), mit der Barth seine bisherige Position einer fundamentalen Kritik unterwirft. Die Kirche wird nun „als Ort der existentiellen Wahrheit“ (III) angesehen, wobei die subjektive Verwirklichung des Glaubens nur in Negationen verläuft: Der Mensch ist – auch als Glaubender – ganz und gar Sünder, so daß auch die Kirche nur Sünderkirche sein kann, Christus als Heil unanschaulich bleibt und die Wahrheit deshalb die Form des Paradoxen annehmen muß.

In dieser Schwebe eines existentiellen oder auch expressionistischen Übergangs hält sich Barths Position nicht lange. Sie schlägt in ein neues „dogmatisches Verständnis von Kirche“ um, in welchem „Kirche als Ort der Wahrheit des Wortes Gottes“ (IV) verstanden wird (Die christliche Dogmatik im Entwurf 1927). Von römisch-katholischen Gesprächspartnern (Peterson, Przywara) weitergedrängt, kommt es schließlich zu der christologischen Näherbestimmung: „Die Kirche als Ort der Wirklichkeit Jesus Christus“ (V).

Mit dem Kirchenbegriff verschiebt sich der Ort der Wahrheit für den Glauben und die Theologie. Zur näheren Kennzeichnung bedient sich der Verfasser der Begriffe „Internität“ und „Externität“. „Gott muß Wahrheit werden in unserem Leben, in unserem äußeren und inwendigen Leben“ wird als Kernsatz aus einer Predigt von 1914 zitiert. Dieses „liberal-pietistische“ Verständnis weicht der Verwerfung der Heilsgewißheit, wobei die Wahrheit dem Menschen nicht mehr „gegeben“ ist, und geht über in eine Gestalt der Theologie, bei der das Existentielle ausdrücklich nicht mehr thematisiert wird. Die Wahrheit hat ihren Ort deshalb auch nicht mehr in der positiven oder negativen Erfahrung, sondern in der „Wirklichkeit der Versöhnung auf Grund der Bejahung der Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus . . . , die sich in der Existenz der Kirche wiederholt und die Objektivität der subjektiven Offenbarung bedeutet“ (361). Neben großen Vorzügen hat diese Position aber den Nachteil, daß das neuzeitliche Problem der Wahrheitserfahrung im Selbst – vom Verfasser beispielhaft am Narzißmus-Thema aufgewiesen – nicht eigens behandelt wird.

Unter den abschließenden Ergebnissen führt der Verfasser auch „Ökumenische Konsequenzen“ an, bei denen er vorsichtig versucht, die Krise der Genfer Ökumene mit der Entwicklung von Barths Kirchenbegriff und mit dessen Defiziten in Zusammenhang zu bringen. Er weist u. a. darauf hin, daß Barth bei seinem christologischen Wahrheitsverständnis „auf die Satzförmigkeit des Wesens des christlichen Glaubens setzt“ (378), und führt auf diesen Umstand die Ausklammerung des Kontextes zurück. Man könnte aber auch darauf hinweisen, daß die „Satzförmigkeit“ die Neigung verstärkt, die Einheit der Kirche – wie es



die römisch-katholische Kirche zu tun pflegt – auf die Einheit der Lehre zu gründen.

Die subtile Barth-Interpretation erleichtert die Lektüre des Buches nicht gerade, macht es aber zu einem willkommenen Führer durch das Barthsche Schrifttum bis 1937. Eine Barth-Bibliographie für den Zeitraum 1909–1937 und ein umfangreiches Verzeichnis der Sekundärliteratur (387–406) schließen das Werk ab.

Rolf Schäfer

*Theodor Schneider, Auf seiner Spur. Ein Werkstattbuch.* Patmos Verlag, Düsseldorf 1990. 451 Seiten. Geb. DM 54,80.

Er ist wahrhaftig ein engagierter Theologe, Theodor Schneider, seit 1971 Professor für Dogmatik und ökumenische Theologie am Fachbereich Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz. Das spürt man den 26 kürzeren und längeren Texten aus zwei Jahrzehnten ab, die in diesem Sammelband zu seinem 60. Geburtstag zusammengetragen sind. Engagiert in seiner Kirche, in der katholischen Dogmatik und in der Ökumene. Mit aller Leidenschaft ist er ihm auf der Spur: Jesus, der Spur, die Gott selbst uns gelegt hat. Das Spektrum der Themen und Bereiche, in denen er seine Spur entdeckt, ist breit.

Nach Christus fragen die Texte, ausgehend von dem exegetisch erhebaren vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments, vergewissert im Horizont der apostolischen Verkündigung und der dogmatischen Reflexion der Kirche. Das Geheimnis Gottes entfalten sie trinitarisch.

Nach der Kirche fragen sie und den Bedingungen ihrer Glaubwürdigkeit, nach ihrem sakramentalen Charakter

und ihrer Bestimmung als Eucharistiegemeinde, nach Maria als dem Urbild der Kirche. Die Themen sind weit gespannt, sie reichen bis zur Frage, wie allgemeines Priestertum und kirchliches Amt oder christliche Auferstehungshoffnung und die Vorstellung von Reinkarnation sich zueinander verhalten. Und der Horizont ist offen. Das Sakramentenverständnis ist im Wandel, die Frage nach dem Verhältnis von Mann und Frau vermag die theologische Anthropologie neu zu orientieren, auch um „sperrige Fakten der Glaubensgeschichte“ macht der Autor keinen Bogen.

Schließlich wird die Ökumene in diesem Band ausdrücklich thematisiert. Offene Worte zur aktuellen Lage werden formuliert, insbesondere zur Ortsbestimmung der katholischen Kirche und Theologie innerhalb des ökumenischen Diskurses, zum Verhältnis von Papstamt und dem Zeugnis der Gesamtkirche und zur Bedeutung einer *Communio-Christologie*. Das Buch schließt „katholisch“ – mit einer Besinnung auf den „verdrängte(n) Aufbruch“ des II. Vatikanischen Konzils und einer Einleitung zum Bekenntnis der Würzburger Synode 1974 „Unsere Hoffnung“ und in beidem mit der Suche nach dem Bild einer dienenden Kirche.

Reizvoll an dem Band ist gerade die Spannung zwischen theologischen Texten und Passagen, in denen Theodor Schneider auf der Ebene der Theorie argumentiert – abwägend, nachdenklich und behutsam, und eher praktischen Texten, in denen er Auditorien und Gemeinden unterschiedlicher Prägung geistlich anleitet, Glauben weckt und in einer sehr offenen und erwachsenen Weise zu gestalten vermag.

So ist das Buch in doppelter Weise ein Zeugnis: ein Zeugnis für gelebten und vor dem Horizont der Gegenwart ver-



antworteten katholischen Glauben und ein Zeugnis eines Theologen, der in ungemein überzeugender Weise seine theologische Existenz kirchlich lebt, für Offenheit und Dialog eintritt und davon viel erwartet, für sich und die andern, und doch in seiner kirchlichen Tradition fest beheimatet und verwurzelt ist und es vermag, ihre positive Bedeutung auch für Menschen zu erschließen, die anderswo ihre Heimat haben oder einfach nach einer Beheimatung suchen.

Werner Schwartz

*Reinhard Slenczka, Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen. Kriterien. Grenzen. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991. 280 Seiten. Kt. DM 48,-.*

Wer Reinhard Slenczka noch nicht kennt, kann weder dem Titel noch dem Inhaltsverzeichnis viel über die Zielrichtung dieses Buches entnehmen, zumal ein Vorwort fehlt. Die Gliederung in zwölf Kapitel – jedes mit fünf Unterabschnitten und jeweils drei zu einem Hauptteil des Buches zusammengefaßt – läßt ein sehr grundsätzliches Werk erwarten. Und das ist es auch. Vom „Grund“, nämlich Christus, der gottesdienstlichen Versammlung und dem Wort Gottes, leitet Slenczka die „theologischen Aufgaben“ der Dogmatik, Schriftauslegung und Urteilsfindung ab, wendet dies auf die „Erbauung der Gemeinde“ – ethische Maßstäbe, Gottesdienst und Gemeindeleitung – an und benennt schließlich Kriterien für die „Grenzen der Kirche“ im Blick auf Irrlehren, kirchlichen Öffentlichkeitsauftrag und Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Kirche.

Wir stehen nach Slenczka „in der Theologie vor der Entscheidung, ob wir

die Zufälligkeit und Wandelbarkeit des menschlichen Bewußtseins in seiner geschichtlichen Selbstbetrachtung und Selbstbestätigung als Norm ansetzen, oder ob wir von dem ausgehen, was Gott ist und tut, der sich in seinem Wort offenbart.“ Denn entweder bestimmt die Geschichte das Wort Gottes oder das Wort Gottes die Geschichte. „Ein Drittes gibt es nicht.“ Wir haben uns in der Theologie zu entscheiden, „ob wir vom Sein des dreieinigen Gottes ausgehen oder von einem wie auch immer bestimmten Gottesbewußtsein des Menschen im Horizont der jeweiligen Zeit“.

Weil dieses Entweder-Oder nicht beachtet wird, werden im Neuen Testament verschiedene Theologien und Gemeindebildungen gesucht, statt daß man sich der Autorität des Wortes Gottes stellt. In der Predigt müssen Gefühle und Erfahrungen bemüht werden, um den angeblich toten und überholten Buchstaben des Textes lebendig werden zu lassen. Die Gebote Gottes geraten unter die Autonomie des Menschen, wobei verkannt wird, daß dies gar keine wirkliche Autonomie, sondern in Wahrheit die Heteronomie der Sünde ist.

Also eine forsche Kampfansage gegen vieles, was zweifellos zum Trend in Theologie und Kirche zählt. Slenczka will eine „tiefgehende Vertauschung der Maßstäbe“ bewußtmachen, um ihr widerstehen zu können. Nicht, daß er nach kirchlichen Instanzen ruft, die hier durchgreifen, um die Dinge wieder ins Lot zu bringen. „Allein dadurch, daß das Wort rein verkündigt wird“, ist der Kirche aufzuhelfen. Dafür will Slenczka das rechte theologische Rüstzeug an die Hand geben, wobei Luther als Kronzeuge dient.

Wer sich auf Slenczkas Alternative einläßt, wird seiner Prioritätensetzung zustimmen und auch vielen seiner Konsequenzen folgen. Als Einspruch gegen



eine gedankenlos übernommene Fremdbestimmung unseres theologischen Denkens und kirchlichen Handelns ist das Buch sehr ernst zu nehmen und wohl auch notwendig.

Nur: ist wirklich so leicht festzumachen, was Gottes Wort im Gegenüber zum geschichtlichen Wandel ist? Slenczka liegt an der Gleichsetzung von Wort Gottes und Heiliger Schrift. Was das im Vollzug der Auslegung bedeutet, wird freilich schon deshalb nicht deutlich genug, weil er sein Schriftverständnis vornehmlich negativ abgrenzt und jenseits von Fundamentalismus und Kritizismus bestimmt, die sich für ihn selten begegnen, weil sie die Autorität der Schrift je auf ihre Art begründen wollen, statt sie vorauszusetzen. Eine Feststellung wie diese: „Der biblische Kanon ist daher ein erstes Kriterium der Schriftgemäßheit“ ist unbefriedigend, und auch das weitere Kriterium, das Christuszeugnis, hilft noch nicht entscheidend weiter. Gehört dazu das Bekenntnis, daß Jesus der Christus sei – mit allen Konsequenzen, die das im Blick auf Israel hat – daß Jesus Gottes Sohn ist (einschließlich der Aussage, daß er keinen Menschen zum Vater hatte), daß er (als Sühnopfer) am Kreuz für unsere Sünden dahingegeben wurde? Was besagen solche Glaubenssätze? Wie weit sind sie tatsächlich der Geschichtlichkeit entnommen? An welche Sprachform sind diese Aussagen gebunden, um schriftgemäß zu sein?

Slenczka setzt mit Bedacht neben den Grund der Heiligen Schrift die (immer wieder) um dieses Wort versammelte Gemeinde. Hier muß weiter gerungen werden, gerade wenn dem Grundsatz zuzustimmen ist, daß Gottes Wort die Geschichte bestimmt und nicht umgekehrt. Der „garstige breite Graben“, den die Aufklärung bewußtgemacht hat,

läßt sich zwar mit theologischer Prinzipienfestigkeit tapfer überspringen. Aber woher kommt es, daß uns so viele Zeitgenossen darin nicht zu folgen vermögen? Ist das nur Verstocktheit? Die Diskussion um Drewermann zeigt, auf welche Gradwanderung wir uns begeben, wenn wir unsere menschliche Erlebniswelt gegen das Offenbarungswort Gottes ins Spiel bringen. Das Wort „Gehorsam“, das in unserem Denken zum ungeliebten Fremdwort wird, läßt sich kaum folgenlos aus der Sprache des Glaubens streichen. Slenczka gebraucht es ohne Zögern.

Wie aber finden wir zu einer Sprache des Glaubens, die, ohne Entscheidendes wegzulassen, von unseren Zeitgenossen verstanden wird? Auch wenn Slenczka uns dafür einige Eckpfeiler in Erinnerung ruft – es ist zu befürchten, daß dieses Buch die einen nur bestätigt („Gut, daß das einmal so deutlich gesagt wird“), andere aber eher ratlos läßt, weil sie alles für so deutlich nicht halten und sich auch von Slenczka nicht eines Besseren belehrt sehen.

Thomas Küttler

*Konrad Raiser, Matthias Sens* (Hg.), Canberra 91 (Beiheft 63 zur Ökumenischen Rundschau). Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 1991. 144 Seiten. Brosch. DM 19,80.

„Eine unabgeschlossene, eine kritische und eine streitbare Vollversammlung“ schiene es ihm gewesen zu sein, was Canberra ausgemacht habe, schreibt Heinz Joachim Held im Geleitwort – der Vorsitzende des Zentralausschusses weiß, wovon er redet. Die Beiträge, die in diesem Bändchen zusammengestellt sind, ergänzen den offiziellen Bericht „Im Zeichen des Heiligen Geistes“ gerade durch ihre Vielfalt und Farbigkeit.

Besonders die Einführungen in die Arbeit der Sektionen sind zu nennen,



teils als Vorträge (so Julio de Santa Ana, Brasilien, zum Thema „Geist der Wahrheit – mach uns frei“, Elizabeth Templeton, Schottland, zum Thema „Versöhnungsauftrag der Kirche“, Bischof Ambrosius, Finnland, zum Thema „Heiliger Geist – verwandle und heilige uns“), teils als Bibelarbeiten (von Elsa Tamez, Costa Rica und von Miroslav Heryan, Tschechoslowakei) oder auch als Erfahrungsbericht (Günter Krusche, Berlin-Brandenburg). Es bleibt haften, wie Santa Ana von Freiheit angesichts der globalen Macht des Marktes spricht, wie Templeton die Lehre von der Versöhnung als Infragestellung aller ihrer instinktiven Bündnisse und parteiischen Zugehörigkeiten – insbesondere derer, die sie für redlich hält – empfindet, wie Krusche im konziliaren Prozeß erfahren hat, daß der Geist lebendig macht.

Zum „konziliaren Prozeß“ trugen Christen und Nichtchristen Erfahrungen bei, z. B. von den unendlichen Mühen der Menschen in Nicaragua, mit der Hinterlassenschaft von Ausbeutung des Südens durch den Norden fertigzuwerden; vom Widerstand einer ökumenischen Gruppe junger Erwachsener auf den Marshallinseln gegen die Zerstörung ihrer Kultur und ihres Lebensstils, von Konfliktlösungen durch Gründung eines „Rates der Verständigung“ im Süden Indiens.

Dokumentiert sind Predigten, einige Botschaften und Ansprachen, schließlich auch die beiden Plenarveranstaltungen zur Ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen“ und zum Schicksal der Aborigines „Landrechte und Identität“.

Auf einer Vollversammlung kommt nicht nur Neues zu Wort – auch schon Gesagtes einander richtig zuzuordnen und so den Stand der ökumenischen Debatte festzuhalten, ist Sinn dieses

Treffens. Dazu gehört, was in diesem Beiheft dokumentiert ist.

Jürgen Schroer

## HIERARCHIE DER WAHRHEITEN

*Henk Witte*, „Alnaargelang hun band met het fundament van het christelijk geloof verschillend is“ – Wording en verwerking van de uitspraak over de ‚hierarchie‘ van waarheden van Vaticanum II. Tilburg University Press 1986, Teil I bis S. 312 (+ I–XII), Teil II Seite 313–394.

Welche Lehraussagen für ein Zusammenwachsen der Kirchen oder doch den Weg zu ihrer gegenseitigen Anerkennung von grundlegender Bedeutung sind und wer einen solchen „Kanon“ und die Rangordnung innerhalb desselben festlegt, das sind die Fragen, mit denen sich Witte, Dozent für Ekklesiologie und Vorstandsmitglied des diözesanen Pastoralzentrums des Bistums s’Hertogenbosch, in seiner Dissertation beschäftigt. Sie ist in niederländischer Sprache geschrieben und in einem 4 ½ seitigen englischen „Summary“ zusammengefaßt.

Mit großer Sorgfalt hat Witte die konziliare Entstehungsgeschichte jenes im Abschnitt 11 des Ökumenismusdekrets des II. Vatikanums in der Schlußfassung eingefügten Satzes von 20 Wörtern untersucht, der von einer Rangordnung oder „Hierarchie“ der Wahrheiten in ihrem Verhältnis zum Fundament des christlichen Glaubens spricht, an der sich römisch-katholische Theologen in vergleichenden Lehrgesprächen mit anderen Kirchen orientieren sollten (Kap I und II bis S. 100). In einem weiteren Kapitel versucht er dann anhand der übrigen Aussagen des Konzils zu klären, ob und wie die Formel vom „Funda-



ment des christlichen Glaubens“ inhaltlich gefüllt ist, wobei er auch dem Selbstverständnis des Konzils als Subjekt der Aussagen nachgeht. Zwei weitere Kapitel untersuchen die Bedeutung und Auswirkung der Formel in der eigenen ökumenischen Arbeit und den ökumenischen Dialogen Roms während der ersten 20 Jahre nach dem Konzil.

Aufschlußreich ist, daß auch die Aufarbeitung der Konzilsmaterialien, die erst nach Ulrich Valeskes 1968 erschienener Studie über diesen Hinweis im Ökumenismusdekret („Hierarchia Veritatum“) veröffentlicht wurden, eine eindeutige inhaltliche Füllung dieser Hierarchieformel ebenso wenig zu liefern vermag, wie sie dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß in seiner 1974 erschienenen Studie über „Konziliarität und Konzil“ möglich erschien. Witte sieht den Grund dafür in einer Akzent- und Gewichtsverschiebung von materiell-qualitativen zu formal-quantitativen Maßstäben, und zwar als Reaktion auf Anfragen an den Rang insbesondere der neueren Mariendogmen und des Unfehlbarkeitsdogmas in den zwischenkirchlichen Dialogen, aber auch von eigenen Theologen wie z. B. Hans Küng.

Während die Frage nach dem Fundament des Glaubens sich wenigstens annähernd durch den Hinweis auf die zentrale Bedeutung des Mysteriums Christi, seines Sühnetodes, seiner Auferstehung und Herrschaft beantworten läßt, kommt auch Witte hinsichtlich der Rangordnung der Glaubenswahrheiten nicht zu einer klaren und verbindlichen Antwort. So bleibt die Formel nebelhaft, damit aber auch die Antwort darauf, wer denn solche Hierarchie festlegt. Zumindest eine der Ursachen dafür dürfte im ekklesiologischen Selbstverständnis Roms liegen, aufgrund dessen die „doctrina catholica“ (und die ist

offenbar römisch-katholisch zu verstehen) – trotz oder auch ohne Konzils-vorlauf – letztlich vom Papst festgelegt wird. Nach dem II. Vatikanum aber konnte man sich aus den vorgenannten Gründen zunehmend weniger entschließen, etwa die Mariendogmen oder das Unfehlbarkeitsdogma in einen niedrigeren Rang als die christologischen Dogmen einzustufen, wollte vielmehr in der Summe der Lehre Differenzierungen nicht zulassen. Es ist demnach schon kaum noch eine Frage, ob die ökumenische Aufbruchsunruhe der frühen 60er Jahre in der Folgegeneration Zug um Zug – trotz Dialogen und einer gemeinsamen Arbeitsgruppe mit dem ÖRK – wieder in identitätsbewahrende Bahnen einer Kirche gelenkt worden ist, die allgemein-unbestimmte Formeln vorzieht, um sie den jeweiligen „Bedürfnissen“ und „Notwendigkeiten“ entsprechend benutzen und füllen zu können. Der von Witte ausführlich referierte Dialog mit den Anglikanern (S. 226ff) ist dafür ein typisches Beispiel.

Neben anderen referierten Versuchen dürfte besonders K. Rahners im Schlußkapitel zitierte Unterscheidung zwischen einer „objektiven“ (auf die innere Ordnung der Glaubenswirklichkeit selbst bezogenen) und einer „subjektiven“ (den tatsächlichen Nachvollzug, also die Rezeption durch die Gläubigen in Blick nehmenden) Wahrheitshierarchie für den weiteren gesamtökumenischen Weg ebenso gewichtig sein wie P. Lengfelds – ebenfalls dort erörterte „Kollusions-Theorie“ als Leitlinie für ökumenische Prozesse, die Identität, Tradition und soziale Realität der Partner einzubeziehen versucht.

Daß alle – z. T. umfangreichen – Fußnoten der Arbeit samt einer umfangreichen Bibliographie, übrigens mit vielen deutschen und einer beachtlichen Anzahl protestantischer Autoren und einem



Personenregister erst in einem, wenn auch fortlaufend paginierten 2. Band dem Text folgen, ist leider bei der Lektüre dieser Arbeit nicht sonderlich hilfreich.

Lothar Coenen

*Hans-Martin Barth*, Sehnsucht nach den Heiligen? Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität. Quell Verlag, Stuttgart 1992. 167 Seiten. Kt. DM 19,80.

„Soll man an der Wende zum dritten Jahrtausend die Heiligen begrüßen oder sie nunmehr endgültig verabschieden?“ (S. 8) – dieser Leitfrage möchte sich Hans-Martin Barth widmen. Daß angesichts des wachsenden Bedürfnisses einer Identitätsvergewisserung (S. 9) gerade das ökumenisch so relevante Thema der Heiligen-Bilder aktuelle Aufmerksamkeit beanspruchen kann, belegt Barth mit dem Hinweis, daß es bei der Frage nach den Heiligen „letztlich um das christliche Konzept von Mensch-Sein – im individuellen und im sozialen Bereich“ (S. 22) geht.

Nach der Bestandsaufnahme „Die Heiligen kommen wieder“ (S. 8–23) wendet sich der Verfasser in historischer Perspektive den „Probleme(n) beim Umgang mit den Heiligen“ (S. 24–51) zu. Er deutet ihren Erfahrungsgehalt als „Symbole des Menschlichen“ (S. 27ff), verschweigt jedoch auch nicht jene befremdliche Seite, die sich vor allem im Reliquienkult (vgl. S. 42) zeigen würde.

Besondere Relevanz hinsichtlich der ökumenischen Verständigungsbemühungen dürfen die beiden folgenden Kapitel beanspruchen. Den „Streit um die Heiligen“ (S. 52–89) sieht Barth aus protestantischer Perspektive vor allem darin begründet, daß neben der Bibel als exklusiver Bezugsgröße des Glaubens eine

positive Funktion von Heiligen für die Frömmigkeit kaum denkbar ist (S. 52). Einer Analyse des biblischen Erbes folgt die Darlegung der „reformatorischen Perspektive“, worunter vor allem Luthers Stellung zur Heiligenverehrung seiner Zeit verstanden wird. Luthers Intentionsziele darauf: „Der Heilige auf Erden ist derjenige, der im Gehorsam gegenüber Gottes Wort für seine Mitmenschen tätig wird“ (S. 76). Der besondere Verdienst von Barth liegt dann in dem Versuch, die Möglichkeit „eine(r) evangelische(n) Theologie der Heiligen“ (S. 90–123) zu untersuchen. Für das ökumenische Gespräch ist ja schließlich eine Grundvoraussetzung, daß alle Gesprächspartner über eine reflektierte Vorstellung von dem diskutierten Gegenstand verfügen. Barth: „Eine ökumenische Chance könnte heute darin liegen, daß evangelische Theologie ihren eigenen Begriff des Heiligen definiert und ins Spiel bringt. Die Christenheit – ich würde sogar sagen: die Menschheit – braucht ein neues Profil des Heiligen.“ (S. 98). Dabei geht es aus protestantischer Sicht darum, einerseits dem Menschen nicht „neue psychische oder moralische Bürden aufzuladen“, andererseits Perspektiven eines radikalen christlichen Engagements aufzuzeigen (ebd.). In diesem Kontext wird auf die Rechtfertigungslehre als zentralem Leitgedanken auch für die Entfaltung eines protestantischen Bildes vom Heiligen verwiesen. „Der Heilige im Sinn der Reformation ist in erster Linie Zeuge für Gottes gnädige, frei machende Gegenwart.“ (S. 130). Die Verknüpfung dieser Grundlage eines bestimmten Lebensstils mit der Rückbesinnung auf den „unendlich reichen Schatz an Erfahrungen“ (S. 131), den die Heiligen hinterlassen haben, gilt es praktisch-theologisch zu nutzen. Im Kapitel „Angemessener Umgang mit den Heiligen“ (S. 124–143)



gibt der Verfasser entsprechende Anregungen, die von einer Lektüre der Überlieferungen bis hin zur Klärung der Frage „Wer ist eigentlich ‚mein‘ Heiliger?“ (S. 138) reichen. Im Schlußkapitel „Der ökumenische Horizont“ (S. 144–158) unterstreicht Barth noch einmal die enge Verbindung einer zeitgemäßen christlichen Anthropologie zur Besinnung auf die Heiligen. „Eine neue Menschheit entsteht. Sie braucht beide: die Menschen, die wissen, daß sie Heilige sein sollten, und die Heiligen, die wissen, daß sie Menschen sein dürfen“ (S. 157).

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die ökumenische Relevanz des vorliegenden Buches kann kaum überschätzt werden. Auf der Suche nach einem zeitgemäßen Lebensstil spielt gerade angesichts der Herausforderung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung die Möglichkeit einer Rückbindung an vorbildhafte und ermutigende Leitbilder eine wichtige Rolle. Daß überdies im Verständigungsprozeß mit dem Katholizismus römischer und orthodoxer Gestalt dieses Traditionsgut von protestantischer Seite her nicht unbeachtet bleiben kann, bedarf bei alledem keiner besonderen Betonung. Ob vielleicht aus reformierter Perspektive der Zusammenhang von „Heiligen“ und „Heiligung“ noch anders zu akzentuieren wäre, ist die weiterführende Aufgabe eines innerprotestantischen Klärungsprozesses.

Ralf Koerrenz

*Reinhild Ahlers, Peter Krämer* (Hg.), Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre. Bonifatius-Verlag, Paderborn 1990, 148 Seiten. 24,80 DM.

Es ist höchst erstaunlich, daß eine zahlenmäßig so große und weltweit struk-

turierte Kirche wie die römisch-katholische trotz aller inneren Gegensätze sich ihrer Einheit bewußt ist und sie zu wahren sucht. Um so schmerzlicher waren Katholiken durch das Schisma berührt, das Marcel Lefebvre verursachte. Lange hatte der Vatikan um den früheren Erzbischof gerungen. Schließlich ging es nicht um einen beliebig-austauschbaren Theologen – und hieß er gleich Küng oder Drewermann – sondern um einen ranghohen Amtsträger.

Der Fall hat vielfältiges literarisches Echo gefunden. Der vorliegende Sammelband versucht, von verschiedenen Aspekten her den Konflikt zu verdeutlichen. Im ersten Beitrag von Ludger Müller wird die Chronik des Konflikts nachgezeichnet. Peter Krämer weist sodann auf zwei ausschlaggebende Begriffe, Religionsfreiheit und Ökumenismus, hin, die dem Konfliktfall seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zugrunde liegen. Beide Male werden laut Lefebvre Wahrheit und Irrtum vermischt. Weil die Wahrheit keine Entwicklung kennt, sondern ewig ist, läßt dies nur den Schluß zu, daß die römisch-katholische Kirche von der Wahrheit abgewichen ist. Der dritte Beitrag von Winfried Haunerland weist aus liturgiewissenschaftlicher Sicht auf den wichtigen geschichtsmythologischen Traditionsbegriff Lefebvres hin. Wie die Tradition unveränderbar ist, so auch die „Messe aller Zeiten“. Reinhild Ahlers greift die gleiche Problematik aus kirchenrechtlicher Sicht in ihrem Beitrag „Communio Eucharistica – Communio Ecclesiastica“ auf. Schließlich wird die theologische und rechtliche Natur der Exkommunikation und ihre Folgen von Libero Gerosa geschrieben. Den Anhang bilden fünf Dokumente und zwar das „Mandatum apostolicum“ Lefebvres vom 30. Juni 1988, das Dekret der Kongregation für die Bischöfe vom folgen-



den Tag mit der Erklärung der Exkommunikation als Tatstrafe, das *Motu Proprio* des Papstes vom 2. Juli 1988, das Dekret zur Errichtung der Priesterbruderschaft St. Petrus der päpstlichen Kommission „*Ekklesia Dei*“ vom 5. November 1988 und ein langer, weitsichtiger Brief Papst Paul VI. an Lefebvre vom 11. Oktober 1976.

Dem Konflikt zugrunde lagen theologische und geschichtsmetaphysische Differenzen. Die damit zusammenhängenden kirchenrechtlichen Aspekte werden hier gründlich aufgearbeitet und es wird nachgewiesen, daß man schon früher eine Klärung hätte herbeiführen können. Es ist ein wichtiges Buch zum Verständnis der Hintergründe und Vorgänge, die auch in den protestantischen Denominationen beim Zusammenprall von „modernen“ und „anti-modernen“ (= modernistischen bzw. antimodernistischen) Anschauungen oder Geschichtsmythen („ewige Kirche Roms“ oder dergleichen) viele Parallelen aufweisen. Gerade aber die kirchenrechtlichen Aspekte zeigen besondere römisch-katholische Merkmale.

Die Beiträge sind durchweg gut lesbar. Der Band wird durch ein Personenregister und durch ein Stellenregister zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanums und des CIC von 1917 und 1983 ergänzt. Beides ist zum Erschließen des Buches eine große Hilfe.

Erich Geldbach

## KIRCHE UND ÖFFENTLICHKEIT

*William J. Everett*, Gottes Bund und menschliche Öffentlichkeit. Ökumenische Existenz heute. Bd. 8. Chr. Kaiser Verlag, München 1991. 120 Seiten. Kt. DM 28,—.

Die Beobachtung ist nicht neu, daß es eine Korrespondenz zwischen religiöser

Symbolik und den tragenden politischen Symbolen der Gesellschaft gibt. Für das klassische byzantinische Christentum, wie für das westliche *corpus christianum*, ist dieser Zusammenhang oft untersucht worden. In der Auseinandersetzung mit den deutschen Christen spielte ihre Version einer „Politischen Theologie“ eine große Rolle.

Neuerdings findet vor allem in den USA eine lebhafte Diskussion über die traditionellen Gottesbilder und -symbole statt. Auslöser dafür waren die Impulse der Schwarzen Theologie, der Feministischen Theologie sowie anderer Formen kontextueller, gesellschaftsbezogener Theologie. In all diesen Versuchen geht es darum, eine neue Sprache für das Reden von Gott zu finden, die einer veränderten menschlichen und gesellschaftlichen Praxis gerecht wird.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Studie von William Everett. Sie ist die verkürzte und aktualisierte deutsche Fassung seiner ursprünglich, bereits 1988 in Amerika veröffentlichten großen Untersuchung mit dem Titel: *God's Federal Republic. Reconstructing our Governing Symbol*. Everett, dessen Interesse seit langem der Wechselwirkung zwischen Ekklesiologie und gesellschaftlicher Wirklichkeit gilt, geht von der Beobachtung aus, daß die christlichen Leitsymbole, die von Gott als König, Herr und Vater und von der erhofften Heilszeit als dem Reich Gottes sprechen, von einer monarchischen und patriarchalischen Struktur geprägt sind, die einer vergangenen politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit entspricht. Die christlichen Kirchen besitzen keine Sprache der Theologie und Frömmigkeit, die das Reden von Gott in Einklang bringen könnte mit der Erfahrung einer demokratisch konstituierten Öffentlichkeit, wo nicht mehr Gehorsam und Unterwerfung unter den Willen eines



Herrschers das Maß öffentlicher Tugend bestimmt, sondern die Bereitschaft und Fähigkeit zur Kommunikation und Konsensfindung im offenen gesellschaftlichen Prozeß.

In einem hochinteressanten und differenzierten historischen Rekonstruktionsprozeß (der freilich in der deutschen Ausgabe auf ein kurzes Kapitel zusammengezogen ist) zeigt Everett, daß es in der politischen Verfassungsgeschichte, wenigstens Europas, seit den frühesten Zeiten neben dem imperial-monarchischen immer auch das republikanische Modell gegeben hat, das sich seit den Revolutionen des 18. Jahrhunderts allmählich durchgesetzt hat. Vier entscheidende Merkmale der republikanischen Struktur der Öffentlichkeit arbeitet er heraus: Partizipation, Überzeugen, Pluralität und Gemeinsamkeit (32 ff).

Wenn die frühe christliche Kirche sich als „ecclesia“, d. h. die öffentliche Ratsversammlung einer Stadt, bezeichnet hat, dann trat sie damals bewußt in diesen Horizont einer republikanischen Öffentlichkeit ein. Everett zeigt nun, daß die biblische Bundesvorstellung der Frühzeit Israels auf die durch die Tora als Grundgesetz strukturierte Öffentlichkeit des Volkes angelegt war. Gott, Volk und Land sind die Grundelemente der Bundesverfassung Israels (26 f). Erst als die alte Stämmekonföderation in eine Monarchie umgewandelt wurde, erhielt auch der Bund eine hierarchisch-monarchische Prägung.

Everetts Rekonstruktionsversuch zielt darauf zu zeigen, daß der von Gott gestiftete und garantierte Bund und die republikanische Struktur der Öffentlichkeit einander wechselseitig bedingen. Dies war die wesentliche Neuentdeckung der puritanischen Reformation, die für die Geschichte der amerikanischen Demokratie grundlegend geworden ist. „Repu-

blikern brauchen Bundesschlüsse“ (66) und „jeder Bund braucht Öffentlichkeit“ (73). Beides wird bei Everett verbunden in dem Vorschlag eines neuen Leitsymbols: „Gottes föderale Republik“ als demokratische Übersetzung des Symbols des „Reiches Gottes“.

Von hier ausgehend zieht Everett die Linien aus in die Ekklesiologie, die Anthropologie, das Verständnis von Sünde und Gnade und schließlich die Rede von Gott selbst. Dieser Versuch einer „theologischen Rekonstruktion“ (77 ff) geht ungewohnte Wege (z. B. die Rede von Gott als „Präsident“). Aber nicht diese konkreten Versuche neuer Sprachfindung machen dieses schmale Buch so anregend, sondern die Entschlossenheit des Autors, unsere veränderte Erfahrung von gesellschaftlicher und politischer Öffentlichkeit ernstzunehmen bei der Bemühung um eine überzeugende religiös-theologische Sprache. Seine besondere Aktualität bekommt der Entwurf von Everett in einer geschichtlichen Situation, wo an vielen Stellen der Welt gleichzeitig nach der Grundlegung neuer Verfassungen der Staaten gesucht wird, die kulturelle, ethnische und religiöse Pluralität in einer föderalen Ordnung zu verbinden suchen. Das Buch zeigt Wege, wie sich christliche Kirche und Theologie – nicht zuletzt auch in Deutschland und in Europa – konstruktiv an dieser Suche beteiligen können.

Konrad Raiser

*Christian Thiede*, Bischöfe – kollegial für Europa. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Dienst einer sozialetisch konkretisierten Evangelisierung. Aschendorff Verlag, Münster 1991, 268 Seiten. Kt. DM 39,80.

Mit dem Jahr 1993 wird der Europäische Binnenmarkt Wirklichkeit. Wie nie



zuvor verbinden sich mit diesem Datum Hoffnungen und Befürchtungen gleichermaßen, sowohl in den EG-Mitgliedsstaaten, bei Bürgern, Parteien und gesellschaftlichen Institutionen als auch in den christlichen Kirchen, beim Kirchenvolk, bei Kirchenleitungen, Verbänden und diakonischen Werken. Welche Herausforderungen aus dem ökumenischen und politischen Integrationsprozeß für die Kirchen erwachsen, vermag heute noch niemand annähernd zu sagen. Da ist nach wie vor Information gefragt. Über eine in Kirchenleitungen und breiten Kreisen bis heute weithin unbekannte europäische Einrichtung, den Rat der Europäischen (Katholischen) Bischofskonferenzen (lat. Consilium Conferentiarum Episcopaliū Europae, CCEE), informiert die angezeigte Arbeit, eine in Münster bei Franz Furger entstandene Dissertation.

Gestützt auf bislang unveröffentlichtes Material rekonstruiert Thiede die Geschichte des CCEE, von seinen Anfängen während des Zweiten Vatikanischen Konzils bis ins Jahr 1989. Unter der Leitfrage, welchen Beitrag die katholische Kirche zum Aufbau Europas leistet und leisten kann, entfaltet Thiede zunächst einen theologischen, d.h., dogmatisch-juridischen Orientierungsrahmen, in den er dann Entstehung, Entwicklung und Bedeutung des CCEE in sozialetischer Sicht einzeichnet und die gewonnenen Einsichten darauf wieder bezieht. Die Bedeutung des CCEE hängt im wesentlichen mit der seit dem Zweiten Vatikanum gewachsenen Einsicht in Sinn und Tragweite der *Communio-Ekklesiologie* und der damit eng verbundenen Idee der bischöflichen Kollegialität zusammen. Der theologische Streit um diese Idee ist bis heute nicht geklärt; es geht dabei im Kern um die Frage nach dem theolo-

gischen Status der Bischofskonferenzen, also darum, ob diese lediglich pastorale Beratungsorgane oder hierarchische Instanzen zwischen dem einzelnen Bischof und dem Apostolischen Stuhl sind. Thiede versteht Entstehung und Entwicklung des CCEE als „Ausdruck und Erfahrung gelebter Kollegialität“ der Bischöfe und CCEE selbst als Organ bischöflich-kollegialen Handelns.

Organisation und Struktur des CCEE wollen der Information, der Koordination und Kooperation der Bischöfe und Bischofskonferenzen in fast allen europäischen Ländern dienen. Dazu bedient sich CCEE der Vollversammlung, der Bischofssymposien, der Zusammenkunft der Sekretäre der nationalen Bischofskonferenzen und eines Sekretariats. Den nationalen Bischofskonferenzen will das CCEE bei der Erfüllung ihrer Aufgaben helfen – nach den sozialetisch relevanten Prinzipien der Subsidiarität und Solidarität. Thiede sichtet den Ertrag, welchen Symposien, Konferenzen und Kongresse in nahezu zwanzigjährigem Bestehen von CCEE erbracht haben: Beiträge zur Inangriffnahme und Ausformulierung europaweiter Bemühungen um das Thema der Evangelisierung und seiner Konkretion in sozialetisch relevanten Feldern wie Frieden, Migration und Medien. Hervorgehoben zu werden verdient der Aspekt, daß Evangelisierung kein gesellschaftspolitischer oder gar konfessioneller „Kampfbegriff“ ist, sondern die Verantwortung der in Europa lebenden Christen für die Verkündigung des Glaubens zugunsten der Welt meint. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist hierbei der Hinweis auf die in allen Bereichen und seit vielen Jahren erfolgende Kooperation mit der Konferenz Europäischer Kirchen, die während der Europäischen Ökumenischen Ver-



sammlung „Frieden in Gerechtigkeit“ im Mai 1989 in Basel ihren berechtigten Ausdruck fand.

Ob das CCEE den Charakter einer „hierarchischen Zwischeninstanz der katholischen Universalkirche“ besitzt, wie Thiede herauszuarbeiten versucht, bleibt nach Lektüre des Buches fraglich. Im Grunde ging und geht es um eine viel bescheidenere Aufgabe: Weckung des Bewußtseins bischöflicher Verantwortung in Europa für europäische Belange angesichts wachsender europäischer Herausforderungen sowie Förderung und Stärkung praktischer Zusammenarbeit zwischen den Bischofskonferenzen und einzelnen Bischöfen. Aber darin zeigt sich eine, wenn auch partielle, Form der Verwirklichung bischöflicher Kollegialität. Während dagegen der von Thiede vorgezeichnete theologische, d.h. dogmatisch-juridische Orientierungsrahmen als überzogen erscheint und das Ergebnis seiner Arbeit der Darstellung der Entwicklung und des Selbstverständnisses des CCEE im ganzen nicht entspricht, erscheint sein Plädoyer für den Ausbau regionalkirchlicher europäischer Strukturen voll und ganz verständlich: Die Mitwirkung der Kirche im europäischen Integrationsprozeß bedarf angesichts der vielfach unterbelichteten sozialen Dimension des Binnenmarktes einer klaren institutionellen Struktur. Noch mehr als bisher wird man dabei die ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen in Europa unterstützen und immer neu einfordern müssen.

Wolfgang Thönissen

*Michael Strauß*, Ökumene auf dem Weg. Der konziliare Prozeß zwischen Vancouver und Canberra. Luther-Verlag, Bielefeld 1991. 136 Seiten mit 15 Abb. Kt. DM 16,80.

Als Journalist hat Strauß den „konziliaren Prozeß“ begleitet, hat an den ökumenischen Versammlungen in Basel (1989) und Seoul (1990) und der Vollversammlung des ÖRK in Canberra (1991) ebenso teilgenommen wie an den von größerer „Ortsnähe“ gekennzeichneten westfälischen Zusammenkünften in Dortmund (1988) und Münster (1990). Seine Berichte und Kommentare geben Einblick in den Verlauf (und die Vorgeschichte) der Versammlungen, seine Interviews betonen einzelne Fragestellungen bzw. Schwerpunkte des ökumenischen Gesprächs des letzten Jahrzehnts.

Wer den konziliaren Prozeß fortsetzen will, wird sich an den Beschlüssen orientieren müssen, bei uns vor allem wohl an denen von Dresden und Stuttgart einer-, von Basel andererseits, und wird das Gespräch unter denen suchen, die in ihrem alltäglichen Tun und Lassen sich die Frage nicht ersparen, wie sie mit ihren Gewohnheiten und ihren Entscheidungen zu mehr oder zu weniger Gerechtigkeit, zu mehr oder zu weniger Frieden, zur Bewahrung oder zur Zerstörung der Schöpfung beitragen. Die Beschlüsse aber bekommen Farbe durch die Berichte, und dazu kann das Bändchen beitragen.

Jürgen Schroer

## SUCHBEWEGUNGEN

*Hermann P. Siller* (Hg.), Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991. 212 Seiten. Brosch. DM 44,-.

„Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis“ heißt es im Untertitel dieses Sammelbandes zum Thema „Synkretismus“.



Katholische und evangelische Theologen und Missionswissenschaftler aus verschiedenen Kontinenten haben seit 1985 an der Frankfurter J. W. Goethe-Universität Rechenschaft von dem Bemühen gegeben, in ihrer jeweiligen Kultur das zu bezeugen, was sie als Evangelium gehört haben: Also einerseits die kulturelle Identität zu wahren, andererseits den theologischen Dialog interkulturell zu führen. In zwei Symposien haben sie 1988 und 1989 eine Zwischenbilanz versucht, deren Ertrag hier vorgelegt wird.

Vor allem kommen Christen zu Wort, die, auch wenn sie als theologische Lehrer unter Menschen anderer Kulturen gelebt haben, nicht abendländisch geprägte Theologie an fremden Orten haben einpflanzen (oder aufpfropfen) wollen, sondern die dort zu verstehen gelernt haben, wie Christen, häufig in der ersten oder zweiten Generation, in ihrer überlieferten, ganz und gar nicht abendländischen Welt ihren Glauben zu bezeugen versuchen – eben diese Erfahrungen lehren auch danach zu fragen, wie wir Christen im nachchristlichen Europa unseren Glauben so bezeugen können, daß Zeitgenossen verstehen, wovon die Rede und warum das von Belang ist: Wer Mission und Evangelisation will, wird es sich nicht so einfach machen dürfen wie der Zweite Lausanner Kongreß in Manila 1989 in seinem Manifest schlicht formulierte: „... Wir verwerfen ... den Synkretismus, der versucht, den Glauben an Christus mit anderen Religionen zu vermischen ...“

Europäische Beispiele für die Bemühung um Inkulturation und Indigenisation werden durchdiskutiert – von Origenes und Konstantin bis zur dialektischen Theologie: Beispiele dafür, wie sich das Evangelium „in kritischer Syn-

thesenbildung“ hinein in die soziokulturelle Wirklichkeit reformiert (W. Ustorf, S. 146), Beispiele für beharrliche Bemühung um Kommunikation im Sprechen und im Handeln, in Annäherung und in Abgrenzung: So kommt auch die Schwierigkeit der Suche nach einer eindeutigen und für Soziologen, Ethnologen, Religionswissenschaftler und Theologen gleichermaßen brauchbaren Definition von „Synkretismus“ an den Tag.

Es sind vor allem Hermann P. Siller (Frankfurt), Ulrich Berner (Bayreuth) und Siegfried Wiedenhofer (Frankfurt), die sich um Begriffe und Definitionen in Geschichte und Gegenwart bemühen. Auch der Beitrag von John D'Arcy May (z. Zt. Dublin) trägt, auf dem Hintergrund melanesischer Entwicklungen, zur Klarheit des Begriffs bei.

Franz J. Stendebach (Frankfurt) und Dieter Zeller (Mainz) liefern Beiträge zum Alten und Neuen Testament; Theodor Ahrens (Hamburg) und Patrick F. Gesch (Papua-Neuguinea) berichten von melanesischer Volkskultur (vgl. dazu auch die Überlegungen zur „Religion der kleinen Leute“, die Ahrens in seinem Sektionsbericht von der Weltmissionskonferenz 1989, „Dein Wille geschehe“, S. 107ff, vorgetragen hat). Theo Sundermeier (Heidelberg) trägt religionsgeschichtliche, Werner Ustorf (Birmingham) missionswissenschaftliche Aspekte bei. Juan Carlos Scannones (San Miguel, Argentinien) Beitrag zur „Indianisierung“ des Glaubens in Lateinamerika und der von Francis X. D'Sa (Poona bzw. Saahasadan) über Raimundo Panikkar und seinen ebenso westlichen wie indischen Synkretismus liefern farbige Beispiele zum Reichtum der Facetten. Ina-Maria Greverus reflektiert unter dem Stichwort „Collage“ religiöse Komponenten in gegenwärtigen (Sub-)kulturen.



Was Siller zum Schluß als Lernertrag (der bisher geführten Suchbewegungen) zusammenfaßt, läßt auf Fortsetzung des Dialogs – in Frankfurt und anderswo – hoffen.

Jürgen Schroer

*Jürgen Micksch* (Hg.), Deutschland – Einheit in kultureller Vielfalt. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 1991, 191 Seiten. Pb. DM 19,80.

Zum 3. Oktober jährt sich der Tag der deutschen Vereinigung. Der äußeren Einheit ist bisher noch nicht die innere gefolgt. Bereits die alte Bundesrepublik war ein Land, in dem Menschen verschiedener kultureller Herkunft zusammenlebten. Für die neue gilt dies erst recht. Wie soll das Zusammenleben gestaltet werden? Was ist die verbindende Einheit, damit unsere Gesellschaft nicht von einander widerstrebenden Interessen zerrissen wird? Zu dieser Fragestellung haben die Evangelische Akademie Tutzing und der Ökumenische Vorbereitungsausschuß zur Woche der ausländischen Mitbürger im Januar 1991 eine Tagung durchgeführt. Anhand der Lebensbereiche Gesellschaft und Politik, Theologie und Religion, Recht, Bildung, Erziehung und Arbeitswelt setzen sich Politiker, Wissenschaftler, Ausländer und in der Ausländerarbeit Engagierte mit dieser Fragestellung auseinander. Der von Jürgen Micksch herausgegebene Band enthält die Referate dieser Tagung.

Bei den Beiträgen aus der Politik von Geißler, Glotz, Funcke, Beckstein fallen wesentliche Übereinstimmungen auf. Wie nicht anders zu erwarten, ist der Begriff der multikulturellen Gesellschaft umstritten. Die Zielvorstellung, daß Menschen verschiedener kultureller

Herkunft in Deutschland friedlich zusammenleben, wird jedoch auch von konservativen Politikern wie dem Staatssekretär im Bayerischen Innenministerium, Günther Beckstein, geteilt. Die Diskussion über das Zusammenleben verschiedener Kulturen wurde im kirchlichen Bereich vorwiegend auf Gesellschaft und Politik beschränkt. Welche Konsequenzen das Zusammenleben verschiedener Kulturen auch für die christlichen Kirchen hat, wurde bisher kaum reflektiert. Die Aufsätze der Theologen Hermann Pius Siller und Friedrich-Wilhelm Graf, von Michael Mildemberger vom EKD-Kirchenamt und dem Moderator des deutschen Islamrates, Muhammad Salim Abdullah, sind deswegen besonders zu empfehlen.

Für in der Ausländerarbeit Engagierte ist die Veröffentlichung von Jürgen Micksch eine wahre Fundgrube. Wem ist bekannt, daß sich der Islamrat für die Bundesrepublik zum Grundgesetz bekennt? Wer weiß heute noch, daß der Begriff der multikulturellen Gesellschaft bereits 1980 vom Ökumenischen Vorbereitungsausschuß in die Diskussion eingeführt wurde. Eine der Thesen zum damaligen Ausländertag lautete: „Wir leben in der Bundesrepublik in einer multikulturellen Gesellschaft“. Das Buch enthält diese für in der Ausländerarbeit Tätige wichtigen Dokumente. Es schließt mit den Thesen des Ökumenischen Vorbereitungsausschusses und des DGB-Bundesvorstandes zum Motto der diesjährigen Ausländerwoche „Viele Kulturen – eine Zukunft“. Diese Thesen versuchen, die Zustandsbeschreibung der Bundesrepublik als multikultureller Gesellschaft weiterzuführen und Denkanstöße für die Frage nach der verbindenden Einheit in Deutschland zu geben.

Günter Burkhardt



Santiago de Compostela – Rom – Istanbul – Budapest – hinter uns – Prag und wieder Santiago vor uns: Wer sollte nicht dankbar sein, daß solche „Synoden“ nun möglich sind in Europa, das immer mehr aus dem Schatten beider Supermächte tritt. Synoden ziehen Bilanz und ringen um neue Zielvorstellungen. Das bestimmt weitgehend dieses 3. Heft des Jahres 1992.

Der Beitrag unseres Mitherausgebers Günther Gaßmann, des Direktors von Glauben und Kirchenverfassung, erläutert den Verlauf und die Zielvorstellung, unter denen die 5. Weltkonferenz dieses wichtigen Teils der ökumenischen Bewegung im August 1993 in Santiago de Compostela in Spanien stattfindet. Er mag zugleich als Einführung in die erste Fassung des Arbeitsdokuments für diese Konferenz dienen, das in diesen Wochen den Kirchen zugeht. Unabhängig davon können auch Interessierte dieses Arbeitsdokument beim Ökumenischen Rat in Genf bestellen.

Inmitten eines wahrhaft dramatischen Szenarios steht die 10. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) Anfang September in Prag vor der Aufgabe, den Standort der Kirchen und ihren Auftrag nach der Wende in Europa präzise und kohärent zu bestimmen. Auch dazu geht in diesen Tagen das Arbeitsdokument in 2. Fassung hinaus.

Wir danken Hermann Goltz, daß er sich inmitten der europäischen Turbulenzen, die den kleinen Stab der KEK ausdauernd in Atem halten, die Zeit genommen hat, uns die Bedeutung dieser Konferenz lebendig werden zu lassen. Eines der großen Themen in Prag wird sein: Wie sieht Gerechtigkeit vom Glauben her auf unserem Kontinent aus? Deswegen haben wir seinem Ausblick auf Prag die beiden Beiträge von Götz Planer-Friedrich und Wolf-Dieter Just von der Evangelischen Akademie in Neudietendorf bei Erfurt und in Mülheim/Ruhr beigegeben. Sie wurden im März bei einer Konsultation des Lutherischen Weltbundes in Rom vorgetragen.

Der Standort- und Auftragsbestimmung des europäischen Protestantismus und der Vorbereitung auf Prag diene auch die Evangelische Europäische Versammlung Ende März in Budapest. Darüber sich aus deutscher Perspektive zu unterrichten, müssen wir diesmal unserer Leserschaft überlassen (siehe dazu auch die Zeitschriftenschau). Der Schriftleitung schien es wichtig, zu diesem Ereignis einen Bericht-erstatte aus einer westeuropäischen protestantischen Minderheitskirche zu Wort kommen zu lassen. Daß wir in Jean-François Collange, Professor in Straßburg, zugleich einen Autor finden konnten, für den die reformatorische Tradition die Aufklärung und die Neuzeit positiv mit einschließt, freut uns.

Mit gleicher Freude wenden wir uns einer Bilanz und einer Standortbestimmung zu, der Bilanz nämlich, die Aruna Gnanadason, Direktorin der Frauenabteilung in Genf für die Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ zu deren Halbzeit vornimmt, ein Thema, das wir weiter verfolgen werden, und der Standortbestimmung, die die Vorsteher der orthodoxen Kirchen Mitte März im Phanar in Istanbul, dem Sitz des Ökumenischen Patriarchen vorgenommen und in einer „Botschaft“ veröffentlicht haben. Die Erläuterungen dazu hat Professor Anastasios Kallis/Münster auf der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen am 4. Juni in Arnoldshain vorgetragen. Auch dabei wurde deutlich, daß die Beziehungen zwischen der Kontinuität einer Glaubensgemein-



schaft und dem „Land“, in dem sie ihren Glauben lebt, viel zu lange vernachlässigt worden sind. Die ökumenische Bewegung wird um eine Neubewertung von Konfession und Nation nicht herumkommen, will sie der Regression in atavistische Verhaltensweisen diesen Identitätsmerkmalen gegenüber ernsthaft und nicht nur mit moralischen Appellen begegnen.

Die Grundsätze evangelischen Rechtfertigungsglaubens in befreiende Seelsorge umzuwandeln, ist Heino Falcke in einem Referat geglückt, das er Ende Februar bei einer Veranstaltung in Berlin mit Beteiligten aus allen Lagern gehalten hat. Wir empfehlen diesen Beitrag allen unseren Lesern und Leserinnen, insbesondere denjenigen, die zornig sind, wie jämmerlich „Bewältigungen der Vergangenheit“ unter uns verlaufen – auch im Westen. Offenbar sind wir als deutsche Gesamtheit noch nicht mehr, als was hier an den Tag tritt. Aber ist dieser „Jammer“ nicht Teil der Wahrheit über uns und der aktuelle Kontext für die Botschaft von der Rechtfertigung nicht der Fehlerlosen und Selbstgerechten, sondern . . .

Vo.

#### *Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter*

Günter Burkhardt, Neue Schlesingergasse 22, 6000 Frankfurt a.M. / OKR i.R.  
Dr. Lothar Coenen, Robert-Koch-Str. 113c, 3008 Garbsen 2 / Prof. Dr. Jean-François Collange, 9, place de l'Université, F-67084 Strasbourg / Dr. Heino Falcke, Dalbergsweg 21, O-5020 Erfurt / Sybille Fritsch-Oppermann, Ev. Akademie Loccum, 3056 Rehburg-Loccum / Prof. Dr. Günther Gaßmann, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Aruna Gnanadason, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf / Prof. Dr. Erich Geldbach, Eifelstr. 35, 6140 Bensheim / Studienleiter Prof. Dr. Hermann Goltz, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf / Dr. Ralf Koerrenz, Schumannstr. 104, 4020 Mettmann / Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Str. 32, 6000 Frankfurt a.M. 70 / Thomas Küttler, Untere Endestr. 4, O-9900 Plauen / Dr. Wolf-Dieter Just, Uhlenhorstweg 29, 4330 Mülheim (Ruhr) / Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis, Bogenstr. 6, 4400 Münster / Wolfgang Müller, Postfach 101762, 6000 Frankfurt a.M. / Dr. Götz Planer-Friedrich, Zinzendorfhaus, O-5301 Neudietendorf / Prof. Dr. Konrad Raiser, Dr.-Kolbe-Str. 13, 5810 Witten / Prof. Dr. Rolf Schäfer, Würzburger Str. 37, 2900 Oldenburg / OKR i. R. Jürgen Schroer, Tiergartenstr. 45, 4000 Düsseldorf 1 / Dr. Werner Schwartz, Gartenstr. 6, 6710 Frankenthal / Dr. Wolfgang Thönissen, Stafflenbergstr. 44, 7000 Stuttgart 1 / Sup. Karl Heinz Voigt, Koenigsallee 70, 1000 Berlin 33.



# Sich im Dialog begegnen



Theo Sundermeier

## Aus einer Quelle schöpfen wir

Von Afrikanern lernen

189 Seiten. 24,80

[3-579-00794-7]

GTB Weltreligionen 794

Das Buch erzählt von den afrikanischen Religionen, den Gemeinden und ihrem religiösen Leben und vermittelt neue Einsichten im Umgang mit existentiellen Grunderfahrungen wie Trauer, Freude und Leid. In der Begegnung mit afrikanischen Kulturen und Menschen wird der Blick auf die eigene, meist selbstverständlich hingegenommene Lebenswelt in überraschender Weise verändert.



Muhammad Salim Abdullah

## Islam

für das Gespräch mit Christen

Mit einem Vorwort von Adel Theodor Khoury.

192 Seiten. 19,80

[3-579-00793-9]

GTB Weltreligionen 793

Mit Sachverstand und Feingefühl erläutert Salim Abdullah die Lehre des Islam und dessen Ordnungsvorstellungen. Seit Jahren ist er sachkundiger Autor zahlreicher Bücher, Dokumentationen und Beiträge zum Islam, zur Geschichte des Islam in Deutschland und zum Dialog zwischen Muslimen und Christen.



**Gütersloher  
Verlagshaus**

Gerd Mohn



# Den einen Glauben bekennen\*

VON ULRICH KÜHN

*Martin Seils zum 65. Geburtstag*

Die Situation der evangelischen Kirchen in unserem Land, speziell in den neuen Bundesländern, ist im gegenwärtigen Augenblick von einer vielfältigen Unsicherheit geprägt. Dies gilt sowohl im Blick auf die Probleme der Vergangenheitsbewältigung wie im Blick auf die Standortfindung im neuen gesellschaftlichen Umfeld. Diese Unsicherheit der Kirche im Blick auf ihren gegenwärtigen Auftrag ruft nach einer neuen Besinnung auf ihr Zentrum, den Glauben an den dreieinigen Gott. Hinzu kommt, zunehmend wohl auch im Westen Deutschlands, daß die bewußte Orientierung an der Botschaft des christlichen Glaubens immer mehr Sache einer Minderheit im Lande wird. Es steht daher in ganz neuer Weise der missionarische Auftrag der Kirche in einer säkularen Welt vor uns, der die Bereitschaft erfordert, Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die in uns ist (1Petr 3,15).

Eine solche Besinnung muß aber in ökumenischer Gemeinsamkeit erfolgen. Schon 1971 hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung formuliert: „Wir sind in dem, was wir gemeinsam leben, im Gebet aussprechen und gemeinsam verkündigen können, offensichtlich weiter als in dem, was wir lehrmäßig fixieren können. Deshalb sollten wir aussprechen, was Inhalt unseres Lebens, Betens und unserer Verkündigung ist.“<sup>1</sup> Gegenwärtig stehen wir indessen vor neuen Belastungen des ökumenischen Verhältnisses, etwa angesichts gewisser Rekonfessionalisierungstendenzen in den Kirchen und ihren Theologien, aber auch im politisch-gesellschaftlichen Raum. Der deutsche Einigungsprozeß hat die Frage nach den konfessionellen Gewichten in Deutschland neu virulent werden lassen, was allein Grund genug wäre, uns auf den einen Glauben, der einen verbindenden Grundkonsens darstellt, zu besinnen.

Dies ist der Kontext, in dem wir nachdenken über das ökumenische Studiendokument „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“<sup>2</sup>.

\* Vortrag auf der gemeinsamen Tagung der Synoden der evangelischen Landeskirchen Thüringen und Württemberg am 29. Mai 1992 in Friedrichroda (Thür.). Die Einleitung wurde stark gekürzt, der I. Teil (in Friedrichroda ausführlich vorgetragen) wird hier nur in thesenartiger Zusammenfassung wiedergegeben.

Der Text ist Martin Seils, Jena, gewidmet in dankbarer Erinnerung an Jahrzehnte gemeinsamer ökumenisch-theologischer Arbeit, bei der auch in Zukunft seine kritisch-besonnene Stimme unentbehrlich ist.



## I. Das Projekt

Das Studiendokument „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ stellt einen Schritt auf dem Wege der Kirchen zur Gewinnung ihrer sichtbaren Einheit dar. Es versucht, eine der grundlegenden Bedingungen solcher Einheit erfüllen zu helfen, zu denen neben der gegenseitigen Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt und der Gewinnung gemeinsamer Strukturen von Zeugnis und Dienst sowie für Entscheidungsfindung und verbindliches Lehren vor allem das gemeinsame Bekenntnis des apostolischen Glaubens gehört.<sup>3</sup>

Der Ausgangspunkt der ökumenischen Studie war die Einsicht, daß die voneinander getrennten Kirchen einerseits gemeinsam das biblische Zeugnis als Kanon haben und auf dem Boden der altkirchlichen Bekenntnisse stehen (wobei das NC dasjenige Bekenntnis ist, das in besonderem Maße Ost- und Westkirchen verbindet); daß sie aber andererseits in der Auslegung und Anwendung des gemeinsamen Grundes so gravierend voneinander abweichen, daß die Kirchengemeinschaft nicht aufrecht erhalten werden konnte. Ein Symptom ist der im lateinischen Westen durch das umstrittene „*filioque*“ erweiterte Wortlaut des NC.

Aufgrund dieser Ausgangslage ist als Grundtext für ein neues gemeinsames Bekennen des apostolischen Glaubens das Glaubensbekenntnis von Nicäa und Konstantinopel von 381 (NC) gewählt worden.<sup>4</sup> Dabei sind drei Schritte vorgesehen: die Auslegung (*explication*) des überlieferten Glaubens, die daraufhin erfolgende erneute gemeinsame Anerkennung (*recognition*) des überlieferten Bekenntnisses sowie ein neues bekennendes Aussprechen (*confession*) des einen apostolischen Glaubens. Dabei meint „apostolischer Glaube“ selbst nicht eine bestimmte Glaubensformel, sondern die dynamische Wirklichkeit des christlichen Glaubens in ihrer Vielgestaltigkeit. Das Studiendokument stellt einen Beitrag zu dem ersten der genannten Teilschritte dar, wobei über Vollzug und Art der beiden anderen Teilschritte noch keine volle Klarheit herrscht. In dieser Auslegung ist der Versuch unternommen worden, überliefertes Bekenntnis für neues Bekennen zu öffnen.

In diesem Versuch erscheint indessen zugleich die Problematik des Vorhabens: In welchem Maße sind wir, wenn es um heutiges gemeinsames Bekennen des Glaubens geht, an das altkirchliche Bekenntnis gebunden?<sup>5</sup> Inwiefern sind insbesondere die christologischen Aussagen des NC, die mit Hilfe griechischer Denkkategorien formuliert sind und deutlich die damaligen Auseinandersetzungen um die Gottheit Christi erkennen lassen, für uns ver-



bindlich? Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vertritt hierzu die Ansicht: a) für die Verbindlichkeit des NC heute sprechen einmal seine ökumenische Verbreitung und sein liturgischer Gebrauch in den Kirchen; b) die christologische Problematik ergibt sich aus dem Zeugnis des NT, wobei mit Hilfe von Kategorien aus dem griechischen Denken das biblisch-christliche Reden von Gott gegen das Gottesverständnis des Griechentums verteidigt wird. Das schließt allerdings nicht aus, daß das NC für uns im Lichte der weitergegangenen Geschichte des Glaubens, insbesondere der Bekenntnisgeschichte des 16. Jahrhunderts und neuzeitlich-gegenwärtiger Glaubenserfahrungen auszulegen ist und allein so Verbindlichkeit beanspruchen kann.

Der Versuch einer gemeinsamen ökumenischen Auslegung des apostolischen Glaubens soll der Verständigung darüber dienen, daß wir in den Grundlagen unseres Glaubens nicht nur bei der Rezitation der alten Formeln, sondern auch bei gegenwärtigen Neuformulierungen eine fundamentale Gemeinsamkeit entdecken und bezeugen können. Das schließt indessen nicht aus, daß die Formen heutigen Bekenkens von Situation und Konfession her durchaus vielfältig und unterschiedlich sein können.

## *II. Inhalte*

Es sollen im Folgenden fünf querschnittartige Durchblicke unternommen werden, von denen her die verschiedenen Dimensionen dieser Auslegung des NC in den Blick treten können.

### *(1) Glauben*

Was im Text des NC ausgesprochen wird, ist der Inhalt dessen, was die Kirche als ihren Glauben bekennt. „Wir glauben an Gott . . .“ Wie die einleitende Auslegung des Ausdrucks „wir glauben“ deutlich macht, ist der dann folgende Inhalt nur verstehbar aufgrund der Tatsache, daß da einzelne Menschen und eine Gemeinde antworten wollen auf einen Ruf, der ergangen ist, auf Erfahrungen von Gottes Gnade und Liebe (n. 4), von denen recht eigentlich die Christenheit lebt. Der Glaube der Kirche ist nicht in erster Linie eine Zusammenstellung von zu bejahenden oder zu verneinenden oder so oder so zu verstehenden Inhalten, sondern er ist primär eine spirituelle Bewegung. Er ist ein Vorgang des Vertrauens des einzelnen genauso wie des Vertrauens der ganzen Kirche, und er knüpft als solcher Vorgang ein Band der Gemeinschaft, – ein Band, das leider durch die Trennung der Christenheit beeinträchtigt wird (n. 3).



Der Text der Auslegung sagt das in knappen und dünnen Worten. Wir sollten jedoch die Herausforderung an uns nicht überhören. Es ist die Frage nach der geistlichen Grunderfahrung: der persönlichen Begegnung mit Jesus, nach dem Ruf in die Nachfolge, nach dem Leben und der Gestalt der Gemeinde in Eucharistie, Zeugnis und Dienst. Und es ist in dem allen die Frage nach der Erfahrung, geführt zu sein von Gott durch die Zeiten. Vielleicht sollten wir, ehe wir uns über Gegenstände verständigen, uns über unsere geistlichen Erfahrungen austauschen, uns fragen: wo und in welcher Weise sind wir Gott so begegnet und erfahren uns als glaubende Gemeinde so, daß wir Anlaß haben, in den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte einzustimmen. Freilich nötigt uns solche Erfahrung dann auch umgekehrt zum Schritt in den Erkenntnisbereich und in den Streit um die sachgerechte Rede von der Welt, vom Menschen und von Gott. Damit kommen wir zu den Gegenständen des Glaubens.

## *(2) Das Geheimnis des dreieinigen Gottes*

Grundlegender Inhalt des Dokuments ist der von der Christenheit in ihren Gottesdiensten bekannte Glaube an den dreieinigen Gott. Bei einer Beschäftigung mit dem Text muß es also in erster Linie darum gehen, diesem Geheimnis in neuer Weise nachzudenken. Es ist nun freilich *kein* Geheimnis, daß wir, wenn wir anfangen nachzudenken, erhebliche „Schwierigkeiten mit der Trinität“ haben. Ist nicht der Glaube an Gott überhaupt fraglich und umstritten geworden? Welchen Sinn kann es dann haben, uns mit der scheinbar wesentlich komplizierteren und offenbar ganz innertheologischen Frage nach der Dreieinigkeit herumzuschlagen?

Der Text der Auslegung setzt damit ein, daß er darauf hinweist: „Die Trinitätslehre ist kein Produkt abstrakter Spekulation, sondern eine Zusammenfassung dessen, wie Gott in Jesus Christus offenbart wird“ (n. 15). In der Tat geht es im Bekenntnis zum dreieinigen Gott um die Frage, wer der eigentlich ist, den wir Christen als Gott anbeten. Die grundlegende Antwort, die sich dann in der Trinitätslehre der Kirche verdichtet hat, lautet: Gott ist auf der einen Seite der unfassbare, geheimnisvolle Grund der Welt, das von uns niemals wirklich erfassbare Geheimnis, der Schöpfer, der uns zur Anbetung, zum Dank und zur gehorsamen Antwort des Lebens gerufen hat. Aber das eigentlich Erregende an dem wahren Gott ist, daß er – als dieses Geheimnis – uns mitten in unserer Welt und Geschichte begegnet. Genau an dieser Stelle liegt der tiefe Unterschied zum Gottesverständnis der griechischen Philosophie, wo Gott entweder als die höchste Idee des Wah-



ren, Guten, Schönen (Plato) oder aber – abstrakter noch – als der „unbewegte Beweger“ des Universums (Aristoteles) beschrieben wird, zu dem hin das ganze All in Bewegung ist. Der Gott der Bibel ist anders. Er ist ein geschichtlicher Gott, der sich einläßt aufs Wohl und Wehe der Menschen und uns sozusagen mitten unter uns begegnet. Das hat in seiner Weise bereits der alttestamentliche Glaube bekannt und zum Ausdruck gebracht (vgl. n. 32), das ist dann aber das unüberbietbare Thema der neutestamentlichen Verkündigung. In der Mitte steht das Bekenntnis zum Kommen Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth. Er ist gewiß der Mensch, der in Gehorsam und Liebe seinen Weg für Gott und die Menschen ging. Aber „die menschliche Wirklichkeit Jesu in Verbindung zu Gott dem Vater kann nur als Manifestierung des ewigen Gottes selbst verstanden werden. Das Ewigsein bezieht sich nicht nur auf den, mit dem Jesus verbunden war, sondern auch auf den Sohn, der in solcher Weise mit dem Vater verbunden ist“ (n. 112). In dem Menschen Jesus von Nazareth, in seiner Menschlichkeit, Verkündigung und Leidensgeschichte erkennen und erfahren Christen die Nähe des barmherzigen Gottes selbst. Das schwer verstehbare „homousios“ bringt zum Ausdruck, daß solches Eingehen Gottes in die Geschichte der Einheit des einen geheimnisvollen Gottes keinen Abbruch tut.

Die Auslegung im Studiendokument (n. 114) weist im übrigen darauf hin, daß Jesus in der Heiligen Schrift nicht der einzige ist, der „Sohn Gottes“ genannt wird. Wir finden diese Bezeichnung für wichtige Gestalten des Alten Testaments, und im Neuen Testament werden alle die, die zu Jesus gehören, „Söhne Gottes“ genannt. Das besagt aber doch, daß es von Christus her und in seinem Lichte immer wieder Menschen in der Geschichte gibt, in denen Gott anderen Menschen begegnen will. Und es wäre wohl auch ein Stück Spiritualität, solche Zeugen Gottes wahrzunehmen, ihren Anruf, ihr Wort ernstzunehmen als Seinen Anruf und Sein Wort. (Vielleicht gibt es solche Zeugen sogar unter Nichtchristen<sup>6</sup>.) Das hängt aber bereits mit dem anderen zusammen. Die Christenheit bekennt zugleich die Erfahrung einer Leben gewährenden und erneuernden Macht, in der sie Gott selbst in der Gestalt des Geistes am Werke sieht. Das Dokument erinnert mit Recht daran, daß solcher Geist nach dem biblischen Zeugnis bereits in der Schöpfung wirksam ist: „Durch den Geist Gottes und in ihm wird den geschaffenen Wesen die Gabe des Lebens verliehen. Alle Formen des Lebens sind Gaben Gottes (Ps 104,29.30).“ Daß wir in dieser Weise Gott inmitten der Schöpfung wiederentdeckt haben, gehört zu den gegenwärtigen Aufbrüchen der Christenheit. Aber dies ist die gleiche Macht, die dann auch und vor allem „das neue Leben in Christus“ bewirkt: „Menschen werden



neu geboren als Erstlingsfrüchte der neuen Schöpfung, und mit der übrigen Schöpfung harren sie in Hoffnung (Röm 8,11.19-20)“ (n. 206). Durch das Wunder des Geistes Gottes kann menschliches Leben gelungenes Leben aus Vergebung und Versöhnung werden, und es kann uns Zukunft eröffnet werden mitten in Dunkel und scheinbarer Sinnlosigkeit. Der erneuernde Geist erweist sich so auch als Widerschein des Kreuzes Jesu, in dessen Niedrigkeit Gott unüberwindliche Hoffnung gesät hat. Und Gott verbindet durch seinen Geist Menschen zur Kirche als der Gemeinschaft des Geistes, der er eine Vielfalt von Gaben – auch prophetische Rede – schenkt. In diesem Zusammenhang entwickelt das Dokument eine bemerkenswerte ökumenische Ekklesiologie, die vom Gedanken der *communio* in der Ortskirche geprägt ist – ein lange angemahntes ökumenisches Desiderat. (Ob man hier dann auch noch über das Dokument hinaus an Geistaufbrüche außerhalb der Kirche denken könnte?<sup>7)</sup>

In dieser Weise also bekennen Christen Gott als den, der sich den Menschen in Liebe und rettender Kraft mitteilt. Es gibt so etwas wie einen „Wärmestrom“, der durch die Geschichte geht (E. Bloch<sup>8)</sup>), und es ist dieser Wärmestrom, als den wir den einen Gott bekennen. Gott ist schon in sich selbst voller Bewegung, Leben und Liebe (sog. immanente Trinität). Und er erhält die von ihm geschaffene Welt trotz aller Wirrnis und Bedrängnis und führt sie zu ihrem Ziele.

Das Dokument möchte, um das zusammenfassend zum Ausdruck zu bringen, bei der biblischen Rede von Gott dem „Vater“ bleiben, von dem diese heilende Bewegung ausgeht. Es hebt aber zugleich die mütterlichen Züge Gottes hervor (n. 43.52). Zwar wird in der Hl. Schrift „Jahwe niemals als „Mutter“ angeredet“ (n. 43). Aber die Rede von Gott als Vater spricht Gott weder „biologisches Mannsein“ zu, noch meint sie, daß die sogenannten „männlichen“ Prädikate die einzigen Eigenschaften Gottes sind (n. 51). Deshalb kann in einem Kommentarsatz auch auf die Diskussion in einigen Kirchen hingewiesen werden über die Frage, ob man Gott nicht doch auch als Mutter anreden dürfe (n. 52 Komm.).

Vielleicht ist aus diesen Andeutungen heraus deutlich, daß es schon lohnend und wichtig – wenn auch nicht gerade auf der Straße liegend – ist, heute neu über unser trinitarisches Bekenntnis zu Gott nachzudenken. Der Sinn ist schlicht: Gott ist weder einfach das unnennbare Numinosum in der Tiefe der Wirklichkeit, noch ist er der despotische Herr, der die Welt unbarmherzig zur Verantwortung zieht; sondern er ist der, der – durch alles Gericht durchbrechend – handelnd und leidend in unsere Wirrsal eingeht, diese unsere Welt und die Menschen in ihr in Liebe, Geduld und



Barmherzigkeit trägt und sie endlich zu einem guten Ziele führt. Ist das unser Glaube, von dem wir leben und der unser Leben prägt? Was wäre das für ein Zeugnis, das dies, ohne seicht zu werden, der Welt, den Menschen in ihr mitteilen könnte, – ein Zeugnis, das nicht zuerst Moral und Leistung predigte!

### *(3) Abgrenzungen*

In einem zweiten Durchblick gehen wir auf das ein, was man in der Fachsprache „apologetische“ Aussagen nennen könnte. Sie begegnen insbesondere im Zusammenhang der Auslegung des ersten Glaubensartikels. Hier versucht der Text nämlich neben der positiven Darlegung des christlichen Glaubens an Gott, Rechenschaft über den Sinn dieses Glaubens angesichts der teils säkularen, teils nichtchristlich-religiösen Welt zu geben, in der die Christen sich gegenwärtig vorfinden. Die Situation in Europa und Nordamerika wird insbesondere dort angesprochen, wo auf die „Herausforderungen durch Atheismus und Säkularismus“ eingegangen wird (n. 23 ff), – Geisteshaltungen, die auch vor unserem eigenen Herzen nicht haltmachen. Es wird in erster Linie auf die Notwendigkeit eines glaubwürdigen christlichen Lebenszeugnisses verwiesen (n. 24), da – wie es heißt – in der weltanschaulichen Auseinandersetzung der Gegenwart „rationales Argumentieren nicht der einzige, vielleicht nicht einmal der wichtigste Aspekt“ ist (n. 24). Und auch das ist zuerst zu uns selbst gesagt: Wer wissen will, ob die Botschaft zutrifft, muß sich im Leben auf sie einlassen (Joh 7,17).

Dennoch kommen dann auch Argumente zur Sprache: es wird vom Sinnverlust eines rein säkularen Lebens (n. 28.29) sowie vom Ungenügen einer Welterklärung ohne Gott (n. 25) gesprochen. „Ohne eine transzendente Wirklichkeit als ihrer Grundlage würde der Welt der endlichen Dinge und der säkularen gesellschaftlichen Systeme ein letzter Sinn und Zweck fehlen.“ Ein solcher Bezug sei für die Gesellschaft schon deshalb nötig, weil sie „Bemühungen antreibt, zumindest vorläufige Formen der Gerechtigkeit und tragfähiger Ordnungen und Bedingungen zu schaffen, die ein Leben in menschlicher Würde ermöglichen“ (ebd.).

Im Hintergrund solcher Argumentation steht ein Bild von einer anzustrebenden Gesellschaft, für die eine öffentliche religiöse Orientierung entscheidend ist. Hier können zweifellos Fragen entstehen: Ist dies eine Absage an die sich säkular verstehende pluralistische Gesellschaft? Wird, falls hier auch der christliche Glaube im Blick ist, dieser nicht zu einem notwendigen, wenigstens wünschenswerten und damit auch ideologisch absegnenden Faktor der Gesellschaft? (Könnte so eine Konzeption etwa auch hinter der



Erwähnung des Namens Gottes in der Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik stehen?<sup>9)</sup> Ich persönlich habe dieser Argumentation gegenüber keine Schwierigkeiten, weil ich denke, daß die extremen Gefährdungen der Gegenwart nach transzendenter Neubesinnung geradezu rufen. Aber ich weiß, daß es auch unter nachdenklichen Christen hier andere Meinungen gibt. Freilich hätte ich mir an dieser Stelle einen deutlicheren Hinweis auf die heilvolle Bewegung des dreieinigen Gottes (und nicht nur eine allgemeine religiöse Anmahnung) gewünscht.

Auch die Argumentation, die vom Leid und dem Bösen in der Welt gegen Gottes Gerechtigkeit und Allmacht geführt wird, wird an mehreren Stellen des Dokuments erwähnt. Das ist eine Frage, die schon Thema des Hiob-Buches ist. Sie wird seit G. W. Leibniz als Frage der Theodizee auch philosophisch diskutiert. Das Dokument gibt zu, daß im Blick auf solche Erfahrungen der christliche Glaube nicht einfach eine „Lösung“ im Blick auf das „warum“ anzubieten hat (n. 26, vgl. n. 60 f, 154) ... Er weiß aber um das rettende Kommen Gottes in Leiden, Tod und Auferstehung Jesu von Nazareth sowie in seinem befreienden und neuschaffenden Geist (n. 26.61.157). Gerade hier ist es entscheidend, daß Gott der dreieinige ist, der in der Welt in Liebe und heilender Kraft wirkt.

Die apologetischen Überlegungen des Dokuments gegenüber den nichtchristlichen Religionen gehen davon aus, daß für Christen der in Christus geoffenbarte Gott „die einzig wahre Weise des Bekenkens ist“ (n. 35), entsprechend Apg 4,12. Gleichzeitig und sozusagen von diesem Kriterium aus wird aber unterstrichen, daß es bei den nichtchristlichen Religionen „wichtige Elemente der Wahrheit“ zu entdecken gibt, die den Christen dazu dienen können, den Glauben an den dreieinigen Gott lebendiger zu entfalten. Bei den asiatischen und afrikanischen Religionen ist an ein Insein Gottes in den Realitäten des alltäglichen Lebens zu denken (n. 34), beim Islam an die starke Betonung der Einheit und Einzigkeit Gottes, die das Christentum niemals geleugnet hat, die es nur konsequenter als lebendige Einheit – in sich selbst und nach außen – zu begreifen versucht (n. 33). Beim Judentum werden sogar Hinweise auf Realitäten festgestellt, die als spezifische Repräsentationen des einen transzendenten Gottes in der Welt angesehen werden können (Gesetz, Weisheit, der Gnadenstuhl Gottes) und damit eine gewisse Nähe zum trinitarischen Bekenntnis der Christen darstellen (n. 32). Im Zusammenhang der Auslegung des Todes Jesu werden darüber hinaus bestimmte Einsichten aus dem gegenwärtigen jüdisch-christlichen Dialog aufgenommen: beklagenswert ist insbesondere die Geschichte antijüdischer Einstellungen unter den Christen (n. 149), und es wird die bleibende



Bedeutung der Erwählung des jüdischen Volkes betont (n. 151). Damit wird freilich an der anfänglichen Voraussetzung, daß letztlich nur in Christus wirkliches Heil zu finden ist, kein Abstrich gemacht. Genau hier aber begegnen immer wieder kritische Rückfragen unter Christen, weshalb dies wohl erneut Gegenstand unserer Überlegungen (etwa im Blick auf den Dialog mit anderen Religionen, vgl. n. 35) sein muß.

#### *(4) Ökumenische Perspektiven*

Als ökumenische Auslegung bemüht sich das Studiendokument naturgemäß auch um die Klärung von Glaubensaussagen, die zwischen den Kirchen umstritten sind. Darauf soll in einem dritten Durchblick eingegangen werden.

a) Im Zusammenhang des 2. Glaubensartikels werden in mehreren (in der Kommission heftig diskutierten) Abschnitten Aussagen zu Maria, der Mutter Jesu, gemacht. Bekanntlich haben wir es hier mit einem im ökumenischen Dialog noch nicht genügend durchleuchteten Feld zu tun, das bis in die religiöse Praxis hinein zu Schwierigkeiten des ökumenischen Miteinanders führt, die von den entsprechenden katholischen Dogmen nur bestätigt werden. Angesichts dieser Gesprächslage sind die Aussagen des Dokuments in ihrer Zurückhaltung bemerkenswert. Von Maria wird zugleich als von der „Gottesgebälerin“ und als von derjenigen gesprochen, die als Hörerin des Wortes Vorbild der Kirche ist (n. 122). Sie gehört in einzigartiger Weise hinein ins Heilsmysterium Gottes (das „theotokos“ ist eine altkirchliche Aussage), und ist doch gleichzeitig Glied der Gemeinschaft der Kirche, nämlich der Menschen, die das Wort Gottes hören und auf Christus warten. Obwohl von einer Erlösungsbedürftigkeit Marias ausdrücklich nichts gesagt ist, dürfen wir aus evangelischer Glaubenserkenntnis heraus (auch in Erinnerung an Luther) für diese zurückhaltenden und zugleich geistlich gewichtigen Aussagen dankbar sein.

b) Die Frage des ewigen trinitarischen Ausgangs des Heiligen Geistes ist zwischen östlicher und westlicher Kirche umstritten, vor allem auch deshalb, weil der Westen den ursprünglichen Wortlaut des NC durch Einfügung des „filioque“ verändert und damit einen Eingriff in die gesamt-kirchliche Tradition vorgenommen hat. Aber auch inhaltliche Fragen stehen im Hintergrund. Dem Westen lag besonders daran, die Christusbezogenheit des Geistes zu betonen. Die Aussage des Dokuments liegt etwa auf der Linie der ökumenischen Konsultationen zu dieser Frage in Klingenthal (Elsaß) 1978/79<sup>10</sup>: es plädiert für den ursprünglichen Wortlaut des NC



(Streichung des „filioque“), betont aber in der Sache die ursprunghafte Beziehung des Geistes zum Sohn, die als solche von der Orthodoxie auch nie bestritten worden ist (n. 209).

c) Ein ebenfalls vor allem zwischen westlicher und östlicher Theologie (in gewissem Maße auch zwischen katholischer und evangelischer Theologie) umstrittenes Problem ist die Frage, ob und in welchem Sinne von einer Sündhaftigkeit der Kirche, der im Glaubensbekenntnis das Prädikat „heilig“ zukommt, gesprochen werden kann. Vom evangelischen Glauben her haben wir Schwierigkeiten, die entsprechenden Bedenken vor allem auf orthodoxer Seite zu verstehen, weil nach unserem Verständnis „Heiligkeit“ ohnehin nichts als die Tatsache der unter Gottes Gnade vergebenen Sünde meint. Am katholischen Kirchenverständnis kritisieren wir bis zur Stunde, daß es dort offenbar ausgesparte Bereiche gibt, in denen Sünde und Irrtum grundsätzlich nicht geschehen können (Problem der Unfehlbarkeit). Das Dokument hebt auf verschiedene Perspektiven der westlichen und der östlichen Ekklesiologie ab – die Perspektive der Kirche als göttliches Heilsmysterium und die Perspektive der irdisch-geschichtlichen Kirche (n. 226 Komm.), die zu unterschiedlichen Urteilen über die Heiligkeit der Kirche führen. Es formuliert: „Obwohl sie eine Gemeinschaft von Sündern ist, die darum weiß, daß Gottes Gericht bei ihnen beginnt (1Petr 4,17), ist sie doch heilig, weil sie vom Wissen darum getragen wird, daß sie Vergebung erfahren haben und ständig weiter erfahren.“ (n. 239) Hier bleibt allerdings offen, inwieweit das nur für die Glieder der Kirche oder ob es auch für die Kirche als Heilsmysterium insgesamt gilt ...

d) Natürlich wird im Dokument auch die Amtsfrage, speziell die Frage der apostolischen Sukzession und der Gültigkeit der Ordinationen nicht ausgespart. Dies ist im gegenwärtigen ökumenischen Dialog ja der vielleicht schwierigste Punkt, an dem das Problem der wechselseitigen Anerkennung der Kirchen als Kirchen hängt. Das Dokument kann sich hier aber auf die bereits im Lima-Text „Amt“ getroffene Unterscheidung von „bischöflicher Sukzession“ und „apostolischer Tradition“ beziehen (n. 241 Komm.), wobei die letztere das Entscheidende ist und die bischöfliche Handauflegung nur den Charakter eines Zeichens für das eigentlich Entscheidende bekommt<sup>11</sup>. Umstritten ist indessen nach wie vor, wie notwendig dieses Zeichen für das Kirchesein der Kirchen eigentlich ist.

e) Es wird im Abschnitt über die Taufe die Kontroverse im Sakramentsverständnis angesprochen, die insbesondere eine innerevangelische Frage ist und gleichermaßen natürlich auch das Abendmahl betrifft (das indessen im Studiendokument kein ausdrückliches Thema ist). Es ist das die Differenz



zwischen einem sakramentalen (die Taufe teilt die Gnade mit) und einem symbolischen Verständnis (die Taufe weist auf die Gnade hin). Die Differenz wird im Dokument entschärft: einerseits durch den Hinweis auf ein Gnadenhandeln Gottes am Täufling bereits vor der Taufe – was bereits von Calvin betont wurde –, andererseits durch die Bezeichnung der Taufe als eines „wirkungsvollen Zeichens der Gnade Gottes“ (n. 252 Komm.). Diese Formulierungen könnten sich hilfreich auch für die Klärung der immer noch strittigen Frage der Anerkennung der Kindertaufe durch einige Freikirchen auswirken. Auch hier hatte das Lima-Dokument „Taufe“ bereits entscheidende Arbeit geleistet.

f) Schließlich geht das Dokument in einem Kommentar (n. 254 Komm.) auf die Kontroverse in der Rechtfertigungslehre ein, an der im 16. Jahrhundert die Einheit der abendländischen Christenheit zerbrach. Bei dieser Frage – die „die Mitte des christlichen Glaubens betrifft“ – übernimmt das Dokument das Urteil des deutschen ökumenischen Textes „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (1986)<sup>12</sup>, nämlich daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Dialogpartner nicht mehr treffen. Der Grund dafür sind u. a. neue gemeinsame Einsichten in das biblische Zeugnis, ebenso die Erkenntnis, daß es sich im 16. Jahrhundert vielfach um Mißverständnisse gehandelt hat. Die entscheidende Formulierung zur Sache lautet: „Im Lichte unseres gemeinsamen Hörens auf die Heilige Schrift bekennen wir heute . . . miteinander, daß wir ohne Verdienst allein durch den Glauben gerechtfertigt werden, daß die Gnade Gottes auch das menschliche Wesen verwandelt und daß das christliche Leben nicht glaubwürdig ist, wenn keinerlei Erneuerung da ist.“ Es sei allerdings nicht verschwiegen, daß sich gegenüber diesem Urteil in der für die Reformation nun doch zentralen Sache erheblicher Protest von seiten einiger lutherischer Theologen erhoben hat, die der Meinung sind, daß sich bei diesem Dialog letztlich die katholische Auffassung durchgesetzt habe.<sup>13</sup> Wenn das Dokument in diesem Zusammenhang auch auf die recht verstandene orthodoxe Lehre von der „theosis“ verweist, die niemals kirchentrennende Bedeutung erlangt hat und heute im ökumenischen Miteinander Gehör verdient, würde sich vermutlich die erwähnte extrem lutherische Kritik auch gegen diese Lehre richten – und sich damit ökumenisch noch mehr isolieren.

Wie diese sechs ökumenisch-theologischen Themenbereiche zeigen, ist das Studiendokument auch so etwas wie ein Kompendium des ökumenischen Dialogs, wenn dieser auch gegenüber der positiven Grundaussage über den trinitarischen Glauben in der Optik zurücktritt. Es fällt im Gesamtrahmen der Auslegung des NC im übrigen auf, daß die kirchentren-



nenden Kontroverslehren im wesentlichen aus dem Bereich des 3. Glaubensartikels stammen, während das apologetische Interesse weithin um Fragen kreist, die dem 1. Glaubensartikel zuzuordnen sind.

### *(5) Christliche Weltverantwortung*

Ein letzter wesentlich kürzerer Durchblick soll schließlich der Tatsache gelten, daß in dieser Auslegung auch die Bedeutung des gemeinsam bekannten Glaubens für die christliche Weltverantwortung deutlich wird. Das betrifft vor allem die Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung, wie sie in der Auslegung sowohl zum ersten Glaubensartikel als auch im Zusammenhang der Reflexion auf den lebensspendenden Geist (n. 205) angesprochen wird. Das notwendige Eintreten für Gerechtigkeit und der Kampf gegen Leid und Tod in unserer Welt wird insbesondere im Zusammenhang der Auslegung des Todes Christi (n. 155.157.161) unterstrichen, ist aber auch ein Thema der Eschatologie: „Durch unsere Hoffnung werden wir bewegt, für eine menschlichere und gerechtere Welt zu wirken. Unser Streben nach Gerechtigkeit und Frieden innerhalb der Geschichte kann das Reich Gottes nicht herbeiführen, aber unser Einsatz geschieht in dem Vertrauen, daß nichts von dem, was wir in Erwartung jener Heiligen Stadt getan haben, umsonst sein wird.“ (n. 275). Erwähnt werden sollte in diesem Zusammenhang auch das Plädoyer gegen einen „falschen Triumphalismus in der Kirche“ (n. 161,239), ebenso die Aussage über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft (ein impliziter Hinweis auf die entsprechende Studie des ÖRK).

Daß diese Hinweise sich zwar durch das ganze Dokument hindurchziehen, aber insgesamt doch eher am Rande stehen, hängt natürlich mit dem eigentlichen Gegenstand der Auslegung zusammen. Dennoch ist diese Tatsache für uns nachdenkenswert. Man könnte sicher fragen: Ist der trinitarische Glaube für unsere ethische Verantwortung vielleicht allzu wenig bedeutungsvoll? In der Tat – manche Themen, die uns heute auf den Nägeln brennen, kommen im Text gar nicht oder kaum vor (z. B. zum Thema Staat und Politik gibt es nur einen direkten Hinweis im Zusammenhang der Gestalt des Pontius Pilatus, n. 148). Es könnte uns diese Beobachtung aber auch anregen, über die Gewichtung unserer Verkündigung nachzudenken. Ist nur das für unser Leben relevant, was sich in sozialetischer Münze auszahlen läßt? Oder muß es nicht darum gehen, in erster Linie darüber nachzudenken, was von Gott her in der Welt geschehen ist, geschieht und täglich auf uns zukommt, nachzudenken über die Spuren Gottes in unserer Welt,



die Zeichen der Hoffnung, die Er setzt, auch dort, wo wir mit unseren Möglichkeiten am Ende sind oder noch gar nicht begonnen haben. Daß Christsein ohne Weltverantwortung auch nach Meinung des Studiendokuments ein Unding ist, hat dieser letzte Durchblick gezeigt. Aber wir sollten vielleicht lernen, unsere Möglichkeiten in der Relativität zu sehen, wie sie in jenem zitierten Satz aus dem eschatologischen Artikel des Bekenntnisses hervorscheint: Wir können das Reich Gottes nicht herbeiführen, aber nichts ist umsonst, was wir an kleinen Schritten und Taten getan haben, zu denen wir gerufen sind.

### *III. Konsequenzen*

Das Studiendokument „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ stellt – über seine ökumenische Bedeutung hinaus – an uns die zentrale Frage, ob das überlieferte Bekenntnis zum dreieinigen Gott (noch dazu in der Form des NC) unser heutiges Bekennen lebendig bestimmen kann. Der Rückgriff auf den altkirchlichen Text hatte u. a. die Funktion, die Identität des Glaubens durch die Jahrhunderte festzuhalten und dazu einen handhabbaren Maßstab zu benennen. Die Frage, die sich angesichts des zuletzt Erörterten stellte und die sich heutigem Glaubensbewußtsein aufdrängt, ist diejenige nach der bleibenden Relevanz dieses Glaubens. Stehen die ethischen Maximen zu sehr am Rande? Oder muß man umgekehrt sagen, daß ein vordergründiger Aktionismus der Kirche ihr die heute notwendige orientierende Kraft nicht geben kann? Nach dieser orientierenden Besinnung hatten wir ja am Anfang gefragt. Und natürlich will niemand einen „vordergründigen Aktionismus“. Aber was uns im Zuge der Betrachtung vielleicht deutlich geworden ist, ist die Frage nach dem Grund unserer Orientierung. Das Glaubensbekenntnis scheint in eine Richtung zu weisen, die gegen bestimmte gegenwärtige Trends angeht. Ich möchte es jetzt so sagen: das Bekenntnis weist hin auf die spirituelle Dimension des christlichen Glaubens, eben auf das, was von Gott her unser Leben bestimmen, verwandeln, ihm seine Gestalt geben könnte. Vielleicht kommt es darauf in erster Linie an. Es könnte doch sein, daß wir Grund haben, wieder verstärkt die Anbetung, den Dank, das Bekenntnis der Sünde, die erfahrene Vergebung und auch das Kreuz als Lebenswirklichkeiten zu entdecken. Zu entdecken, daß nun tatsächlich das Gelingen unseres eigenen Lebens, das Leben der Kirche und das Leben der Gesellschaft nur so als wahrhaft menschliches Leben gewährleistet sind, daß uns deutlich ist: wir verdanken uns einem Anderen, der uns mitunter Wege führt, die wir zunächst nur schwer verstehen. Es könnte sein, daß erfüllte Menschlichkeit sich erst dort



auftut, wo *die* Dimension des Lebens erscheint und bestimmend wird, die mehr ist als die Tat. Im Anfang war und ist immer noch das göttliche Wort – daß es die Tat sei, ist eine höchst problematische Verkehrung Goethes. Es ist das Wort, das uns ruft, das uns einholt, das uns als Wärmestrom der Barmherzigkeit umgibt und halten will. Und es ist dieses Wort, das aus solcher Identität heraus uns in die Lage versetzt, glaubwürdig auch Taten zu tun. Wir sollten uns nicht scheuen, in diesem Sinne unseren Glauben neu zu entdecken. Daß Sie sich als Synoden Württembergs und Thüringens dazu gemeinsam eingefunden und auf den Weg gemacht haben, ist ein guter Schritt.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Löwen 1971. Hrsg. v. Konrad Raiser (Beih. z. ÖR 18/19), Stuttgart 1971, S. 216.
- <sup>2</sup> Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt/M. 1991 (übers. v. Confessing the One Faith, Faith and Order Paper No. 153, Genf 1991). Die mit „n.“ angezeigten Nachweise beziehen sich auf die nummerierten Paragraphen des Dokuments.
- <sup>3</sup> Verwiesen sei einmal auf den Prozeß, der zu dem Konvergenzdokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Taufe, Eucharistie und Amt“ (Lima 1982) geführt hat, und an die umfangreiche Rezeption dieses Dokuments durch die Kirchen und die Theologie. Sodann ist zu erinnern an die (nicht zu Ende geführte) Studie der gleichen Kommission „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?“ Vgl. den Band: Verbindliches Lehren der Kirche heute. Hrsg. v. Deutschen Ökumen. Studienausschuß (Beih. z. ÖR 33), Frankfurt/M. 1978. Ein eigener Beitrag zu dieser Studie stammt von den evangelischen Kirchen in der ehemaligen DDR: Verbindliches Lehren der Kirche (1980, hekt.); gedruckt in englischer Übers.: The Authoritative Teaching of the Church. A Workshop Report from the German Democratic Republic, in: The Ecumenical Review 33, S. 147–165.
- <sup>4</sup> Vgl. dazu die Einleitung und den geschichtlichen Anhang des Dokuments in dem in Anm. 2 genannten Band.
- <sup>5</sup> Vgl. dazu die Dokumentation der Konsultation in Odessa 1981 sowie der Kommissionssitzung in Lima 1982 in: Schritte zur sichtbaren Einheit. Lima 1982. Hrsg. v. H. G. Link, Frankfurt 1983, S. 132 ff u. 64 ff.
- <sup>6</sup> Vgl. die Gedanken, die K. Barth zur Frage des Wirkens Christi außerhalb der Kirche geäußert hat in: Kirchl. Dogmatik Bd. IV/3, 1959.
- <sup>7</sup> Dies bezieht sich auf P. Tillichs Überlegungen zur „Geistgemeinschaft“, in: Systematische Theologie Bd. III, 1966, S. 176 ff.
- <sup>8</sup> Vgl. E. Bloch, Atheismus im Christentum, 1968.
- <sup>9</sup> „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen . . . hat das deutsche Volk . . . dieses Grundgesetz . . . beschlossen.“
- <sup>10</sup> Vgl. Geist Gottes – Geist Christi. Hrsg. v. Lukas Vischer (Beih. z. ÖR 39), Frankfurt/M. 1981.
- <sup>11</sup> Vgl. Lima-Dokument „Amt“, n. 34–38.
- <sup>12</sup> Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I, hrsg. v. K. Lehmann u. W. Pannenberg, Freiburg/Göttingen 1986.
- <sup>13</sup> Vgl. v. a. J. Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung?, Tübingen 1989; dazu kritisch u. a.: U. Kühn/O. H. Pesch: Rechtfertigung im Disput, Tübingen 1991.



# Die Weltweiten Christlichen Gemeinschaften

## Ökumenischer Auftrag und Identität

VON HARDING MEYER

### *I. Die Weltweiten Christlichen Gemeinschaften (WCG) in der ökumenischen Bewegung*

Die ökumenische Bewegung unseres Jahrhunderts ist kein in sich einheitliches Phänomen. Von Anfang an erscheint sie in Gestalt verschiedener „Bewegungen“, die zwar alle dasselbe Ziel, aber doch verschiedene Ausgangspunkte haben und dadurch verschieden geprägt sind. Es kann zur „Integration“ solch verschiedener Bewegungen kommen, wie es bei der Bildung und in der weiteren Geschichte des ÖRK geschah, einer Integration, die die Besonderheit der Bewegungen keineswegs zum Verschwinden bringen muß; es kann aber auch sein, daß solche Bewegungen ihre Selbständigkeit bewahren oder daß neue Formen entstehen. Wichtig und für den Fortgang der einen ökumenischen Bewegung entscheidend ist, daß ihre verschiedenen Erscheinungsformen zusammengehen und nicht gegenseitig ihre Legitimität bestreiten.

Die gegen Ende des 19. Jahrhunderts einsetzenden „intrakonfessionellen“ Einigungsbewegungen unter Kirchen ein und derselben Konfessionsfamilie, die zur Bildung „Konfessioneller Weltbünde“ führten, waren solch eine Erscheinungsform der ökumenischen Bewegung. Harold E. Fey sagt mit Recht, daß sie „eigentlich die zuerst existierenden Formen der ökumenischen Bewegung waren“.<sup>1</sup> Ähnlich hatte Visser't Hooft im Jahre 1947 gesagt: „Der Ökumenische Rat ist sich der Tatsache bewußt, daß die ökumenische Aufgabe nur erfüllt werden kann, wenn die wichtigsten konfessionellen Weltbünde und Vereinigungen ihrerseits ihrer Aufgabe gerecht werden und die Kirchen ihrer Konfessionsfamilie in enge Gemeinschaft miteinander bringen und so den Weg für die noch größere und schwierigere Aufgabe freilegen, die weiterreichende ökumenische christliche Bruderschaft zu schaffen“.<sup>2</sup>

In diesem Wort wird zugleich deutlich, daß alle intrakonfessionellen Einigungen über sich selbst hinausweisen müssen auf die umfassenden ökumenischen Gemeinschaften. Die Konfessionellen Weltbünde oder – wie sie sich seit einiger Zeit nennen – die „Weltweiten Christlichen Gemeinschaften“ (WCG) – waren sich dessen stets bewußt. Sie begrenzen ihre Ziel-



setzungen nicht auf die Gemeinschaft ihrer Mitgliedskirchen unter sich, sondern verstanden und verstehen sich als Teil der umfassenderen ökumenischen Bewegung. Es gibt kaum eine WCG, in deren Verfassung diese ökumenische Verantwortung und Verpflichtung nicht klar und unmißverständlich zum Ausdruck käme.

Die ökumenische Gesamtsituation brachte es mit sich, daß in den sechziger Jahren die WCG wie nie zuvor herausgefordert wurden, die ökumenische Verantwortung, zu der sie sich bekennen, auch in der Praxis unter Beweis zu stellen. Diese Herausforderung hatte eine doppelte Gestalt: einerseits die Gestalt radikaler Kritik, andererseits die Gestalt einer einmaligen Chance. Es gelang den WCG, auf die doppelte Herausforderung in einer Weise zu antworten, daß ihre positive Rolle und Funktion in der ökumenischen Bewegung spätestens seit Ende der siebziger Jahre klarer denn je hervortritt.

Die Chance, die sich ihnen damals bot, war, untereinander direkte bilaterale Beziehungen und Dialoge aufzunehmen. Diese Chance wurde voll ergriffen, so daß seitdem die ökumenische Gesamtsituation nicht mehr vorstellbar ist ohne das umfassende Netzwerk internationaler und nationaler bilateraler Dialoge zwischen ihnen.

Diese direkte und aktive Übernahme einer ökumenischen Rolle und Funktion war zugleich Antwort auf die Kritik, die man in den sechziger Jahren an sie gerichtet hatte<sup>3</sup>, eine Kritik, die darin gipfelte, daß man ihnen grundsätzlich eine positive ökumenische Funktion absprach. Im Kern ging es dabei um die Frage der *Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit von konfessioneller Identität und ökumenischer Verpflichtung*. Hier liegt – das wird man zugeben müssen – in der Tat ein bleibendes Problem, dem konfessionelle Zusammenschlüsse und ihre Mitgliedskirchen sich wohl nie gänzlich entziehen können und mit dem sie in verschiedenen Formen immer wieder konfrontiert werden.

## II. Die alte und die neue Konfrontation der

### *Weltweiten Christlichen Gemeinschaften mit dem Identitätsproblem*

#### A) Die alte Konfrontation mit dem Identitätsproblem

Die vor allem zu Beginn der sechziger Jahre erhobenen Vorwürfe gegen die „Konfessionellen Weltbünde“ konvergierten letztlich darin, daß solche Zusammenschlüsse ihrer Natur und ihrer Struktur nach die ökumenische Bewegung blockierten. Einheit der Kirche und konfessionelle Loyalität, so



hieß es, schlossen sich gegenseitig aus. Konfessionelle Organisationen seien darum die hoffnungslose Festschreibung kirchlicher Trennungen. Die ökumenische Bewegung könne nur weiterführen, wenn diese Organisationen sich auflösten.

Es ist hier nicht der Ort, den Weg nachzuzeichnen, der zur Überwindung dieser scharfen Entgegensetzung von „Konfession“ und „Ökumene“ führte. Wer die Debatten mit ihren Argumenten und Gegenargumenten miterlebt hat oder sie nachverfolgt, sieht, daß damals die alte *Maxime*, Einheit sei nicht Uniformität, sondern Einheit in Verschiedenheit, einen entscheidenden Test zu bestehen hatte und auch bestand. Die große Frage, um die es letztlich ging, war, ob die gesuchte Einheit eine Einheit ohne Konfessionen oder aber eine Einheit ist, in der auch konfessionelle Verschiedenheit und Identitäten ihren Platz finden können.

Die Einsicht, die sich letztlich durchsetzte, war, daß konfessionelle Verschiedenheiten bzw. Verschiedenheiten der kirchlich-theologischen Traditionen *legitime Verschiedenheiten* sind und in der gesuchten Einheit ihren Platz haben können, vorausgesetzt, daß ihnen ihr trennender Charakter genommen ist.<sup>4</sup>

Diese Einsicht spiegelt sich wider in zahlreichen Beschreibungen dessen, was die gesuchte Einheit der Kirche ist<sup>5</sup>, auch und gerade in der Erklärung der letzten Vollversammlung des ÖRK in Canberra.<sup>6</sup> Sie blieb keine nur theoretische Einsicht, sondern wurde zugleich in ökumenische Praxis umgesetzt: Seit Ende der sechziger Jahre wurden die WCG mit ihren bilateralen Dialogen in zunehmendem Maße zu Trägern der ökumenischen Bewegung, und diese Dialoge befolgten eine Methode, die jener Einsicht entsprach.

Man kann sagen, daß mit dem Ende der siebziger Jahre die Zeit der Infragestellung der WCG im Prinzip vorüber war. Auch die gelegentlich gespannten Beziehungen zwischen ÖRK und WCG wurden etwa seit der Mitte der siebziger Jahre immer mehr zu einem – wie es hieß – „partnerschaftlichen“, einem „gegenseitig sich unterstützenden“ (*mutually supportive*) Verhältnis.

## B) Die neue Konfrontation mit dem Identitätsproblem

Es sind nun aber gerade die positiven Erträge ihres ökumenischen Bemühens und ihrer ökumenischen Dialoge, die die WCG heute erneut und in ganz anderer Weise als vor 20 oder 30 Jahren mit der Frage konfessioneller Identität konfrontieren. Die Veränderung der Problematik stellt sich dar als ein überraschender Rollentausch. Erschienen damals die Konfessionellen Weltbünde als Horte anti-ökumenischer konfessionalistischer Intransigenz,



so erscheinen sie und ihre Dialoge heute vielen als Liquidatoren konfessionellen Erbes und konfessioneller Identität.

Der Vorwurf, konfessionelle Überzeugungen preisgegeben zu haben, begegnet nicht nur gelegentlich, sondern immer wieder in den Reaktionen auf die von und zwischen den WCG oder ihren Kirchen geführten Dialoge. Nicht nur, aber besonders oft und in besonderer Schärfe hört man diesen Vorwurf, wo es um protestantisch/katholische Dialoge geht. Katholiken erscheinen diese Dialoge und ihre Ergebnisse als „Protestantisierung“ und den Protestanten erscheinen sie als „Katholisierung“. Beide Stichworte – „Katholisierung“ und „Protestantisierung“ – begegnen bis hinauf in die höheren Ränge der theologischen und kirchlichen Hierarchie. Was man in Gefahr sieht und darum verteidigen zu müssen meint, ist die eigene und überkommene „Identität“.

Zum Teil handelt es sich dabei um diffuse Ängste und Befürchtungen. Aber sie erhalten immer deutlichere Konturen und werden mehr und mehr durch theologische Argumentation und auch durch Entstehung regelrechter „pressure groups“ verstärkt.<sup>7</sup>

Der Streit um konfessionelle Identität und ökumenische Verpflichtung scheint also neu entbrannt zu sein, und die WCG können sich schwerlich aus diesem Streit heraushalten. Sie sind in einer *veränderten Frontstellung* herausgefordert, noch einmal zu sagen und zu zeigen, wofür sie sich stets eingesetzt haben: nämlich dafür, daß konfessionelle Integrität, Loyalität oder Identität mit ökumenischer Verpflichtung oder ökumenischer Gemeinschaft zusammengehen können und müssen und sich nicht gegenseitig blockieren.

Dabei gebe ich gerne zu, daß diese Frage nicht allein durch grundsätzliche Überlegungen beantwortet werden kann. Da in der gegenwärtigen Diskussion das Identitätsproblem durch die konkreten Dialogergebnisse aufgeworfen wird, muß es letztlich auch dort seine Beantwortung finden. Dennoch ist eine grundsätzliche Besinnung auf das Identitätsproblem hilfreich und könnte die konkrete Einzeldebatte in mancher Hinsicht erleichtern und entlasten.

### *III. Die Identitätsterminologie*

Man könnte versucht sein – und diese Tendenz hat es immer schon gegeben – bei Reden von WCG auf den Begriff „Identität“ überhaupt zu verzichten. Er sei, so sagte man, ein sehr schwieriger, ein belasteter und darum kein hilfreicher Begriff. Einige zogen den Begriff „Integrität“ vor, oder man sprach von „Profil“. Das sind mögliche Äquivalente für „Identi-



tät“, und man begegnet ihnen in der Tat auch anderswo, etwa wenn man an Stephen Sykes' Buch „The Integrity of Anglicanism“ oder an Arthur Piepcorns Konfessionskunde „Profiles in Belief“ denkt.

Auch in der jüngeren Debatte ist der Vorschlag gemacht worden, den Begriff „Identität“ ganz aus der ökumenischen Debatte und Argumentation zu streichen<sup>8</sup> oder ihn zumindest „vorsichtiger“ zu gebrauchen.<sup>9</sup>

Ein Wechsel der Terminologie kann ohne Zweifel Vorteile haben. Er könnte gerade bei einer Neuaufnahme der Debatte davor schützen, daß die alten Vorbehalte und Vorurteile jeden Neuansatz ersticken. Aber andererseits ist uns allen klar, daß wir in keiner bloßen „Wortwelt“ leben, in der die Problembeseitigung durch Wortbeseitigung geschieht.

So ist es auch mit der Identitätsproblematik. Auch unter einem anderen Sprachkleid wird sie schnell wieder sichtbar werden. Es bleibt letztlich kein anderer Weg, als sich der Identitätsproblematik zu stellen und zu versuchen, hier größere Klarheit zu schaffen. Es ist deshalb zu begrüßen, daß heute der Begriff „Identität“ in seiner kirchlich-konfessionellen und seiner ökumenischen Bedeutung neue Aufmerksamkeit erhält. Der bekannteste Fall ist vermutlich der jüngste Bericht der Groupe des Dombes „Pour la conversion des Eglises. Identité et changement dans la dynamique de communion“.<sup>10</sup>

#### *IV. Was bedeutet „Identität“?*

Im gängigen Sprachgebrauch ist der Identitätsbegriff vorwiegend ein anthropologisch-soziologischer Begriff. Er bezeichnet die Summe der Gewißheiten (Überzeugungen und Wertsetzungen), die ein Individuum oder eine Gruppe im Unterschied zu anderen bestimmt und ihrem Verhalten und Handeln Orientierung, Kontinuität und inneren Zusammenhang verleiht. Identität ist – so gesehen – mit einem Wort „Selbstgewißheit“, oder einfach, wie die Psychologie es nennt, das „Ich“ (Freud), das „Selbst“ (Mead), die „Ich-Identität“ (Erikson).

Ohne schon jetzt zu prüfen, ob diese Definition ausreicht, kann man zwei Dinge daraus entnehmen:

(1) Identität impliziert stets Besonderheit und Kontinuität. Sie meint, so könnte man sagen, „Besonderheit in Kontinuität“ oder „Kontinuität der Besonderheit“.

(2) Identität bedeutet etwas zutiefst Positives. Sie ist Zeichen innerer Gesundheit und äußerer Handlungsfähigkeit einer Person oder einer Gruppe. Wenn sie noch fehlt, spricht man von noch ausstehender Reife;



wenn sie wieder verlorengeht, von akuter Krankheit und Gefährdung, die nach Therapie ruft.

Beiden Bedeutungen von „Identität“ begegnet man überall, wo der Begriff „Identität“ verwendet wird, ob in der Philosophie, in der Logik, in der Mathematik, in der Rechtswissenschaft usw. bis hin in die modernen Strategien des Marketing mit ihrem Prinzip der „corporate identity“.<sup>11</sup> Stets ist „Identität“ ein grundlegend positiver Begriff und stets meint er „Besonderheit in Kontinuität“.

## *V. Schöpfung und Identität*

### *A) Die erste Schöpfung*

Man könnte ohne große Mühe zeigen, daß der Identitätsgedanke – nicht notwendigerweise der Begriff „Identität“ – in allen Bereichen unserer Wirklichkeit seinen Ort hat. Er ist nicht erst ein anthropologisch-soziologischer Begriff, sondern zunächst einmal ein ontologischer Grundbegriff, ohne den man von Sein und Wirklichkeit überhaupt nicht sinnvoll reden kann.

Alles was real ist, hat Identität und ist gekennzeichnet durch Besonderheit und Kontinuität. Die Welt ist nichts anderes als ein Kosmos von Identitäten. Nur wer die Welt verneint, wie viele östliche Religionen der Vergangenheit und Gegenwart es tun, für den sind Identitäten ein Übel, von dem man befreit werden muß durch Aufnahme in ein identitätsloses Sein (Nirwana). Wer dagegen die Welt bejaht, wie der biblisch-christliche Glaube es tut, bejaht Identität.

Nichts macht das deutlicher als der Schöpfungsbericht in Genesis 1 und 2. Die Überwindung des Chaos, des „Wüst-und-leer“ (Gen 1,2) im Akt der Schöpfung geschieht durch Schaffung von „Identitäten“. Sie ist „Unterscheidung“: Unterscheidung von Licht und Finsternis, von Erde und Wasser, von Tag und Nacht, die Unterscheidung von Gras und Bäumen, von Sonne und Mond, von Fischen, Vögeln und Tieren – und von ihnen wiederum „jegliches nach seiner Art“ – und schließlich die Unterscheidung von Mann und Frau. Gott bestätigt rückblickend sein Werk, das Chaos durch Schaffung von Identitäten überwunden zu haben: „Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte; und siehe, es war sehr gut“ (Gen 1,31).

Aufhebung oder Verlust der Identitäten – wir ahnen etwas davon in der ökologischen Bedrohung unserer Welt – wäre Rückfall in das „Wüst-



und-leer“, das der Schöpfung vorausging. Darum gehört zur Identität, verstanden als „Besonderheit“, die „Kontinuität der Besonderheit“ hinzu. Der biblische Schöpfungsglaube spricht darum von Gott nicht nur als dem Schöpfer, sondern auch als dem „Erhalter“ von Identitäten.

## B) Die neue Schöpfung

Das Prinzip der ersten Schöpfung gilt nicht weniger für die „neue Schöpfung“, die wir in Christus sind (2Kor 5,17). Gott, der Erlöser, ist kein anderer als Gott, der Schöpfer. Die neue Schöpfung ist nicht die Aufhebung der ersten Schöpfung. Sie hebt darum auch nicht die Identitäten auf und führt nicht in einen Bereich, in dem die Identitäten gleichsam zurückgelassen werden.

Die gesamte Heilsgeschichte vollzieht sich *innerhalb* der fortgehenden Schöpfungsgeschichte und zeigt, wie Gott Identitäten bejaht und aufnimmt: von der Erwählung einer Person, des wandernden Aramäers Abraham, und dem Bundesschluß mit einem spezifischen Volke, Israel und seinen zwölf Stämmen, über die Inkarnation des Sohnes in Jesus von Nazareth, die persönliche Berufung jedes einzelnen der zwölf Jünger und ihre Sendung zu allen Völkern, bis hin zur eschatologischen Erwartung der Hinführung der Völker nach Zion und der Auferstehung der Toten. Stets wird Identität aufgenommen und bejaht.

Darum erscheint auch die Botschaft des einen Evangeliums nicht anders als in Gestalt verschiedener Zeugnisse konkreter Glaubenszeugen, die die Spuren dessen tragen, was die geschöpfliche, persönliche Identität dieser Zeugen ausmacht: das Evangelium nach Matthäus, nach Markus, nach Lukas, nach Johannes, die Predigt des Petrus, das Zeugnis des Paulus, die Verkündigung des Apollos. Darum verwirklicht sich auch die eine Kirche Jesu Christi, das eschatologische Gottesvolk, nicht anders als in der Vielzahl verschiedener Ortskirchen, die geprägt sind durch die Besonderheit der dort lebenden Menschen, ihre Kultur, ihre Herkunft, ihre Sprache, ihre Erfahrungen, ihre Geschichte. Kurz: Die ganze Schöpfung als Kosmos von Identitäten findet sich wieder in der „neuen Schöpfung“. Sie wird dort aufgenommen und bejaht.

Und doch ist sie „neu“, eschatologisch – d.h. ein für allemal und unwiderruflich – „neu“; denn „das Alte ist vergangen“. Neu ist sie, weil sie nun Schöpfung „in Christus“ und von der Macht der Sünde und des Todes, der Macht des „Alten“ befreit ist. Das hat nun in der Tat mit Identität und Identitäten zu tun, allerdings nichts mit ihrer Aufhebung, wohl aber mit ihrer Erneuerung und damit, daß auch sie von der Macht der Sünde und



des Todes frei werden. Was ist „neu“ im Blick auf Identität und Identitäten? Inwiefern müssen auch sie von der Macht der Sünde befreit werden?

Wie überall so zeigt sich auch hier Sünde ihrem Wesen nach als „amor sui“ (Augustin), als, wie Luther sie bezeichnet, „incurvatio hominis in se“. Das heißt im Blick auf „Identität“: Die Besonderheit wird zum Getrennt-sein und die Kontinuität zum Beharren im Getrennt-sein. Von dieser sündhaften Perversion sind alle Identitäten bedroht, die kreatürlichen wie die geistlichen. Sie alle bedürfen darum immer wieder der Erlösung und Erneuerung, d.h. der Rückführung von Getrennt-sein in Besonderheit und von Unwandelbarkeit in Kontinuität. Das geschieht in Christus. Identitäten werden in ihm nicht aufgehoben, aber sie werden in ihm aus ihrer sündhaften „incurvatio in se“ befreit.

Einige Beispiele mögen das erläutern:

Wenn Paulus – Gal 3,28 – sagt, daß wir durch die Taufe Christus angezogen haben und es nun weder Juden noch Griechen, weder Mann noch Weib gibt, dann spricht er nicht von einer Aufhebung der Identitäten, wohl aber von der Aufhebung ihrer Trennung: „Ihr seid allzumal einer in Christus Jesus.“

So ist es auch in Eph2,11 ff: Indem Beschnittene und Unbeschnittene in Christus sind, ist nicht die Besonderheit zwischen ihnen beseitigt, wohl aber das, was Paulus den „Zaun“ nennt, die „Feindschaft“ zwischen ihnen. Indem Juden und Nichtjuden durch Christus mit Gott „Frieden“ haben und durch ihn mit Gott „versöhnt“ sind, sind sie auch untereinander nicht mehr verfeindet, sondern bei aller Verschiedenheit miteinander versöhnt.

Auch daß es verschiedene Ausprägungen der Christusverkündigung gibt, die durch ihre Träger und deren Identität bestimmt sind, und deren Anhänger darum nach ihren Trägern benannt werden können –, „paulisch“, „apollisch“, „kephisch“ –, bildet für Paulus keinen Anstoß. Alle sind sie, so sagt er, „Diener“ des Herrn, „Mitarbeiter Gottes“ und tragen jeder auf seine Weise zum Aufbau und zum Leben der Gemeinde bei (1Kor 3,4 ff). Aber daß es in der korinthischen Gemeinde „Eifer“, „Zank“ und „Zwietracht“ über diese Verschiedenheit gibt, das ist der Anstoß, das ist „fleischlich“ (V 3 und 4), weil damit geleugnet wird, daß sie alle dem einen Christus angehören und so eins sind (V 21-23).

Dieselbe Bejahung von „Besonderheit in Kontinuität“ spricht aus dem Bild des Leibes mit den vielen Gliedern, das Paulus auf die korinthische Gemeinde anwendet (1Kor 12). Jeder hat seine besondere Gnadengabe und soll sie auch bewahren. Aber es darf darüber keinen Streit und keine „Spaltung“ geben (V 21-25). Denn die Verschiedenheit der Gnadengaben ist dadurch zusammengehalten, daß sie alle „Gaben“ des einen Geistes, „Ämter“ des einen Herrn, „Kräfte“ des einen Gottes sind (V 4-6) zum Aufbau des einen Leibes. Es ist, als sei die Einzelgemeinde eine Spiegelung der Schöpfung, aufgebaut vom einen Herrn durch die geordnete Verschiedenheit ihrer Glieder.



Ich kann diese Überlegungen über Schöpfung und Identität in zwei Punkten zusammenfassen, um die es mir besonders geht:

(1) Der Identitätsgedanke in seinen beiden Dimensionen von Besonderheit und Kontinuität ist unverzichtbar für das Verständnis von Wirklichkeit überhaupt. Er bestimmt auch das biblisch-christliche Verständnis von Schöpfung und neuer Schöpfung.

(2) Wie die ganze Schöpfung so sind auch Identität und Identitäten der Macht der Sünde unterworfen, die sie pervertiert, indem sie Besonderheit zu Getrennt-sein und Kontinuität zu Beharren im Getrennt-sein macht. In Christus sind nicht Identität und Identitäten aufgehoben, wohl aber ihre sündhafte Perversion.

Damit komme ich zurück auf das Identitätsproblem, wie es sich für die WCG stellt.

## *VI. Weltweite Christliche Gemeinschaften und Identität*

Als in den siebziger Jahren die damaligen Konfessionellen Weltbünde ihr Selbstverständnis zu klären versuchten<sup>12</sup>, taten sie das unter Herausstellung dreier Begriffe, von denen die beiden ersten genau die Begriffe sind, die, wie wir gesehen haben, die beiden Dimensionen des Identitätsgedankens bezeichnen: „Besonderheit“ und „Kontinuität“ (§ 11).

### *A) Die Weltweiten Christlichen Gemeinschaften in ihrer Besonderheit*

Wenn damals von den Konfessionellen Weltbünden mit ihrer charakteristischen „Betonung von Besonderheit“ gesprochen wurde – man gebrauchte dabei auch den Begriff „Verschiedenheit“, im Englischen die Begriffe „diversity“, „peculiarity“, „specifity/specific“ oder „particularity/particular“ – so geschah das in einer Weise, die äußerst wichtig war und bleibt:

Ohne diese „Betonung von Besonderheit“ in Frage zu stellen, setzte man bei der Beschreibung dessen, was die WCG sind, doch nicht bei ihrer Besonderheit ein. Das erste Wort und damit der Ausgangspunkt war stets die Bejahung des einen und gemeinsamen apostolischen Glaubens und der einen katholischen Kirche.

Man zitierte damals (§ 16 und 17) Aussagen aus den einzelnen WCG. Die Aussage der *Lambeth-Konferenz* von 1930: die Anglikanische Gemeinschaft ist „eine Gemeinschaft innerhalb der Einen, Heiligen, Katholischen und



Apostolischen Kirche“; oder das Vorbereitungsdokument für die Vollversammlung des *Lutherischen Weltbundes* 1977: „Die lutherischen Kirchen verstehen sich als Teil der einen, heiligen katholischen Kirche“; oder auch das *Vatikanum II* (LG 8/UR 4): Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche „subsistit in“ der römisch-katholischen Kirche, wobei wir hinzufügen: Dieses „subsistit in“ ... würden vermutlich die meisten Konfessionsfamilien auch auf sich selbst bzw. ihre Mitgliedskirchen anwenden und als Ausdruck ihres Selbstverständnisses übernehmen können (§ 19). Wir sprachen also von den WCG unter der übergreifenden Aussage, daß sie – in ihrer Besonderheit – sich als „Erscheinungsformen der einen katholischen und apostolischen Kirche verstehen“. Ich zitiere: „Sie verstehen sich bzw. ihre Mitgliedskirchen als spezifische Erscheinungsformen der einen katholischen und apostolischen Kirche und bringen damit zum Ausdruck, daß die eine katholische Kirche und der eine apostolische Glaube in verschiedenen weltumspannenden Erscheinungsformen lebt“ (§ 18).

Die WCG sind also nicht einfach nebeneinander stehende, primär durch ihre Besonderheit definierte Größen. Sie sind vielmehr besondere Verkörperungen ein und derselben Gegebenheit, an der sie gemeinsam Anteil zu haben meinen, nämlich der einen katholischen Kirche und des einen apostolischen Glaubens.

Das spiegelt sich wider in der neuen *Namensgebung*. Man setzt nicht mehr ein mit der Besonderheit, wie der bisherige Name „*Konfessionelle Weltbünde*“ es tat. Welche Besonderheit die einzelnen Bünde auch immer haben mögen, ihr erstes, grundlegendes und gemeinsames Merkmal ist ihre Zugehörigkeit zur apostolischen und katholischen Kirche Jesu Christi. Sie sind „(Weltweite) *Christliche* Gemeinschaften“. „Christliche Gemeinschaften“, das ist gleichsam ihr „Familiennamen“. Anglikanisch, römisch-katholisch, methodistisch, baptistisch usw., das sind ihre „Vornamen“. <sup>13</sup>

Keiner war damals oder ist heute so naiv zu meinen, damit sei das ökumenische Problem gelöst. Das Selbstverständnis der WCG, besondere Erscheinungsformen der einen katholischen Kirche und des einen apostolischen Glaubens zu sein, bedeutete nicht, daß alle sich bereits als legitime und authentische Erscheinungsformen der Kirche und des Glaubens gegenseitig anerkennen. Wohl aber war und ist damit anerkannt, daß es grundsätzlich solch besondere und legitime Erscheinungsformen der einen Kirche und des einen Glaubens gibt und geben *kann* und daß es nicht nur und exklusiv eine einzige Erscheinungsform gibt oder geben darf, sei es die eigene oder irgendeine zukünftige, einheitliche Erscheinungsform.



Anders gesagt: Mit diesem Selbstverständnis der WCG wurde die Gleichsetzung von Besonderheit und Getrennt-Sein grundsätzlich durchbrochen. Es wurde anerkannt: Es ist legitim und widerspricht nicht der Einheit des apostolischen Glaubens und der Einheit der katholischen Kirche, daß der eine apostolische Glaube und die eine katholische Kirche in verschiedenen Erscheinungsformen existiert.

Damit war, wie damals schon betont wurde, die „Basis“ für den Dialog zwischen den WCG und überhaupt zwischen den Kirchen gelegt (§ 23), der sonst kein Dialog, sondern – im besten Falle – nur eine verkappte Form des Proselytismus gewesen wäre. Zugleich wurden damit – und auch das war damals betont worden (§ 23–25) – dem Dialog klare „Orientierungen (gegeben) im Blick sowohl auf seine Methode als auch auf seine Zielvorstellungen“: Der Dialog wurde zum Mittel dafür, daß jeder sich selbst und dem anderen die Möglichkeit gab, noch authentischer das zu sein, was er zu sein beanspruchte: nämlich eine besondere und zugleich legitime Erscheinungsform des einen apostolischen Glaubens und der einen katholischen Kirche.

Die Vision der gesuchten Einheit ergab sich daraus nahezu von selbst (§ 26). Man beschrieb sie damals als „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ (§ 27), eine Formel, auf die heute nicht mehr insistiert zu werden braucht, weil sie ihre wichtige ökumenische Funktion voll erfüllt hat, wie ich schon zu Anfang erklärte. Immerhin ist diese Formel auch heute noch geeignet, die ganze Problematik von „Identität“ und „Einheit“ wie in einer Nußschale zusammenzufassen.

## B) Die Weltweiten Christlichen Gemeinschaften in ihrer Kontinuität

Als zweites Merkmal der WCG hatte man damals ihr „Eintreten für die geschichtliche Kontinuität christlichen Glaubens“ hervorgehoben, das ihr Leben und Handeln bestimmt (§§ 36ff; bes. § 37). Schon die Definitionen aus den sechziger Jahren hatten von den „Konfessionellen Weltbünden“ als „Traditionen“ („besonderen Traditionen“, 1962; „verschiedenen christlichen Traditionen“, 1967) gesprochen (§ 7 und 8). Bei dieser Betonung historischer Kontinuität war man sich durchaus bewußt, daß hier erneut das ökumenische Problem lauert. Denn alle WCG kommen aus einer langen Geschichte kirchlicher Trennung, und ihr historisches Erbe, das sie wahren möchten, trägt darum dieses Element der Trennung in sich. So gesehen kann Betonung von Tradition und Kontinuität in der Tat ein Beharren im Getrennt-sein bedeuten. Genau das wurde den WCG damals auch vor-



geworfen. Ihr Eintreten für historische Kontinuität, so hieß es, sei als solches anti-ökumenisch. Sie müßten darum ihr Bestehen auf Kontinuität preisgeben zugunsten der Bereitschaft radikalen Wandels, die das Vergangene – die Tradition, das Erbe – zurückläßt.

Wieder war die Antwort der WCG, daß „Identität“, verstanden als „Kontinuität der Besonderheit“ oder „Besonderheit in Kontinuität“ (s. o. IV), keineswegs den Wandel ausschließt. Die bilateralen Dialoge zwischen den WCG beanspruchen, das auch erwiesen zu haben. In ihrem Bemühen, die kirchlichen Trennungen durch Konsense zu überwinden, werden Tradition und Erbe der Partner nicht zurückgelassen, sondern bilden den bleibenden Ausgangs- und Bezugspunkt.

Wie aber kommt es dann zu der „neuen Konfrontation der WCG mit dem Identitätsproblem“, von der ich eingangs sprach, d.h. zu dem neuerdings immer wieder erhobenen Vorwurf, in ihren bilateralen Dialogen werde Identität und Kontinuität preisgegeben (s. o. II/B)? Sollte es letzten Endes doch so sein, daß Identität und Kontinuität sich gegen Wandel sträuben und daß darum die Überwindung überkommener kirchlicher Trennungen, ob man es nun will oder nicht, nur durch Preisgabe von Identität und Kontinuität zu erreichen ist?

Es erscheint mir hilfreich zu sein, gerade angesichts der Frage von Identität und Wandel noch einmal einen Blick auf den Identitätsbegriff zu werfen, jetzt allerdings unter dem Gesichtspunkt nicht mehr des anthropologisch-soziologischen oder des ontologischen *Identitätsbegriffs der modernen Logik*.

Für die moderne Logik, die sich aus den Fesseln eines Denkens befreit hat, das Zeit und zeitlichen Wandel ausklammerte, bedeutet „Identität“ nicht Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit eines Gegebenen. „Identität“ meint vielmehr eine bestimmte Relation der Gleichheit zwischen – in Raum und Zeit – verschiedenen Gegebenheiten. Und zwar besagt „Identität“: zwischen diesen in Raum und Zeit verschiedenen und sich wandelnden Gegebenheiten besteht eine Relation der „Äquivalenz“; sie sind in und trotz ihrer Verschiedenheit und ihrer sich wandelnden Gestalt „gleichbedeutend“. „*Identität*“ ist, so heißt es in der modernen Logik, eine „*Äquivalenzrelation*.“ So gesehen schließt Identität also keineswegs Verschiedenheiten und Wandel aus, sondern setzt sie gerade voraus und schließt sie ein.

Dieses Verständnis von Identität als „Äquivalenzrelation“ ist ganz entscheidend, und wir sollten es uns entschlossen zu eigen machen, wenn wir von geschichtlichen Wirklichkeiten sprechen. Es widerspricht dem nicht, was ich im Vorausgegangenen (s. o. IV) über Identität als „Besonderheit“



und „Kontinuität“ gesagt hatte, sondern ergänzt und klärt es. Es gibt einem statischen Verständnis von Identität ein für allemal den Abschied und zeigt, daß „Besonderheit“ nicht Absonderung und Getrennt-Sein und „Kontinuität“ nicht Konstanz und Beharren bedeutet.

Auch wo es um die „Identität“ der WCG geht, sei es um die Identität jeder einzelnen WCG oder um die WCG im allgemeinen, erweist sich dieses Verständnis von Identität als zutreffend und hilfreich. Das Luthertum z. B. existiert – wie jede andere WCG – nicht anders als in, nach Raum und Zeit sich wandelnden Erscheinungsformen seiner selbst: Es gibt das skandinavische, das deutsche, das nordamerikanische, das indonesische Luthertum, um nur einige von vielen Verkörperungen zu nennen. Und diese räumlich-geographischen Wandlungen sind wiederum überlagert von zeitlichen Wandlungen: dem Luthertum der Reformationszeit, dem der sogenannten lutherischen Orthodoxie, dem Neuluthertum usw. Wenn wir dennoch und mit Recht von „lutherischer Identität“, also von Besonderheit und Kontinuität des Luthertums reden, dann meinen wir damit keine in sich zeitlose und unwandelbare Gegebenheit, sondern meinen die zwischen diesen verschiedenen und sich wandelnden Erscheinungsformen bestehende Relation der Äquivalenz.

Gewiß kann man sagen, worin diese Äquivalenz besteht, wann und warum sie gegeben ist und – gegebenenfalls – wann und warum sie nicht mehr gegeben ist. Entscheidend aber ist, daß „lutherische Identität“ als Äquivalenzrelation zwischen verschiedenen und sich wandelnden lutherischen Kirche „per definitionem“ *Wandel voraussetzt und einschließt*. Ein anderer Gebrauch des Identitätsbegriffs wäre nicht nur – im Sinne moderner Logik – „unlogisch“; er wäre auch ein Gebrauch des Identitätsbegriffs, der mit unserer durch Zeit und Geschichte bestimmten Wirklichkeit nichts mehr zu tun hätte.

Was vom Luthertum gilt, gilt von jeder WCG. Es gilt nun aber auch von den WCG im allgemeinen. Zu ihrem Selbstverständnis gehört der Anspruch, besondere Erscheinungsformen des einen apostolischen Glaubens und der einen katholischen Kirche zu sein. Dieser Anspruch ist zunächst in vollem Sinne ein Anspruch auf konfessionelle Besonderheiten; aber er ist als solch konfessioneller Anspruch zugleich ein Anspruch auf ökumenische Gemeinschaft, weil er voraussetzt, daß es besondere Erscheinungsformen des einen Glaubens und der einen Kirche geben kann, ohne daß dadurch die Einheit des Glaubens und der Kirche aufgehoben ist. Im Lichte eines Verständnisses von Identität, das Verschiedenheit nicht aus- sondern einschließt, wird das auch begrifflich und logisch klarer erkennbar. Es zeigt, daß Verschiedenes



ein und dasselbe, d.h. „identisch“ sein kann, sofern zwischen dem Verschiedenen die Relation der Äquivalenz besteht. Ob allerdings zwischen den verschiedenen Erscheinungsformen des apostolischen Glaubens und der christlichen Kirche, wie die WCG es zu sein beanspruchen, *tatsächlich* die Relation der Äquivalenz besteht, ist das ökumenische Problem. Ist diese Äquivalenz wirklich gegeben, oder wird sie von den einzelnen WCG nur für sich behauptet?

Im ökumenischen Bemühen und in den bilateralen Dialogen geht es letztlich darum, diese beanspruchte Äquivalenzrelation gemeinsam zu verifizieren und anzuerkennen. Da unsere Kirchen aber aus einer Geschichte und Tradition kommen, in der sie an wichtigen Punkten einander diese Äquivalenzrelation abgesprochen haben, müssen sie sich *alle* im Dialog auf eine Überprüfung ihrer besonderen Geschichte und Tradition und damit auf einen Prozeß des Wandels einlassen. Was dieser Wandlungsprozeß im einzelnen bedeutet und fordert, kann nicht generell gesagt werden. Das muß sich bei der Erörterung jener kirchentrennenden Kontroversfragen zeigen und ist darum Sache des Dialogs.<sup>14</sup> Er bedeutet und fordert jedoch nicht die Absage an eigene Besonderheit überhaupt; denn Besonderheiten schließen Einheit nicht aus, sondern können im Verhältnis der Äquivalenz zueinander stehen. Der notwendige Wandlungsprozeß hat deshalb sein Ziel erreicht, wenn die Äquivalenzrelation zwischen den Kirchen herausgestellt ist und die Kirchen in ihrer Verschiedenheit sich einander als apostolisch und katholisch „identifizieren“, sich als solche anerkennen und daraufhin Gemeinschaft miteinander aufnehmen können.

Was sich im Dialog vollzieht, ist also, daß die Kirchen sich gegenseitig helfen, füreinander das zu sein, was sie in ihrer Besonderheit selbst zu sein beanspruchen: Erscheinungsformen, Verkörperungen des einen apostolischen Glaubens und der einen katholischen Kirche. Wer um der „Identitätswahrung“ willen sich gegen diesen Prozeß sträubt, wird nicht nur sein Verständnis von Identität zu überprüfen haben. Er wird sich vor allem fragen lassen müssen, ob er damit seine Kirche nicht daran hindert zu sein, was sie ihrem Selbstverständnis nach ist: nicht die einzige und exklusive, wohl aber eine besondere, authentische und legitime Verkörperung des apostolischen Glaubens und der christlichen Kirche.

Das ist es jedenfalls, wofür die WCG eintreten, wenn sie sich als „*Christliche Gemeinschaften*“ d.h. als besondere, in geschichtlicher Kontinuität stehende Erscheinungsformen des einen apostolischen Glaubens und der einen katholischen Kirche verstehen.



- <sup>1</sup> Konfessionelle Weltbünde und ökumenische Bewegung, in: Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968, hrsg. von Harold E. Fey, Göttingen 1974, 156.
- <sup>2</sup> Zitiert *ibid.*, 158
- <sup>3</sup> Die ökumenische Infragestellung der Konfessionellen Weltbünde, wie sie sich besonders auf der Ostasiatischen Christlichen Konferenz (Bangalore 1961) und im Jugendkomitee des ÖRK (1962/1963) artikulierte, ist oft dargestellt worden. Siehe dazu Harold E. Fey, a.a.O. 165 ff; vgl. auch meinen Artikel „Konfessionsfamilien in der ökumenischen Bewegung“, in: Evangelische Kommentare 1970, 3ff.
- <sup>4</sup> Daß damals diese wichtige, für den Fortgang der ökumenischen Bewegung schicksalshafte Frage nach der ökumenischen Legitimität konfessioneller Verschiedenheiten und Identitäten positiv beantwortet wurde, hatte freilich auch mit einer allgemeinen Veränderung des kulturellen Klimas zu tun, einem klaren kulturellen „Paradigmenwechsel“. Es war die Abwendung von einer monolithischen Kulturvorstellung und die Hinwendung zu einer „Kultur der Identitäten“ (identity culture), für die nicht mehr der „Schmelztiegel“, sondern das „Mosaik“ das Paradigma war. Diese kulturelle Aufwertung des Identitäts-Gedankens verlieh damals den Argumenten für die Legitimität konfessioneller Verschiedenheiten und Identitäten etwas wie eine allgemeine Plausibilität, die sie vorher so nicht hatten.
- <sup>5</sup> Von besonderer Bedeutung war das Diskussionspapier von 1974 „Die ökumenische Rolle der Konfessionellen Weltbünde in der einen ökumenischen Bewegung“, das erstmalig den Gedanken der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ vertritt. Diesem Verständnis von Einheit begegnet man – oft unter anderen Begriffen – damals und später immer wieder. Vgl. dazu die Darstellung und Dokumentation von Günther Gaßmann/Harding Meyer, Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt. LWB-Report 15, Genf 1983, die auch die wichtigsten Abschnitte des erwähnten „Diskussionspapiers“ von 1974 enthält. Auch die Erklärung der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes über „Das Ziel der Einheit“ muß hier erwähnt werden (Budapest 1984. Bericht der Siebenten Vollversammlung. LWB-Report 19/20, Genf 1985, 183).
- <sup>6</sup> Es heißt in dieser Erklärung: „Verschiedenheiten, die in theologischen Traditionen und unterschiedlichen kulturellen, ethnischen oder historischen Kontexten wurzeln, gehören zum Wesen von Gemeinschaft . . . 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“ (Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 91, Frankfurt/M. 1991, 175).
- <sup>7</sup> Und wieder (vgl. Anm. 4) hat man den Eindruck, als sei dieses streithafte Eintreten für „konfessionelle Identität“ ein Spiegelbild der umfassenderen kulturellen und in zunehmendem und beunruhigendem Maße auch der politischen Gesamtsituation, in der das Eintreten für „Identität“ und „Identitäten“ – wie wir es gegenwärtig erleben – schon seit längerem radikale, aggressive und unversöhnliche Züge angenommen hat.
- <sup>8</sup> Otto Hermann Pesch, Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts und die ökumenische Situation der Gegenwart, in: Heinrich Fries/Otto Hermann Pesch, Streiten für die eine Kirche, München 1987, 174.
- <sup>9</sup> Karl Lehmann, Accra 1974. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Beiheft zur ÖR 27, Frankfurt/M. 1975, 52.
- <sup>10</sup> Paris 1991; vgl. auch: Eilert Herms, Konsentexte und konfessionelle Identität, in: Ders., Von der Glaubensgemeinschaft zur Kirchengemeinschaft, Marburg 1989, 136-187; und: Rüdiger Schloz und Friedrich Hauschildt, Konfessionelle Identität im Wandel, Luth. Monatsh. 1991, 75-78, sowie Konrad Raiser in ÖR 3/92, 385f.
- <sup>11</sup> Wally Olins, Corporate Identity. Making Business Strategy Visible Through Design. Harvard 1990.



- <sup>12</sup> Damals war ich von der Konferenz der WCG gebeten worden, den Ertrag dieser Überlegungen zusammenzufassen. Ich tat das in einem Paper über „Theologische Grundanliegen konfessioneller Weltfamilien“, das ich im Oktober 1978 auf einer Konsultation von Vertretern der WCG und des ÖRK in Genf vorlegte. Es fand unter den Vertretern der WCG generelle Zustimmung und wurde, zusammen mit einer historischen Darstellung über „Die Konferenz der weltweiten Konfessionsfamilien“ von Edmond Perret, dem damaligen Generalsekretär des Reformierten Weltbundes, veröffentlicht in: Theologische Grundanliegen und Geschichte der Konferenz weltweiter Konfessionsfamilien, LWB-Report 5, Genf 1979, 14-41. Die Paragraphen-Angaben im folgenden Text beziehen sich auf die Abschnitte jenes Papers.
- <sup>13</sup> Mit diesem Vergleich von „Familiennamen“ und „Vornamen“ hatte schon im 18. Jahrhundert der lutherische Theologe Johann Albrecht Bengel das Verhältnis der verschiedenen Kirchen zueinander beschrieben.
- <sup>14</sup> Im Dialog und bei der Erörterung der einzelnen Kontroversfragen spielt erneut das Verhältnis von Identität und Verschiedenheit und der Gedanke der Äquivalenzrelation eine zentrale Rolle. Auch hier wird beim Bemühen um Konsens immer wieder festgestellt, daß verschiedene theologisch-dogmatische Aussagen in einem Verhältnis der Äquivalenz zueinander stehen können und die Identität des Glaubens nicht in Frage zu stellen brauchen. Vgl. dazu z.B. das katholisch/lutherische Dialogdokument „Einheit vor uns“ (Paderborn/Frankfurt a. M. 1985) in seinem Kapitel über „Die Einheit des Glaubens in der Verschiedenheit seiner Ausdrucksformen“ (§ 61–66).

## Religiöser Fundamentalismus als Ermächtigungsstrategie

VON HEINRICH SCHÄFER

*Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht (1 Kor 13,12a).*

Der Begriff des „Fundamentalismus“ findet Verwendung auf sehr unterschiedlichen Feldern, verbindet sich mit verschiedensten Inhalten und wird, dementsprechend, immer häufiger als unpräzise empfunden. Dies ist unvermeidbar, wenn man ihn von den jeweiligen Inhalten her zu verstehen sucht. M.E. liegt der Wert des Begriffs in seiner formalen Verwendung. Hierzu zunächst ein Blick auf den klassischen christlichen Fundamentalismus.

### *I. Supranaturalistischer Empirismus: Der klassische Fundamentalismus in den USA*

Der Fundamentalismus hatte sich in der Theologie der USA schon seit etwa Mitte des vorigen Jahrhunderts herausbilden können, bevor er sich in den bekannten Auseinandersetzungen in den zwanziger Jahren unseres



Jahrhunderts einen Namen machte. Ein großer Teil seiner Anhänger, vorwiegend ländliche weiße Bevölkerung der Südstaaten, sah sich von den gesellschaftlichen Entwicklungen überrollt: Die Folgen des Bürgerkrieges sowie der Industrialisierung und Modernisierung schienen die alten Sicherheiten hinwegzuspülen. Ähnliche Erfahrungen machten auch die konservativen theologischen Eliten mit der kritischen Bibelwissenschaft und deren geistesgeschichtlichen Bedingungen im 18. und 19. Jahrhundert. Durch Rationalismus und Historismus im Gefolge der Aufklärung wurde die Hl. Schrift dem Urteil der Vernunft untergeordnet sowie ihre Verstehbarkeit und ihre Gegenwartsgeltung problematisiert. Diese Entwicklung provozierte eine Gegenbewegung, und zwar besonders profiliert in den mehrheitlich protestantischen Ländern, in denen der empirische Rationalismus am stärksten vertreten war, England und namentlich USA. Der Fundamentalismus entstand.

Die theologische Auseinandersetzung mit der Aufklärung und ihren Folgen für die Theologie wurde in den USA um die Mitte des 19. Jahrhunderts vor allem an der presbyterianischen theologischen Hochschule in Princeton, NJ, der Wiege des akademischen Fundamentalismus, aufgenommen. Die sog. Princeton Theology verstand sich vom Empirismus her und schätzte besonders die Philosophie Francis Bacons.<sup>1</sup> Entscheidend an seinem Ansatz war für die Fundamentalisten aus Princeton dies: „The Common Sense philosophy affirmed their ability to know ‚the facts‘ directly. With the Scriptures at hand as a compendium of facts, there was no need to go any further.“<sup>2</sup> Der Fundamentalismus setzt damit dem universalen Anspruch der aufklärerischen Vernunft – ganz gleich, ob sie ihre Erkenntnis aus empirischen Fakten oder aus allgemeinen Vernunftwahrheiten ableitet – sein eigenes Konzept einer unfehlbaren Wahrheit der Schrift entgegen. Er bedient sich dabei allerdings selbst eines empiristischen Vernunftbegriffs; die Wahrheit muß und kann nämlich für den Fundamentalismus nur durch die empirisch operierende Vernunft erschlossen werden. Die Schrift wird damit göttliche Erkenntnisquelle für wahre, d. h. hier zutreffende Fakten.

In der Literatur wird gelegentlich als Defizit des Fundamentalismus vermerkt, daß er zwar den erkenntnistheoretischen Primat der Vernunft von der Aufklärung übernommen habe, aber im Stadium vor Kant verharre. Zudem wird ein seltsames Oszillieren zwischen einem entschiedenen empirischen Rationalismus und einem ausgeprägten Supranaturalismus, in Sachen Wunder, Inspiration usw. angemerkt.<sup>3</sup> Es handelt sich hierbei m. E. nicht um Defizite, sondern um eine sinnvolle Kombination. Die fundamentalistische Rezeption des frühen empiristischen Vernunftbegriffs im Blick auf das



Erkennen „whether of spiritual doctrine or duty, or of physical or historical fact“ (Warfield) gibt ihm die Gelegenheit zu einem Schluß de minore ad maiorem: Wenn sich nämlich zeigen läßt, daß die biblischen Aussagen zu physischen, historischen und sonstigen empirisch überprüfbaren Zusammenhängen zutreffende Aussagen von der natürlichen Realität machen, dann darf gefolgert werden, daß dies auch für ihre „geistlichen“ Aussagen gilt – daß diese also auch zutreffende Aussagen von übernatürlichen Realitäten machen. Damit ist mehr gesagt, als daß der Fundamentalismus hier einem vorkantianischen Rationalismus anhinge. Er etabliert vielmehr einen metaphysischen „Begriffsrealismus“<sup>4</sup>, der allen biblischen Begriffen reales Sein zuschreibt. Dieses Sein kommt ihnen zu in einer „über“ der natürlichen Welt daseienden übernatürlichen Welt, deren Elemente und Relationen in den Begriffen der Bibel abgebildet sind. Begriff und Sache (Zeichen und Referent) werden in diesem Verständnis zu ein und demselben verschmolzen; das „Reich Gottes“ etwa ist für hartgesottene Fundamentalisten eine andere übernatürliche Realität als das „Reich des Himmels“.<sup>5</sup> Für den Fundamentalismus verbirgt sich hinter jedem Begriff eine übernatürliche Realität, ein Ding, ein Wesen, streng genommen eine Substanz. Damit sind die „Heilstatsachen“ erst wirklich objektiviert. Die empirisch rationale Lektüre der Schrift ermöglicht auf diese Weise den direkten Einblick in das übernatürliche Reich der göttlichen Realien. Wenn aber Begriff und Sache auf diese Weise ineins gesetzt werden, dann herrscht ontologisch gesehen Kontinuität, nicht Differenz zwischen der sog. natürlichen und übernatürlichen Welt, zwischen Mensch und Gott.

Auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlage bekämpft der Fundamentalismus nun seinen Hauptgegner: die Wahrnehmung der Geschichte als einen Prozeß stetiger Veränderung. Die „Geschichtlichkeit“ des Daseins als Kategorie des Verstehens impliziert die Absage an die Metaphysik und die Relativierung alles geschichtlich Seienden, auch des Standpunktes der verstehenden Vernunft. John N. Darby reagierte auf diese sich anbahnende Entwicklung schon gegen Mitte des 19. Jahrhunderts und entwickelte ein Epochenmodell, welches die Geschichte gleichsam still stellt, den sog. Dispensationalismus;<sup>6</sup> C. I. Scofield verbreitete das Modell in den USA. Systematisch-theologisch scheint mir daran dies bedeutsam: Das Epochenmodell verhindert zunächst die historische Relativierung des Erkenntnisobjekts, indem es die Inhalte der Schrift verdinglicht und in der Verdinglichung absolut setzt. Es ist vor allem deshalb so wirksam, weil es selbst ein Modell der Geschichte zu sein vorgibt; dabei hebt es Geschichte aber nicht auf, sondern negiert sie. Der andere Schlag des Fundamentalismus gegen die neue Idee von der Geschichtlichkeit des Daseins besteht darin, das Subjekt der



Erkenntnis seiner geschichtlichen Relativität zu entheben, indem man eine „geistliche Identität“ von „Heilstatsache“ und „Glaubenswissen“ postuliert.<sup>7</sup> Es handelt sich hierbei um nicht viel mehr als die theologische Einkleidung der erkenntnistheoretischen Prämisse des frühen empirischen Rationalismus, daß nämlich die Vernunft einen direkten, objektiven Zugang zu den „Fakten an sich“ habe, unabhängig vom eigenen Standpunkt und der eigenen Einwirkung auf ihren Gegenstand. Anders gesagt: Der Fundamentalismus betrachtet sein Erkennen als voraussetzungslos und setzt sich damit selbst absolut.

Dieses Vorgehen des klassischen Fundamentalismus folgt einer Denkfigur, die sich auch bei anderen Fundamentalismen beobachten läßt. Im folgenden sei zunächst die formale Struktur dargestellt.

## *II. Das Eigene als das Absolute: Die formale Seite des Fundamentalismus*

Es geht m.E. bei der Entstehung fundamentalistischer Bewegungen zunächst einmal darum, daß sich Individuen mit Hilfe des Fundamentalismus in ein neues Verhältnis zur eigenen Lebenswirklichkeit setzen. Menschen erfahren eine Krise und der Fundamentalismus hilft ihnen, diese zu interpretieren sowie ihre eigenen Interessen absolut zu setzen und gegen die Krise geltend zu machen. Ein neues Verhältnis zur eigenen Lebenssituation ist vor allem dann nötig, wenn die Lage sich verändert; und die Absolutsetzung bestimmter Interpretationen der Lage erscheint meist in schweren Krisen unumgänglich.

Im Begriff des „religiösen Fundamentalismus“ verbinden sich also eine erkenntnistheoretische und eine soziologische Komponente, und nur auf dem Hintergrund beider ist seine theologische Dimension zu verstehen.

Im soziologischen Sinne bezeichnet der Begriff die religiöse Transformation von Krisenerfahrung in Machterfahrung.<sup>8</sup> Fundamentalismus als Operationsweise der Erkenntnis erobert auf der Ebene der religiösen Zeichen- bzw. Symbolsysteme die im Bereich der sozialen, ökonomischen und politischen Systeme gefährdete Verfügungsgewalt über „Welt“ zurück.<sup>9</sup> Der Fundamentalismus transformiert also die gesellschaftliche (und/oder persönliche) Krise seiner Anhänger zunächst von der Ebene der sozialen Beziehungen auf die religiös-symbolische Ebene. Hier erhalten die sozialen Beziehungen neue Bedeutungen, und die Akteure werden in eine neue Beziehung zueinander gesetzt. Die neue religiöse Interpretation der gesellschaftlichen oder persönlichen Lage sowie der Position der Gläubigen



vermittelt letzteren eine neue Sicht ihrer Krise, neue Mittel zur Bewältigung und gegebenenfalls eine Legitimation früher abgelehnter Mittel. In dieser Hinsicht handelt es sich beim religiösen Fundamentalismus, wie bei Religion im allgemeinen, um eine Technik zur symbolischen und praktischen Rückeroberung von „Welt“; die Gläubigen meistern die Krise und werden der Welt wieder mächtig. Religiöse Fundamentalisten unterscheiden sich nun von anderen religiösen Menschen dadurch, daß sie aufgrund einer besonders tiefgreifenden Krisensituation oder aufgrund eines besonders scharfen Kontrastes zwischen einer geringfügigen Krise und überhöhten Ansprüchen auf der Ebene der religiös-symbolischen Beziehungen für ihre eigene Position beanspruchen, daß sie mit dem Absoluten identisch und somit universal gültig sei. In dieser Hinsicht handelt es sich beim Fundamentalismus zunächst, wie gelegentlich festgestellt wird, um eine Fluchtbewegung; hier liegt aber auch die Keimzelle des fundamentalistischen Machtanspruchs.

Dies leitet über zur Frage des Erkenntnisprozesses im Fundamentalismus, des Prozesses also, in dem das Relative zum Absoluten wird. M.E. kann man ihn in drei Schritte gliedern: Zunächst tritt das fundamentalistische Subjekt mit seinen Interessen und Bedürfnissen aus seiner Situation heraus mit einer Repräsentanz des Göttlichen in Beziehung; d.h. die Menschen schlagen die Bibel oder den Koran auf, öffnen sich einem ekstatischen Erlebnis o.ä. Diese Repräsentanz des Göttlichen ist zunächst Teil ihrer rational oder emotional zugänglichen Welt. Sodann etabliert das Subjekt eine stabile und unmittelbare Beziehung zum religiösen Objekt; es identifiziert sich mit ihm und es mit sich. Die Distanz zwischen dem Objekt und dem erkennenden oder erlebenden Subjekt schwindet; in der Textinterpretation wird statt eines hermeneutischen Bewußtseins eine vermeintliche Unmittelbarkeit der ratio proklamiert; im Ritus praktiziert man anstelle von Verehrung die emotionale Verschmelzung. In einem dritten Schritt schreibt das Subjekt der gegenständlichen oder emotionalen Präsentation des Göttlichen eine neue Qualität zu, nämlich die des Absoluten. Stellt der Fundamentalismus im zweiten Schritt eine vermeintliche Unmittelbarkeit zwischen den Bedürfnissen sowie Interessen des Subjekts und dem religiösen Objekt her, so vollzieht er im dritten Schritt die entscheidende Umwandlung: Er verwandelt das Eigene der fundamentalistischen Subjekte – ihre Bedürfnisse und Interessen – nun zum Absoluten und universal Gültigen. Der religiöse Fundamentalismus benutzt das heilige Gegenüber als Weg, um sich das Eigene auf eine neue Weise, nämlich als Heiliges wieder anzueignen. Begegnung mit dem Heiligen im Fundamentalismus ist somit Refle-



xion und Legitimation des Eigenen, nicht aber Verwandlung durch das Heilige, als des absolut Anderen und Fremden. Das Heilige ist für den Fundamentalismus eben nicht das ganz Andere, das Fremde. Ebenso kann Anderes und Fremdes für den Fundamentalismus nie heilig sein; es ist gegenüber dem Eigenen vielmehr immer unheilig und illegitim. Daher die strenge Trennung von innen und außen in fundamentalistischen Zirkeln. Nur das Eigene hat Geltung als Grundlage der Interpretation der Welt und der Strategie zu ihrer Rückeroberung, und zwar als Weise der Aneignung von Welt und der Machtausübung über sie. Dementsprechend radikal und machtorientiert ist die gesellschaftliche Praxis des Fundamentalismus.

Das Zentrum eines jeden Fundamentalismus liegt somit darin, im Feld der symbolischen Repräsentationen von Welt die Absolutheit des eigenen Standpunktes durch eine Operation der Erkenntnis zu erzeugen, um so in der gesellschaftlichen Krise das eigene Interesse nicht an den Strudel der Ereignisse preisgeben zu müssen, sondern es mit aller Entschiedenheit behaupten zu können.<sup>10</sup> Religiöser Fundamentalismus kann somit als Technik zur symbolischen Rückeroberung der Welt als des absolut Eigenen bezeichnet werden. Der Preis dafür: Er durchbricht – ganz gleich, was auch immer seine Rhetorik sein mag – die kategoriale Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Handeln sowie die zwischen Glauben und Schauen. Sein Glaube wird ihm zur Gnosis, sein Handeln zur Vollstreckung des göttlichen Ratschlusses.

### *III. Unterschiedliche Gestalten:*

#### *Die inhaltliche Seite des Fundamentalismus*

Der religiöse Fundamentalismus verwandelt also gesellschaftliche und persönliche Krisenerfahrung – religionssoziologisch gesehen – in religiöse Machterfahrung, in ein neues Bild der Welt, eine neue Möglichkeit der Krisenbewältigung und ggf. in das Streben nach gesellschaftlicher Macht. Dies aber kann durchaus Unterschiedliches meinen je nach gesellschaftlicher Lage der Anhänger einer bestimmten Gestalt des Fundamentalismus. Zum einen kann Fundamentalismus die überlebensnotwendige Waffe einer unterdrückten Gruppe sein; zum anderen aber kann der Fundamentalismus zur Angriffswaffe einer in der Legitimationskrise befindlichen Position gesellschaftlicher Herrschaft werden. In beiden Fällen ist es die Leistung fundamentalistischer Erkenntnistheorie, die Position der Gruppierung den gesellschaftlichen Bedingungen gegenüber absolut zu setzen; die Bedeutung von Macht im gesellschaftlichen Kontext aber ist völlig unterschiedlich in verschiedenen gesellschaftlichen Lagen.



Unterschiedlich sind auch die Inhalte, welche die Identifikation von Relativem und Absolutem im religiösen Erkenntnisakt vermitteln. Die Bibel, das kirchliche Lehramt, der Koran, die Präsenz des Heiligen Geistes u. a. kommen als solche Vermittlungen in Frage und geben Aufschluß über den spezifischen Typ von Fundamentalismus. Die jeweiligen vermittelnden Inhalte werden aus dem vorgegebenen Symbolinventar einer religiösen Tradition ausgewählt, und zwar entsprechend der gesellschaftlichen Lage der Anhänger eines bestimmten Fundamentalismus, der Art ihrer Krisenerfahrung und der Möglichkeiten zur Überwindung ihrer Krise. Sie entsprechen den jeweiligen Problemlagen und Interessen der Anhänger der verschiedenen Fundamentalismen. Dazu zwei Beispiele:

#### *A. Der klassische evangelikale Fundamentalismus*

Wir haben schon oben gesehen, der klassische Fundamentalismus in den USA setzte sich zur Wehr gegen Veränderung der gesellschaftlichen Struktur durch Industrialisierung (so in der fundamentalistischen Unterschicht) sowie gegen die Relativierung des Wahrheitsmonopols der Theologie und der gesellschaftlichen Autorität schlechthin durch die Historisierung des Verstehens (so in der fundamentalistischen Elite). Es ist konsequent, wenn der klassische Fundamentalismus hier in der Geburtsstunde der modernen Hermeneutik die Schrift hervorhebt als das Feld der Vermittlung von Relativem und Absolutem und somit als Grund absoluter Sicherheit und wenn er mit dem Dispensationalismus ein Gegenmodell gegen die Vorstellung eines evolutiven historischen Prozesses entwirft, welches die Geschichte zum Stillstand bringt. Die Feindschaft des Fundamentalismus galt ja dem „Modernismus“, der sich vor allem in der Forderung nach *sozialem* Fortschritt Ausdruck verschaffte. Mit seiner Gegnerschaft war allerdings nicht gemeint, daß der Fundamentalismus seine eigenen Ziele nicht auch mit modernsten technischen Mitteln vorantreiben dürfte. Dieser Fundamentalismus war und ist nämlich (entgegen der Vermutung des ländlich konservativen Teils seiner Anhänger) für die instrumentelle Rationalität der Moderne durchaus aufgeschlossen; er lehnte und lehnt lediglich die humanistische Entwicklung zur demokratischen und hermeneutischen Relativität der Standpunkte ab. Er wurde von konservativen evangelikalen Eliten entworfen und diente ihnen zur Rückeroberung der religiösen Macht in einer sich wandelnden Welt; und er half, den kleinen Leuten eine symbolische Sicherheit zu bieten angesichts der vor allem für sie schmerzlichen Modernisierung.



## *B. Der Fundamentalismus in der pfingstlichen Tradition*

Die pfingstliche Tradition nähert sich noch stärker an das neuzeitliche Konzept der empirischen Absicherung von Erkenntnis an. Hier zählt die unmittelbare Geisterfahrung des Subjekts als Feld der Vermittlung von Relativem und Absolutem. Man schließt aus der Erfahrung der Glossolie auf die Selbstidentifikation des Absoluten mit dem Subjekt. Die Erfahrung tritt an die Stelle der Schrift, und die Schrift behält lediglich die Funktion eines Korrektivs. Die traditionelle Pfingstbewegung in den USA der Jahrhundertwende setzte sich zusammen aus eben erst emanzipierten, gleichwohl aber noch unterdrückten Schwarzen sowie aus einigen weißen Randexistenzen; hier liegt auf der Hand, daß die Erfahrung der Geistesgaben verstanden wurde als eine Zueignung von Würde, die trotz Analphabetismus, Elend und gegen die gesellschaftlichen Machtverhältnisse ein Zeichen des Widerstands setzte. Außerdem dient die Abgrenzung gegenüber dem herrschenden weißen Christentum vor allem dem symbolischen Schutz gegen die Herrschaft der Weißen. Mit dieser unmittelbaren Geisterfahrung ist nun allerdings nur die Möglichkeit eines Fundamentalismus gegeben, nicht aber die Notwendigkeit. Man kann also nicht behaupten, alle Pfingstler und die später entstandenen Charismatiker seien Fundamentalisten.

Gleichwohl gibt es einen besonderen pfingstlichen und charismatischen Fundamentalismus. Hier wollen wir nur kurz den charismatischen Zweig beleuchten anhand des in Deutschland mittlerweile recht verbreiteten Buches „Komm Heiliger Geist“. <sup>11</sup> Die charismatische Erfahrung wird hier zunächst als eine „tiefe Begegnung mit dem dreieinigen Gott“ (S. 20) bezeichnet. Das zugrunde liegende Wirklichkeitsverständnis geht davon aus, daß Gott in der Welt „wahrnehmbar“ sei, und daß die charismatische Erfahrung, und nur sie, den Brückenschlag zum Absoluten zu leisten vermag. Die religiöse Erfahrung – z. B. eine Glaubensheilung – wird dabei verstanden als ein „von Gott gegebener Erweis seiner Realität und Macht“ (S. 21); in ihr zeigt sich die „empirische Realität, die der Erfahrung des Eingreifens Gottes zugrundeliegt“ (S. 22), nämlich Gott selbst. Somit kann ein charismatischer Fundamentalismus der historischen Exegese der Schrift durchaus ein gutes Stück weit folgen. Denn sein spezifischer Angelpunkt liegt eben in der religiösen Erfahrung; diese führt ihn zur „Erkenntnis des Übernatürlichen“ (S. 29). Der Begriff des „Übernatürlichen“ ist in der charismatischen Bewegung nicht unumstritten, wird aber trotzdem auch unter führenden Theologen häufig verwendet; gelegentlich wird er ersetzt durch den des „Transrationalen“, was sich allerdings von der Sache her gleich



bleibt. Die übernatürliche Welt ist ein Bereich der Wirklichkeit, in der die Wahrheit der natürlichen Welt offen zutage liegt und in der den Akteuren der natürlichen Welt übernatürliche Akteure entsprechen. Die Erkenntnis Gottes fordert somit, daß auch die objektive Realität des Teufels als Person anerkannt wird, und die Erkenntnis des Heiligen Geistes macht die Dämonen als personale Wesen logisch notwendig. Die Gegensätze der Welt sind somit im „Übernatürlichen“ abgebildet. Die Mitglieder der Bewegung verorten sich in diesem Panorama natürlich auf der Seite des Guten. Somit erweist sich die empirisch-supranaturalistische Deutung der charismatischen Erfahrung als Grundlage eines charismatischen Fundamentalismus, der über die Identifikation des Eigenen mit dem absolut Guten die Identifikation des Anderen und Fremden mit dem absolut Schlechten nahelegt. An diesem Punkt ist historische Auslegung der Schrift freilich nur noch selektiv möglich. Auf jeden Fall aber wird diese Erfahrungsontologie nun begleitet vom sog. „biblischen Weltbild“, dessen Grundlage im Extremfall wiederum eine Schriftexegese ist, wie wir sie aus dem klassischen Fundamentalismus kennen. Das „biblische Weltbild“ bildet die gesellschaftlichen Akteure und Konflikte ab in der „Existenz des Satans und der Dämonen“ sowie in der „geistlichen Kampfführung“ (S. 29). Konkreter Inhalt der charismatischen Erfahrung ist folglich zunächst u. a. die „Befreiung von der Macht des Satans“, und dann, daß der Heilige Geist „übernatürliche Kraft schenkt“ (S. 26). Mit dieser Kraft ist ein Rückbezug auf die eigene Krise und ihre gesellschaftlichen Ursachen möglich, wobei diese Ursachen im Wirken von Dämonen in gesellschaftlichen Gegnern gesehen werden können.

Das hat Konsequenzen für die Praxis. Ein solcher Fundamentalismus ist nun nicht mehr primär gegen Modernisierung und Veränderung gewandt; er richtet sich aggressiv gegen die vermeintlichen Verursacher der eigenen Krisensituation. Er ist exklusiv und machtorientiert nicht nur von seiner Grundstruktur, sondern auch von seinen Inhalten her. Er kann selbst gesellschaftliche Veränderungen im Sinne einer weiteren technischen Modernisierung vorantreiben, wenn dies einer Verbesserung der gesellschaftlichen Positionen seiner Anhänger förderlich ist. Dieser Fundamentalismus spricht vor allem aufsteigende Mittelschichten an, die durch gesellschaftliche Rückschläge am weiteren Fortkommen gehindert sind. Er ist in hohem Maße offen für die Rationalität und den Gefühlshaushalt technischer Eliten. Das humanistische Erbe der Aufklärung freilich, welches sich mit Relativität der eigenen Position und Demokratisierung verbindet, gehört für diese Ausprägung des Fundamentalismus eher auf die dämonische Seite des Universums.



### C. Weitere Fundamentalismen

Im folgenden seien lediglich einige kurze Bemerkungen zu zwei weiteren Varianten gemacht.

Im Katholizismus dürfte die Festschreibung der Unfehlbarkeit des Papstes ex cathedra im Jahre 1870 ebenfalls als schnelle Reaktion auf die Aufklärung erfolgt sein. Hier sichert sich eine religiöse Institution durch ihre exklusive Identifikation mit dem Absoluten gegen den aufklärerischen Relativismus und das damit verbundene Verlangen der Laien nach Mitsprache. Zugleich sichert sich die Institution so ein Wahrheitsmonopol gegenüber dem säkularen Staat.

Im Islam – ich möchte zunächst darauf hinweisen, daß ich kein Islamkundler bin und im folgenden nur Vermutungen ausspreche – bietet der Fundamentalismus durch seine Konzentration auf den Koran zunächst eine ganz ähnliche Gestalt wie der klassische US-amerikanische Fundamentalismus. Von Bedeutung ist allerdings, daß es sich hier um eine religiöse Option handelt, die eine Kultur von der Herrschaft einer fremden Kultur befreien will. Auf diese Weise gewinnt als sekundärer Inhalt im Glaubenssystem der – schon in der frühen Tradition des Islam bedeutsame – religiöse Staat eine entscheidende Stellung. Nicht die Geschichtlichkeit des Daseins und der Relativismus stehen im Blickpunkt dieser Fundamentalisten, sondern die Utopie eines autonomen religiösen Staatswesens hebt sich ab gegen die Wirklichkeit des abhängigen säkularen Staates. Damit steht einer Nutzung sämtlicher technischer Ressourcen der Moderne für die eigenen Zwecke nichts im Wege. (Damit ist aber auch – und ich sage dies mit aller Vorsicht des Nicht-Orientalisten – Toleranz gegenüber Andersdenkenden grundsätzlich möglich, wenn nur das Staatswesen als solches unabhängig ist und nach den Regeln des Islam geführt wird.) Solange die gegenwärtige weltpolitische Frontstellung bestehen bleibt, fördert dies allerdings die Integration (integrisme) religiöser, politischer und militärischer Mittel des islamischen Widerstands durch die Fundamentalisten sowie deren Intoleranz.

Auf alle bisher genannten Varianten des Fundamentalismus läßt sich die o. durchgeführte Unterscheidung der strukturellen Konstante und der inhaltlichen Variablen anwenden. *Wir können also festhalten, daß es sich beim Fundamentalismus um eine Strategie zur symbolischen Rückeroberung der Welt als des absolut Eigenen handelt, die sich dem gesellschaftlichen Kontext seiner Anhänger entsprechend unterschiedlicher Vermittlungen bedient.*



Der klassische US-amerikanische Fundamentalismus hat sich herausgebildet angesichts des sich ankündigenden Sieges der Moderne in Gestalt des Relativismus. Der islamische Fundamentalismus scheint ein solcher erst im Gegenüber zum Machtanspruch der westlichen Moderne in der Gestalt des Säkularismus und der imperialen Machtentfaltung geworden zu sein. Ebenso haben sich alle anderen gezeigten Beispiele in der Auseinandersetzung mit den Krisen oder den Machtansprüchen der Moderne entwickelt. Dennoch hat keiner der mir bekannten Fundamentalismen Schwierigkeiten mit der Übernahme der technischen Rationalität der Moderne und ihrer Früchte. Das ist kein Zufall, sondern hat m. E. vor allem zwei Gründe.

Ein erster, äußerlicher Grund liegt darin, daß die instrumentelle Rationalität der technischen Moderne dem fundamentalistischen Machtanspruch ganz einfach effektive Mittel zur Durchsetzung bietet. Ein zweiter, wesentlicher Grund scheint mir darin zu liegen, daß die innere Logik des Fundamentalismus der der technischen Rationalität entspricht. Es geht ihm doch vor allem um den direkten Zugriff des (fundamentalistischen) Menschen auf das Absolute und Ewige als Begründung seiner Herrschaft über das Relative und Zeitliche, über die Welt. Die *res cogitans* (*specifica*) setzt sich absolut in ihrer Herrschaft über die *res extensa* (und über die *res cogitans generalis*, die ihr gegenüber streng genommen bloße *res extensa* ist). Und eben diese Rationalität ist nirgendwo sonst so ausgeprägt wie in der instrumentellen Vernunft der Moderne. Diese Affinität zwischen Fundamentalismus und technischer Rationalität wird selbst dort deutlich, wo sich der Fundamentalismus, wie in der sog. „Schöpfungswissenschaft“, der technologischen *ratio* zu widersetzen glaubt.

Die Schöpfungswissenschaft versucht, sich auf fundamentalistische Weise der technischen Rationalität entgegenzustellen und scheitert dabei auf eine lehrreiche Weise. Die Schöpfungsbilogie (Siegfried Scherer, Konstanz, u. a.) folgt nicht zuletzt einem wichtigen ethischen Impuls gegen die Genmanipulation. Sie versucht dabei, die Legitimität ihrer ethischen Position gegenüber der Gentechnologie im naturwissenschaftlichen Aufweis der Richtigkeit der positivistisch aufgefaßten Aussagen des biblischen Schöpfungsberichtes zu beweisen. Es soll nachgewiesen werden, daß Gott die Arten, so wie sie heute existieren, direkt und unvermittelt geschaffen hat, um auf diese Weise die ethische Illegitimität der Gentechnologie biblisch zu belegen. Damit gewinnen Theologie und Glaube nun aber gerade nicht eine eigene Geltung in der Beantwortung ethischer Fragen gegenüber der Natur-



wissenschaft, sondern sie machen sich von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen abhängig, indem sie der naturwissenschaftlichen ratio axiomatische Geltung zubilligen. Wenn Prof. Scherer nun im empirischen Verfahren zu dem Ergebnis kommt, daß eine Entwicklung der Arten nicht von der Hand zu weisen ist, sind damit alle theologischen Argumente erledigt;<sup>12</sup> wäre er dann konsequent, müßte er gar vom Glauben abfallen. Kurz: Es ist nicht Sache der Theologie, über naturwissenschaftliche Sachfragen zu richten, und mindestens genauso wenig ist es Sache der Naturwissenschaft, die Theologie zur Schöpfungsverantwortung zu befähigen – was nicht gegen einen interdisziplinären Dialog spricht, wohl aber gegen die Vermischung der Wahrheitsbegriffe. Das Beispiel der Schöpfungswissenschaft zeigt, daß es dem Fundamentalismus auch weiterhin vornehmlich um die Behauptung einer technisch-empiristischen Rationalität gegenüber einer historischen Hermeneutik der biblischen Zeugnisse und des menschlichen Daseins geht; eben damit liefert er die erstrebte Geltung der Schrift an die neuzeitlich-(natur)wissenschaftliche Rationalität aus.

Zugleich richtet sich der Protest des Fundamentalismus aber auch gegen das Bewußtsein von der Geschichtlichkeit des Daseins und gegen die humanistische Tradition der Moderne, gegen Traditionen also, die im Effekt auf Demokratisierung hinauslaufen. Aus religionssoziologischer Sicht wird deutlich, daß der eigentliche Gegensatz zum Fundamentalismus nicht so sehr die Moderne der technischen Rationalität ist, sondern die Moderne des demokratischen Handelns.<sup>13</sup> Der Fundamentalismus ermöglicht seinen Anhängern somit kontrollierte Reaktionen auf gesellschaftliche Krisen, welche ihrerseits durch die technische Entwicklung der Moderne provoziert sind. Aber er tut dies, indem er sich auf das falsche Schlachtfeld begibt. Folgende Äußerung des charismatischen Pastors Wolfram Kopfermann aus Hamburg, die der evangelische Theologe und Journalist Uwe Birnstein festgehalten hat, macht dies deutlich: Zwei Monate nach der Katastrophe von Tschernobyl predigte Kopfermann seiner Gemeinde, daß Christen sich nicht um Bedrohungen des Lebens kümmern sollten: „Oder wollen Sie sich etwa dem Leben entziehen und wollen keine Lebensmittel mehr essen wie die Heiden?“<sup>14</sup> Dieser Fundamentalismus entpuppt sich als eine Strategie der technologischen Moderne, das Bewußtsein der Opfer gegen die Folgen der technologischen Entwicklung zu immunisieren und sie den laufenden Prozessen technologischer und wirtschaftlicher Modernisierung anzupassen – sei es daß sich seine Anhänger aus den Prozessen gesellschaftlicher Entscheidungsfindung zurückziehen und die Entscheidungen den technokratischen Eliten überlassen, sei es daß sie sich mit den Machtzentren identifizieren.



Die Mittel, welche die Moderne selbst gegen die Auswüchse der technischen Rationalität hervorgebracht hat, sind hingegen die der Demokratisierung, Humanisierung und der Selbstkritik der Vernunft im Blick auf ihre Erkenntnisfähigkeit und ihre Interessenbindung – Mittel, die in einer *tieffen Affinität zur Konziliarität der Kirche und zur Erkenntnis der Sündhaftigkeit* der Menschen stehen. Der Fundamentalismus aber greift gerade die Rationalität des Demokratischen und das Recht des Partikularen gegenüber dem Universalen an; er meint, die Gesellschaft und die Auswüchse der technischen Rationalität damit in den Griff zu bekommen, daß er sich auf dem Felde der kritischen humanistischen Rationalität und der demokratischen Teilhabe wieder vor die Grenzen der Neuzeit zurückbewegt und alles Fremde seiner totalitären Herrschaft unterwirft. Der Fundamentalismus *vertieft* auf diese Weise de facto mit jeder „Schlacht“, die er auf seinem „Kreuzzug“ gewinnt, *die Probleme unserer Epoche*.

Das Mittel kritischer christlicher Rationalität gegen diese Entwicklung aber heißt m. E. nicht primär Diskussion mit dem Fundamentalismus – wobei ich Offenheit zum Gespräch für selbstverständlich halte. Es hat wenig Sinn, den Fundamentalismus als falsche Theologie zu verurteilen; man muß ihm durch glaubwürdiges ökumenisches Handeln das Wasser, d. h. die Anhänger, abgraben. Das Mittel gegen den Fundamentalismus heißt Demokratisierung von Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft bei breitester Partizipation, und zwar deshalb, weil dies den meisten seiner Anhänger eine im Endeffekt wirksamere Perspektive zur Überwindung ihrer Krisen eröffnet als es der Fundamentalismus zu tun imstande ist. Das geforderte Handeln folgt einem alten Programm: „Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin. Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.“ (1Kor 13,12b-13)



- <sup>1</sup> Vgl. Marsden, 1980, S. 55ff. George Marsden zitiert in seiner grundlegenden Studie über die Geschichte des Fundamentalismus mit Arthur T. Pierson einen der führenden Vertreter der frühen fundamentalistischen Bewegung: Pierson sieht als ideales System für theologische Forschung „a Baconian system which first gathers the teachings of the word of God, and then seeks to deduce some general law upon which the facts can be arranged“ (Pierson zit. nach Marsden, 1980, S.55). Es heißt tatsächlich „deduced“ und nicht „induced“.
- <sup>2</sup> Marsden, 1980, S. 56.
- <sup>3</sup> „Dispensationalist thought was characterized by a dual emphasis on the supernatural and the scientific.“ Marsden: 1980, S. 55, vgl. auch S. 66ff. Ein Beispiel ist Scofield, 1945, zu 2Thess 2,3; er begründet eine interpretatorische Entscheidung damit, daß „a ‘mystery’ always implies a supernatural element“.
- <sup>4</sup> Als metaphysisch kann man die fundamentalistische Auffassung schon deshalb bezeichnen, weil sie mit ihrer Herleitung aus der Lehre der Verbalinspiration in sich selbst begründet ist. Der hier so genannte Begriffsrealismus unterscheidet sich vom Realismus der Früh-scholastik vor allem dadurch, daß er nicht nur Universalien, sondern verschiedenartigsten Begriffen reales, eben nicht „nur“ nominales, Sein zuschreibt.
- <sup>5</sup> Cyrus I. Scofield etwa sagt, daß „the kingdom of heaven is the earthly sphere of the universal kingdom of God...“ (Scofield, 1945, zu. Mt 6,33). John Walvoord, ein bedeutender neuerer Vertreter dieser Richtung, bezieht das Reich des Himmels „auf das Namenschristentum, das Reich Gottes nur auf wahre Christen“ (John Walvoord, Thy kingdom come. Chicago, Moody Pr., 1955, S. 30, zit. nach Ladd, 1983, S. 78). Wieder andere beziehen die beiden Begriffe auf unterschiedliche Phasen der Endzeit. (Man sieht, daß die vermeintlichen Realitäten letztlich eben doch wieder als Begriffe behandelt werden, die von verschiedenen Interpreten unterschiedlich gefüllt werden!)
- <sup>6</sup> Die hier zugrundeliegende Auffassung über die Stellung des Dispensationalismus im Fundamentalismus und im Gegenüber zum Prämillenarismus habe ich begründet in Schäfer, 1992, Kap. II.A.
- <sup>7</sup> Damit man die „Heilsfakten“ trotz des historischen Abstandes richtig wahrnimmt, ist es lediglich notwendig, um die Inspiration der Schrift zu wissen. Manfred Marquard stellt im Zusammenhang mit der neueren deutschen Bekenntnisbewegung fest: „Eine wirkliche Erschütterung des traditionellen Bibelverständnisses kann darum von der (historischen, HS) Forschung gar nicht ausgehen, weil der pneumatikos anthropos, der um den Inspirationscharakter der Heiligen Schrift weiß, ihre Aussagen in dem ‚Tatsachenstil‘ nimmt, in dem sie geschrieben wurden.“ Marquard, 1984, S.95.
- <sup>8</sup> Ich fasse hier den Begriff der Macht weiter als Max Weber. „Macht“ schließt den Weber-schen Begriff der Herrschaft mit seinen unterschiedlichen Facetten mit ein und bezeichnet zugleich das, was Weber im eigentlichen Sinne mit „Macht“ meinte, nämlich die Fähigkeit zur gewaltsamen Erzwingung einer Gehorsamsleistung. (Vgl. Weber, 1985, 541ff) Die fundamentalistische Praxis schließt beide Möglichkeiten ein.
- <sup>9</sup> Der Begriff „Welt“ meint hier in Anlehnung an die sich aus der Phänomenologie herleitende Verwendung des Begriffes der „Lebenswelt“ in der Kulturanthropologie im weitesten Sinne die Lebenswelt als Ort des Handelns und Erleidens.
- <sup>10</sup> Daher die keineswegs zufällige Verbindung von fundamentalistischer Hermeneutik und Geschichtsmetaphysik im Dispensationalismus Darbys.
- <sup>11</sup> Christenson, 1989. Der Band ist vor allem deshalb interessant, da er durchaus heterogene Beiträge einer Tagung zu einer charismatischen Theologie aus einem Guß zusammenzufassen sucht.
- <sup>12</sup> Dieses Problem wird deutlich an der Vorstellung einer neuen Veröffentlichung aus dem Umfeld der Schöpfungswissenschaft in einer Informationsschrift der deutschen Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“: „Gitt hat schon an anderen Stellen dem Evolu-



tionsmodell den grotesken Widerspruch vorgehalten und klargestellt, daß ohne ein Programm nichts Lebens- geschweige denn reproduzierbar Fortpflanzungsfähiges denkbar ist. Dazu mußte erst ein Computer-Fachmann wie Gitt auf den Plan treten, um wenigstens die Theologie aus der Evolutionssackgasse zu erlösen.“ (Informationsbrief Nr. 137, Dez. 1989, S. 36, zu Werner Gitt, Schuf Gott durch Evolution? Neuhausen, Hänssler, 1988.) Aus theologischer Sicht kann man Gitt nun freilich schwerlich danken für derlei Bemühung. Soll die Theologie etwa die Kenntnisse von Informatikern über die Funktion von Computerprogrammen zur Grundlage ihrer Aussagen über die Schöpfung machen, um die Kenntnisse von Biologen und Paläontologen über die Evolution abzulösen? Hier ist der theologische Unfug, der in der Anwendung eines empiristischen, naturwissenschaftlichen Weltbildes auf die Schrift begründet liegt, mit Händen zu greifen.

- <sup>13</sup> Dies wurde für mich besonders gut begründet durch einen Beitrag von Andreas Lob-Hüdepohl anläßlich einer Fundamentalismus-Tagung des Centrums für Internationales Lernen, Frankfurt.
- <sup>14</sup> Kopfermann, zitiert nach Birnstein, 1987, S. 16.

## LITERATUR

Birnstein, Uwe (Hg.), Gottes einzige Antwort. Wuppertal, Hammer, 1990

Christenson, Larry, Komm Heiliger Geist. Informationen, Leitlinien, Perspektiven zur Geistlichen Gemeindeerneuerung. Metzingen/Neukirchen-Vluyn, Ernst Franz/Aussaat, 1989.

Ladd, Gerge E., Aus der Sicht des historischen Prämillenarismus. (Zum Dispensationalismus) In: Robert G. Clouse (Hg.), Das Tausendjährige Reich. Marburg, Francke, 1983, S. 77-79.

Marquardt, Manfred, Strukturen evangelikal-fundamentalistischer und traditionalistischer Theorie und Frömmigkeit. In: Reinhard Frieling (Hg.), Die Kirchen und ihre Konservativen. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. S. 84-103. = Bensheimer Hefte 62.

Marsden, George M., Fundamentalism and American Culture. The Shaping of 20th Century Evangelicalism, 1870-1925. New York, NY, Oxford Univ. Pr., 1980.

Schäfer, Heinrich, Protestantismus und Krise in Mittelamerika. Christliches Zeugnis zwischen US-amerikanischem Fundamentalismus, Gewalt und indianischer Kultur. Frankfurt, Lang, 1992, in Vorbereitung.

Scofield, Cyrus I. (Hg.), The Holy Bible. The Scofield Reference Bible. New York, NY, Oxford Univ. Pr., 1945.



# Christlicher Fundamentalismus

Hoffnung oder Katastrophe für das europäische Christentum?

VON E. GLENN HINSON

Die Invasion hat schon begonnen. Fundamentalisten aus allen Teilen der Vereinigten Staaten haben Europa überrannt mit der Überzeugung, daß die bemerkenswerten Entwicklungen in Osteuropa während der letzten paar Jahre konservativen Evangelikalen eine Gelegenheit bieten, die sie sich nicht entgehen lassen dürfen. Der große Rivale des Christentums, der Kommunismus, ist gefallen. Bevor Christus wiederkommt, was sehr bald sein kann, müssen wahre Gläubige die Gelegenheit ergreifen, die Gottlosigkeit zu stürzen und die Herrschaft der Wahrheit zu errichten. Wenn die Gläubigen jetzt reagieren, so können sie das europäische Christentum vor dem katastrophalen Abrutschen in den Humanismus, Liberalismus, Säkularismus, in den gottlosen Kommunismus und vor anderen ernststen Gefahren retten. Die Zeit für das wahre Christentum ist angebrochen.

Ansprüche wie diese sind so übertrieben, daß wir sie ernsthafter Betrachtung kaum für wert halten, und im Bereich des öffentlichen Lebens können die meisten sie einfach ignorieren. In den Kirchen kann dies jedoch riskant sein; denn der Fundamentalismus hat alle Religionen überschwemmt, – Islam, Judentum, Hinduismus, Buddhismus so gut wie das Christentum. In Zeiten der Ungewißheit, wie wir sie im zu Ende gehenden Jahrhundert erleben, haben Absolutismen eine starke Anziehungskraft. Ob zu Recht oder zu Unrecht, sie versprechen den Leuten etwas. Sie offerieren Macht über menschliche Angelegenheiten, die alle außer Kontrolle geraten zu sein scheinen. Sie geben einfache Antworten auf komplexe Fragen. Sie bieten ein Rezept für ernste Krankheiten an. Sie versprechen eine Rückkehr zu einem imaginären „goldenen Zeitalter“. Als Kirchengeschichtler stehe ich mit einer gewissen Verwunderung diesem Aufleben des Fundamentalismus in der ganzen Welt gegenüber. Christliche Fundamentalisten haben zwei der größten protestantischen Kirchen in den USA übernommen – die Lutherische Kirche (Missouri-Synode) und den Südlichen Baptistenbund. In den letzten drei Präsidentschaftswahlen haben sie bemerkenswerten Einfluß ausgeübt. In vielen Bereichen des öffentlichen Lebens haben sie radikale Veränderungen erzwungen: in den Gerichten, den Schulen, den Parlamenten. Sogar fortschrittlichere Gemeinden haben sie eingeschüchtert und in



sozialen Programmen, ökumenischen Beziehungen und vielem anderen Veränderungen erzwungen.

Darum muß der Fundamentalismus ernst genommen werden. Wir können ihn nicht einfach ignorieren. Die Frage ist: Wie sollen wir mit ihm umgehen? Als Hoffnung des europäischen Christentums, wie die Fundamentalisten beanspruchen? Oder als Unglück für das europäische Christentum, wie mir die Geschichte zu zeigen scheint? Um diese Fragen zu beantworten, muß ich erklären, was der heutige christliche Fundamentalismus ist.

Dabei muß man den Fundamentalismus mit seinen Ursprüngen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert in den Vereinigten Staaten von dem unterscheiden, was ich Neo-Fundamentalismus nennen möchte. Heutige Fundamentalisten zitieren immer noch die „Grundpfeiler“ und beziehen sich auf Fundamentalisten von früher, aber sie haben den Fundamentalismus in eine ganz andere Erscheinung verwandelt, die gesellschaftlich viel engagierter und deshalb für Kirche und Gesellschaft weitaus gefährlicher ist.

### Früher Fundamentalismus

Der Fundamentalismus entstand aus einer Reihe von Bibelkonferenzen, die im späten 19. Jahrhundert in Niagara, New York, stattfanden. Sie stellten eine Reaktion dar gegen die Entwicklung der kritischen Schriftauslegung, die aus Deutschland in die Vereinigten Staaten eindrang, gegen die Bewegung für ein „soziales Evangelium“ und die Entwicklungstheorie von Darwin. Aus Angst, die Grundlagen des Christentums selbst könnten zerstört werden, wählten konservative Theologen aus, was sie für die Grundpfeiler des christlichen Glaubens ansahen. Um 1878 nannten sie vierzehn. Um 1895 beschränkten sie sich auf die folgenden fünf: vollständige Verbalinspiration der Schrift, buchstäblich zu verstehende Jungfrauengeburt, stellvertretende Sühne Christi, leibliche Auferstehung und buchstäblich zu verstehende Wiederkunft. Zwischen 1912 und 1916 warben Fundamentalisten Gelehrte an, um über diese und andere „Grundpfeiler“ zu schreiben. Sie publizierten die Essays in vier Bänden unter dem Titel: *Die Grundpfeiler* („Fundamentals“).

Der Fundamentalismus wurzelt in der Lehre von den Zeitaltern, wie sie J. N. Darby, der Gründer der Plymouth-Brüder in England, entwickelt hat. Danach hat Gott die Geschichte in sieben Zeiträume von je ungefähr tausend Jahren eingeteilt. Die ersten sechs sind beinahe vorbei. Wir leben im



Übergang zum siebten, in dem Christus zur Erde zurückkehren und sein tausendjähriges Reich aufrichten wird. V.I. Scofield erarbeitete einen genauen Plan, anhand dessen die Leute durch das Schriftstudium bestimmen konnten, wie sich dieser Plan entfaltete und mit der Wiederkunft Christi bald seine Erfüllung erreichen würde. Seit 1908 hat die Scofield-Bibel als wichtigstes Lehrbuch des Fundamentalismus gedient.

Diese Vorstellungen machen aber nicht den zentralen Charakter des Fundamentalismus aus. In seinem Zentrum steht das Prinzip der kirchlichen Absonderung. „Darum gehet aus von ihnen und sondert euch ab“ (2Kor 6,17) bedeutet für die Fundamentalisten: Sondert euch ab von denen, die sich nicht an die reine Lehre halten. Auch wenn das alle Nichtchristen einschließt, meint es auch alle die, die sich nicht zu den „Grundpfeilern“ bekennen. Darum tendieren die Fundamentalisten dazu, die Kirchen zu spalten.

Der Fundamentalismus trat vor allem unter Presbyterianern und Baptisten auf, zwei Gruppen, die von der Theologie Calvins herkommen. J. Gresham Machen, ein Professor für Neues Testament, zog sich 1925 von der Fakultät des Princeton Theological Seminary zurück und gründete das Westminster Seminary. Er beschuldigte die Fakultät von Princeton, die „Princeton-Theologie“, wie sie von Alexander Hodge und B. B. Warfield formuliert worden war, aufgegeben zu haben. Machen gründete auch die „Bible Presbyterian Church“. Einer der ersten Studenten in Westminster war Carl McIntire, der in den vierziger und fünfziger Jahren einen Feldzug für eine freie Marktwirtschaft und gegen den Kommunismus und den Ökumenischen Rat der Kirchen organisierte. Die Fundamentalisten suchten Kanzeln, Seminare und Missionsfelder nach Liberalen ab. Mit Erfolg trieben sie J. Emerson Fosdick aus der Presbyterianischen und in die Baptistische Kirche. Sie erzwangen die Entlassung mehrerer Seminarprofessoren. Als sie im Jahre 1933 angingen, die Missionsfelder zu untersuchen, spalteten sie dadurch den Nördlichen Baptistenbund. In den meisten Fällen fanden sie jedoch kaum eine Gefolgschaft und mußten eigene Institutionen gründen. Sie errichteten Schulen wie das Fuller-Seminar für Theologie, die Bob Jones Universität und das Moody Bibelinstitut. Sie veröffentlichten sehr polemische Traktate und Zeitschriften. Schon früh entdeckten sie das Radio als Mittel, um ihre evangelistischen Feldzüge für die reine Lehre durchzuführen. Vom Radio ging es weiter zum Fernsehen, und in den Vereinigten Staaten beherrschen sie im Grunde immer noch die religiösen Programme in beiden Medien.



Der wesentlich negative Charakter des Fundamentalismus und seine Neigung zu Trennungen verhinderten in den dreißiger und vierziger Jahren eine breite Aufnahme durch die amerikanischen Kirchen. Eine scharfsinnige Gruppe von mit dem Fuller Seminar verbundenen Fundamentalisten nahm das während der frühen vierziger Jahre wahr und rief eine neue Bewegung, den Neo-Evangelikalismus, ins Leben. In einem Buch mit dem Titel *Das Votum für christliche Orthodoxie* zeigte Edward John Carnell, Präsident des Fuller Seminars, auf, daß der Fundamentalismus als Bewegung wegen seiner Spaltungstendenzen nie richtigen Anklang gefunden hatte. Diese ließen den Fundamentalismus grundsätzlich negativ, antikirchlich und antisozial erscheinen. Der Neo-Evangelikalismus wollte versuchen, das zurechtzurücken, indem er das Anliegen des Fundamentalismus, nämlich die Wertschätzung der Inspiration der Bibel und der Evangelisation erhalten wollte, ohne seine grundsätzlich negativen Züge zu übernehmen.

### Neo-Fundamentalismus

Soviel zur Geschichte des frühen Fundamentalismus und seines Einflusses. Wäre er geblieben, was er anfangs war, so würde er heute unsere Aufmerksamkeit wohl kaum in Anspruch nehmen. Einige Fundamentalisten sind dann auch nicht vom Grundmuster der kirchlichen Absonderung abgewichen. Die World Fundamentalist Fellowship unter der Leitung von Bob Jones klagt Jerry Falwell, W. A. Criswell, Billy Graham und eine Anzahl anderer, die einst als Fundamentalisten galten, als Pseudo-Fundamentalisten an wegen ihres Zusammenarbeitens mit solchen, die sich nicht an die reine Lehre halten und so das wichtigste Prinzip des Fundamentalismus verletzen. Er und seine Anhänger halten an einer Art selbstauferlegter Isolation vom Hauptstrom des Christentums fest.

Für den Neo-Fundamentalismus liegt der Fall ganz anders, denn er hat das Prinzip der kirchlichen Absonderung grundsätzlich modifiziert, indem er das Anliegen der Einigung der Fundamentalisten in einer großen sozialen und politischen Anstrengung aufnahm, um so Amerika „zu Gott zurückzuführen“. Der Chefarchitekt des Neofundamentalismus ist Jerry Falwell, Pfarrer der Thomas Road Church in Lynchburg, Virginia, die noch eine ganze Reihe anderer Institutionen, Programme und Aktivitäten unterhält, um das Ziel dieser Bewegung zu verwirklichen.

Falwell stellte den Plan der Fundamentalisten in der ersten Ausgabe des „*Fundamentalist*“ dar, einer Zeitung, die er 1980 gründete, die aber inzwischen nicht mehr erscheint. Er bekräftigte sein Einverständnis mit den fünf



„Grundpfeilern“ von Niagara von 1895. Besonderen Tribut zollte er J. Frank Norris, seinem Vater im Glauben, einem Pfarrer in Fort Worth, Texas, der in den zwanziger Jahren im Südlichen Baptistenbund eine fundamentalistische Bewegung begann. Falwell wurde in einer von Norris gegründeten Bibelschule in Springfield, Missouri ausgebildet, und die Thomas Road Church ist Mitglied der von Norris gegründeten Welt-Fundamentalistenvereinigung. Norris, eine brillante, aber zornige und rachsüchtige Persönlichkeit, sandte jeden Sonntagmorgen ein Telegramm an George W. Truett, den Pfarrer der Ersten Baptistenkirche in Dallas, in dem er eine Art Fluch über ihn aussprach. Falwell hatte jedoch nichts Negatives über Norris zu sagen außer in einer Hinsicht, und das ist genau der Punkt, an dem der Neo-Fundamentalismus vom Proto-Fundamentalismus abweicht: Norris und andere Fundamentalisten hatten keine Verantwortung für das Wohl Amerikas übernommen, wie sie es hätten tun sollen, und als Folge davon war das Land in die Hände von Liberalen, weltlichen Humanisten, Sympathisanten mit dem Kommunismus und ähnlichen gefallen – mit verheerenden Folgen. Amerika hatte aufgehört, eine gottesfürchtige, bibelliebende, moralisch aufrechte Nation zu sein, und wenn man es auf diesem Weg weitergehen ließe, könnte es sogar aufhören, Gottes auserwählte Nation zu sein.

Auf diese Weise nahm Falwell die alte puritanische Vision eines christlichen Amerika auf und verknüpfte sie mit dem fundamentalistischen Dogma. Um diese Vision zu verwirklichen, gründete er 1980 auf Empfehlung von Charles Stanley, dem Pfarrer der Ersten Baptistenkirche von Atlanta, Georgia, die „Moralische Mehrheit“. Diese bezeichnete sich als pro-Amerika, pro-Familie, pro-Moral und pro-Israel. Jeder dieser Punkte verdient einen Kommentar.

*Pro-Amerika* stand offensichtlich im Vordergrund. In einem Buch, das er zu dieser Zeit veröffentlichte, „Höre, Amerika!“, beschrieb Falwell, wie sein Bewußtsein berührt wurde. Er war auf dem Rückflug nach Lynchburg. Sein vierzehnjähriger Sohn schlief an seiner Seite, als ihn plötzlich der Gedanke überfiel: Amerika ist nicht mehr das wundervolle Land, das er einst als Vierzehnjähriger gekannt hatte. Die Lehrer beten und lesen die Bibel nicht mehr in den öffentlichen Schulen. Der Lehrplan enthält nichts mehr zum Lebensstil der Menschen. Pornographie hängt an den Zeitungsständen aus, Verbrechen überfluten die Straßen. Er, Jerry Falwell mußte etwas tun, damit Amerika wieder die fromme Nation werde, die es einst gewesen war.



*Pro-Familie* war der Schlüssel, wie man Amerika zu Gott zurückbringen könnte. Der Grund, warum Amerika in die Verfassung geraten war, in der es jetzt ist, war der Zerfall der Familie als Grundstein der Gesellschaft. Sie wurde von vielen Seiten angegriffen. Die Frauenbewegung, besonders das Gleichberechtigungsgesetz, das Internationale Jahr des Kindes, die verderblichen Fernsehprogramme, die Sexualerziehung in den Schulen, die sexuelle Freiheit und vieles andere bedrohten die Familie. Die „Moralische Mehrheit“ würde darum alles Menschenmögliche tun müssen, um die jüdisch-christlichen Werte der Familie wiederherzustellen.

*Pro-Moral* gab der „Moralischen Mehrheit“ den Namen. Letztlich hänge die Wiederherstellung Amerikas von der Wiedereinsetzung der jüdisch-christlichen Moralwerte ab. Das Programm änderte sich von Zeit zu Zeit, enthielt aber als Hauptpunkte die Gegnerschaft gegen Abtreibung, Homosexualität, Pornographie und ähnliches. Abtreibung ist Mord. Homosexualität verletzt klare biblische Gebote. Pornographie schädigt. Um die moralische Wiedergeburt der Nation in die Tat umzusetzen, konzentrieren sich die Fundamentalisten auf die Erziehung der Kinder. Lange bevor die „Moralische Mehrheit“ entstand, gründeten sie „christliche“ Schulen, die sie ganz unter Kontrolle hatten. Dort konnte gebetet und die Bibel studiert werden; und ein christlicher Lehrplan bot Gewähr dafür, daß die Kinder die echten Werte kennenlernten. Als sie in den achtziger Jahren politischen Einfluß gewannen, richteten sie ihr Augenmerk auf die öffentlichen Schulen. Sie suchten Gesetze einzubringen, die Gebet und Bibellesen in den Schulen gestatteten. Sie versuchten, per Gesetz zu erreichen, daß die sogenannte Schöpfungswissenschaft gelehrt würde, d.h. die biblische Sicht der Schöpfung ebenso wie die Evolutionslehre.

*Pro-Israel* mag in dieser Liste deplaziert anmuten. Besinnt man sich aber auf fundamentalistisches Denken, so sieht man, daß es das nicht ist. Es hängt mit der Lehre von den Zeitaltern zusammen, in der der Fundamentalismus seinen Ursprung hat. Tatsächlich hat Jerry Falwell zu verstehen gegeben, daß er 1967, als Israel den Sechstagekrieg gewann, das ganze fundamentalistische Selbstverständnis neu zu überdenken begann. Israels Sieg im Sechstagekrieg war ein sehr wichtiges Zeichen im Schema der Lehre von den Zeitaltern, denn er stellte das Königtum Davids wieder her. Die Wiederherstellung des Königtums Davids ist eines von zwei entscheidenden Ereignissen, die der Wiederkunft Christi vorausgehen. Das andere wäre der Wiederaufbau des Tempels.

Wem das unglaublich erscheint, sei auf folgendes verwiesen: Erstens kommt die stärkste christliche Unterstützung, die Israel erhält, von den



Fundamentalisten. Jerry Falwell hat zweimal jährlich ganze Flugzeuge voller Leute nach Israel gebracht, wo sie mit hochrangigen israelischen Beamten zusammentrafen. Er hat Millionen Dollar nach Israel geleitet. In den frühen achtziger Jahren schenkte ihm Menachem Begin ein Flugzeug als Zeichen der Wertschätzung seiner Hilfe. Zweitens haben die Fundamentalisten die Jerusalemer Tempelstiftung gegründet, die jüdische Terroristen für den Versuch, den Felsendom und die Al Aqsah-Moschee in die Luft zu sprengen, mit Mitteln versah. Drittens sagte Jerry Falwell selber voraus, daß Christus 1985 wiederkommen würde, eine Voraussage, über die er seit jener Zeit Stillschweigen bewahrt. Hal Lindsey sagte die Wiederkunft für 1988 voraus.

Der Schlüssel zu allem ist laut Falwell und vielen anderen Fundamentalisten die Haltung, die wir der Bibel gegenüber einnehmen. Eine Vielzahl von Übeln hat sich in Amerika und dem Rest der Welt angehäuft, weil der Glaube an die Bibel als das inspirierte, unfehlbare und irrtumslose Wort Gottes aufgegeben wurde. Die Rückkehr zu diesem Glauben ist das einzige Mittel, um diesem Übel abzuhelpen. Fundamentalisten zitieren gern 2 Chron 7, 14: „... (wenn mein Volk), über das mein Name aufgerufen ist, sich demütigt und betet, mich sucht und von seinen schlechten Wegen umkehrt, dann höre ich es im Himmel. Ich verzeihe seine Sünde und bringe seinem Land Heilung.“ Dieser Vers liefert sozusagen eine programmatische Aussage.

Dies erklärt, warum die Neo-Fundamentalisten ihre Sicht der Inspiration der Bibel betonen und so starken Einspruch gegen die kritische Interpretation erheben. „Völlige wörtliche Inspiration“ war einer der ursprünglichen fünf „Grundpfeiler“, wurde aber in einem gewissen Gleichgewicht mit den vier anderen gesehen – der Jungfrauengeburt, der stellvertretenden Versöhnung, der Auferstehung und der Wiederkunft. Dies ließ Raum für eine dynamische Inspirationstheorie der Bibel. Tatsächlich haben Theologen, die die „Grundpfeiler“ schrieben, sorgfältig darauf geachtet, die Vorstellung eines Diktates oder mechanische Theorien zurückzuweisen. Gott inspirierte die Schreiber ganz, aber auf eine Art, die der menschlichen Vermittlung breiten Platz ließ, sich an dem Prozeß zu beteiligen. Der Neo-Fundamentalismus hat dieses Gleichgewicht ebensowenig beibehalten wie den Raum für die menschliche Beteiligung. Die Erklärungen, die Seminarprofessoren zu unterzeichnen hatten, konzentrierten sich auf den einen Punkt: ob die Schrift irrtumslos sei. Die Professoren mußten ja oder nein sagen zu Fragen wie: Waren Adam und Eva wirkliche Personen? Zeugten sie das erste menschliche Kind? Glauben Sie an alle biblischen Wunder, genau so wie sie überliefert sind? Sind die genannten Verfasser der biblischen Schrif-



ten – Moses für die fünf Bücher Mose eingeschlossen – die wirklichen Autoren? Ist Christus mit „Fleisch und Blut“ von den Toten auferstanden? Glauben Sie an einen persönlichen Teufel?

Für die Neo-Fundamentalisten und ihren Plan ist es wichtig, für alle Teile der Bibel die gleiche Inspiration zu beanspruchen. Die Vision, die sie für Amerika und die ganze Welt haben, kommt aus dem Alten Testament, als Israel eine Nation war, und nicht aus dem Neuen. Wenn man daher dem Neuen Testament, speziell den Evangelien, größere Autorität zubilligt, wie das Christen traditionellerweise getan haben, so könnte man all ihre Pläne zum Scheitern bringen. Jedes Jota und I-Tüpfelchen ist ohne Fehler, jedenfalls in der ursprünglichen Handschrift. Die einzige Kritik, die erlaubt ist, ist die Analyse der Handschriften. Bei späteren Schreibern mochten sich Fehler eingeschlichen haben, aber bei den Autoren der Originale konnte das nicht sein.

### Politischer Fundamentalismus

Weil die Neo-Fundamentalisten eine so weitreichende Vision für Amerika und die Welt entwickelten, konnten sie nicht am Grundsatz der Absonderung festhalten. Im Gegenteil forderte ihre Sicht für Amerika und die Welt, eher die Kontrolle zu übernehmen als sich abzusondern. Die Verwirklichung der puritanischen Vision von einem christlichen Amerika erforderte eine wirkungsvolle und abgestimmte politische Aktion. Der Neo-Fundamentalismus wurde zum politischen Fundamentalismus.

Im Gegensatz zu ihren fast apolitischen Vorgängern sind die Neo-Fundamentalisten im großen Stil in die Politik eingestiegen. Die Wahl Jimmy Carters 1976, eines, wie er selbst erklärte, „wiedergeborenen“ Christen, mag diesem Trend einen gewissen Anstoß gegeben haben, obschon Carter die Konservativen enttäuschte. Man muß sich jedoch daran erinnern, daß schon in den frühen vierziger Jahren eine kleine Gruppe von Fundamentalisten in der Politik hart arbeitete. Carl McIntire und nach ihm Billy James Hargus ritten auf der Welle der McCarthy-Ära, um den antikommunistischen Eifer zu fördern. Keiner gewann eine große Gefolgschaft. Hargus verlor sein Gesicht wegen ernster sexueller Vergehen an Jungen und Mädchen einer Schule, die er leitete. McIntire fand das Klima für seine spezielle Art des Fundamentalismus in Lateinamerika passender als in den USA.

In der Entwicklung des politischen Fundamentalismus war Billy Graham bedeutsamer. Politiker suchten immer Größen des öffentlichen Lebens an sich zu binden, und nach seinem Los Angeles-Kreuzzug 1950, der durch das



Hearst-Zeitungsunternehmen vermarktet wurde, war Graham eine solche Größe. Dwight Eisenhower wählte ihn zuerst als eine Art inoffiziellen Hausprediger des Präsidenten, obwohl er sich auch anderer Geistlicher bediente. Richard Nixon brauchte ihn noch mehr, und Graham begann zu glauben, daß Nixon Amerika zu Gott zurückbringen würde. Als Nixon in Ungnade fiel, erlitt keiner in Amerika eine größere Enttäuschung als Graham. Er war wohl nie imstande, alles zu glauben, was Nixon und seine Berater zu Watergate aussagten. Er verhielt sich nach der Amtsübernahme des nächsten Republikaners, Ronald Reagan, dem Weißen Haus gegenüber vorsichtiger, obwohl auch Reagan ihn auf politische Weise geschickt gebrauchte.

Wichtig ist jedenfalls, daß Billy Graham eine aktive Rolle in der Politik spielte, die ihn notwendigerweise vom Prinzip der kirchlichen Absonderung wegzog. Das ist genau das, was Jerry Falwell mit mehr Schläue und Selbstbewußtsein auch getan hat. Anders als McIntire und Hargus kam er zum richtigen Zeitpunkt, in der Nach-Vietnamkriegs-Ära, als die Amerikaner sich abmühten, den Glauben an sich selbst und an Amerikas guten Charakter wiederzugewinnen, und als Furcht sie nach einfachen Schwarz-Weiß-Antworten auf viele Fragen suchen ließ. Ronald Reagan erschien gerade zur rechten Zeit, um die Furcht und das Ringen um den Glauben an Amerika auszunutzen. Es bedurfte keiner großen Anstrengung, um die politischen Fundamentalisten für sich zu gewinnen.

Die Neo-Fundamentalisten setzten 1980 und 1984 ihre Hoffnung auf Ronald Reagan. Auch wenn er eine sehr weltliche Person war und selten eine Kirche betrat, so begriff er doch ihre Vision eines christlichen Amerikas. Er las die Bibel vor der Fernsehkamera und unterstützte das „Jahr der Bibel“. Er zitierte die Bibel und wandte sie falsch an, wie sie es taten. Er schlug eine Änderung der Verfassung vor, die das Gebet in öffentlichen Schulen erlauben sollte. Er sprach gegen Abtreibung und für die Familie. Er sorgte für die Bedürfnisse Israels. Er tat all die Dinge, um ihre Hoffnungen wachsen zu lassen.

Die „Moralische Mehrheit“ und eine Menge fundamentalistischer Prediger sammelten sich hinter Reagan. Bei einer Diskussion über nationale Belange in Dallas 1980 gab ihm W.A. Criswell, unter den Südlichen Baptisten der Fürst der Fundamentalisten, seinen Segen. Die Kontrolle über die religiösen Programme des Fernsehens ermöglichten den Fundamentalisten, ihre Wahlempfehlung bekannt zu machen, ohne je Reagans Namen zu nennen. Unter dem breiten Volk warben die „Moralische Mehrheit“ und andere Organisationen, versandten Schriften und gewannen Stimmen für Reagan.



Am Ende der zweiten Amtszeit Reagans hatte sich der politische Eifer der Neo-Fundamentalisten etwas abgekühlt. Viele erinnerten sich, daß George Bush einmal ein „liberaler“ Republikaner gewesen war, der über „Reaganomics“ lachte und sie „Voodoo-Ökonomie“ nannte. Falwell war einer der wenigen, die sich mit Bush identifizierten. Pat Robertson, der von Norfolk, Virginia aus ein christliches Fernsehnetz betrieb, war in den Vorwahlen gegen Bush angetreten. Robertson hatte bei der Unterstützung der Contras in Nicaragua eine aktive Rolle gespielt. Er hatte den „Krieg der Sterne“ unterstützt. Aber vor allem hatte er die neofundamentalistische Vision für Amerika gefördert. Obwohl er recht gut anfang und in Iowa gegenüber Bush im Vorteil war, kam er zu Fall, als sich die Wahlkampagne nach Süden wandte. Die meisten Neo-Fundamentalisten beschlossen offensichtlich, Falwells Führung zu folgen und sich hinter Bush zu stellen. Inzwischen wählte Bush einen von ihnen, Dan Quayle, zu seinem Vizepräsidenten. Quayles Schwiegervater ist der Schützling eines extremen Fundamentalisten und Nationalisten namens Robert Thieme, der seine Predigten in einer Militäruniform hält! Bush sprach auch über Themen, die den Neo-Fundamentalisten lieb waren. Er wandte sich gegen die Abtreibung, außer wenn dadurch das Leben der Mutter gerettet werden konnte. Er pries die Familie. Er fand harte Worte gegen das Verbrechen. Aber vor allem sprach er darüber, wie großartig Amerika war, und er handelte entschlossen, in Panama und im Irak, um das zu beweisen.

Die Neo-Fundamentalisten beschränkten ihre Bemühungen jedoch nicht auf das Mittel der Unterstützung von Politikern. Sie hatten genügend politischen Spürsinn, um zu erkennen, daß sie Politikern oder politischen Ereignissen nicht trauen konnten, Amerika zu Gott zurückzuführen. Wenn der Traum verwirklicht werden sollte, so würden sie diejenigen kirchlichen Gruppen, die den größten Einfluß ausübten, unter ihre Kontrolle bringen müssen.

Von seinen Ursprüngen her war der Fundamentalismus eine protestantische Erscheinung. Auch wenn er den größten Einfluß immer noch auf protestantische Kirchen ausübt, so ist der Neo-Fundamentalismus doch nicht mehr ein rein protestantisches Phänomen. Es gibt römisch-katholische Fundamentalisten, die eine bedeutende Rolle beim Umgestalten ihrer Kirche gespielt haben. Sie waren beteiligt an der Zensur von Hans Küng, Eduard Schillebeeckx und Charles Curran, an Einschränkungen, die fortschrittlichen Erzbischöfen wie Raymond Hunthausen von Seattle und Rembert Wealand von Milwaukee auferlegt wurden, und an der Förderung des Programms „Recht auf Leben“. Der römisch-katholische Fundamentalismus unterscheidet sich vom protestantischen dadurch, daß er die absolute



Autorität dem Papst statt der Bibel zuerkennt, aber Fundamentalismus ist er trotzdem. In beiden Fällen sprechen wir über die Mentalität „Ich habe recht. Nur wenn du mit mir übereinstimmst, hast du recht, bist du ein rechter Christ.“ Und diese Geisteshaltung reicht über die Kirche hinaus in die ganze Öffentlichkeit.

Neo-Fundamentalisten haben auf jeden Fall alles getan, um die Kirchen in ihre Richtung zu drängen. In einer Anzahl von protestantischen Kirchen, die wegen ihrer demokratischen Strukturen verletzlicher sind als die römisch-katholische Kirche, haben sie Verwüstungen angerichtet. Die größten Erfolge hatten sie in der Lutherischen Kirche (Missouri-Synode) und im Südlichen Baptistenbund. 1974 übernahmen Fundamentalisten die Kontrolle über die Lutherische Kirche (Missouri-Synode). Seit 1979 haben sie die Kontrolle über das Präsidium des Südlichen Baptistenbundes gewonnen und damit über das Ernennungsverfahren, durch das die Vertreter in Ausschüsse, Komitees und Kommissionen eingesetzt werden, welche die Einrichtungen und Programme der Kirche steuern. Zur Zeit haben die Fundamentalisten die vollständige Kontrolle über alle Institutionen erlangt, obschon sie die *absolute* Macht erst dann ausüben können, wenn alles von diesen Organen beschäftigte Personal ausgewechselt ist. Ich glaube, es ist richtig zu sagen, daß die Lutherische Kirche/Missouri Synode und der Südliche Baptistenbund Opfer einer feindseligen Übernahme ihrer Unternehmen geworden sind.

### Hoffnung oder Katastrophe?

All dies hätte die europäischen Christen nicht weiter berührt, wäre nicht der kleine Paukenschlag des Finanzstopps für die Internationale Theologische Hochschule in Rüschlikon (Schweiz) ertönt. Diese Aktion erinnert uns daran, daß die Fundamentalisten auch hierher gekommen sind und die Absicht haben, das, was hier in Europa geschieht, ebenso zu kontrollieren, wie sie das in den Vereinigten Staaten tun. In welcher Form wir ihn auch immer finden – islamisch, hinduistisch, buddhistisch, christlich – der Fundamentalismus hat immer mit Kontrolle zu tun. Nachdem die Neo-Fundamentalisten den Grundsatz der Absonderung, außer als Lippenbekenntnis, aufgegeben haben, haben sie sich auf den Weg gemacht, anderen ihre Vision aufzudrängen, wo immer sie es können; und wenn es in der Gesellschaft nicht geht, dann wenigstens in den Kirchen. Was der Baptistischen Theologischen Hochschule in Rüschlikon geschah, ist nur eben ein Zeichen ihrer verstärkten Anstrengungen, Macht zu gewinnen. Wird ihre Macht Hoffnung oder Unglück bedeuten?



Wenn ich diese Frage zu beantworten suche, so muß ich zuerst sagen, daß ich den Neo-Fundamentalisten in gewissen Punkten zustimmen kann. Der Säkularismus, der aus der Feindschaft gegen die Religion selber eine Religion macht und der eine enge Sicht für die Wirklichkeit hat, ist ein Problem, dem Christen aus allen Kräften entgegenwirken müssen. Andererseits kann ich der Behauptung nicht zustimmen, daß der Humanismus grundsätzlich schlecht sei. Unsere Welt könnte mehr davon gebrauchen! Ich stimme mit den Neo-Fundamentalisten auch darin überein, daß die Christen eine aktive Rolle übernehmen müssen beim Versuch, eine durch die besten jüdisch-christlichen Werte geformte Gesellschaft zu schaffen, denn diese sind auch die besten menschlichen Werte. Wir sollten politisch tätig und einsatzfreudig sein, als einzelne und als Gruppen. Ich meine, daß sie recht haben, wenn sie auf die Bedeutung der Familie als einer Zelle der Gesellschaft hinweisen, auch wenn der Begriff Familie zur Zeit im Wandel ist. Ich denke auch, daß sie auf einige wirkliche Probleme der modernen Gesellschaft hinweisen.

Aber wenn ich das alles zugebe, betrachte ich den Neo-Fundamentalismus doch nicht als Hoffnung für die europäische Christenheit, ebenso wenig wie er eine Hoffnung für die amerikanische Christenheit ist. In beiden Fällen geht es um denselben Punkt, die Frage der Kontrolle. Hier spricht nicht nur mein baptistisches Herkommen mit. Vielmehr sagt die christliche Überlieferung ein unzweideutiges Nein zu dieser Machtbesessenheit. Hinter der Praxis der Glaubenstaufe steht das grundlegendere Prinzip der Freiwilligkeit. „Um zuverlässig und verantwortlich zu sein, muß der Glaube frei sein“, erklärten meine Ahnen. Und ich glaube, daß sie dafür eine gute theologische Begründung hatten: „Gott allein ist Herr des Gewissens“.

Die Schwäche jeder Art von Fundamentalismus wird an dieser Stelle klar sichtbar. Der Fundamentalismus hat aus der Lehre von den Zeitaltern ein falsches Verständnis von Gott abgeleitet. Gemäß der Ansicht der Anhänger dieser Lehre war der Heilige Geist nur während der Zeit der Apostel da, um Menschen zu inspirieren. Nachher lag er gewissermaßen auf dem Totenbett, bis der Kanon um ca. 400 n. Chr. abgeschlossen war. Nach dieser Vorstellung ist der Geist heutzutage nicht genügend gegenwärtig, um Menschen zum Glauben zu führen, in der Schriftauslegung zu leiten, den Gläubigen bei Entscheidungen zu helfen, Kirchen auf den Weg zu weisen, den sie gehen sollten. Nein, nicht der Geist Gottes, sondern der „Große Bruder“ muß uns sagen, was zu tun ist.



Hier schlägt die *Unternehmermentalität* durch, die die Gewalt über das neo-fundamentalistische Denken übernommen hat, als es vom Grundsatz der Absonderung zum Prinzip der Kontrolle gewechselt hat, um seine Ziele zu erreichen. Es ist dieselbe Einstellung, die sich im Hochmittelalter entwickelte und am anschaulichsten in der Bulle *Unam sanctam* des Papstes Bonifaz VIII. zum Ausdruck kommt: „Für die Errettung jedes menschlichen Geschöpfes ist es eine unabdingbare Notwendigkeit, sich dem römischen Papste unterzuordnen“. Die Entsprechung dazu ist Ignatius von Loyolas Regel 13 für das „Denken mit der Kirche“: „Um zur Wahrheit zu gelangen, sollten wir immer bereit sein zu glauben, daß das, was uns weiß erscheint, schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bezeichnet“.

Für europäische Christen stellt sich die Frage heute so: Ist dies ein Vorbild, das dem europäischen Christentum Hoffnung bringt, oder eines, das zur Katastrophe führt? Das Wort „Katastrophe“ mag recht stark sein, aber ich glaube, daß der Fundamentalismus für Europa im besten Falle problematisch sein wird, sicher aber nicht hilfreich für europäische Christen und Kirchen. Hier einige Gründe, warum ich das meine:

Wenn ich die Ereignisse der vergangenen Jahre nicht mißverstehe, so sagen die Europäer ein lautes Nein zu allen Absolutismen und der „Großen Bruder“-Gesinnung, die alles beaufsichtigen möchte. Nun bin ich nicht so naiv oder einseitig in meinen Beobachtungen, daß ich die Schwierigkeiten der osteuropäischen Völker beim Übergang von der kontrollierten zur freien Gesellschaft nicht sehe, aber ich glaube nicht, daß jemand den Ruf nach Freiheit und Teilnahme an der Entscheidungsfindung in ganz Osteuropa überhören kann. Der gleiche Schrei ertönt auch in anderen Teilen der Welt. Dies könnte sogar der Anfang einer Bewußtseinsänderung sein, welche gewisse Historiker mit einem weltweiten „Erwachen“ verknüpfen würden. Das „Erwachen“ folgt einem bestimmten Grundmuster. Zuerst kommt eine Zeit der Orientierungslosigkeit, der Krisen und sogar der Verzweiflung, wie wir sie in den sechziger Jahren erlebten. Darauf folgt ein vertieftes religiöses Suchen, wie wir das in den siebziger- und achtziger Jahren sahen, als viele bei östlichen Religionen Antwort auf ihre, die westliche Gesellschaft belastenden, Probleme suchten. Schließlich wird daraus ein neues Bewußtsein hervorgehen, wie wir es jetzt in Europa sehen. Es hat zu tun mit dem unglaublichen Wachstum der weltweiten Kommunikation und Erkenntnis in den letzten Jahren und mit dem Verlangen, am Besten, was die Welt zu bieten hat, teilzuhaben.

In einer Zeit also, in der Europa nach Freiheit schreit, kommen die Fundamentalisten mit einer Geisteshaltung und einem Programm des



Zwangs auf die Bühne. Ich fürchte, daß in dieser Übergangszeit viele Europäer anfällig sind für eine solche Mentalität und ein solches Programm. Der Fundamentalismus, wie alle anderen Absolutismen, hat in Zeiten der Unsicherheit eine große Anziehungskraft, politisch, wirtschaftlich und religiös. Das erklärt seinen weltweiten Erfolg in den vergangenen Jahren. Es ist der Ausschlag des Pendels auf die andere Seite, *gegen* das „Erwachen“. Einige Gelehrte werden es als eine Reaktion gegen die Moderne bezeichnen. Die Fundamentalisten lehnen die moderne Gesellschaft weithin ab. Dies trifft jedoch nur teilweise zu, denn in gewissen Bereichen bejahen sie das Moderne und bedienen sich seiner. Keine Gruppe macht von der modernen Medientechnik größeren Gebrauch. Höchstens könnte man sie „selektive Antimodernisten“ nennen. Auf einer tieferen Ebene reagieren die Fundamentalisten auf Wechsel, und *der weltweite Ruf nach Freiheit ist die erschreckendste Veränderung, der sie ins Auge sehen müssen*. Sie möchten darauf mit *Kontrolle* antworten.

Damit meine ich nicht, daß die Europäer wie auch alle anderen keine Ordnung brauchen. Vermutlich sind wir Zeugen des Entstehens einer neuen Weltordnung – hoffentlich einer ohne Absolutismen, die die Menschen eben abgeschüttelt haben, mit einer besseren Verteilung der Güter und der Fähigkeit aller, daran teilzuhaben. Auch in den Kirchen brauchen wir Ordnung und Grundsätze, „Grundpfeiler“. Aber es müssen „Grundpfeiler“ sein, die im Wesen der christlichen Tradition angelegt sind. Es darf eben nicht der Fundamentalismus sein, denn dieser ist eine Geisteshaltung genau wie diejenige, zu welcher die Osteuropäer nein sagten. Jene absolutistische Mentalität trennte den Osten vom Westen. In den Vereinigten Staaten spaltete sie eine Kirche nach der anderen. Das wird sie auch in Europa tun. Das Problematischste beim absolutistischen Vorgehen ist dessen Ausschließlichkeit. Diese ruft die Spaltungen hervor. Die Fundamentalisten haben sie ihren Institutionen einverleibt. Wenn man ihr Glaubensbekenntnis und ihr gesellschaftliches Programm unterschreibt, so muß man sich auch an ihr beteiligen.

Diese Einstellung widerspricht jedem Trend moderner Geschäftsführung. Eine Detroitter Motivationsstudie von 1970 zeigt, daß für Fließbandarbeiter Mitbestimmung an erster Stelle steht, was ihre Motivation angeht. Offensichtlich steht sie auch zuoberst auf der Liste bei Schwarzen in Südafrika, bei Menschen in der Sowjetunion und Osteuropa, bei unterdrückten Minderheiten in Nord- und Südamerika. Moderne Unternehmen haben davon profitiert, indem sie von einem autokratischen Administrationsmodell zu einem solchen des gegenseitigen Einverständnisses wechselten.



Ganz anders die Fundamentalisten mit ihrer Gesinnung des Überwachens. Der Neo-Fundamentalismus hat von der Gemeindegewachstumsbewegung, die von Donald McCavran vom Fuller Seminar gegründet wurde, zwei Einsichten übernommen. Kirchen wachsen schneller, wenn sie erstens gleichgesinnte Leute sammeln und wenn zweitens die Pastoren absolute Kontrolle ausüben. Die Anwendung dieser zwei Prinzipien hat offensichtlich häufige Spaltungen und einen andauernden Wechsel in den Gemeinden zur Folge. Im Südlichen Baptistenbund hat dieses Modell des Zwangs bewirkt, daß Druck ausgeübt wird, sich entweder anzupassen oder zu gehen.

Eine letzte Bemerkung: Ich frage mich, ob selbst die bestinformierten amerikanischen Christen – und um wieviel weniger diejenigen, die weniger Kenntnisse und Durchblick haben – Antworten haben auf die Herausforderung, der die europäischen Christen gegenüberstehen, in dem Maße, daß sie *kontrollieren* können, was geschieht. Es gibt viele Katholiken, die bezweifeln, ob Papst Johannes Paul II. ihre Lage gut genug versteht, um über entscheidende Anliegen zu bestimmen. Was die Neo-Fundamentalisten der europäischen Christenheit aufzwingen wollen, sind Vorschriften, die in einem beschränkten Kreis in den Vereinigten Staaten zu funktionieren scheinen – nämlich in den fundamentalistischen Kirchen unter Menschen mit der gleichen Mentalität und Subkultur. Der Einfluß der Fundamentalisten außerhalb der Kirchen oder Organisationen, die sie kontrollieren, ist fragwürdig. Wenn ihr Modell in Europa angenommen werden sollte, wird es nur die Antwort der europäischen Christen auf ihre besonderen Herausforderungen einengen. Der Fundamentalismus ist eine *schlechte Art der Mission*.

Letzten Endes geht es um eine Glaubensfrage. Vertrauen wir Gott, daß er uns in unserem Gebrauch der Bibel leiten wird? Werden wir dem lebendigen Gott in den vielen Situationen und Herausforderungen, denen wir begegnen, antworten? Oder werden wir, um uns zu beruhigen, künstliche, von Menschen erdachte Kriterien aufstellen und unsere Augen vor dem schließen, was geschieht, unsere Ohren vor dem, was wir hören, unsern Geist dem unzugänglich machen, was er durch Nachdenken entdecken könnte, und unsere Herzen unempfindlich für das, wozu Liebe uns empfindsam, bewußt und geneigt machen möchte? Der Fundamentalismus möchte uns das letztere wählen lassen. Soweit ich sehe, würde diese Wahl eine Katastrophe für die europäische Christenheit bedeuten.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Spühler



# Geht es wirklich nur so? – Die Glaubenskongregation zur Kirche als *Communio*

VON HANS VORSTER

Das am 15. Juni 1992 veröffentlichte Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*\* dürfte der vorläufige Schlußpunkt einer Entwicklung sein, die seit längerem erkennbar war. Zu nennen ist hier zum Beispiel die Stellungnahme des Vatikans zu den Konvergenzerklärungen von Lima (21.7.1987) sowie die endgültige Stellungnahme Roms zu den Ergebnissen der ersten Phase des anglikanisch-katholischen Dialogs (ARCIC 1) vom Dezember 1991. Der Struktur der römischen Kurie entsprechend hat die Glaubenskongregation auch ein gewichtiges Wort bei der Stellungnahme zu dem Studiendokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ mitzusprechen, für das die Federführung allerdings beim Päpstlichen Rat für Einheit liegt. Man kann sich jedoch schwer vorstellen, daß das jetzige *Communio*-Schreiben nicht erhebliche Auswirkungen auf das katholische Gesamturteil über diesen Studienprozeß hat.

## I.

Das Dokument beginnt mit einer Würdigung des *Begriffs Communio*. Er bringt „den tiefen Kern des Geheimnisses der Kirche sehr gut“ zum Ausdruck und kann (!) eine Schlüsselrolle für eine erneuerte katholische Ekklesiologie spielen (Nr. 1). Voraussetzung dafür ist allerdings, daß ein Verständnis der Kirche vermieden wird, das „offensichtlich zu kurz greift“. Die Absicht, einem in der Tat gefährlichen Reduktionismus im Kirchenverständnis zu wehren, wird dem Dokument zunächst einige Sympathien eintragen. Wenn sich diese Abwehr aber auf den Vorwurf gründet, die sachgerechte Integration des *Communio*-Begriffs in den des Volkes Gottes und des Leibes Christi fehle, so muß man fragen: Wo? Und: Was ist sachgerechte Integration?

Vom ganzen her gewinnt man den Eindruck, diese erste Warnung werde vor allem vorgebracht, um dem Schreiben den Charakter zu geben, auf

\* Die von der Deutschen Bischofskonferenz erstellte Übersetzung ist wiedergegeben in KNA-ÖKI 29/1992, 5–13 bzw. Herder-Korrespondenz 7/92, 319–323.



einer mittleren Linie zu argumentieren; denn theologische Ansätze, die diese Integration verweigern, gibt es faktisch nicht. Verfaßt worden ist das Schreiben de facto der zweiten Warnung wegen. Sie gilt einer Mißachtung der Beziehung zwischen der Kirche als *Communio* und der Kirche als Sakrament. Weil man diese Verbindung in Gefahr sieht und sich das auf die Glaubenslehre, die Pastoral (Seelsorge) und die Ökumene insgesamt auswirkt, schärft das Dokument „einige grundlegende Lehrelemente“ ein, die „als notwendig festzuhaltende Bezugspunkte ...“ gelten müssen (Nr. 2). Sie werden von einer übergreifenden Besinnung auf das Mysterium der Gemeinschaft her entwickelt, dem die Kirche sich verdankt (Nr. 3–6).

Dabei fällt alsbald ein *Argumentationssprung* ins Auge. Zunächst wird *Communio* in einer Weise definiert, die als ökumenisch konsensfähig gelten darf. Danach unterscheidet sich kirchliche Gemeinschaft von Gemeinschaft, in die Menschen hineingeboren werden oder die sie aufgrund von politischer, sozialer oder ökonomischer Interessen-Übereinstimmung herstellen, darin, daß kirchliche Gemeinschaft eine „persönliche Vereinigung“ mit dem dreieinigen Gott und mit anderen Menschen ist, die „im Glauben ihren Ursprung hat“, auf endzeitliche „Erfüllung in der himmlischen Kirche“ (warum spricht das Dokument nicht mit dem Herrengebet vom „Reich Gottes“?) ausgerichtet ist, aber „schon in der Kirche auf Erden ihre anfängliche und vorläufige Verwirklichung“ findet. Ökumenisch erfreulich ist auch, daß die Kirche auf die Heilsgeschichte bezogen und als Frucht derjenigen göttlichen Initiative verstanden wird, die in der Auferstehung Jesu Christi gipfelt. In ihr findet die „neue Beziehung zwischen Mensch und Gott“ in Christus ihren Ausdruck und weitet sich zu einer neuen Beziehung der Menschen zueinander aus.

Es ist dieser Ansatz, dem die ekklesiologischen Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils ihre ökumenische Schubkraft verdanken. Deshalb wirkt es irritierend und als Sprung in eine ganz andere Argumentationskette hinein, wenn kurz darauf erklärt wird, der so verstandene „*Communio*-Begriff“ sei „nicht eindeutig“. Damit er als „ekklesiologischer Schlüsselbegriff“ dienen könne, müsse er „innerhalb der biblischen Lehre und der patristischen Tradition“ verstanden werden. Als ob nicht gerade dies die Absicht des 2. Vatikanischen Konzils gewesen wäre! Jetzt aber gewinnt er diese Eindeutigkeit und die Integration in die biblische Lehre und in die patristische Tradition auf einmal nur, wenn er vor allem dazu taugt, die „sakramentale Gestalt“ der Kirche und „die besondere Einheit“ zum Ausdruck zu bringen, die die Gläubigen zu Gliedern des mystischen Leibes Christi macht, wie das Schreiben in Anlehnung an die Enzyklika „*Mystici corporis*“ von Papst Pius XII. formuliert.



Wer allerdings annimmt, diese „besondere Einheit“ ergebe sich aus der gemeinsamen Berufung durch Christus und aus dem Glauben, sieht sich getäuscht. Glieder des mystischen Leibes Christi werden wir vielmehr dadurch, daß wir zu einer organisch strukturierten Gemeinschaft gehören und daß diese auch mit Mitteln ausgestattet ist, die zur sichtbaren und sozialen Vereinigung „geeignet“ sind. Um diese „Mittel“ geht es im ganzen weiteren Verlauf des Lehrschreibens.

Das Lehrschreiben sieht den Begriff „Communio“ auf der Linie, wie er seit dem 2. Vatikanischen Konzil überwiegend verstanden wird, von Verschwommenheit bedroht und Verwirrung verbreitend und setzt dagegen nicht auf das Wirken des Heiligen Geistes in der bei der Sakramentsfeier entstehenden Gemeinschaft, sondern konzentriert sich stattdessen auf die Mittel, durch die sich diese Gemeinschaft organisch strukturieren läßt. Damit aber fällt das Hauptgewicht auf den geordneten Vollzug, nicht – wie die Eingangsdefinition vermuten läßt – auf die persönliche Vereinigung mit Gott. Diese spielt im weiteren Verlauf des Schreibens keine Rolle mehr, sondern wird durch die Vorstellung von einem „innigen Verhältnis“ zwischen Gesamt- und Teilkirche ersetzt. Interessenkonflikte sind damit in der Kirche ein Verstoß gegen die guten Sitten, und wo sie dennoch vorkommen, bleibt als einzige Abwehr, sie von oben her niederzuhalten. In der Tat schließt auch die „persönliche Vereinigung mit dem dreieinigen Gott“ Interessenkonflikte mit anderen Christenmenschen nicht aus. Aber überfordert man die innere Gemeinschaft in der Kirche nicht restlos, wenn man – wie unter den Pius-Päpsten – die Übereinstimmung im Evangelium und den Frieden in der Kirche durch geeignete Mittel strukturieren will und diese aus einer ontologisch vorrangigen Wesenheit Kirche ableitet?

Welches aber sind nun die „geeigneten Mittel“, aus den Verschwommenheiten und Turbulenzen, die durch ein falsch verstandenes 2. Vatikanisches Konzil verursacht wurden, wieder zur „organisch strukturierten Gemeinschaft . . . des einen, in der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes versammelten Volkes“ hinzuführen?

## II.

Auf einen Begriff gebracht: Die *Sakramentalität der Kirche* oder – übersetzt – die „innige Beziehung zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche“, die durch drei „göttliche Gaben von gut sichtbarer Wirklichkeit“ vermittelt wird, nämlich durch die Lehre der Apostel, durch die Sakramente und die hierarchische Ordnung. Durch diese drei Gaben nimmt Chri-



stus in der Geschichte sein prophetisches, priesterliches und königliches Amt wahr. Das werden wir mit dem Augsburgischen Bekenntnis Art. V als positive heilsgeschichtliche Setzung auch reformatorischerseits anerkennen müssen und wollen. Darin, daß der auferstandene Christus selbst die Kirche als seinen Leib „aufbaut und belebt“, sind wir uns also einig. Aber kann dann die Kirche „wahrhaft“ Leib Christi allein von der Eucharistie her genannt werden? Und darf man es so darstellen, daß Glaube und Taufe nur in eine im voraus bestehende Gemeinschaft eingliedern, diese aber ihre Wurzel und ihre Mitte in der Eucharistie hat, ja, daß diese zum eigentlichen Subjekt wird, aus dem die Gemeinschaft der Glieder in der Kirche hervorgeht? Kann man sagen: Die Eucharistie „eint“ jedes Glied mit dem Herrn selbst; sie ist Quelle und schöpferische Kraft, aus der die Kirche entsteht und erneuert wird?

Wo die Eucharistie in dieser Weise zum Subjekt wird, kann die Kirche natürlich nicht mehr reformatorisch „Geschöpf des Wortes“ (creatura verbi) sein. Das Dokument grenzt sich dagegen bewußt ab, indem es nicht das Wort Gottes, sondern die Eucharistie zum „immerwährenden Entstehungsort von Kirche“ erklärt. In der Eucharistie ist die Kirche deshalb auch „am dichtesten sie selbst“.

Reformatorisch geprägte Christen könnten ja noch folgen, wenn es hieße: am dichtesten bei Christus, weil er sich ihnen in der Feier des Herrenmahls personhaft mitteilt. Was aber soll an dieser Stelle die Konzentration auf die eigene Identität („am dichtesten sie selbst“)? Eine Konzentration, die dann, wenn sie einmal zum Fixpunkt geworden ist, konsequenterweise ontologisch abgesichert werden muß und zu einer Ekklesiologie nötigt, die – wird sie als Prinzip durchgehalten – die römisch-katholische Kirche wie vor dem 2. Vatikanum der ökumenischen Konsensfähigkeit mit den reformatorischen Kirchen verlustig gehen läßt.

Hat die Glaubenskongregation übersehen, daß es zu einer „babylonischen Gefangenschaft“ der Kirche führen kann, wenn die Eucharistie in dieser Weise Subjekt wird; und daß die Frömmigkeit introvertiv gelenkt wird, wenn das Herrenmahl die Kirche am dichtesten sie selbst sein läßt? Was ist mit all den katholischen Christen und vor allem mit den katholischen Priestern, denen die Engführung dieses Ansatzes und die Stützen, mit denen er abgesichert werden muß, die Freude an der Kirche rauben?

Daß die Gefahr ökumenischer Isolierung droht, müßte eigentlich jedem Ökumeniker aufgehen, der die Bemühungen verfolgt, mit denen das Lehrschreiben seine Position nach vier Richtungen absichert. Im Zentrum steht dabei das Bemühen, zu den „rechten Zuordnungen“ in der kirchlichen



Gemeinschaft zu gelangen. Ihre Störung gibt die weitere Gliederung des Schreibens ab. Es gilt, solche Störungen abzuwehren bei der Zuordnung von Gesamtkirche und Teilkirche (Nr. 7–10), im Verhältnis von Gemeinschaft, Eucharistie und Episkopat (Nr. 11–14), im Verständnis von Einheit und Verschiedenheit (Nr. 15 und 16) sowie von kirchlicher Gemeinschaft und Ökumenismus (Nr. 17–18).

### III.

Wieder setzt das Schreiben ökumenisch voll konsensfähig ein mit der Feststellung, die Kirche, zu der wir uns im Apostolischen Glaubensbekenntnis und im Nicäno-Konstantinopolitanum von 381 (dort mit den Worten „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“) bekennen, ist die *Gesamtkirche*, die universale Gemeinschaft der Jünger des Herrn. Nur, warum wählt man nicht ein Zitat, das auch die Frauen einschließt? – Und auch das ist Gewißheit, die von Anfang an die sich bildenden christlichen Gemeinden erfüllt hat: „Diese eine Kirche wird gegenwärtig und wirksam in der konkreten Besonderheit und Verschiedenheit der Personen, Gruppen, Zeiten und Orte“ (Nr.7). Die verschiedenen Erklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen zu Einheit und Gemeinschaft, zuletzt die Erklärung aus Canberra zur „Kirche als Koinonia“ sagen oder sehen das kaum anders.

Dann aber nötigt der Ansatz zu einer Unterscheidung von „Kirchen, die in sich selbst Kirchen sind“, weil in ihnen „die universale Kirche mit allen ihren Wesenselementen gegenwärtig wird“, und solchen, von denen das nicht gilt. Erstere sind damit geschichtliches Abbild der Gesamtkirche und dabei insofern Teil des Gottesvolkes, als sie – Wesenselement von Kirche – einem „Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut“ sind. Ohne durch einen Bischof geweiht zu werden, kann sich das Schreiben das Volk Gottes offenbar nicht vorstellen bzw. nur eine gestörte Zuordnung zur Universalkirche diagnostizieren, im Sprachgebrauch des Dokuments: eine unterschiedlich schwere „Wunde“ (Nr. 17). Sie betrifft bei diesen anderen Kirchen deren Wesen, ist also ein ontologischer Defekt. Diese Wunde läßt dagegen die römisch-katholische Kirche in ihrem Wesen unberührt, hindert sie vielmehr lediglich daran, „ihre Universalität in der Geschichte voll zu verwirklichen“. Das wird freilich höflichkeitshalber erst in dem Abschnitt „kirchliche Gemeinschaft und Ökumenismus“ ausgeführt (Nr. 17, 18). Dort wird dann am Maßstab von bewahrter apostolischer Sukzession und gültiger Eucharistie entschieden, ob die „Wunde“ den Titel „Teilkirche“ noch zuläßt oder so tief ist, daß nur die Bezeichnung „kirchliche Gemeinschaften“ in Frage kommt.



Auf diese Abgrenzung schon im Innenbereich der Universalkirche folgt ein Satz von beachtlicher Unschärfe: „Die Gesamtkirche ist demnach der Leib der Kirchen“ (Nr. 8). Er könnte begründen, daß das Bezogensein auf die Gesamtkirche (in Glauben und Sakrament) die weltweite Gemeinschaft der Jünger und Jüngerinnen des Herrn zum Leib Christi werden läßt. Dann wäre ökumenisch Raum für die Besonderheiten, in denen sich diese Bezogenheit konkret ausdrückt. Hängt die Identität der Kirche aber daran, daß in ihr alle Wesenselemente der universalen Kirche gegenwärtig werden, dann wird diese Identität einerseits von Institutionen, andererseits davon abhängig, daß sich die Entwicklung dieser Institutionen ontologisch beschreiben läßt.

Die Gesamtkirche – heißt es – ist nicht das Ergebnis des „Zusammenschlusses von Teilkirchen“, nicht das „Ergebnis“ von deren Gemeinschaft. Sie „ist vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit“. Sie gebiert darum die Teilkirchen gleichsam als Töchter. Sie bringt sich in ihnen zum Ausdruck. Sie ist „Mutter und nicht Produkt der Teilkirchen“. Die Teilkirchen haben „ihre Kirchlichkeit in ihr und aus ihr“. Und damit ja keine Mißverständnisse aufkommen, wie es gemeint ist, wird der Formel des Zweiten Vatikanums: „die Kirche *in* und *aus* den Kirchen“ (*ecclesia in et ex ecclesiis*) als Interpretament eine Formel als „untrennbar verbunden“ beigegeben, die Papst Johannes Paul II. in einer Ansprache an die Kurie geprägt hat: Die *Kirchen in* und *aus* der Kirche (*ecclesiae in et ex ecclesia*). In Konsequenz dieser Direktive kann der Begriff „*communio*“ zwar auf die Vereinigung von Teilkirchen angewandt und die Gesamtkirche als Gemeinschaft von Kirchen verstanden werden. Aber das ist nur „analog“ möglich. Im eigentlichen Sinn „*communio*“ ist die Kirche nur als die den Teilkirchen ontologisch und zeitlich vorausgehende Wirklichkeit, und die Eucharistie ist die – ja, was: Feier oder Wesenheit?, durch die die Teilkirchen am dichtesten mit dieser Wirklichkeit verbunden sind.

Aus der Kirche des Bekenntnisses, die wir glaubend und handelnd *sind* und in ihrem Kennzeichen (*notae*) *erfahren*, wird eine Wesenheit, die Gottesprädikate an sich zieht. Sie und ihr Zentrum, die Eucharistie, haben „schöpferische Kraft“, sie geht der Schöpfung voraus, ist also präexistent (Nr. 9). Sie entsteht nicht geschichtlich, sondern universal und wurde ebenso universal offenbar, als sie an Pfingsten öffentlich in Erscheinung trat und – in anagogischer Auslegung von Apg 2 – schon von Anfang an alle Sprachen spricht.



Das aber heißt doch: Zwischen Heiligem Geist und Kirche kann nicht mehr ausreichend unterschieden werden. Die zwischen dieser Wesenheit und den Gläubigen vermittelnden Institutionen relativieren den eschatologischen Unterschied zwischen Kirche und Reich Gottes. Sie können gar nicht anders als die Gläubigen – sicher mit den besten Absichten – zu betreuen. Wo solche „Bemutterung“ gestört wird, wird Kirche in ihrem Wesen verletzt. Und: Können wir den Prozeß, der aus dem trinitarischen Bekenntnis zu Vater, Sohn und Heiligem Geist das Dogma von den drei göttlichen Personen werden ließ, sich im Blick auf die Kirche so fortsetzen lassen, wie es hier geschieht?

#### IV.

Wer sind die *Gegner*, denen hier so entschlossen Paroli geboten wird? Es sind Leute mit einem erheblichen Schuld- bzw. Versagenskonto:

- Sie schwächen die Vorstellung von der Einheit der Kirche in ihrer sichtbaren und institutionellen Gestalt ab und
- treiben das bis zu der Behauptung, jede Teilkirche sei ein in sich vollständiges Subjekt und die Gesamtkirche das Ergebnis der gegenseitigen Anerkennung der Teilkirchen.
- Sie streben nach Selbstgenügsamkeit und schwächen damit die reale Gemeinschaft mit der universalen Kirche und vor allem mit deren lebendigem, sichtbarem Zentrum im Bischof von Rom.
- Sie verlieren darüber ihre eigene Freiheit und werden – Christen, Gruppen oder Teilkirchen – zu Sklaven der verschiedensten Mächte, die sie dienstbar machen oder ausbeuten wollen.

Gemeint sind also alle, die an der römisch-katholischen Weltkirche Institutionskritik üben und Kirche als Bewegung und Aufbruch, nicht nur als Institution und in Erscheinungtreten vorgegebener Wirklichkeit beschreiben möchten. Gemeint sind Regionalisierungstendenzen und die Korrektur des kurialen Zentralismus durch die Verlagerung von Entscheidungskompetenz in regionale und nationale Bischofskonferenzen bzw. -synoden. Gemeint sind aber auch ökumenische Prozesse wie die Leuenberger Konkordie oder die Meißener Erklärung; denn hier handeln in der Tat Teilkirchen als vollständige Subjekte und verstehen ihre gegenseitige Anerkennung als Kirche Jesu Christi gerade nicht als Selbstgenügsamkeit, sondern als Schritt zur Einheit und Gemeinschaft der Gesamtkirche. Und mit gemeint ist natürlich auch das reformatorische Glaubensverständnis, wenn anders der Glauben den einzelnen und die Gemeinschaft zum vollständigen Sub-



jekt macht, das – im Glauben – ein freier Herr aller Dinge und niemand untertan ist (Luther, Freiheit eines Christenmenschen).

Was aber den letztgenannten Vorwurf des Verlustes der Freiheit und der Versklavung an die Mächte dieser Welt betrifft, so gehört beides zu den Versuchungen, vor denen niemand anders als Gott selbst die Kirchen immer wieder bewahren muß, wie wir das ja auch gemeinsam im Herrengebet erbitten.

Auch die Kirche, in der alle Wesensmerkmale von Kirche bis zum universalen Lehr- und Jurisdiktionsprimat gegenwärtig sind, macht dabei keine Ausnahme.

Ökumenisch hoffnungsvoll stimmt in diesem Zusammenhang lediglich ein Abschnitt (Nr. 10), demzufolge die Gläubigen der Universalkirche *unmittelbar*, nicht durch eine Teilkirche vermittelt, angehören, und sich bei der Eucharistiefeyer unabhängig von ihrer kirchenrechtlichen Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu der Diözese, Pfarrei oder sonstigen Teilgemeinschaft, innerhalb deren die Feier stattfindet, in *ihrer* Kirche befinden. Das Dokument sagt: „Zugehörigkeit zu einer Teilkirche steht nie im Widerspruch zu der Tatsache, daß in der Kirche niemand Fremder ist“. Damit ist eine Vorstellung ausgeräumt, die die deutsche Ökumene bei der Rezeption des Taufdokuments von Lima erheblich behindert hat, nämlich der Ökumene gehöre man nur *kraft* der Zugehörigkeit zu einer Teilkirche an oder populär: zuerst müßten wir katholisch, evangelisch oder orthodox, erst dann könnten wir ökumenisch sein.

Freilich sind diese Hoffnungssätze kirchenrechtlich noch so eingeschränkt, daß sie nur innerhalb der römisch-katholischen Kirche gelten. Darüber hinaus verankert das Dokument die Notwendigkeit dieser Beschränkungen im Wesen der Kirche. Es will abgrenzen, nicht öffnen. Solange diese Einschränkungen aber zu den Wesensmerkmalen der Kirche gehören, bleiben die gegenwärtigen Blockaden bestehen, damit aber auch die ganzen Zwänge, dogmatische Postulate mit den tatsächlichen biblischen Perspektiven und mit exegetischen Einsichten zur Deckung bringen zu müssen (s. dazu besonders Nr. 9, 2. Absatz).

## V.

Eine weitere Gefahr macht das Dokument in der einseitigen Betonung des *Ortskirchenprinzips* aus (Nr. 11), wobei wir uns klar machen müssen: Ortskirche ist in seinem Sprachgebrauch die einzelne Diözese, nicht die Pfarrei. Im Blick sind dabei zwei Spielarten einer „partikularistischen Sicht



der Kirche“. Von ihnen wird die eine milder beurteilt, weil sie in der orthodoxen Schwesterkirche weit verbreitet ist, was allerdings ebensowenig erwähnt wird wie die andere Tatsache, daß auch viele römisch-katholische Bischöfe sie teilen. Wohl deswegen zitiert das Schreiben diese Ekklesiologie auch nur in überzeichneter Weise, also so, daß sie sofort zur Karikatur wird.

Zu solcher Karikatur mag es in dem Bemühen, sich gegen den kirchlichen Zentralismus Raum zu verschaffen, tatsächlich in einigen Pamphleten kommen. Insgesamt ist die These: Wo die Eucharistie gefeiert wird, vergegenwärtigt sich das ganze Geheimnis der Kirche, gerade im Sinn des Dokumentes nur zu beanstanden, wenn man „ganz“ quantitativ versteht. Dann muß man in seinem Sinn weitere „Prinzipien der Einheit und Universalität“ addieren und kritisch einschreiten, wo sie als „unwesentlich“ beiseite geschoben werden.

Wesentlich strenger („Irrtum“) ist die Zensur, die den verschiedenen Ansätzen einer „Kirche von unten“ erteilt wird. Man verzeihe, hier wird Mt 18,20 vom Versammeln im Namen Jesu in einer Weise zitiert, wie es von keinem verantwortlichen Theologen der Befreiungstheologie und der Bewegung „Kirche von unten“ verstanden wird. Nicht das Versammeln im Namen Jesu bringt für diese Theologen und Theologinnen „selbst Kirche hervor“. Die sich im Namen Jesu versammeln, beschwören ihn nicht und ideologisieren sich mit wenigen Ausnahmen auch nicht zur Gemeinde Jesu, sondern sie vertrauen schlicht und einfach auf seine Verheißung. Gewiß, das ist ein Grundpfeiler protestantischer Ekklesiologie, aber ist sie deshalb falsch, unökumenisch und antikatholisch?

Als evangelischer Leser wird man den Eindruck nicht los, an dieser Stelle kämpfe das Schreiben an der verkehrten Front. Was es einfordert, den Verzicht auf Selbstgenügsamkeit, die notwendige Offenheit jeder feiernden Gemeinde für die Gesamtkirche sowie die Tatsache, daß aus dem „Sich in die Arme des Herrn ziehen lassen“ die Eingliederung in seinen einzigen und unteilbaren Leib folgt, wird von den allermeisten der Kritisierten nach Ausweis ihrer Veröffentlichungen in vorbildlicher Weise wahrgenommen. Darin sind sich – wie das Lima-Dokument zur Eucharistie und die Reaktionen darauf ausweisen – auch die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen größtenteils mit Rom einig. Das Problem besteht doch darin, daß zwar ein Dienst an der Einheit der Universalkirche ökumenisch wünschbar ist, aber die römisch-katholische Teilkirche dafür lediglich ein Modell (in ihrer Sprache: das Petrusamt) anzubieten hat, das sämtliche anderen Kirchen nicht akzeptieren können, mindestens so lange nicht, als in diesem Modell der Bischof von Rom „das Fundament der Einheit der



Bischöfe und der Universalkirche“ ist und behauptet wird, dieses Modell entspreche der eucharistischen Gestalt der Kirche zutiefst. Dazu kann die Antwort der anderen Kirchen nur „nein“ lauten. Und dem widersprechen auch immer mehr katholische Christinnen und Christen, weil es die Kirche zur „Papstkirche“ macht.

Die Ökumene mit Rom wird so lange stagnieren, als das verschleiert wird. Soll sie weiterhin ernst genommen werden, ist es ihre Pflicht, dieser Differenz zunächst einmal standzuhalten. Sie ist im übrigen im Empfinden der Christenheit immer weniger eine Differenz entlang der alten Konfessionsgrenzen.

## VI.

Schroffer als es in den Paragraphen 12–14 geschieht, kann die römische Primatslehre kaum vorgetragen werden. Damit eine Teilkirche voll Kirche sei, so das Dokument, müsse die universale Kirche mit allen ihren Wesenselementen in ihr stets konkret gegenwärtig sein. Das aber ist nur dann der Fall, wenn in der Teilkirche als deren „ureigenstem Element“ die höchste Autorität ständig präsent ist, und zwar „mit unmittelbarer Gewalt . . . über alle, sowohl über die Hirten als über die übrigen Gläubigen“ (Nr. 13). Ohne daß das Amt des Petrusnachfolgers innerlich zum Kirchesein jeder Teilkirche gehört, ist also das Verhältnis zwischen Gesamtkirche und das Kirche-sein der Teilkirche tief gestört. Einheit in der Kirche gibt es nur „cum Petro et sub Petro“ (mit Petrus und unter Petrus, Nr. 14). Oder verständlicher ausgedrückt: Der Papst muß das Recht haben, überall in der Kirche unmittelbar einzugreifen, anders ist die Einheit der Kirche nicht gewährleistet. Im Licht dieser Doktrin versteht man, warum es bei den Bischofs-ernennungen der letzten Jahre so viele Schwierigkeiten gegeben hat.

Im Bereich des Staatsrechts verwendet man für diese Auffassung von Autorität allgemein den Begriff des Absolutismus. Als evangelische Leser und Leserinnen können wir nur bestürzt fragen: Hat die römisch-katholische Kirche wirklich keine anderen Mittel, die Identitäts- und Autoritätskrise, die sie mit anderen Kirchen teilt, abzuwehren? Muß es unbedingt dieser Rückgriff auf Prinzipien der Gemeinschaftsbildung sein, von denen sich die menschliche Gemeinschaft im 18. Jahrhundert, freilich mit erheblichen Turbulenzen, zu verabschieden begann und immer noch verabschiedet, weil sie ihr unerträglich wurden?

Wir anderen Christen sind gar nicht so „selbstgenügsam“, daß wir die vielfachen Elemente der Heiligung und Wahrheit, die „Lumen gentium“ (8,2) uns zugesteht, der „katholischen Einheit“ entziehen wollen. Aber erst



das Dokument der Glaubenskongregation, nicht die Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums selbst behauptet verwegen, in unserer ökumenischen Offenheit und unserem Wunsch nach Katholizität (wie sie beide z. B. im Wunsch nach eucharistischer Gastbereitschaft zum Ausdruck kommen) verlangten wir „objektiv“ nach der Gemeinschaft mit Petrus und der ganzen Kirche in dem beschriebenen Sinn (Nr. 14 Ende).

## VII.

Um hier nicht nur entschieden zu wiederholen: nein, so verstehen wir Katholizität ganz entschieden nicht, sei zum Abschluß eine Einsicht angeschlossen, die sich an der Überwindung und Heilung von Kirchentrennungen verifizieren läßt, soweit diese im Laufe der Kirchengeschichte gelungen sind. Wo es dazu kam und die Heilung dauerhaft war, beruhte das auf gemeinsamen Erfahrungen, die Christen und Gemeinschaften aus gemeinsam erlittener Aporie heraus machten. Ohne solche Erfahrungen bleiben beabsichtigte Konsense allermeist im Formelhaften stecken oder werden vom Volk Gottes nicht rezipiert. Das hat sich in den letzten zwei Jahrzehnten zur Genüge bestätigt. Sollten wir nicht allseits daraus lernen?

Das hieße m. E., daß sich die Kirchen als Voraussetzung gemeinsamen Eintretens für die Verkündigung des Evangeliums in einer säkular gewordenen Welt auch in ihren Identitäts- und Autoritätskrisen füreinander öffnen, statt so fragwürdige Register zu ziehen, wie es die Leitung der katholischen Weltkirche in diesem Dokument, wie es aber auch viele Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates dadurch tun, daß sie einen Fundamentalismus hilflos gewähren lassen, der sich fast nur noch an den philosophischen Prinzipien des Positivismus oder den Gesetzen der kommerziellen Werbung im Konsumzeitalter orientiert.

Sich die Schwierigkeiten gegenseitig einzugestehen, die diese Identitäts- und Autoritätskrise allseits bereitet, dürfte ökumenisch hilfreicher sein als der Griff nach Posaunen, deren Töne die Mauern neuzeitlicher Selbstgewißheit eher stabilisieren, statt sie als Aufbruchs- und Zukunftssignale zu erschüttern wie einst in Jericho. Das läßt sich deshalb mit Gewißheit sagen, weil die Kirchen mit ihren Aporien dem Heiligen Geist in jedem Falle näher sind als mit ihren vermeintlichen Stärken. 2 Kor 12,10 „denn wenn ich schwach bin, so bin ich stark“ gilt doch nicht nur vom Apostel Paulus als Person, sondern ist ein entscheidendes Wesensmerkmal der Kirche als *Communio*, wenn wir sie im Zeichen von Kreuz und Auferstehung verstehen. Der Heilige Geist könnte uns, wenn wir unsere Aporien zu teilen wagen, zu den



Erfahrungen und damit zu der Sprache verhelfen, mit denen wir nach innen und außen wieder ökumenisch glaubwürdig und damit tauglich werden zur gemeinsamen Verkündigung des Evangeliums in einer säkularen Welt.

## Nachbemerkungen zum Beitrag von Hans Vorster

Die unterzeichnenden katholischen Mitherausgeber der ÖR haben ausdrücklich zugestimmt, daß die evangelische Kritik des Schriftleiters Hans Vorster an der jüngsten Erklärung der Glaubenskongregation zum *Communio*-Begriff in der katholischen Ekklesiologie in der ÖR veröffentlicht wird. Es ist gewiß guter Stil in der ökumenischen Zusammenarbeit, bei der Kritik an innerkirchlichen Vorgängen den Gliedern der betreffenden Kirchen den Vortritt zu lassen. Aber es gibt Grenzen. Wir können von nicht-katholischen Christen nicht verlangen, daß sie diese amtliche Erklärung, die selbst für die eigenen Mitglieder eine Zumutung ist, widerspruchsfrei als Sachstand des ökumenischen Gesprächs und Ausgangspunkt seiner Fortsetzung hinnehmen.

Wir verkennen nicht, daß das Schreiben der Glaubenskongregation zunächst eine innerkatholische Adresse hat: Es richtet sich offensichtlich gegen – vermeintliche oder wirkliche – partikularistische und „separatistische“ Tendenzen in der katholischen Kirche, die unter Berufung auf die Aussagen des Konzils über die *Communio* der Ortskirchen auf Distanz zur Universalkirche und zum Petrusamt gehen. Aber einmal abgesehen von der Frage, ob die angeprangerten Meinungen so vertreten werden, oder ob es sich eher um eine karikierende Beschreibung handelt, auch bei rein innerkirchlich adressierten Stellungnahmen bleibt die Frage der „ökumenischen Tauglichkeit“ zu stellen. Wenn ökumenisches Miteinander zu den Prioritäten kirchlichen Handelns gehört, gibt es keine rein innerkirchlichen Handlungen mehr, bei denen man sich nicht auch um die Wirkungen auf die Schwesterkirchen kümmern müßte. Diese werden aus internen Maßnahmen und Entscheidungen mit Recht rückschließen auf das Verständnis vom Wesen der Kirche, das die Kirche Roms *wirklich* ins ökumenische Gespräch einbringt, unter Umständen im Widerspruch zu ausdrücklichen ökumenischen Erklärungen. Sie werden von da aus die Chancen laufender ökumenischer Prozesse hochzurechnen suchen. Zudem ist in der hier in Rede stehenden Erklärung der direkte Wortlaut der Grundsatz-Aussagen eindeutig genug.



Die Kritik im Beitrag von Hans Vorster ist eine solche aus evangelisch-lutherischer Wahrnehmung. Das ist ihr nicht zu beanstandendes Recht, auch wenn katholische Leser des römischen Schreibens nicht jeden einzelnen Einwand genauso erheben würden. So treffen etwa die Bedenken gegen die kirchestiftende Bedeutung der Eucharistie in diesem Fall nicht nur die jetzige Erklärung, sondern feierliche Texte des Konzils selbst (Liturgiekonstitution Art. 10: „Höhepunkt“ und „Quelle“ des ganzen Tuns der Kirche). Wir möchten nicht mehr die Eucharistie so in Gegensatz zum kirchestiftenden Charakter des *Wortes* gesetzt sehen. Freilich, der Hinweis auf die Quasi-Hypostasierung der Eucharistie, als sei diese ein Subjekt und könne sozusagen sich selber feiern, benennt eine wirkliche Gefahr. Ist es Zufall, daß das Schreiben der Glaubenskongregation die Texte des Konzils, die die Stiftung der *Communio* ausdrücklich an die Verkündigung des Wortes, des Evangeliums binden, nicht erwähnt (z. B. Liturgiekonstitution Art. 55; Kirchenkonstitution Art. 3; 7; 9; 11; Ökumenismusdekret Art. 2; 22; Offenbarungskonstitution Art. 21–26; Missionsdekret Art. 9; Priesterdekret Art. 4)?

Man sollte auch nicht unterstellen, daß die Verfasser des Schreibens die Unterscheidung zwischen Kirche und Christus, Kirche und dem Heiligen Geist bewußt hätten aufheben *wollen* – das liefe ja auf den Vorwurf der bewußten Blasphemie hinaus. Aber besteht nicht Anlaß zur Warnung, wenn das Schreiben einer ontologisch wie zeitlich den Teilkirchen vorausliegenden Universalkirche tatsächlich göttliche Prädikate zuschreibt?

Die evangelischen Einwände sind nicht neu. Konnten durch größere ökumenische Sensibilität die angedeuteten Gefahren und also Belastungen für das Gespräch mit den Schwesterkirchen, hier besonders denen der Reformation, nicht durch besser gegen Mißverständnisse geschützte Formulierungen vermieden werden?

Vor aller ökumenischen Würdigung müßte zunächst die innerkatholische Herausforderung des römischen Schreibens angesprochen werden. Es wirkt wie eine Ohrfeige für alle diejenigen, in ihrer Kirchentreue jenseits aller Zweifel arbeitenden katholischen Theologen, die in jüngster Zeit das auf dem Konzil in der Tat nicht gelöste Problem des Verhältnisses zwischen der Kirche als *Communio* und der Kirche als hierarchischer Institution weiter zu klären und zu vertiefen versuchen (wie Walter Kasper, Gisbert Greshake, Hermann Josef Pottmeyer, Medard Kehl u.a.<sup>1)</sup>). Kann ein rhetorisch geschickter Satz aus einer Papstansprache – „Die Kirchen bestehen in und aus der Kirche“ – diese Bemühungen dadurch blockieren, daß er die Aussage des Konzils (Kirchenkonstitution Art. 23), wonach „die Kirche in und aus den Teilkirchen“ besteht, einfach auf den Kopf stellt?



Wenn der auf dem Konzil in der Tat neu in den Blick gerückte *Communio*-Gedanke das strapazierte Konzept der Kirche als hierarchisch strukturierter Gesellschaft nicht mehr kommentiert, sondern im Gegenteil von ihm wie von einer Konstanten begrenzt wird, dann ist die katholische Ekklesiologie 1992 so klug wie 1943, als die Enzyklika *Mystici Corporis* erschien. Wenn es die unumstößliche katholische Auffassung von der Kirche sein sollte, daß (nicht etwa ein Petrusamt, ein Petrusdienst, ein „Amt der ökumenischen Einheit“ – worüber mit jedem ökumenisch engagierten evangelischen Theologen gesprochen werden kann und wird –, sondern) ein „*cum Petro et sub Petro*“ im Sinne der *heutigen Praxis der römischen Primatsausübung* zum innersten Wesen der Kirche gehört, so daß alles wirklich ökumenische Kirchenverständnis in den Schwesterkirchen „objektiv“, also wenigstens implizit darauf hinstrebt, dann bedeutete das in der Sache nicht weniger als dies: Die alles Bisherige überschreitende Aussage der berühmt-berüchtigten *Nota praevia explicativa* (Erläuternde Vorbemerkung) zur Kirchenkonstitution, wonach der Papst „nach Gutdünken“ (*ad placitum*) und nur beschränkt durch die von ihm selbst zu ermessenden Erfordernisse seines Amtes überall in der Kirche seine Jurisdiktionsvollmacht ausüben kann (ebd. Nr. 4), wäre (gegen die überwältigende Mehrheit des Konzils, der sie geschäftsordnungswidrig aufgezwungen wurde) zur Kernaussage und zum ökumenischen Kriterium der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils gemacht. In anderen Worten: Eine maximalistische Interpretation des *Ersten* Vatikanischen Konzils, die selbst durch dessen Aussagen keineswegs gedeckt ist, wäre der Sinn der Ekklesiologie des *Zweiten* Vatikanums. *Difficile est satyram non scribere*.

Es berührt uns peinlich, lesen zu müssen, wie ein großer Rahmen aus feierlichen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils hergerichtet wird, um nur dies eine und dies in anfechtbarer Argumentation zu sagen: An der aktuellen Theorie und Praxis der römischen Kurie kann und soll nichts geändert werden. Es ist bedrückend, immer wieder Zeit und Mühe aufwenden zu müssen, um nur das eine und Einfache anzumahnen: Petrusamt, Petrusdienst, „Amt der ökumenischen Einheit“ sind *nicht* identisch mit der geschichtlichen Entwicklung und heutigen Organisationsform des Papsttums! „Rom“ – hier sind die Verantwortlichen einmal nicht zu teilen – muß sich in Selbstverständnis, Gehabe und Praxis am Maßstab des biblischen Zeugnisses und der altkirchlichen Tradition erheblich regenerieren, wenn die Einheit der Christenheit in der einen Universalkirche eine Chance haben soll.



Immer wieder ist in den letzten Jahren aus dem Hause der Glaubenskongregation die Unterstellung zurückgewiesen worden, Roms Vorstellung von kirchlicher Einheit zielen auf eine „Rückkehr-Ökumene“. Wie soll man dieses Dementi nach dem jüngsten Schreiben der Kongregation noch überzeugend finden können? Die ersten ökumenischen Wirkungen sind schon aktenkundig.

*Otto Hermann Pesch, Theodor Schneider, Lothar Ullrich*

#### ANMERKUNG

- <sup>1</sup> Vgl. W. Kasper, Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils [1986], in: ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987, 272–289; bei Kasper auch die älteren Arbeiten zum Thema, und zwar aus der Zeit vor dem Konzil (in zeitlicher Reihenfolge: Y. Congar, L. Hertling, H. de Lubac, M. J. Le Guillou, J. Hamer u. a.) und nach dem Konzil (H. U. v. Balthasar, H. de Lubac, O. Saier, H. Rossi, G. Ghirlanda, Y. Congar, H. Müller u. a.); G. Greshake, „Zwischeninstanzen“ zwischen Papst und Ortsbischöfen. Notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der Kirche als „communio ecclesiarum“, in: H. Müller/Hermann J. Pottmeyer (Hg.), Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status, Düsseldorf 1989, 88–115; ders., Zentralismus oder Communio der Kirchen, in: U. Struppe/J. Weismayer (Hg.), Öffnung zum Heute, Innsbruck – Wien 1991, 31–53; ders., Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik, in: G. Biemer/B. Casper/J. Müller (Hg.), Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio (Festschrift für Erzbischof Dr. Oskar Saier), Freiburg i. Br. 1992, 90–121; H. J. Pottmeyer, Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanum – Ursache nachkonziliarer Konflikte, TThZ 92 (1983) 272–283; ders., Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums, in: G. Alberigo/Y. Congar/H. J. Pottmeyer (Hg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 89–110; ders., Was ist eine Bischofskonferenz? Zur Diskussion um den theologischen Status der Bischofskonferenzen, StdZ 113 (1988) 435–446; ders., Geeignetes Signal für den Willen der Kirche zum Ökumenismus? Anmerkungen zum Schreiben „Über einige Aspekte der Kirche als Communio“, KNA-ÖKI 29, 15. Juli 1992; und jetzt umfassend M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992. Vor allem aber vgl. Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper, Freiburg i. Br. 1986.



## Die reformatorischen Kirchen Europas im Dialog mit anderen Kirchen

Eine dokumentarische Übersicht

Von Harding Meyer im Auftrag des Instituts für  
Ökumenische Forschung, Straßburg

Die auf die Wittenberger und auf die Schweizer Reformation zurückgehenden Kirchen Europas, die alle – bis auf die lutherischen Kirchen Skandinaviens – die Leuenberger Konkordie unterzeichnet haben und in Kirchengemeinschaft miteinander stehen, führen, jeweils für sich oder auch in regionaler Zusammenarbeit, zahlreiche bilaterale Dialoge mit anderen Kirchen.<sup>1</sup> Was sich daraus für die durch die Leuenberger Konkordie konstituierte Gemeinschaft reformatorischer Kirchen und darüber hinaus für die Gemeinschaft der evangelischen Kirchen in Europa ergeben könnte, soll hier nicht erörtert werden. Es geht lediglich um eine dokumentarische und bibliographische Übersicht.

Eine solche Übersicht ist nicht ganz leicht zu erstellen.<sup>2</sup> Die hier gegebene beschränkt sich ausschließlich auf kirchlich-offizielle Gespräche<sup>3</sup> und unter ihnen wiederum auf die bekannteren. Diese Beschränkung bringt mit sich, daß ökumenische Gesprächsgruppen von Theologen, wie besonders die katholisch/reformiert/lutherische „Groupe des Dombes“ in Frankreich (seit 1937) und der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen in Deutschland („Stählin-Jaeger-Kreis“; seit 1946) und ihre ökumenisch wichtigen Veröffentlichungen hier nicht berücksichtigt sind.

Drei Aspekte sind zu unterscheiden, nach denen sich die folgende Übersicht aufschlüsselt:

- Erstens (I) sind die reformierten und lutherischen Kirchen Europas als Mitgliedskirchen des Reformierten oder des Lutherischen Weltbundes an internationalen bilateralen Dialogen beteiligt.
- Zweitens (II) stehen eine Reihe dieser Kirchen als einzelne mit anderen Kirchen in offiziellen bilateralen Dialogen auf regionaler oder nationaler Ebene.
- Drittens (III) haben einige dieser Dialoge auf nationaler Ebene zu offiziellen Vereinbarungen im Blick auf Kirchengemeinschaft geführt.



## *I. Bilaterale Dialoge auf Weltebene<sup>4</sup>*

### Reformierte Kirchen

#### Gespräche mit

- |                               |           |                   |
|-------------------------------|-----------|-------------------|
| – <i>Anglikanern:</i>         | 1981–1984 | (DWÜ II, 133–188) |
| – <i>Baptisten:</i>           | 1974–1977 | (DWÜ I, 102–122)  |
| – <i>Disciples of Christ:</i> | 1984–1987 | (DWÜ II, 217–230) |
| – <i>Katholiken:</i>          | 1969–1976 | (DWÜ I, 358–387)  |
|                               | 1984–1990 | (DWÜ II, 623–673) |
| – <i>Methodisten:</i>         | 1987      | (DWÜ II, 307–315) |
| – <i>Orthodoxen:</i>          | 1988–1991 | (DWÜ II, 316–330) |

### Lutherische Kirchen

#### Gespräche mit

- |                       |           |                                  |
|-----------------------|-----------|----------------------------------|
| – <i>Anglikanern:</i> | 1970–1972 | (DWÜ I, 54– 76)                  |
|                       | 1983      | (DWÜ II, 50– 61)                 |
|                       | 1987      | (DWÜ II, 62– 91)                 |
| – <i>Baptisten:</i>   | 1986–1990 | (DWÜ II, 189–216)                |
| – <i>Katholiken:</i>  | 1967–1972 | (DWÜ I, 246–271)                 |
|                       | 1973–1984 | (DWÜ I, 271–357 und II, 444–506) |
| – <i>Methodisten:</i> | 1979–1984 | (DWÜ II, 231–257)                |
| – <i>Orthodoxen:</i>  | 1985–1989 | (DWÜ II, 258–271)                |

## *II. Bilaterale Dialoge auf regionaler und nationaler Ebene*

### Reformierte Kirchen

#### Gespräche mit

- *Altkatholiken:* Deutschland, im Rahmen der EKD<sup>5</sup>: (s. u. III)
- *Anglikanern:* Deutschland, im Rahmen der EKD: (s. u. III)  
Das Gespräch zwischen der EKD und der Kirche von England begann 1964. Die daraus hervorgegangenen Publikationen – alle, bis auf die letzte, erschienen in den Beiheften zur ÖR – sind: Autorität und geistliche Vollmacht, Nr. 1/1965; Wort und Abendmahl, 5/1967; Experiment: Glaube. Die Darstellung des christlichen Glaubens heute, 16/1971; Christus allein – allein das Christentum? 36/1979; Das religiöse Bewußtsein und der Heilige Geist in der Kirche, 40/1980; Pluralität und Einheit der Kirche in der heutigen westlichen Gesellschaft, 58/1988; Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit. Eine gemeinsame Feststellung („Meißen-Bericht“, 1988), Berlin/Hannover 1988 (vgl. WK, 44ff).
- *Baptisten:* Italien<sup>6</sup> (s. u. III)



- *Katholiken:* Frankreich, zusammen mit Lutheranern  
Comité Mixte Catholique-Protestant en France, 1968 ff. Veröffentlichungen über „L’intercommunion“, 1969; „L’accord doctrinal sur le mariage“, 1970 (in: BIP-SNOP 4/1/73); „Déclaration commune sur le baptême“, 1972, „Pastorale des foyers mixtes“, 1977; „Consensus oecuménique – différence fondamentale“ (Paris 1987; dt. ÖR 2/1988, 221ff); Catholiques et protestants face à la morale dans une société laïque“ (in: Doc. Cath. 1989, Sp. 1072–1073).

Deutschland, im Rahmen der EKD<sup>7</sup>

- *Methodisten:* Deutschland, Arnoldshainer Konferenz / VELKD<sup>8</sup>  
(s. u. III)  
Italien (s. u. III)

Das Ergebnis der Gespräche mit den Methodisten, die „Unione delle Chiese Valdesi e Metodiste“, bzw. der „Patto d’integrazione globale tra le Chiese Valdesi e Metodiste“ von 1975, in: Raccolta delle discipline vigenti nell’ordinamento valdese, Torino 1983, 77–100.

- *Orthodoxen:* Deutschland, im Rahmen der EKD

Das Gespräch mit der *Russischen Orthodoxen Kirche* („Arnoldshainer Gespräch“) begann 1959. An Publikationen (Dialogberichte) liegen vor: Tradition und Glaubensgerechtigkeit, EKD-Studienheft 3 /1961; Vom Wirken des Heiligen Geistes, dto. 4/1964; Versöhnung, dto. 5/1967; Taufe – Neues Leben – Dienst, dto. 6/1970; Der auferstandene Christus und das Heil der Welt, dto. 7/1972; Die Eucharistie, dto. 8/1974; Das Opfer Christi und das Opfer der Christen, Beiheft zur ÖR 34/1979; Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes, dto. 41/1981; Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession, dto. 49/1984; Der bischöfliche Dienst in der Kirche (erscheint 1992), Das Königliche Priestertum der Getauften und das apostolische Amt in der heiligen Kirche (wird demnächst veröffentlicht); Das Leben der Kirche und ihr Zeugnis als Ausdruck ihrer Heiligkeit und Katholizität (wird demnächst veröffentlicht)

Das Gespräch mit dem *Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel* begann 1969. An Publikationen (Dialogberichte) liegen vor: Dialog des Glaubens und der Liebe, Beiheft zur ÖR 11/1970; Christus das Heil der Welt, dto. 22/1972; Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus, dto. 26/1974; Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl, dto. 31/1977; Eucharistie und Priesteramt, dto. 38/1980; Evangelium und Kirche, dto. 47/1983; Die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Heiligen Eucharistie, 54/1989; Das Wirken des Heiligen Geistes in der Erfahrung der Kirche (wird demnächst veröffentlicht); Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes (wird demnächst veröffentlicht).

Das Gespräch mit der *Rumänischen Orthodoxen Kirche* begann 1979. An Publikationen (Dialogberichte) liegen vor: Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis, Beiheft zur ÖR 42/1982; Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jahrhun-



derts, dto. 43/1982; Buße und Beichte im Glauben und Leben unserer Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung des Christen, dto. 51/1987; Das Heil in Jesus Christus und die Heiligung der Welt (erscheint voraussichtlich 1992); Rechtfertigung und die Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus (wird demnächst veröffentlicht).

Deutschland, im Rahmen des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR

Das Gespräch des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR mit der *Russischen Orthodoxen Kirche* („Sagorsker Gespräche“) begann 1987 und hatte sieben Begegnungen, die letzte im Jahr 1990. In Zukunft wird dieses Gespräch zusammengelegt mit dem Gespräch der EKD mit der Russischen Orthodoxen Kirche (s. o.).

Der Dialog des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR mit der *Bulgarischen Orthodoxen Kirche* („Herrnhuter Gespräche“) hatte vier Dialogrunden von 1978 bis 1986. Dieser Dialog wird von der EKD weitergeführt. Die fünfte Dialogrunde ist für 1992 geplant.

Sowohl die „Sagorsker Gespräche“ als auch die „Herrnhuter Gespräche“ sind bis auf wenige Ausnahmen nicht dokumentiert. (Zu Einzelheiten s. Günther Schulz, Die sieben Sagorsker Gespräche 1974-90, ÖR 4/91, S. 457ff, insbes. S. 466-468).

## Lutherische Kirchen

### Gespräche mit

- *Altkatholiken:* Deutschland, im Rahmen der EKD<sup>9</sup> (s. u. III)
- *Anglikanern:* Deutschland, im Rahmen der EKD (s. u. III)  
Europa

Von 1980–82 kam es zu drei Sitzungen einer Anglikanisch-Lutherischen Europäischen Kommission. Der Abschlußbericht erschien 1983 (Lutherischer Weltbund, Genf; vgl. WK<sup>9a</sup>, 37ff).

### Skandinavien / Baltikum

Das Gespräch der nordischen und baltischen lutherischen Kirchen mit der Kirche von England hat 1989 begonnen und hatte bislang drei Sitzungen (August 89; September 90; Oktober 91; vgl. WK, 42f). Der Schlußbericht wird gegenwärtig bearbeitet.

- *Baptisten:* Deutschland<sup>10</sup>  
Norwegen

Das Gespräch begann 1984 und hat 1990 seinen Abschluß gefunden mit der Publikation: En Herre – en tro – en kirke – en lenssel mot en dap (Ein Herr – ein Glaube – eine Kirche – und ein Verlangen nach einer Taufe), Oslo 1990.



– **Freikirchen:** Finnland

Gespräche mit der Evangelischen Freikirche von Finnland fanden von 1983–84 statt. Veröffentlichungen darüber in: *Dialogues with the Evangelical Free Church of Finland and the Finnish Pentecostal Movement. Documents of the Evangelical-Lutheran Church of Finland*, Helsinki 1990, 7–32.

– **Katholiken:** Deutschland, im Rahmen der VELKD

*Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn / Hannover 1984.

Deutschland, im Rahmen der EKD<sup>11</sup>

Frankreich, zusammen mit Reformierten<sup>12</sup>

Norwegen

Der Dialog begann 1979. Als Dialogberichte liegen vor: „Das Abendmahl – Das Herrenmahl“ (1982); „The Ministry of the Church“ (1986); „Justification“ (1991).

Schweden

Das Gespräch begann 1970. An Gesprächsdokumenten liegen vor: *Aktenskap och familj i kristen belysning*, in: *Verbum* 1975 (deutsch: Ehe und Familie in christlicher Sicht, in: *Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog*, hg. von Joachim Lell und Harding Meyer, Frankfurt / M. 1979, 99–157); *Ekumenisk samsy om dop och kyrkotillhörighet* (Ökumenische Übereinstimmung in der Taufe und Kirchenzugehörigkeit), in: *Verbum* 1978; *Biskopsämbetet* (Bischofsamt), in: *Verbum* 1988.

– **Mennoniten:** Frankreich<sup>13</sup>

Deutschland

Das Gespräch zwischen der VELKD und der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland begann im September 1989 und hatte bislang sechs Sitzungen.

– **Methodisten:** Deutschland (s. u. III)

Das Gespräch mit den Methodisten (1980–82) war zunächst ein Gespräch zwischen VELKD und EmK. Dem Gesprächsergebnis, insbesondere dem Vorschlag zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, schloß sich dann auch die AKF an (1987).

Norwegen

Dieser Dialog fand in der Zeit von 1980–84 statt. Veröffentlichungen liegen nicht vor.

Schweden

Dieses Gespräch erstreckte sich über zwei Phasen von 1979–85 und von 1990–91. Dialogbericht in: WK, 99ff.



– *Orthodoxen:* Rußland

Das Gespräch mit der *Kirche von Rußland* begann 1970. Die Ergebnisse (bis 1986) sind veröffentlicht in: *Dialogue between Neighbours. The Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church 1970–86. Communiqués and Theses. Publications of Luther-Agricola Society B 17, Helsinki 1986.* Dazu: *Mikkeli Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church, Mikkeli June 3–11, 1986, Helsinki 86.*

Finnland

Gespräche mit der *Orthodoxen Kirche von Finnland* fanden 1988 und 1990 statt. Publikationen der Ergebnisse gibt es nicht.

Deutschland, im Rahmen der EKD<sup>14</sup>

- a) Kirche von Rußland (Arnoldshainer und Sagorsker Gespräche)
- b) Kirche von Rumänien
- c) Kirche von Bulgarien

– *Pfingstlern:* Finnland

Zu Gesprächen mit der Finnischen Pfingstbewegung kam es in den Jahren 1987–89. Veröffentlichungen dazu in „Dialogues . . .“, 33–36.

Unierte Kirchen

Gespräche mit

- *Altkatholiken:* Deutschland, im Rahmen der EKD<sup>15</sup> (s. u. III)
- *Anglikanern:* Deutschland, im Rahmen der EKD (s. u. III)
- *Methodisten:* Deutschland, Arnoldshainer Konferenz und VELKD<sup>16</sup> (s. u. III)
- *Orthodoxen:* Deutschland, im Rahmen der EKD
  - a) Kirche von Rußland
  - b) Konstantinopel
  - c) Kirche von Rumänien
  - d) Kirche von Bulgarien



### *III. Zwischenkirchliche Vereinbarungen im Blick auf Kirchengemeinschaft*

Zu *offiziellen Vereinbarungen* reformatorischer Kirchen mit anderen Kirchen in Europa ist es gekommen mit:

#### *Altkatholiken:*

##### *Deutschland:*

Zwischen der EKD und dem katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland kam es 1985 zu einer „Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie“ (s.u. Anm. 5).

#### *Anglikanern:*

##### *Deutschland:*

Zwischen der EKD und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR einerseits und der Kirche von England andererseits erfolgte am 29. Januar bzw. am 2. Februar 1991 die „Erklärung gegenseitiger Anerkennung“ („Meißen-Erklärung“).

#### *Baptisten:*

##### *Italien:*

Zwischen der Waldenser Kirche (Chiesa Evangelica Valdese (Unione delle Chiese Valdesi e Metodiste) und der Baptistischen Kirche in Italien (Unione delle Chiese Evangeliche Battiste in Italia) kam es 1990 zu einer „gegenseitigen Anerkennung“ („Riconoscimento reciproco“, s.u. Anm. 6).

#### *Methodisten:*

##### *Schweiz:*

Seit 1922 besteht zwischen den im Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund zusammengeschlossenen reformierten Kirchen der Schweiz und der Evangelisch-methodistischen Kirche der Schweiz Kirchengemeinschaft, die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft einschließt (WK, 122f).

##### *Italien:*

Waldenser Kirche und Methodistische Kirche in Italien bilden seit 1975 die „Unione delle Chiese Valdesi e Metodiste“ (s.u. Anm. 6). Die so gebildete Unionskirche nennt sich: Chiesa Evangelica Valdese (Unione delle Chiese Valdesi e Metodiste).

##### *Deutschland:*

Zwischen der VELKD und den Kirchen der Arnoldshainer Konferenz einerseits und der Evangelisch-methodistischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlin andererseits erfolgte am 29. September 1987 eine „Deklaration der gegenseitigen Gewährung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft“. Vom Dialog zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft (s.u. Anm. 8).



## Polen:

Die Evangelisch-Reformierte Kirche Polens und die Methodistenkirche in Polen erklärten 1990 Kirchengemeinschaft (WK, 97f).

## Österreich:

Zwischen der Evangelischen Kirche (A.B.), der Evangelischen Kirche (H.B.) und der Methodistenkirche Österreichs kam es 1990 zur Erklärung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft (WK, 95f).

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Die Beteiligung dieser Kirchen am multilateralen Dialog im Rahmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK (Lima-Erklärung über „Taufe, Eucharistie und Amt“, 1982) ist hier vorausgesetzt, sei aber doch ausdrücklich erwähnt.
- <sup>2</sup> In Vorbereitung auf die Europäische Evangelische Versammlung (Budapest, März 1992), für die auch diese Übersicht erstellt worden war, hat die Evangelische Arbeitsstelle Oekumene Schweiz eine sehr verdienstvolle Textsammlung veröffentlicht: Wachsende Kirchengemeinschaft. Gespräche und Vereinbarungen zwischen evangelischen Kirchen Europas, hg. von Cornelia Nussberger. Texte der Evangelischen Arbeitsstelle Oekumene Schweiz 16, Bern 1992 (=WK). Rezension hier S. 527.
- <sup>3</sup> Die jüngeren Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises, einschließlich der Veröffentlichung „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (1986), sind erschienen in der Reihe „Dialog der Kirchen“, Freiburg/Göttingen (1982 ff). Die Texte der Groupe des Dombes sind gesammelt herausgegeben in: Pour la communion des Eglises. L'apport du Groupe des Dombes 1937–1987, Paris 1988; hinzu kommt die jüngste Veröffentlichung: Pour la conversion des Eglises. Identité et changement dans la dynamique de communion, Paris 1991.
- <sup>4</sup> Die Dokumente dieser Dialoge finden sich in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, hg. von Harding Meyer u. a., Bd. I und II, Paderborn/Frankfurt a. M. <sup>2</sup> 1991 und 1992 (=DWÜ I und DWÜ II).
- <sup>5</sup> *Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie* (1985). Veröffentlicht in: Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Heft 9, Jg. 1985; auch in: ÖR 3/1985, 365–367.
- <sup>6</sup> Die Ergebnisse der Gespräche und der Wortlaut der „Gegenseitigen Anerkennung“ (riconoscimento reciproco) zwischen „Chiesa Evangelica Valdese (Unione delle Chiese Valdesi e Metodiste)“ und „Unione delle Chiese Evangeliche Battiste in Italia“ (UCEBI) in: Sinodo del 1990 delle chiese valdesi e metodiste. Sessione straordinaria, 1. bis 4. November 1990, 14–22 (vgl. WK, 155 ff).
- <sup>7</sup> Gemeinsame Ökumenische Kommission, 1981–1985. Veröffentlichung: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg, Freiburg/Göttingen 1986.
- <sup>8</sup> Erklärung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, 1987. Veröffentlicht in: Vom Dialog zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Eine Dokumentation der Lehrgespräche und der Beschlüsse der kirchenleitenden Gremien. *EmK / VELKD / AKf*, Hannover 1987 (vgl. WK, 73ff).



- <sup>9</sup> S.o. Anm. 5  
<sup>9a</sup> S.o. Anm. 2  
<sup>10</sup> Der *Gesprächsbericht* (1980/81) ist veröffentlicht in: Texte aus der VELKD, 17/81 (vgl. WK, 142ff).  
<sup>11</sup> S.o. Anm. 7  
<sup>12</sup> S.o. Reformierte Kirchen / Katholiken  
<sup>13</sup> *Les entretiens luthéro-mennonites* (1981–1984), hg. von Marc Lienhard und Pierre Widmer, Montbéliard 1984 (vgl. WK, 172ff).  
<sup>14</sup> S.o. Reformierte Kirchen / Orthodoxe (im Rahmen der EKD)  
<sup>15</sup> S.o. Anm. 5  
<sup>16</sup> S.o. Anm. 8

## Ökumenische Anfragen an die Gemeindewirklichkeit in Deutschland

„Was halten Sie von uns Christen und unserer Kirche in Deutschland?“, ist eine Frage, die von Christen in Deutschland oft an mich während meines Aufenthalts in Deutschland gestellt worden ist. Ich bin nicht einer, der voreilig ist, Meinungen über andere zu äußern. Andererseits aber bin ich sehr selbstkritisch gegenüber meiner Kirche und meiner Christenheit. Doch weil mein christliches Leben eine ökumenische Dimension hat und mit dem Leben der Christen in der Ökumene verbunden ist, kann mir nicht gleichgültig sein, was in der Ökumene geschieht. Da ich an Ökumene interessiert bin, müssen meine Äußerungen ehrlich sein, wenn ich zu der Gemeindewirklichkeit in Deutschland befragt werde. Ich bitte die Leser um Verzeihung, wenn ich etwas falsch gesehen oder gesagt habe. Ich bin bereit, mich von den Lesern korrigieren zu lassen.

### 1. Die Gemeindewirklichkeit in Deutschland

Für die meisten Christen in Asien und Afrika ist eine Reise nach Europa fast wie eine Pilgerfahrt; sie kommen mit großen Erwartungen an, das Heim ihrer Mission, ihrer Kirche und ihre Glaubenswurzeln zu sehen. Wenn sie aber hier die leeren Kirchen, die atomisierte und mechanisierte Gesellschaft sehen, sind sie sehr enttäuscht.

Wenn ich hier einige meiner Beobachtungen und Eindrücke aufzeige, will ich damit nicht eine Verallgemeinerung der Situation der Kirche hier in Deutschland abgeben. Ich bin mir bewußt, daß es viele ehrliche gläubige Christen gibt, die ernsthaft versuchen, ihrem Glauben gemäß zu leben und relevant im gesellschaftlichen Leben Zeugnis abzulegen. Ich spreche hier nicht von diesen gemeindetreuen Christen, und es ist nicht meine Absicht, die Gefühle dieser Christen zu verletzen. Es geht mir bei meinen Beobachtungen und Eindrücken vielmehr um das Anliegen, auf die für die Zukunft der Kirche bedrohlichen Tendenzen und Entwicklungen hinzuweisen, damit die Träger der Kirche entsprechend handeln, um diesen Tendenzen entgegenzuwirken und die Kirche zeitgemäß, relevant und lebendig zu machen.



Ich habe einmal die Vikare eines Kurses im Predigerseminar in Westfalen bei ihrem Gemeindebesuch begleitet. In der Gemeinde, die wir besucht haben, hat fast jeder, den wir getroffen haben, seine Unzufriedenheit über die Gemeindewirklichkeit geäußert. In einer Gemeinde von etwa 2 500 Mitgliedern besuchen nur etwa 30 Personen die Sonntagsgottesdienste; die meisten von ihnen sind über 60 Jahre alt. Der Pfarrer dieser Gemeinde sagte uns, für etwa 70 % der Mitglieder bedeute es nichts, ob es die Kirche gebe oder nicht. Die meisten behalten eine Haltung der Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche. Die Jugendlichen wachsen außerhalb der Kirche auf. Die Konfirmation wird mehr als eine Austritts-Zeremonie für die Jugendlichen als ein Sakrament der Glaubensfestigung gesehen. Manche Handlungen der Kirche, die für die Menschen der älteren Generation große Bedeutung gehabt haben, haben ihre Relevanz für die jetzige Generation verloren. Um die heutige Situation genau zu beschreiben, könnte das folgende gesagt werden, sicher etwas zugespitzt.

### *Gottesdienst ohne Gemeinde?*

Es ist eine auffallende Realität, daß der Gottesdienstbesuch in Deutschland immer weniger wird. Es sieht so aus, als ob die Kirche in Deutschland die Gemeinde nicht mehr brauche, als ob sie auch ohne deren Teilnahme am Gottesdienst noch leben könne. Ein Christ erhält die Impulse für die Teilnahme an einer Gemeinschaft durch die Gewißheit, daß seine Teilnahme für die Gemeinschaft wesentlich nötig ist. Niemand mag einer Gemeinschaft angehören, die seine Anwesenheit für überflüssig hält. Jeder Christ muß darum die Gewißheit haben, daß die Kirche ihn braucht, daß die Kirche seine Gemeinschaft wünscht, daß *der Herr ihn braucht* (vgl. Mk 11,3). Jesus bat Zachäus, bei ihm übernachten zu dürfen. Damit machte er ihm klar, daß er ihn brauchte. Auf die gleiche Weise machte Jesus der Samariterin deutlich, daß er sie brauchte, wenn er ihr sagte: „Gib mir zu trinken“. Der Herr will jeden Christen in seiner Gemeinschaft, nicht nur dessen Steuergeld. Haben wir das unseren Christen einsichtig gemacht? Sind unsere Gottesdienste auf Personen gerichtet? Die Christen suchen ihre Identität in der Gemeinschaft Christi. Bieten unsere Gottesdienste dafür eine Gelegenheit?

### *Geistlichkeit ohne Geist?*

Unsere Liturgie, Lieder und Gottesdienstformen scheinen manchem zu trocken. Sie wurden vor vielen Jahren für eine andere Gesellschaft vorbereitet. Wir verwenden sie noch heute, ohne dabei die geistige Einstellung unserer Generation hinreichend zu berücksichtigen. Unsere Gottesdienste geschehen *oft* wie ein Ritual, – da fehlt der lebendige Geist. Das Leben bedeutet Beweglichkeit, Änderung und Wachstum. Dazu brauchen wir den lebensbegleitenden, lebendigen Geist.

In einigen Gemeinden werden neue Gottesdienstformen und Gebete erprobt. Für viele ist das wie ein Schauspiel. Der Geist fehlt in diesen Versuchen. Sehr häufig schildern wir die Situation in der Ferne, in Südafrika, in El Salvador, in Sri Lanka usw., aber wir vergessen die Situation der Menschen, die im Gottesdienst vor uns anwesend sind. Manchmal zeigen wir große Sorge für die Probleme der Menschen,



die weit von uns entfernt sind, aber wir zeigen kein persönliches Interesse für die Menschen, die gerade vor uns sitzen und vor unserer Haustür leben. Unsere Worte und unsere Gebete berühren ihre geistlichen, persönlichen Probleme nicht. Ein lebendiger Gottesdienst entsteht aus dem Leben der beteiligten Menschen, aus ihren Freuden und Sorgen, aus ihrem Erfolg und ihrer Niederlage, aus ihrem Lachen und Weinen.

### *Gebet ohne Erwartung?*

Die Gebete in *manchen* unserer Gottesdienste sind entweder die Ritualelemente der Liturgie oder eine Art von Instruktionsmittel geworden. *Manche beten*, aber ohne irgendeine Erwartung! Mit der Erwartung setzt man entsprechendes Handeln voraus. Ein Gebet ohne entsprechende Lebenseinstellung und entsprechendes Handeln ist wirkungslos. Was nutzt es, wenn eine Gemeinde ständig für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt betet, aber nichts gegen die Ungerechtigkeit und die Unruhe vor der eigenen Haustür unternimmt, z. B. die Ausländerfeindlichkeit! Die Bedeutung des Gebets als Mittel, mit Gott in engere Gemeinschaft zu kommen und seinen Willen zu erfahren, und danach zu handeln, ist vielen unzugänglich. Es fehlt die Innerlichkeit der Religion hier – die innerliche Begegnung und der innerliche Dialog mit Gott. Wenn Gott wirklich existiert und wenn Gott eine Person ist, muß es für uns möglich sein, Gott zu begegnen und mit ihm zu kommunizieren. Wir reden heute vom „ekklesialen Atheismus“; aber ich erlebe hier auch einen „liturgischen Atheismus“. Gott ist nicht mehr der aktive Zuhörer unseres Gebets, unserer Liturgie.

### *Vortrag, keine Predigt?*

In den deutschen Gottesdiensten spielt die Verkündigung eine große Rolle. Aber manche von den heutigen Verkündigungen hören sich mehr wie themenzentrierte Vorträge denn wie Predigten an. Die Gemeinde wird zum Publikum, die Predigt zum Vortrag (Klaus Peter Jörns). Und die behandelten Themen haben nur selten eine Relevanz für das persönliche, alltägliche Leben der Zuhörer. Die Menschen werden nicht von den Predigten angesprochen. Viele Prediger wollen nicht die Ruhe der Menschen stören; deshalb muß die Predigt sanft und harmlos klingen. Sie berührt die kritische Vernunft der Menschen ganz selten.

Die sogenannte „prophetische Predigt“ hört man selten von den Kanzeln hier. Aber die Predigt des Evangeliums Christi enthält immer die Botschaft des Heils für die Menschen – und diese Botschaft könnte für einige sanft und beruhigend klingen, für andere aber störend und richtend, wie zum Beispiel eine Botschaft der Befreiung an die Unterdrückten auf der einen Seite und die Unterdrücker auf der anderen Seite!

Die Predigt hat die Aufgabe, das Leben der Zuhörer zu heilen, zu trösten und aufzubauen. Diese Aufgabe besteht darin, alles, was das Leben bedroht, zu vernichten und zu zerstören (s. Jer 1,10). Dies ist genau die Aufgabe der prophetischen Predigt.



### *Spende, kein Opfer?*

Die Opferfreudigkeit ist den Christen hier in der volksskirchlichen Struktur verweigert worden. Durch das kirchliche Steuersystem ist ihnen das Geld durch indirekten Zwang abgenommen worden. Dadurch wurde ihnen die Freude des freiwilligen Gebens vorenthalten. Jetzt sammeln wir zweckgebundene Spenden. Aber sie werden kaum einmal als Gabe für die Sache Gottes, als Opfer, als Verzicht für die Sache Christi verstanden. Das Opfer ist keine Spende aus Überfluß und Überschuß; es ist die unter schmerzlichem Verzicht gebrachte Gabe für die Sache Gottes, für die Sache der anderen Menschen. Wie weit haben wir diese Bedeutung von „Opfer“ unseren Mitchristen zugänglich gemacht, daß sie ihr Konsumverhalten überdenken und etwas von ihrem Wohlstand zugunsten der Armen in der Welt teilen lernen?

Von Natur aus ist der Mensch opferfreudig. Die Eltern freuen sich über ihre Opfer für ihre Kinder. Der Mensch hat seit den Anfängen seiner Geschichte Gott sein Bestes als Opfer dargebracht. Dadurch zeigte er seine Zugehörigkeit zu Gott (Gen 4,3 ff; 22,1 ff). Können wir diese Bedeutung des Opfers unseren Christen noch verständlich machen und durch unsere Gottesdienste Gelegenheit anbieten, diese Opferfreude zu verwirklichen? Ein erfülltes Leben in Christus wird eine Quelle des Lebens für die anderen.

### *Pfarramt als Beruf, keine Berufung?*

Für viele Pfarrer in Europa ist das Pfarramt ein Beruf wie jeder andere Beruf, nicht mehr eine Berufung. Ein Pfarrer, der eine Zeitlang in einer christlichen Wohngemeinschaft lebte, wurde einmal gebeten, eine Andacht zu halten. Er lehnte die Bitte mit der Begründung ab, noch nicht im Dienst zu sein. Er verstand die Andacht offensichtlich als Job und sein Pfarramt als Beruf. Gebet, Gottesdienst, Seelsorge, Beratung, Gemeindebesuche usw. – alles wird nur dienstlich verstanden. Dies alles als spontaner Ausdruck des christlichen Glaubens ist nicht mehr zu erwarten. Viele haben Schwierigkeiten, den Unterschied zwischen „Beruf“ und „Berufung“ zu verstehen. „Berufung“ als eine Grundbereitschaft, Christus zu jeder Zeit, an jeden Ort unter Entbehrungen zu folgen, auch den zweiten Kilometer zu laufen, auch mal ein Risiko einzugehen, auf eigene Freizeit und eigenes Wohl zugunsten anderer zu verzichten, ist vielen unverständlich und unvorstellbar. Ist dies nicht das, was die kreuztragende christliche Nachfolge bedeutet? (s. Mk 8,34).

### *Glauben ohne Erfahrung?*

Für viele Christen in Deutschland ist der Glaube mehr eine Sache der Lehre und Wissenschaft als eine Sache der Erfahrung, mehr eine Sache des Verstandes als eine Sache des Alltagslebens. Wir wissen alles *über* Gott und alles *über* Christus. Aber wissen wir, was Christsein bedeutet? Ein Atheist befragte einmal einen Christen, wie er die Existenz Gottes beweisen könne. Der Christ antwortete, er habe die Liebe Gottes erfahren, damit habe ihm Gott seine Existenz erwiesen. Der Atheist schwieg, da er, um etwas von Gott zu wissen, Gott erst erfahren müßte. Wir haben ein Glaubensbekenntnis. Aber haben wir versucht, diesen Glauben in Lebenserfahrung umzuset-



zen? Glauben, aus seinen Wurzeln heraus, bedeutet die Beziehung des Menschen zu Gott (Gen 15,6). Haben wir eine lebendige Beziehung zu Gott? Eine lebendige Beziehung zu Gott wirkt sich in einer lebendigen Beziehung zu den Mitmenschen aus (s. 1 Joh 4, 20).

### *Bestand gesichert, aber Relevanz verloren?*

Die Kirche in Deutschland ist in einer anderen Lage als die Kirchen in Großbritannien und in einigen anderen Ländern Europas. In Großbritannien leidet die Kirche an Geldmangel. Viele Christen sind aus der Kirche ausgetreten, und einige Kirchen sind schon geschlossen. Einige wurden in Tempel, Gurdwaras und Moscheen umgewandelt. Aber in Deutschland ist die Situation etwas anders. Was wir haben, ist die Volkskirche. Mehr als 77 % der kirchlichen Einnahmen kommen von der Kirchensteuer (Evangelische Information, Nr. 48/19. Jahrgang, 26. Nov. 1987, S. 9). Das heißt, die Kirche in Deutschland kann als eine Institution noch für eine Weile weiterleben, ohne das Bemühen der Mitglieder, ohne ihre bewußte, freiwillige Unterstützung, ob die Mitglieder zum Gottesdienst kommen oder nicht.

Die Steuer der 60 % – 70 % Christen, die an der Kirche kein Interesse haben, wird auch einbehalten, weil sich diese noch nicht die Mühe gemacht haben, ihre Austrittsanträge zu stellen. Auf diese Weise erhält die Kirche viel Geld. Und dieses Geld steht ihr zur Verfügung. Damit werden viele soziale und gesellschaftliche Arbeiten finanziert – die sogenannte diakonische Arbeit der Kirche, die Jugendarbeit, Kindergarten usw. Auf diese Weise hat die Kirche in mancher Hinsicht das Aussehen einer sozialen Einrichtung, wie etwa „Lions Club“, „Rotary Club“ usw.

Doch nimmt die Zahl der Kirchengaustritte von Jahr zu Jahr zu. Der Hamburger Altbischof Hans Otto Wölber hat darauf hingewiesen, daß die Volkskirche sich trotz des noch vorhandenen sozialen Prestiges und des institutionellen Respekts immer weiter auflöst. Die Entkirchlichung werde auch darin sichtbar, daß immer weniger Eltern in der Lage seien, ihre Kinder religiös zu erziehen. Religion sei zu einer „Art Hobby für ziemlich exklusive Leute geworden“ (Spektrum 48, 25. Nov. 1987, S. 6). Mit zunehmender Zahl der Kirchengaustritte wird das Kirchensteuereinkommen auch geringer. Was wird mit der deutschen Kirche geschehen, wenn die Einnahmen aus Kirchensteuermitteln nicht mehr ausreichen oder völlig gestoppt werden?

Der Zusammenschluß zwischen Staat und Kirche hat auch dazu beigetragen, daß die Kirche in ihrer Kritik gegenüber dem Staat immer aufpassen mußte, den Staat nicht zu verärgern. Die Folge ist, daß die Kirche auf der Seite der Machthabenden steht. Sie unterstützt direkt (aktiv) oder indirekt (durch ihr Schweigen) die staatliche Politik in einem großen Maß.

### *2. Die fehlende Frage*

Diese kirchliche Situation ist den Christen in Deutschland nicht unbekannt. Sie wissen, daß die Kirchen sonntags fast leer sind und daß die Mehrheit der Christen außerhalb der Kirchen bleibt. Sie lesen die Bibel nicht mehr; sie beten nicht mehr. Sie machen sich keine Sorge darüber, daß sie ihren Kindern keine christliche Erzie-



hung geben. Die meisten Kinder wachsen ohne kirchliche Erziehung auf. Sie wissen überhaupt nichts mehr von Christus.

Diejenigen, die für die kirchliche Verwaltung die Verantwortung tragen, schieben die Schuld den Außenstehenden zu und fragen: Warum kommen diese Leute nicht zum Gottesdienst? Warum lesen sie nicht mehr die Bibel? Warum beten sie nicht? Warum weigern sie sich, sich kirchlich trauen zu lassen? Warum wollen sie ihre Kinder nicht taufen lassen? Aber die *fehlende Frage*, meiner Meinung nach, ist: Was bieten wir, die wir in der Kirche sind, die Pfarrer, die kirchlichen Mitarbeiter, die Menschen, die zum Gottesdienst kommen, den außenstehenden Menschen an, damit sie zu uns kommen? Warum wollen wir, daß diese Menschen beten? Warum wollen wir, daß sie ihre Kinder taufen lassen? Was ist die Bedeutung des Gottesdienstes, des Gebets, der Taufe, der Trauung, der Eucharistie usw.? Können wir heute so daran glauben, wie unsere Vorfahren daran geglaubt haben?

Was haben wir aus unserem Glauben gemacht? Haben wir von unseren Glaubensinhalten etwas übriggelassen? Spüren die Mitmenschen unserer Generation unseren Glauben, damit auch sie sinnvoll glauben können und sich der Kirche anschließen? *Die leere Kirche ist nur ein Zeichen unseres entleerten Glaubens.* Die wichtigen Fragen, womit sich die Kirche vor allem heute beschäftigen muß, sind meiner Meinung nach: Worum geht es unserem Glauben? Was ist der Inhalt des Glaubens, den die Kirche heute den Menschen anbietet? Die Kirche braucht ein zeitgemäßes, relevantes Glaubensbekenntnis, das nicht nur von Theologen und Intellektuellen, sondern auch von Laien, den einfachen Mitgliedern der Gemeinde, verstanden wird.

### 3. Brot und Gott: Eine gewinnorientierte Glaubensvorstellung

Mahatma Gandhi hat einmal gesagt, Gott erscheine den Armen in Form von Reis und Arbeit. Kim Chi Ha, der bekannte katholische Dichter aus Korea sagte: „Brot ist Himmel, Brot ist Gott.“ In diesem Sinne hat der Begriff Gott noch eine Bedeutung für die meisten Armen und die Unterdrückten in der Zwei-Drittel-Welt. In ihrem Glauben an Gott geht es primär ums Brot und um Befreiung; sie beten für Brot, loben den Herrn für Brot und predigen, um Brot zu teilen. Auf diese Weise finden die Armen noch einen Sinn in ihrem Glauben; ihr Glaube hängt zusammen mit Brot, mit den weltlichen Bedürfnissen des Lebens.

Das war auch unter den Deutschen vor einigen Jahren noch so. Pfarrer Weissinger aus Lünen, der Pfarrer der Gemeinde, die ich mit Vikaren besucht habe, betonte mehrmals, daß in der Nachkriegszeit die Gottesdienste in Deutschland gut besucht waren; sonntags waren die Kirchen während der Gottesdienste voll. In dieser Zeit haben sich die Deutschen in einer Notlage befunden und viel gelitten. Sie bauten alle zerstörten Kirchen neu, groß und schön. Der Glaube an Gott in dieser Zeit der Not war sehr stark und lebendig, weil die Menschen in ihrem Glauben noch einen Sinn für ihr Leben gesehen haben. Sie brauchten noch Brot und Sicherheit. Ihren wachsenden Wohlstand und den Frieden haben sie als Segen Gottes und als die Belohnung für ihren Glauben verstanden. Aber jetzt ist der Wohlstand gesichert. Sie brauchen nicht mehr um Brot zu beten, die soziale Versicherung, die Krankenversicherung und die Altersversicherung werden dafür sorgen. Brauchen sie noch an Gott zu glauben?



Solch eine gewinnorientierte und konsumorientierte Glaubensvorstellung ist noch in dem Volk vorhanden. Man fragt, ob ein gewinnfreier Glaube überhaupt vorstellbar sei. „Glaube“ ist primär ein Verhältnisbegriff. Der Glaube an Gott besteht aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott, und die Basis dieses Verhältnisses ist Liebe (agape). Die christliche Liebe, wie sie von Paulus beschrieben wird (1 Kor 13), „sucht nicht das Ihre“. Dies ist es, was ich meine, wenn ich von gewinnfreiem Glauben rede. Ich sage nicht, daß der Gläubige nichts von Gott erwarten soll; was ich meine ist, daß der Glaube nicht von Gottes Gabe (Segen) abhängig sein muß. Ich habe von einer Gemeinde in der Nähe von Hamburg gehört, wo eine Tafel steht, auf der die Zahl der Abendmahlsteilnehmer regelmäßig eingetragen wird. In dieser Grafik hat man festgestellt, daß in den Zeiten, in denen die Wirtschaftslage in Deutschland schlecht war, die Teilnehmerzahl anstieg.

Das traditionelle Christentum hat den Menschen eine segensorientierte, belohnungsorientierte Glaubensvorstellung vermittelt. Ich glaube an Gott, um von Gott etwas Materielles und Geistiges zu bekommen – Wohlstand, Gesundheit, Freude, Frieden, ewiges Leben usw. Die Situation des Wohlstands und das Vertrauen in die menschliche Vernunft hat manche der ehemaligen Glaubensvorstellungen unhaltbar gemacht. Die moderne wissenschaftliche Forschung an der Bibel hat auch dazu beigetragen. Die Menschen können die Bibel nicht mehr wie früher lesen und glauben. Die Bibel-Wissenschaftler haben manche Stellen in der Bibel, die hinter dem Glaubensbekenntnis stehen, entmythologisiert, z.B. Jungfrauengeburt, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft, Hölle und Himmel. Was bleibt jetzt übrig, um das Glaubensbekenntnis sinnbewußt zu sagen? Die Wissenschaftler haben versäumt, an Stelle der veralteten Glaubensvorstellung neue, haltbare, relevante Glaubenselemente den einfachen Christen anzubieten.

Unsere sittlichen und moralischen Vorstellungen haben manche alten Vorstellungen, die den damaligen Christen für ihr christliches Leben sehr wichtig waren, als Unsinn und Torheit zurückgewiesen. Aber wir haben uns keine Mühe gemacht, unsere neuen ethischen Einstellungen mit unserem christlichen Glauben in Verbindung zu bringen.

Ich habe Brot; ich habe alles, was ich in meinem Leben brauche. Wenn ich krank bin, gehe ich zum Arzt, und die Krankenversicherung trägt die Kosten. Ich brauche nichts dazu zu tun. Wenn ich alt bin, gehe ich in ein Altenheim, und meine Altersversicherung trägt die Kosten. Warum soll ich mich noch an Gott wenden? Manche von den älteren Menschen, die noch in der Kirche bleiben, haben vielleicht auch eine solche gewinnorientierte Glaubenserwartung. Sie wollen Hölle und Fegefeuer vermeiden und in den Himmel kommen.

#### *4. Von einer Betreuungskirche zu einer dienenden Kirche*

Solch ein belohnungsorientierter Glaube hat in Deutschland zu der Entstehung einer Betreuungskirche geführt. Was wir hier haben, ist die Betreuungskirche. Wie beim Staat, zahlen die Gemeindeglieder ihre Kirchensteuer, um die Betreuung von seiten der Kirche zu erhalten. Auf diese Weise bietet die Kirche ihren Gemeindegliedern, ihren Konsumkunden verschiedene Angebote – Kindergarten, Trauung, Beerdigung, Freizeitbeschäftigung usw. Manche Gemeindeglieder klagen, daß ihre Kirche nicht genug für sie tut, daß die Kirche sie nicht gut betreut.



Bonhoeffers Begriff „die Kirche für die anderen“ oder der Begriff des Konvivenz – „die Kirche mit den anderen“ – ist völlig verlorengegangen. Eine Kirche besteht nicht nur aus Amtsträgern, sondern auch aus ihren Gemeindegliedern. Sicher, die eigenen Mitglieder der Gemeinde müssen betreut werden; aber dort endet nicht der Auftrag der Gemeinde. Die Kirche mit den Amtsträgern und den Gemeindegliedern zusammen existiert für den Dienst an anderen, für den Dienst in der Welt. Diese Dimension der christlichen Existenz ist für viele verlorengegangen.

Individualismus und Konsumdenken sind die Wirbelsäule des kapitalistischen Wirtschaftssystems. Und diese beiden Elemente der Lebensschau haben auch das christliche Leben in Deutschland geprägt. Jeder will für sich leben. Die Kinder und die Jugendlichen wachsen fast für sich, außerhalb der christlichen Gemeinschaft, auf. Diese beiden Haltungen – Individualismus und Konsum – stehen aber feindlich zum Evangelium Christi.

Im Zentrum des Evangeliums Christi liegt die Selbstverleugnung in der Nachfolge Christi. Die Folge der Nachfolge ist das Kreuz, das Leiden und das Sterben; sie führen zur Erlösung der ganzen Menschheit. Der Glaube an Christus verspricht einem Christen keine irdische Belohnung, sondern verlangt von ihm Entsagung und die Hingabe an Gott, die sich in der Hingabe an die Mitmenschen auswirkt. Für einen Christen ist das Leben *in Christus* selbst die Belohnung für seinen Glauben, es ist – wenn man es so ausdrücken mag – das Leben, der Tod, die Auferstehung *mit Christus*. Ein Christ erwartet nichts anderes mehr. Sein Gottesdienst ist ein Feuer, diesen Glauben in der Gemeinschaft der Mitmenschen wahrzunehmen und zum Ausdruck zu bringen.

Können wir uns einen solchen Glauben vorstellen? Wenn ja, was wird er für Auswirkungen haben für unser tägliches Leben, für unsere Kirchen und das Gemeindeleben, für unsere Politik, für unsere Gesellschaftsordnung . . . ?

Wir haben genug nachzudenken, umzudenken und uns (als christliche Gemeinde) der Welt neu vorzustellen.

Gnana Robinson



## Empfindungen und Überlegungen zum vorstehenden Bericht

Weil Ökumene für uns so wichtig ist, kann uns nicht gleichgültig sein, wie wir in der Ökumene gesehen werden. Es ist wichtig, weil es eine Sicht von außen ist, eine notwendige und heilsame, eine kritische Sicht, die Anstöße vermitteln kann, die auf Neuanfang, auf Änderung abzielt. Das haben wir nötig in einer geschäftigen Kirche, die in ihrer Binnenorientiertheit oft nicht unterscheiden kann zwischen Klein und Groß, wichtigem und unwichtigem Handeln; einer Kirche, die so mit sich selber beschäftigt ist, daß ihr nicht nur die Kirchen in Übersee, sondern auch die eigene Gesellschaft aus dem Blick zu geraten droht; einer Volkskirche, die im Begriff ist, ihr Volk zu verlieren. Kirche ohne Volk!

Es ist wichtig, weil wir nur als ein Teil der Ökumene Kirche sind. So betrifft das Urteil aus der Ökumene nicht nur Strukturen und Arbeitsweisen unserer Kirche. Es betrifft unser Kirchesein als Ganzes. Es ist die Frage an uns, ob der eigene geschichtliche Weg unserer Kirche uns herausgeführt hat aus der Gemeinschaft der Kirche. Ökumenizität ist ein Merkmal von Kirche. Von daher ist Stimme und Sicht aus der Ökumene wichtig und wiegt schwer. Indem wir uns ihr stellen, beantworten wir nicht Anfrage und Kritik, abwehrend oder aufnehmend. *Wir fragen uns selbst nach unserem Kirchesein, und ob es bestehen kann in der Kirche Jesu Christi.* Es ist die Frage, wieweit unsere Kirche als sichtbare Kirche der unsichtbaren entspricht, wieweit sie die unsichtbare Kirche zum Ausdruck bringt.

Natürlich sind *Erwartungen unserer Geschwister aus Übersee* oft nicht realistisch; aber sie haben mit ihrer Geschichte und ihrem Glauben zu tun. Ich denke an eine bewegende Begegnung mit einem Inder. Ich besuchte mit ihm eine Kirche der Heimatkirche des Missionars, der in seiner Kirche in Indien im 19. Jahrhundert die Grundlage der Mission und damit der Kirche legte. Von hier kam das Evangelium in mein Land, so sagte er bewegt. Welche Aussage! Wir werden sehr behutsam umgehen müssen mit solchen Gefühlen, die doch Erwartungen sind. Sie sind so ernstzunehmen. Sie sind auch sehr verletzlich.

Die *Unzufriedenheit mit der Gemeindewirklichkeit*, die Gnana Robinson benennt, ist im Blick auf die Arbeit aller Mitarbeiter/Mitarbeiterinnen der Kirche schlecht zu erfassen. Aber sie ist ein *öffentliches Faktum*, auch immer wieder bestätigt von kirchensoziologischen Untersuchungen. Und vieles, was in diesem Zusammenhang gesagt wird, spiegelt die resignative Stimmung unter kirchlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen wider. Dies alles ist von der Realität wohl zu begreifen, vom Evangelium her aber nicht zu verstehen.

Die Erklärungsversuche, warum *die Gottesdienste so schlecht besucht sind*, mögen etwas kurzschlüssig sein. Aber sie kommen aus Liebe zum Gottesdienst. Dabei muß ich an die Enttäuschungen unseres indischen Missionspfarrers in Braunschweig denken. Er sagte: Als ich meinen Abschiedsgottesdienst in Madras hielt, da kamen eintausendfünfhundert (1 500) Menschen. Mein Einführungsgottesdienst in Braunschweig wurde von fünfzig (50) Menschen besucht. Und viel mehr waren es nicht, als er vor wenigen Wochen nach vierjährigem Aufenthalt in Braunschweig seinen Abschiedsgottesdienst hielt. — In der Beurteilung von Gnana Robinson kommt die ungeheure Pluralität unserer Gottesdienste zum Ausdruck, aber auch, wie



schwer es ist, von einer anderen Kultur her, inneres Geschehen zu erfassen. Ich verstehe seine Anfragen im Blick auf das Beten. Wer die Inbrunst des Gebetes von Menschen in Indien erlebt hat, die bewegende Kraft, die von diesen Gebeten ausgeht, fragt sich natürlich, woran es liegt, daß bei uns die Identität von Glauben und Leben so wenig spürbar ist. Man muß in Indien Predigten gehört haben, oft gesungen von Lyrikern, um Gnana Robinson zu verstehen. Man muß in Indien die Unmittelbarkeit vieler Christen zu Gott gespürt haben, das Ernstnehmen von Gnade und Gericht, um zu erfassen, daß ein indischer Christ bei uns vieles vergeblich sucht.

Das *Problematisieren unseres Kirchensteuersystems* von unseren Freunden in Übersee aus ärgert mich oft sehr. Immerhin wird durch die Erträge dieses Systems vielen Kirchen und vielen Menschen in der Welt geholfen. Es ist schrecklich, aber am Topf der Kirchensteuer hängen viele, nicht nur die ökumenischen Organisationen in Genf. Das setzt Aggression frei – gut verständlich. *Uns hat es an unsere dienende Funktion zu erinnern.* Wir wissen alle, daß dieses System auch negative Folgen hat, wie Robinson sie beschreibt. Aber: ist dies nicht auch immer unsere Frage?

Große Schwierigkeiten macht mir, was Gnana Robinson über das *Pfarramt* sagt. Hier wird in falscher Weise von wenigen Ausnahmen her verallgemeinert. Als langjähriger Ausbildungsreferent meiner Kirche weiß ich, in welch großartiger Weise kirchliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen von ihrer theologischen und geistigen Existenz her ihren Beruf ausüben. Und doch bleibt die Frage: Wie müssen wir nach außen wirken, daß ein Mitbruder, ein Freund, zu solchen Eindrücken kommt? Auch in der säkularen Gesellschaft treffe ich die Ansicht, die er hier formuliert. Dabei weiß ich, daß dies nicht stimmt. Es gibt ein großes Leiden und Suchen der Christen in unserem Land wegen der Lage unserer Kirche. Vor allem aber um die Sache des Evangeliums und daß es trotz aller Bemühungen so wenig angenommen wird. Es mag wohl sein, daß unser Glaube schwach geworden ist. Hier brauchen wir Hilfe, die über Analysen und Vermutungen hinausgeht. Was können unsere Mitchristen in Übersee tun, daß sie im Sinne des ökumenischen Teilens uns helfen, unserem Auftrag besser nachzukommen?

Natürlich ist auch unsere Kirche nicht frei von *Konsumhaltung*. In gewisser Weise sind wir Teil unserer Gesellschaft, nicht anders, nicht besser, nicht schlechter. Das ist die Grundfrage des Menschen vor Gott: zu erkennen, daß ich ihn brauche; wenn der Mensch auf Konsum und Wohlstand reduziert wird, nimmt er Schaden an seiner Seele. Und es tröstet nicht, daß es seit dem Alten Testament wie auch in der Geschichte der Kirche dies immer wieder gegeben hat. Es ist Ausdruck von Urschuld und Auflehnung gegen Gott. Es ist die Not unserer Kirche – sie bewegt uns sehr, wir leiden unter ihr.

*Betreuungskirche* hat ihre Wurzel in der Liebe zum Menschen, ist der Versuch, Schnittpunkte zwischen Evangelium und Biographie des einzelnen zu nutzen und zu suchen. Sie will Evangelium weitergeben aus seelsorgerlicher Verantwortung. Aber sie ist auch eine Gefahr, der wir oft erliegen. Indem das Verhältnis, die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium aufgelöst wird, kann das Evangelium so schwach werden, daß es verlorengeht. Wir haben genug nachzudenken, umzudenken und uns (als christliche Gemeinde) der Welt neu vorzustellen (Robinson).

Natürlich ärgert mich manches. Natürlich könnte ich vieles erklären und manches zurückweisen. Deutlich ist auch, daß eine Kirche von einem anderen Kulturkreis her



nur schwer zu erfassen ist. Und es kommen nicht nur Enttäuschungen, sondern auch Verletzungen zum Ausdruck.

Doch darum geht es nicht. Worte sagen Unsagbares aus, Empfindungen, Gefühle, die mit der Liebe zur Kirche und zum Evangelium zusammenhängen. Anfragen sind Ausdruck von Sorge um Kirche und damit auch der Hoffnung und Liebe zur Kirche in Deutschland und in der weiten Welt. Ich denke, darum geht es Gnana Robinson. Dafür danke ich ihm. Ich bitte aber auch ihn und unsere Geschwister in den Kirchen in Übersee, besonders in Indien, daß sie uns bei der notwendigen inneren und damit vielleicht auch äußeren Erneuerung unserer Kirche beistehen.

Henje Becker

## *Brief an Professor Dr. Gnana Robinson*

Lieber Bruder Robinson!

Haben Sie vielen Dank für Ihre „Ökumenischen Anfragen an die Gemeindegewirklichkeit in Deutschland“!

Sie machen es dem Leser insofern leicht, als Sie schon in den ersten Sätzen feststellen, daß Ihre Anfragen keine verallgemeinernden Urteile sein sollen, daß Sie die Existenz und Wirkung ernsthafter Christen in Deutschland voraussetzen und ausdrücklich einräumen, daß Sie etwas falsch sehen oder sagen könnten. Sie stellen sich bewußt der Kritik und Korrektur durch Ihre Leser.

Sonst kann man sicherlich nicht sagen, daß Sie es dem Leser leicht machen. Das ist ja auch nicht Sinn der Sache und der Einladung an Sie, Ihre „Anfragen“ zu formulieren. Diese Anfragen sind in vielen Abschnitten eine harte Rede. Aber die Leser dieser Zeitschrift werden sich gern auf das Gespräch mit Ihnen einlassen. An nicht wenigen Stellen liegt die Versuchung nahe zu sagen: Hier überspitzt er; hier ist nicht genügend differenziert. Aber niemand sollte sich mit solchen durchaus begründbaren Beobachtungen Ihren brüderlichen Bußruf vom Halse oder Gewissen schaffen. Wir merken Ihnen die ökumenische Leidenschaft an. Sie schreiben von uns Deutschen nicht als „Sie“ oder „Ihr“. Sie versetzen sich mit dem geschwisterlichen „Wir“ in unsere Lage. Nur selten habe ich das so erlebt.

Ich verstehe mich nicht als „Abfederer“ oder „Dolmetscher“. Das haben weder Sie noch wir nötig. Ich freue mich der Gunst der Lage, als einer der ersten Ihre Einladung zum Gespräch annehmen zu können. Auch dies ist nur unter der Voraussetzung gegenseitiger Verzeihung möglich, von der Sie in Ihren „Anfragen“ bewußt ausgehen.

### *1. Die ökumenische Dimension unseres Lebens*

Sie schreiben von der ökumenischen Dimension Ihres Lebens, die Gleichgültigkeit nicht zuläßt, schon gar nicht gegenüber einer Kirche, zu der Sie fünf Jahre lang gehört haben.



Offensichtlich gibt es bei uns erhebliche Mängel an Bereitschaft zum ökumenischen Teilen. Es gibt die Versuchung, Aufgaben in der Ferne zum Alibi für die lokale Verantwortung zu machen. Aber Frage: Ist Ihnen die, wie wir hoffen, echte ökumenische Lebensdimension hierzulande so wenig begegnet? Die ökumenischen Schwestern und Brüder, zu denen wir gehören und die zu uns gehören, sind nicht Zutat und Schmuck, sondern gehören zur Substanz unseres Lebens. Wenn sie uns verlassen würden, die Freundschaft mit uns aufgäben, uns aus ihren Gebeten und Gedanken streichen würden: es wäre wie eine kaum überlebende Amputation. Es fällt mir schwer zu verstehen, warum Sie nicht die Freundschaften zwischen Gemeinden und Kirchenkreisen hier und Kirchengebieten in Übersee, die Vielfalt der ökumenischen Verbindungen unserer Kirchen, zum Beispiel die Bemühung um Versöhnung mit den Völkern der ehemaligen Sowjetunion, in Ihre doch bewußt ökumenisch gemeinten Anfragen aufgenommen haben. Ein Altpräses der Vereinigten Evangelischen Mission darf nach Ihrer Wahrnehmung unserer Bemühungen fragen, uns aus einer *deutschen Missionsgesellschaft* zu einer *ökumenischen Missionsgemeinschaft* („United-in-Mission“) zu verändern, in der Verantwortung, Macht und Mittel zwischen Afrikanern, Asiaten und Europäern gerecht verteilt werden.

Menschen wie Sie und Ihre Frau haben seit vielen Jahren unser Glauben, Denken und Handeln verändert. Sicher sind dies nur Ansätze, und viel mehr müßte erkannt und getan werden. Aber sie sind wirklich und wirksam. Meine Bitte: Weiten Sie doch Ihre Anfragen auf diese Ansätze einer ökumenischen Gemeindewirklichkeit aus!

## 2. Vergleiche

Warum erleichtern Sie nicht sich und uns das Verstehen und Verstandenwerden durch Vergleiche? Sie haben doch eine ungemein reiche Erfahrung über die Art, wie Christen und Kirchen in Indien und anderen Teilen der Welt leben. Viel Wunderbares und in hohem Maße Anregendes wäre zu hören. Aber es käme wohl auch zur Sprache, wo andere Kirchen schwach und ratlos sind, daß auch sie Ökumene brauchen. Ich erinnere an einen Text aus Canberra: „Bisweilen bedeutet Teilen, daß auch Leere und Leid, nicht nur Fülle und Freude, dargebracht und empfangen werden. Teilen kann und darf nicht eingeschränkt werden, weder im Geben noch im Nehmen“ (Im Zeichen des Heiligen Geistes, 1991, S. 256).

Vergleiche dürfen nie zu einem Alibi dafür werden, sich intensiv und umkehrbereit mit der eigenen Lage zu beschäftigen. Sie sind vielmehr ein Ansporn, eine Hilfe, eine Einbindung in die Gemeinschaft.

Bitte: Schreiben Sie uns doch eine ökumenische *Rundschau* zu unserer Situation!

## 3. Pastoren und Pastorinnen ohne Berufung?

Henje Becker ist auf Ihren Text nahezu flächendeckend eingegangen. Darum bin ich frei, mich auf einige Fragen zu konzentrieren. Eine davon betrifft Ihre Anfrage an Beruf und Berufung von uns Pastoren und Pastorinnen.

Wenn Ihre Beobachtungen zuträfen, dann müßte ich 33 Jahre lang als Pfarrer und davon 24 Jahre lang als Superintendent mit Männern und Frauen zusammengear-



beitet haben, von denen die Mehrheit, wenn nicht alle, ihren Dienst als Job verstanden, Freizeit nicht hergaben, zu Opfern und Risiken nicht bereit waren und ihre eigene Bequemlichkeit über das Wohl der Gemeinde stellten. Gott sei Dank ist das Gegenteil der Fall. Wir sind weder Helden noch Kreuzträger. Aber wir versuchen, treu zu sein. Ich habe Männer und Frauen begleiten dürfen, die in ihrer großen Mehrheit mit ihren Familien über das Maß der Kräfte hinaus für Menschen und Gemeinde da waren. Sie litten an der Kirche und stellten sich ihren Schäden, die Sie mit vollem Recht nennen.

Ist Ihnen an dieser Stelle nicht doch eine Verallgemeinerung unterlaufen?

#### *4. Gebete und Erwartung – kann man das messen?*

Sie schreiben vom ritualisierten, zur Information heruntergekommenen Gebet, vom Gebet ohne die Erwartung, daß Gott tut, worum wir ihn bitten. Es gibt fraglos diese Versuchung zum „liturgischen Atheismus“, der sich aus der Einheit von Beten und Handeln gelöst hat. Aber kann man messen, ermessen, ob einer erwartet, worum er bittet? Diese Frage geht auch das persönliche Gebet an. Aus eigener Krankheitserfahrung weiß ich, wie Fürbitte durchträgt und in der Hoffnung auf Erfüllung vorgebracht wird. Viele unserer Pastoren und Pastorinnen bereiten ihre gottesdienstlichen Gebete mit großer Sorgfalt vor und wollen der Versuchung entkommen, den dreieinigen Gott durch Wörtermachen zu verraten. Ich frage hier vor allem zurück: Kann man diesen Bereich der Gemeindegewirklichkeit messen, beurteilen? Sind hier nicht Gemeindegewirklichkeit und Christuswirklichkeit nahezu identisch?

#### *5. Deutschland*

Mein letzter Punkt ist wieder eine Bitte um Fortsetzung. Während Ihres Aufenthaltes bei uns sind die Bundesrepublik Deutschland und die Deutsche Demokratische Republik zu einem Staat geworden. Einheit fand statt. Begeisterung ging hoch. Ernüchterung folgte. Sie kommen aus einem Land, das um seine Einheit ringt, das beim Gewinn der Freiheit den Verlust der Einheit erlitt (Indien, Pakistan, Bangladesch). Wie hat sich in Ihrer Wahrnehmung die Einheit Deutschlands auf unsere Gemeindegewirklichkeit ausgewirkt? Eine nüchterne Bestandsaufnahme mit den Augen eines Freundes wäre eine Hilfe.

Der beste Dank für Ihren brüderlichen Bußruf ist es, ihn konsequent zu durchdenken und an die Arbeit zu gehen. Ich nenne hier nur die Herausforderung „Gott und Brot“ und den Weg von einer Betreuungskirche zur dienenden Kirche.

Noch eines: Wenn es uns doch gelänge, die Erwartungen unserer ökumenischen Freunde weniger zu enttäuschen! Vielleicht darf ich hierzu ein Erlebnis aus Indien weitergeben. Als meine Frau und ich 1967 die Gossner-Kirche (Südbihar) besuchten, wurden wir eines Tages mit einem überraschenden Bajon (geistliches Volkslied) empfangen: „Das Wort Gottes kam aus Berlin!“ Johannes Evangelista Gossner (1773 bis 1858) hatte 1844 biblisch ausgebildete Handwerker und zur Armut bereite Theologen nach Indien gesandt, aus Berlin. Das war nicht das Berlin der Großen und der vollen Kirchen. Das war das Berlin der kleinen Leute, der Vereine und Gruppen.



Das sollten unsere Freunde erfahren, die hier Riesiges erwarten. Auch heute lebt die Kirche vom Dienst Begeisterter und Entschlossener. Die sollten sich finden. Und ist dies nicht längst im Gange?

Von Herzen wünschen wir Ihrer Frau und Ihnen Gottes Geleit und Kraft für den Abschluß Ihrer Arbeit in Soest und für den dann folgenden Dienst des Prinzipals des Psychological College in Bangalore. Wir möchten gern mit Ihnen in Verbindung bleiben, schon wegen der erbetenen Erweiterung Ihrer Anfragen und einer ökumenischen Rundschau. Wir brauchen die Hilfe unserer ökumenischen Schwestern und Brüder für den weiteren Weg unserer Kirche.

*Ihr Klaus v. Stieglitz*

## „Ein Kontinent in den Zeiten der Cholera“

Zum zweiten Kongreß „Sozialer Wandel und christliches Denken in Lateinamerika“

„Als Ausgangspunkt meiner Beschreibung der Entwicklung der theologischen Reflexion in Lateinamerika während der letzten zwanzig Jahre wähle ich eine Darstellung der Befreiungstheologie. Sie ist heute die einzige theologische Richtung in Lateinamerika, die autochthon ist, und sie ist heute der Bezugspunkt jeder theologischen Diskussion auf dem lateinamerikanischen Kontinent.“ Mit diesen Worten erläuterte *João B. Libânio* (Brasilien) seine methodische Position zu Beginn des „Panoramas der Theologie Lateinamerikas in den letzten zwanzig Jahren“, das er am Zweiten Internationalen Treffen „Sozialer Wandel und christliches Denken in Lateinamerika“ in El Escorial bei Madrid (29. Juni bis 4. Juli 1992) gehalten hat. Zwanzig Jahre nach dem ersten Treffen vorgetragen, auf dem die Befreiungstheologie nicht nur zum ersten Mal über Lateinamerika hinaus internationale Aufmerksamkeit fand, sondern auch entscheidende Impulse für ihre Weiterentwicklung und Verbreitung in Lateinamerika erhielt<sup>1</sup>, ging es J. B. Libânio nicht um eine Bilanz, sondern um eine Erläuterung des Zusammenhangs, wie die lateinamerikanischen Befreiungstheologen in der Weiterentfaltung und Rezeption ihrer theologischen Reflexion auf die Veränderungen der kirchlichen, ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Situation reagiert haben. Versteht sich doch Befreiungstheologie als Reflexion jener befreienden Praxis von Christen, welche die jeweilige historische Konstellation als „Zeichen der Zeit“ (und damit als Anruf Gottes) zu verstehen und als Herausforderung für ein veränderndes Handeln zu begreifen versucht.

Gemäß einem solchen methodischen Selbstverständnis spielten auf dem Madrider Treffen jene Referate und Diskussionen eine entscheidende Rolle, in denen die theologische Selbstvergewisserung und die Diskussion neuer Perspektiven im Vordergrund standen. Mit dem Ende des Staatssozialismus in Osteuropa verlor für die Lateinamerikaner nicht nur ein zum westeuropäischen und nordamerikanischen Kapitalismus alternatives Paradigma für Wirtschaft und Politik seine Plausibilität. Mit dem damit gegebenen Ende des Ost-West-Gegensatzes verstärkte sich gleichzeitig der hegemoniale Druck der USA auf den lateinamerikanischen Kontinent. *Javier Goroziaga* (Nicaragua) wies in Madrid mehrfach darauf hin, daß die damit gegebene



Krise einer alternativen Vision von Gesellschaft und Geschichte ihre Wurzel in ökonomischen Veränderungsprozessen hat, die durch ihre Schnelligkeit und ihre Radikalität die politisch-sozialen und wirtschaftlichen Handlungsmöglichkeiten des nächsten Jahrzehnts bestimmen werden. Neben die wachsende Konzentration des Kapitals auf immer weniger Staaten und ihre Bevölkerung tritt eine neue technologische Revolution, die im Verlaufe ihrer Entwicklung immer weniger Rohstoffe und immer weniger Arbeitskraft braucht. In diesem Kreislauf der Produktion verliert die Dritte Welt zunehmend an Bedeutung, während gleichzeitig die mit der neuen technologischen Revolution gegebene Wirtschaft zum ersten Mal in der Geschichte einen totalen Weltmarkt schaffen wird, dem keine nationale Volkswirtschaft sich entziehen kann. Die zunehmende Verelendung der Bevölkerungsmehrheiten in den lateinamerikanischen Ländern im vergangenen Jahrzehnt – J. Gorostiaga sprach von „einem Kontinent in den Zeiten der Cholera“ – ist der Preis, der für diese Entwicklung bislang bezahlt wurde und weiterhin bezahlt werden wird.<sup>2</sup> J. Gorostiaga bezeichnete diese Entwicklungen als eine „Zivilisationskrise“, denn das Zivilisationsmodell der Staaten des Nordens erweist sich nicht als universalisierbar: Obwohl es sich global durchzusetzen beginnt, schließt es immer mehr Menschen aus.

### *Ein „verlorenes Jahrzehnt“?*

Angesichts dieser Entwicklung sind die achtziger Jahre als „das verlorene Jahrzehnt Lateinamerikas“ bezeichnet worden. J. Gorostiaga griff zwar dieses Stichwort auf, wies aber darauf hin, daß die achtziger Jahre viel komplexer waren, als diese Kennzeichnung es nahelegen würde. „Die lateinamerikanische Gesellschaft heute ist wesentlich von der zu Beginn der achtziger Jahre verschieden. ‚Das verlorene Jahrzehnt‘ fällt mit dem Aufbruch der Demokratien in Lateinamerika während der achtziger Jahre zusammen, ja ist teilweise eine seiner Ursachen. Die formellen demokratischen Prozesse durch Wahlen sind nur der Reflex einer grundlegenden Demokratisierung, die sich in zunehmendem Maße in den verschiedenen Sektoren der ‚zivilen Gesellschaft‘ vollzogen hat.“<sup>3</sup>

J. Gorostiagas Hinweis auf die politischen und gesellschaftlichen Veränderungen in Lateinamerika war eines der bestimmenden und zugleich kontroversen Hintergrundthemen des Kongresses: Wer sind die „neuen historischen Subjekte“ und wie treten sie auf die Bühne der Geschichte als Handelnde, die ihr Schicksal selbst ergreifen oder es erleiden müssen? Um der damit gegebenen neuen Situation in einer befreiungstheologischen Reflexion gerecht zu werden, so wurde mehrfach geäußert, müsse die „Option für die Armen“ neu formuliert werden, indem anerkannt wird, daß ethnische, kulturelle und sexistische Unterdrückung nicht mit ökonomischen Kategorien beschrieben werden kann. Vielmehr müsse die theologische Reflexion der primären „Lebenswelt“ der Menschen einen größeren Raum geben, als sie es bislang getan hat. Das gelte sowohl für die gelebte Volksfrömmigkeit (*Diego Irazazaval* aus Peru, *Victor Codina* aus Bolivien) wie für die spezifische Situation der Unterdrückung der Frauen (*Ivone Gebara* aus Brasilien) und der Indígenas.

Mit diesen Anfragen war nicht nur gemeint, ob das sozialanalytische Instrumentarium (d.h. jene sozialwissenschaftlichen und ökonomischen Theorien wie Philo-



sophien), mit dem die Befreiungstheologie die gesellschaftliche Wirklichkeit kritisch zu erfassen sucht, um sie im Lichte des Glaubens zu deuten und im Sinne des Evangeliums menschenwürdiger zu gestalten, neu bewertet und gegebenenfalls korrigiert werden soll. Zur Frage stand vielmehr Relevanz und Funktion eines sozialanalytischen Instrumentariums überhaupt. *Pedro Trigo* (aus Venezuela) stellte in seinem Referat über „die Zukunft der Befreiungstheologie“ diese Frage mit aller Deutlichkeit. Als den grundlegenden Ort einer befreiungstheologischen Reflexion bezeichnete er die alltägliche Lebenswelt der Armen, weil nur darin sie noch als Subjekte anerkannt würden, während Begriffe wie Geschichte und Politik dafür nicht brauchbar seien, denn sie würden nur gebraucht, um das Partikuläre („Nur von jenen Menschen wird gesagt, sie hätten Geschichte, die frei am Produktions- und Konsumprozeß teilnehmen können.“) unter der Hand zu etwas Universellem zu machen. Bei einer konsequenten Durchführung der Position von P. Trigo wäre in der Folge jede sozialanalytische Vermittlung in Frage gestellt, weil diese ihrerseits unabdingbar auf Allgemeinbegriffe wie „Geschichte“, „Politik“ u. a. angewiesen ist. Nicht nur aus diesem Grund blieb die Darlegung von P. Trigo kontrovers. Offen blieb auch in der Diskussion die Bedeutung seiner These, daß die alltägliche Lebenswelt den Vorrang vor der Geschichte und der Politik habe, weil er seinerseits den Begriff der alltäglichen Lebenswelt (der Armen) ausdrücklich mit Hilfe des Geschichtsbegriffs eingeführt hatte. So bestimmte er den Ort der Armen als „Rückseite der Geschichte“, denn sie würden vom dominierenden System als geschichtlich handelnde Subjekte gar nicht wahrgenommen. Im Gegensatz dazu erschließe sich die wahre Universalität erst von den Ausgeschlossenen her. Darin erhielt P. Trigo auch die Zustimmung von *Juan Luis Segundo* (Uruguay), der um der gesuchten Universalität willen („Die Option für die Armen ist zuerst eine Option Gottes für die Armen und deshalb ist sie der Ausgangspunkt für die Befreiungstheologie.“) auf den Traditionen kritischen Denkens, vor allem auf den Traditionen neuzeitlicher Religionskritik beharrte. Diese bezogen ausdrücklich ihre befreiende Kraft aus einer destrukturierenden Diagnose jener Tendenzen, die partikuläre Werte zu allgemeinen machen und ihnen den Schein des Sakralen geben wollten.

### *Der Schrei der Armen und die Theodizeefrage*

Gerade der kritische Blick auf die Realität zeigt diese als eine von Gegensätzen und Konflikten bestimmte. Diese Einsicht machte schon den Kern des Befreiungsbegriffs aus, wie ihn G. Gutiérrez zu Beginn der siebziger Jahre in die lateinamerikanische Theologie einführte und so den Begriff der Befreiungstheologie prägte. Gutiérrez wollte damit hervorheben, daß der damalige Aufbruch der Menschen in Lateinamerika im Kampf gegen eine Situation der Repression geschah. *Jon Sobrinos* (El Salvador) Überlegungen über eine „Theologie des Martyriums“ hoben ausdrücklich diesen Aspekt hervor. Er stellte seine Überlegungen in den Zusammenhang mit der Erfahrung, daß gerade viele von denen, die sich für die Befreiungsprozesse engagiert haben, verfolgt und umgebracht wurden. Jon Sobrino bezeichnete die repressiven Herrschaftsformen als „Anti-Reich“ zum anbrechenden Reich Gottes, dem nicht nur durch wissenschaftliche Analyse („von außen“), sondern auch durch Handeln in der Nachfolge Jesu („von innen“) Widerstand zu leisten sei. In diesem Zusam-



menhang sei das Martyrium nicht Folge eines „tragischen Existentialismus“, sondern es entspringe einem vertieften Verständnis dessen, was Befreiung konkret sei. Der gefolterte und getötete Märtyrer um einer befreienden Gerechtigkeit willen bedeute wohl die größte Infragestellung des Glaubens an einen befreienden Gott. Deshalb sei eine Christologie und Soteriologie im lateinamerikanischen Kontext heute von der Theodizeefrage bestimmt. In dieser Fragestellung sah *J.B. Metz* (Deutschland) den Konvergenzpunkt zwischen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und einer politischen Theologie in Europa. Die Theodizeefrage verpflichtet die Befreiungstheologie, weiterhin auf den Schrei der Armen, Elenden, und Gefolterten zu hören. In seinem Beitrag über die Verarbeitung der Exodus-Thematik in der Befreiungstheologie erinnerte *Carlos Bravo* (Mexiko) nicht nur an den Exodus des Volkes Israel aus dem Elend Ägyptens, sondern an die aktuellen Erfahrungen mit den Protestmärschen, die mehrere Indígena-Gruppen in den letzten Monaten in die Hauptstädte ihrer Länder unternommen haben.<sup>4</sup> Diese Gruppen sahen darin ein letztes Mittel, um auf ihre Elendssituation aufmerksam zu machen, der Repression zu widerstehen und mit anderen Bevölkerungsgruppen in Kontakt zu treten. Daß die Exodus-Erzählungen zu einem Paradigma für die Geschichte und die Zukunft der lateinamerikanischen Völker werden konnten, liegt nach C. Bravo nicht nur in solchen historischen Parallelen. Es liegt daran, daß in ihnen ein Modell lebendiger Geschichtserinnerung bewahrt ist, die den Weg des Volkes aus dem Elend in die Freiheit und die Parteilichkeit Gottes für sein Volk in Erinnerung rufen. Was die Exodus-Geschichten einer historischen Lektüre zeigen, ist der Zusammenhang von Erinnerung und Subjektwerdung. Darum ist der Kampf gegen das Vergessen und Vergessenmachen und der Einsatz für das Erinnern für die christliche Gemeinde konstitutiv. Dies hat dazu geführt, daß in den letzten Jahren in der Praxis der Basisgemeinden das Exodus-Motiv immer mehr zum Schlüssel wurde, wie sich die Christen als eine „Gemeinde in der Nachfolge Jesu“ verstehen können. In diesem Kontext versteht sich die Befreiungstheologie als Anwalt der lebendigen Erinnerung des Gottesvolkes.

*Nikolaus Klein*

(Aus „Orientierung“, Zürich, August 1992)

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Beide Kongresse wurden vom Instituto Fe y Secularidad in Madrid veranstaltet. Die Akten des ersten Kongresses (7. bis 15. Juli 1972) sind veröffentlicht worden: Instituto Fe y Secularidad (Hg.), *Fe cristiana y cambio social en América latina*. Encuentro de El Escorial, 1972. Ediciones Sígueme, Salamanca 1973; Eine Auswahl der Vorträge liegt in französischer Übersetzung vor: E. Dussel u. a., *Les luttes de libération bousculent la théologie*. Éditions du Cerf, Paris 1973; Zum diesjährigen Kongreß vgl. auch den einführenden Artikel: J. Gómez Caffarena, „Escorial II“. Sentido de una convocatoria, in: *Exodos*. Nr. 14, Juli 1992, S. 60f.
- <sup>2</sup> J. Gorostiaga verwies in seinem Referat dabei ausdrücklich auf den diesjährigen Bericht des UN-Entwicklungsprogramms (UNDP): Informe sobre desarrollo humano. El abismo de la desigualdad, in: *El Día*. Suplemento No. 124 (18. Mai 1992).
- <sup>3</sup> Von dieser Entwicklung müssen folgende Länder ausdrücklich ausgenommen werden: Guatemala, Argentinien, Panama und Peru.
- <sup>4</sup> So u. a. in Bolivien und in Mexiko (Tarahumara und Tabasco).



# Ökumenisches Studienzentrum Budapest

1) Als sich im Frühjahr 1991 eine kleine Gruppe ökumenisch engagierter Leute versammelte, schwebten ihr Zielsetzungen vor, die in der Verfassung des Ökumenischen Studienzentrums niedergeschrieben wurden. Die Verfassung des ÖSZ betont, daß infolge der politischen Wende und der Entstehung einer pluralistischen Demokratie in Ungarn den Kirchen neue Möglichkeiten eröffnet wurden, bzw. an sie neue Herausforderungen gestellt worden sind, denen sie nur teilweise entsprechen können. Da die Kirchen derzeit allzusehr mit sich selbst beschäftigt sind, haben sie wenig Kraft, um ihre ökumenischen Kontakte weiter zu vertiefen, Ergebnisse ökumenischen Studienmaterials zu verarbeiten, gründliche Analysen der neu entstandenen religiösen Lage des Landes durchzuführen, die ausländischen Schwesterkirchen über die ungarische Lage zu informieren und sich an der ökumenischen Arbeit der weltweiten christlichen Familie zu beteiligen. Um den Kirchen in dieser Notsituation zu helfen, wurde das ÖSZ gegründet.

2) Die Arbeit begann 1991. Es wurde eine Institution ins Leben gerufen, die von den Kirchen unabhängig ist, doch deren Mitglieder zugleich auch kirchliche Mitarbeiter sind. Die offizielle Registration geschah nach einigen Monaten. Das ÖSZ hat derzeit drei innere und vier äußere Mitarbeiter sowie einen breiteren Freundeskreis. In Vereinbarung mit dem Reformierten Donaudistrikt wurde eine Wohnung gemietet (Anschrift: Bocskai u. 15, III/3. H-1114 Budapest), die als Zentrale geeignet ist. Eine ökumenische Studiengruppe protestantischer Theologen wurde auf die Beine gebracht; zu ihnen gesellt sich als Beobachter ein römisch-katholischer Priester, delegiert vom Kardinal von Gran. Das ÖSZ wählte sich ein vierköpfiges Präsidium und einen Präsidenten, letzteren in der Person von Bischof Dr. Károly Tóth.

Das ÖSZ hatte bislang drei Versammlungen: die erste bei seiner Konstituierung, die zweite als Interim-Versammlung. Die dritte war die reguläre Jahresversammlung unter Teilnahme des Freundeskreises.

3) Das ÖSZ unterhält auch Nebenbetätigungen, die im ungarischen Kontext belangvoll sind: Es organisiert als nicht-lukratives Unternehmen Studienreisen (genannt „Terra Sacra“) nach dem Heiligen Lande, die die Lücken füllen wollen, welche entstanden, weil 40 Jahre lang Reisen dorthin unmöglich waren. Bisher konnten sich dreimal interessierte Kirchenglieder der Pilgerfahrt nach dem Heiligen Lande erfreuen.

Das ÖSZ vermittelt junge Mitarbeiter an den christlichen Kibbuz Nes Ammim (in Zusammenarbeit mit der Ev. Kirche im Rheinland), damit sich diese die ökumenische Spiritualität des Heiligen Landes zu eigen machen können.

4) Die Finanzsachen des ÖSZ werden durch freiwillige Spenden getragen. Unter den Spendern ragen das Konfessionskundliche Institut Bensheim und die Ev. Kirche im Rheinland hervor. Die anfänglich bescheidenen ungarischen Beiträge sind im Wachsen.

5) Für seine erstrangige Aufgabe hält das ÖSZ, den Kirchen Studienmaterial anzubieten, die dafür angesichts ihrer Anstrengungen, die einst abgebrochenen kirchlichen Institute wieder aufzubauen, keine Kraft und Zeit haben. Dadurch möchte es erreichen, daß die ungarischen Kirchen nicht wieder auf den Anfang des Ökumenismus bzw. auf einen schlecht verstandenen Konfessionalismus zurück-



geworfen werden. Aus diesem Grunde vermitteln die Mitarbeiter des ÖSZ eine beträchtliche Summe von Materialien an die kirchlichen Zeitschriften, darunter auch viele Übersetzungen von Dokumenten. Das ÖSZ hat die bewährten ökumenischen Kontakte der ungarischen protestantischen Kirchen zu ausländischen Schwesterkirchen sowohl institutionell als auch persönlich weiter gepflegt und die nötigsten Informationen zur Verfügung gestellt. Eine noch wichtigere Funktion hatten zwei Studienhefte, die den ungarischen Kirchen, aber auch der ungarischen Öffentlichkeit angeboten wurden. Das erste betraf die Ungarnreise von Johannes Paul II. 1991, wobei das ÖSZ anstrebte, daß das Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche mit geschwisterlicher Liebe und Ehrerbietung, doch mit protestantischem Selbstbewußtsein und protestantischer Identität empfangen wurde. Das Studienheft hat erhebliche Beachtung gefunden, nicht zuletzt auch von römisch-katholischer Seite.

Die zweite Arbeit setzte sich die Aufgabe, in der Wirrnis der „neuen Religiosität“ in Ungarn eine gewisse Ordnung zu schaffen. Das Studienheft will eine Hinführung zu verschiedenen Kirchen, Gruppen und Gemeinschaften protestantischer Tradition sein und möchte durch seine Analysen zum Entstehen ökumenischer Spiritualität und Zusammenarbeit, aber auch zum Schwinden institutioneller Eifersucht beitragen. Es ist ein gutes Indiz, daß beide Hefte innerhalb weniger Wochen eines Nachdrucks bedurften.

6) Für 1992 ist die Vertiefung konfessionskundlicher Unternehmen vorgesehen. Man besteht auf der eingehenden Analyse und Darstellung ungarischer Vorgänge im konfessionskundlichen Bereich. Es wäre wünschenswert, diese Arbeit auch auf ganz Mittel-Osteuropa auszudehnen, wozu schon gewisse Schritte unternommen wurden (dies mit Hinblick auf Rumänien, Polen, die Slowakei und – wo möglich – auf die Nachfolgestaaten Jugoslawiens). Die Vertiefung geschwisterlicher Beziehungen zu ausländischen Kirchen und kirchlichen Institutionen ist nach wie vor ein wichtiges Anliegen des ÖSZ. Im Vorfeld des Interesses stehen das Konfessionskundliche Institut Bensheim (und dadurch die Ev. Kirche in Hessen und Nassau), die Ev. Kirchen im Rheinland bzw. von Westfalen, der ÖRK, RWB und LWB sowie die protestantischen Kirchen in den USA. Des weiteren soll der Freundeskreis gefördert werden, und ein breites, einheimisches und internationales Forschungsnetz ist erwünscht, damit das ÖSZ ein brauchbares Mittel der ungarischen Kirchen, aber auch der gesamten Ökumene werden kann.

*Károly Tóth*



## Aufbruch und Kontinuität

Zur Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 20. bis 28. August 1992 in Genf

Die *Wahl eines Generalsekretärs* wird bei einer Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates andere Themen immer in den Schatten stellen. In diesem Fall hat die Wahl die Zentralausschußsitzung weniger überschattet als ihr Glanz gegeben. Erstmals in der Geschichte des Ökumenischen Rates standen dem Zentralaus-schuß zwei Kandidaten zur Wahl. Zur Vorgeschichte: Bei drei der vier vorangegangenen Generalsekretäre war die Entscheidung im Findungsausschuß zwischen zwei Kandidaten nur äußerst knapp ausgegangen. Dies hat immer wieder zu Unmut und Irritationen geführt, die auch dem Kandidaten, der letztlich dem Zentralaus-schuß vorgeschlagen wurde, schadeten. Nach der Wahl von Emilio Castro hatte daher der Zentralaus-schuß beschlossen, daß der Findungsausschuß einen einzelnen Kandidaten nur mit einer Zwei-Drittel-Mehrheit vorschlagen kann. Anderenfalls muß er dem Zentralaus-schuß zwei Kandidaten zur Wahl vorschlagen. Für viele im Ökumenischen Rat und auch außerhalb war ein Szenario mit zwei Kandidaten zur Wahl ein äußerst unbehaglicher Gedanke. Schaden für die Kandidaten, für die ökumenische Bewegung und den Diskussionsprozeß schien vorprogrammiert. Als bekannt wurde, daß das Szenario eintraf, hat dies erhebliche Unruhe ausgelöst. Diese Unruhe wurde dadurch aufgefangen, daß der Findungsausschuß einen nüchternen und klärenden Bericht vorlegte, der den gesamten Prozeß durchsichtig machte. Er öffnete die Chance, die Vorstellung von zwei Kandidaten als Möglichkeit zur Partizipation und zu einer wirklich demokratischen Wahl darzustellen.

In einer der engagiertesten und diszipliniertesten Diskussionen, die ich je im Ökumenischen Rat erlebt habe, gab es in einer geschlossenen Sitzung eine *faire Aussprache* zu den beiden Kandidaten, Martin Conway aus Großbritannien und Konrad Raiser aus der Bundesrepublik Deutschland. Bereits im ersten Wahlgang wurde Konrad Raiser mit deutlichem Abstand zum Generalsekretär gewählt. Die Bekanntgabe des Wahlergebnisses wurde mit einem für den Ökumenischen Rat ungewöhnlichen Enthusiasmus aufgenommen. Delegierte aus den unterschiedlichen Regionen und Konfessionen fielen sich voller Freude in die Arme, beim Stab des Ökumenischen Rates brach Jubel aus, und beim Eintreffen von Konrad Raiser gab es eine langanhaltende „standing ovation“. Diese Reaktionen signalisieren, daß mit Konrad Raiser ein neuer Aufbruch des Ökumenischen Rates erwartet wird. Nach vielen Jahren des Verharrens und der Stagnation wird seine Wahl als Zeichen verstanden, daß der Ökumenische Rat neues Profil gewinnen kann. Durchaus ein Profil, an dem manche sich reiben mögen – Reibung aber erzeugt Wärme, und Wärme ist Energie. Die persönliche Integrität Konrad Raisers und das Vertrauen, das er in vielen Teilen der Welt genießt, machen ihn zu einem Generalsekretär, dem zugetraut wird, das ökumenische Schiff auf schwierigem Kurs über die Jahrtausendwende zu führen. Das Zusammenhalten der Traditionen von „Glauben und Kirchenverfassung“ und „Praktisches Christentum“, die Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche, die Frage nach dem glaubwürdigen Zeugnis der Kirchen in einer säkulari-



sierten Welt, die Fragen des Miteinander-Teilens, die Fortführung des konziliaren Prozesses und die Frage nach dem Verhältnis von Mission und Kultur deuten nur an, welchen Herausforderungen ein Generalsekretär sich stellen muß. Von Konrad Raiser wird erwartet, daß er den Ökumenischen Rat nicht nur verwaltet, sondern der ökumenischen Bewegung wieder visionäre Kraft gibt. Es wird darum gehen, den inneren Zusammenhang der ökumenischen Gemeinschaft zu stärken und eine lebendige Wirklichkeit werden zu lassen. In seiner kurzen Ansprache nach der Wahl wurde diese Ausrichtung bereits deutlich. Konrad Raiser sagte: „Ich werde mich darum bemühen, dazu beizutragen, den Ökumenischen Rat aus der sicherlich zeitweilig notwendigen Konzentration auf institutionelle und strukturelle Probleme zu befreien, so daß er wieder zu einer Quelle der Inspiration werden kann. Nicht so sehr, indem er endgültige Antworten oder Lösungen anbietet, sondern indem er sich darum bemüht, die richtigen Fragen zu stellen im Vertrauen darauf, daß Gottes Geist uns in alle Wahrheit leiten wird.“

Für die Herausforderungen und Schwierigkeiten des Amtes des Generalsekretärs wird Konrad Raiser große Unterstützung brauchen. Daß seine Wahl von einer breiten Koalition aus allen sonstigen „Blöcken“ getragen wurde, ist eine gute Voraussetzung hierfür. Die ruhige, besonnene und verantwortungsvolle Weise, wie diese Wahl vonstatten ging, war eine der Sternstunden des Ökumenischen Rates.

## 2.

Auch an anderen Diskussionen des Ökumenischen Rates läßt sich der Wille zum Aufbruch ablesen. So wurde an mehreren Stellen deutlich, daß die Kirchen ihr *Verhältnis zum Pazifismus* klären müssen. Zunächst tauchte diese Frage im letzten Jahresbericht, den Emilio Castro als Generalsekretär erstattete, auf. In seiner als „Aufruf zur Umkehr“ konzipierten Rede verwies Emilio Castro noch einmal auf die Debatte über den Golfkrieg bei der Vollversammlung in Canberra: „Als schließlich das Thema Pazifismus zur Sprache kam, stellten wir fest, daß die Mehrheit der dort vertretenen Kirchen keineswegs eine grundsätzlich pazifistische Position vertrat. Eine wichtige Frage ist allerdings unbeantwortet geblieben, eine Frage, die mit unserer Erfahrung der Umkehr zusammenhängt und mit dem Ruf, zu konkreten Zeiten und an konkreten Orten gehorsam zu sein, die Frage nämlich: Sind nicht die Christen durch die *gegenwärtige* Weltlage gefordert, eindeutiger für Gewaltlosigkeit einzutreten?“ Viele Delegierte, die sich zu Emilio Castros Bericht äußerten, nahmen diesen Punkt auf. Die gerade auch im Zusammenhang der UN aktuelle Frage der Anwendung von Gewalt zum Zweck der Beilegung von Konflikten wurde zu einem der zentralen Diskussionsthemen. Die Arbeitseinheit III „Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung“ stellte aktive Gewaltlosigkeit als deutlichen Akzent der gesamten Arbeit heraus (in Anknüpfung an die Studie über Gewalt und Gewaltlosigkeit von 1978). In diesem Zusammenhang wird erstmals auch gefordert, in einem Studien- und Reflexionsprozeß zu klären, inwieweit Kirchen die Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat in Frage stellen, wenn sie systematisch Menschenrechtsverletzungen in ihrem Bereich nicht entschlossen verurteilen. Dieser Zusatz ergab sich aus der Debatte um die öffentliche Stellungnahme zum Krieg in Jugoslawien. Hier hatte der serbisch-orthodoxe Bischof Danilo für erheblichen Wirbel gesorgt, als er mas-



sive nationalistische Töne vortrug. Die Frage nach der Verbindlichkeit der sozial-ethischen Äußerungen des Ökumenischen Rates stellte sich erneut. Eine Kirche, die nicht zum Frieden, sondern zum Kampf aufruft, hieß es, stellt ihre Mitgliedschaft in der ökumenischen Gemeinschaft in Frage. Sollte diese Diskussion konsequent weitergeführt werden, könnte sie ähnlich wie bei der Diskussion um den „status confessionis“ im Lutherischen Weltbund in den 70er Jahren zu einer Infragestellung der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat führen, wenn Kirchen sich in der Friedens- und Menschenrechtsfrage nicht eindeutig verhalten. Dies würde eine neue Qualität der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat bedeuten. Die Frage, ob Mitgliedskirchen einander rechenschaftspflichtig sind, wie verbindlich die Gemeinschaft ist und was die Mitgliedschaft insgesamt bedeutet (übrigens auch finanziell), steht seit langem im Raum. Der Rückzug auf die Erklärung von Toronto 1950 entspricht längst nicht mehr dem de-facto-Stand der Debatte.

### 3.

Die Frage der *Gemeinschaft im Ökumenischen Rat* wurde auch deutlich angesprochen in der Rede des Vorsitzenden des Zentralausschusses Aram Keshishian, der seinen Bericht unter die Überschrift „Gemeinsam in eine volle Koinonia hineinwachsen“ stellte. Keshishian versuchte, Koinonia als adäquates Modell für die Einheit der Kirche darzulegen. Er würdigte die bestehende Einheit im Ökumenischen Rat der Kirchen und rief gleichzeitig dazu auf, die Lima-Dokumente nicht ad acta zu legen, sondern in ihrer Bedeutung für ein Erlangen der Koinonia im vollen Sinne des Wortes zu erkennen. Im Leitmotiv der Koinonia – übrigens auch im Bericht der Einheit I als eigenes Gesamtthema („Einheit der Kirche als Koinonia“) benannt – sieht Keshishian den Kontext für ein gemeinsames Verständnis des Ökumenischen Rates. Der Zündstoff an diesem Punkt verbarg sich in einer Anmerkung. Sie verwies auf das von der vatikanischen Glaubenskongregation veröffentlichte Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche „über einige Aspekte der Kirche als Communio“. Hier werden alle Konfessionen, die sich dem römisch-katholischen Bild von der lokalen und universalen Kirche sowie des Petrusamtes nicht anschließen können, aus der Koinonia ausgegrenzt. Damit spitzt sich ein Konflikt zwischen der Orthodoxie und der römisch-katholischen Kirche zu, der sich in der Sache vor allem an der Uniaten-Frage entfacht hat. Dieser Konflikt stand in vielen orthodoxen Beiträgen im Vordergrund und spielte auch in der Debatte um den Krieg in Jugoslawien und die kirchlichen Stellungnahmen hierzu eine Rolle. Emilio Castro wurde in diesem Punkt noch deutlicher, als er sagte, es sehe nach dem Communio-Brief Kardinal Ratzingers so aus, „als ob wir uns nach 50 Jahren ökumenischer Arbeit wieder am Ausgangspunkt befinden“. Eine Klärung des Verhältnisses zur römisch-katholischen Kirche steht im Ökumenischen Rat seit langem an. Bei diesem Zentralschuß waren deutlich abgrenzende und selbstbewußte Stimmen lauter als die Versuche, abwartende Vorsicht anzumahnen. Nach der Entgegennahme des Berichtes der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates und des Vatikans wurde beschlossen, bei der kommenden Sitzung des Zentralausschusses eine Arbeitseinheit speziell dem Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche auf örtlicher, nationaler, regionaler und universaler Ebene zu widmen. Im Verhältnis zum Uniaten-Konflikt



wurde das Hintergrunddokument einer Konsultation des Ökumenischen Rates (zu der die römisch-katholische Kirche keine Delegierten schickte, weil sie die Frage nur bilateral verhandeln will) entgegengenommen und den Kirchen zum weiteren Studium übersandt.

#### 4.

*Drei soziolethische Fragenkreise* wurden in Plenarsitzungen ausführlich behandelt und zur weiteren Diskussion im Ökumenischen Rat und den Mitgliedskirchen vorgelegt. Dabei handelt es sich zum einen um ein *Studiendokument zu Wirtschaftsfragen* mit dem Titel „Leben und volle Genüge für alle“, das dem Zentralausschuß vorgelegt wurde. Das Dokument erklärt, christliche Grundüberzeugungen könnten nicht in überall gültige und anwendbare wirtschaftspolitische Zukunftsmodelle übertragen werden. Die jeweiligen geschichtlichen, sozialen und kulturellen Bedingungen des Kontextes müßten bei der Gestaltung von Wirtschaftsstrukturen beachtet werden. Für die Bewertung wirtschaftlicher Systeme werden vier Kriterien genannt: Die Verantwortung für die Schöpfung (nicht nur Mindestgrenzen, sondern auch Höchstgrenzen menschlicher Bedürfnisse seien festzulegen), der Wert und die Freiheit eines jeden Menschen und der ganzen Menschheit (dies betrifft das Verhältnis zwischen Konkurrenz und Kooperation, zwischen Freiheit und Solidarität), der Bundesschluß in Jesus Christus mit allen Menschen (hier geht es um die Frage der Kontrolle der Macht wirtschaftlicher und politischer Handlungsträger) und die göttliche Gerechtigkeit als Maß aller menschlichen Beziehungen und Verhaltensweisen, „die wir entdecken können in der vorrangigen Option für die Armen“. Das Dokument plädiert für einen Erlaß der Auslandsschulden, der mit grundlegenden Veränderungen in den Wirtschaftsbeziehungen zwischen Nord und Süd einhergehen müsse.

In der Diskussion des Dokuments gab es erhebliche Kritik an der zugrundegelegten Analyse. Zwar wurde begrüßt, daß viele der Stellungnahmen aufgenommen und eine grundsätzliche Überarbeitung seit der letzten Zentralausschußsitzung stattgefunden habe. Die Delegierten zeigten sich aber dennoch mit dem Gesamtduktus bisher nicht zufrieden. Die Überlegungen, das Dokument für eine weitere Überarbeitung zunächst zur Stellungnahme in die Mitgliedskirchen zu geben, wurde jedoch fallengelassen. Es erschien dem Zentralausschuß sinnvoller, das Dokument als Gesprächsanregung in die Mitgliedskirchen zu geben und anschließend mit den Mitgliedskirchen über die Erfahrungen im Bereich Wirtschaft im Gespräch zu bleiben.

Der Frage des *Rassismus* wurde ein Plenum gewidmet, das Rassismus noch einmal als weltweites Phänomen kennzeichnete. Bereits im September letzten Jahres hatte der Exekutivausschuß beschlossen, das Programm zur Bekämpfung des Rassismus einschließlich des „Sonderfonds“ zu erneuern und dabei einen Schwerpunkt auf die Frage des Rassismus in Europa zu legen. Die Aktualität dieses Themas war um so deutlicher, als die Zentralausschußsitzung von den Meldungen über pogromartige Ausschreitungen in Deutschland begleitet wurde. In dem Plenum wurde vor allem darauf hingewiesen, daß die Kirchen und auch der Ökumenische Rat sich nur überzeugend gegen Rassismus einsetzen können, wenn sie den Rassismus in den eigenen Reihen entdecken und bekämpfen.



In diesem Zusammenhang ergaben sich mehrere Punkte zur Weiterarbeit: Zunächst wurde eine Studie in Auftrag gegeben, die sich auf Rassismus konzentriert und das Problem der ethischen Identität zur Verdeutlichung heranzieht. (Ethnizität und Nationalitätenkonflikte speziell werden von dem Stabsteam der Einheit III für internationale Angelegenheiten verfolgt.) Es soll sich um ein Studiendokument handeln, das den Kirchen genügend Zeit zur Stellungnahme gibt und zu einer ökumenischen Erklärung zum Rassismus führen könnte. Begleitet werden sollte dieser Prozeß durch einen Brief des Ökumenischen Rates, der die Überwindung des Rassismus als Gebetsanliegen in die Gemeinden der Mitgliedskirchen der Welt an einem bestimmten Sonntag einbringt. Eine Erklärung der Kirchen zum Rassismus in Europa, die an den Ökumenischen Rat von außen herangetragen wurde, wurde den Mitgliedskirchen zur Prüfung weitergegeben. Angesichts der aktuellen Spannungen wurde empfohlen, ein verstärktes Augenmerk auf den Rassismus in den USA zu legen und hierbei den Zusammenhang mit der wirtschaftlichen und sozialen Misere der Großstädte sowie dem beispielsweise der Rechtsprechung inhärenten Rassismus zu legen. Zur Unterstützung dieser Aufgabe wurden Teambesuche vorgeschlagen. Die Frage Rassismus spielte natürlich auch bei der öffentlichen Erklärung zu Südafrika eine Rolle. Nachdem der Ökumenische Rat bei der Sitzung des Exekutiv Ausschusses im März angesichts des Referendums für freie und gleiche Wahlen den Aufruf zu „person-to-person“-Sanktionen aufgehoben hatte, gab es angesichts der neuen Entwicklungen erhebliche Beunruhigung. Die Gewalt in Südafrika wurde verurteilt, und der Zentralausschuß sprach seine Enttäuschung darüber aus, daß die Regierung de Klerk, nachdem sie erhebliche internationale Unterstützung erhalten habe, den Reformprozeß nun nicht zielstrebig durchführe. Es wurde dazu aufgerufen, die wirtschaftlichen und finanziellen Sanktionen so lange aufrechtzuerhalten, bis eine Übergangsregierung, die die volle Partizipation aller Menschen in Südafrika ermöglicht, im Amt ist. Die Beachtung des Rassismus in Europa und Nordamerika und die Erweiterung des Blickfeldes auf ethnische Fragen stellen eine wichtige Horizonterweiterung eines zentralen und traditionsreichen Programms dar.

Schließlich gab es eine Plenarsitzung zum *UNCED-Gipfel in Rio* mit besonderem Augenmerk auf das vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Zusammenarbeit mit dem brasilianischen Kirchenrat veranstaltete ökumenische Treffen in Baixada Fluminense. Der römisch-katholische Bischof von Baixada Fluminense, Dom Mauro Morelli, legte dem Zentralausschuß engagiert den Zusammenhang zwischen Armut, Umweltverschmutzung und Militarisierung in seinem Land dar. Die Ergebnisse der Arbeit des Forums in den Bereichen Theologie, Ökonomie, Pädagogik, Umweltverschmutzung und Militarismus werden den Kirchen u. a. in Form eines Briefes und einer Gottesdienstliturgie vorgelegt. Diese Form der Informationsvermittlung wurde vom Zentralausschuß begrüßt und an die Mitgliedskirchen weitergegeben. Der Bericht wurde auch als Herausforderung für den Lebensstil des Rates selbst gewertet (angefangen bei den Plastiktassen, die noch immer in den Kaffeepausen verwendet werden). Als weitere Arbeitsschwerpunkte wurden herausgestellt: ein ökumenisches Studienprojekt zur Schöpfungstheologie, fortgesetzte Bemühungen zur Beobachtung internationaler Maßnahmen zur Bekämpfung der Erderwärmung, spezifische Arbeiten des ÖRK im Zusammenhang mit den durch die UNCED aufgeworfenen



ethischen Fragen (einschließlich Bemühungen zur Unterstützung der Erd-Charta) und weitere Unterstützung der Mitgliedskirchen, sich mit Fragen von Umwelt und Entwicklung zu befassen.

## 5.

Es ist schwierig, eine Zentralaussschußsitzung auf wenigen Seiten zusammenzufassen. Im folgenden seien einige weitere zentrale Themen genannt, ohne daß ausführlich berichtet werden könnte: In einer Plenardebatte über die *Europäische Gemeinschaft*, die mit einem Vortrag von Keith Jenkins, dem Generalsekretär der Europäischen Kommission für Kirche und Gesellschaft, eingeleitet wurde, setzte sich der Ökumenische Rat mit den Entwicklungen in Westeuropa auseinander. In der Diskussion wurde deutlich, daß viele Europäerinnen und Europäer bedauern, wie sehr die Europäische Gemeinschaft als bürokratische, wirtschaftliche Realität erscheint und wie wenig die menschlichen Faktoren im Vordergrund stehen. Äußerst kritisch wurde in der Diskussion angemerkt, daß mit Europa jeweils nur ein kleiner, westlicher Teil Europas gemeint ist. Vor allem die osteuropäischen Staaten fühlen sich dadurch diskriminiert. Aus Afrika, Asien und Lateinamerika wurde Besorgnis hinsichtlich des ökonomischen Giganten Europa deutlich. Insgesamt tut sich der Ökumenische Rat mit Europa als Thema noch immer schwer, und die öffentliche Erklärung zu „Europa 1992“ bleibt wenig profiliert neben prägnanteren Aussagen zu Somalia, Sudan, Bougainville und Osttimor.

Eine weitere Plenarsitzung wurde der Diskussion um die 8. *Vollversammlung* gewidmet. Da sich der Zentralaussschuß erst 1994 wieder versammeln wird, mußten einige grundsätzliche Entscheidungen getroffen werden. So wurde beschlossen, die Feier zum 50jährigen Bestehen des Ökumenischen Rates 1998 und die nächste Vollversammlung zusammenzulegen und auch dem Ende der Ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen“ einen entscheidenden Platz bei der Vollversammlung einzuräumen. Für die Zentralaussschußsitzung 1994 soll der Exekutivausschuß spezifische Vorschläge zu folgenden Fragen bringen: Ort und Zeitpunkt der Vollversammlung, Thema, Mitgliedschaft für die Planungsgruppe, alternative Möglichkeit für die Gestaltung der Wahlen für die PräsidentInnen und den Zentralaussschuß, Alternativen für die Auswahl der Delegierten, um die gewünschte Partizipationsbreite zu erreichen, und Möglichkeiten, die Verhandlungsebene der Vollversammlung und die Feier so zu trennen, daß ein intensives Arbeitsklima ermöglicht wird.

Diskutiert wurde ebenfalls der Bericht der *Kommissionen*, die sich im Mai in *Evian* getroffen hatten. Hier ist eine Klärung der Beziehung zwischen den Kommissionen als ExpertInnengruppen des Ökumenischen Rates und dem Zentralaussschuß notwendig. Weitere Klärung ist auch erforderlich für einen *ökumenischen Nachrichtendienst* (ENS). Aufgrund von Schwierigkeiten in der Klärung mit dem Lutherischen Weltbund ist hier eine Verzögerung eingetreten. Der Zentralaussschuß befaßte sich außerdem mit dem *interreligiösen Dialog*. Zum christlich-jüdischen Dialog nach der Vollversammlung in Canberra wurde ein Dokument verabschiedet, das dafür plädiert, daß der Dialog ein offenes Gespräch über unterschiedliche politische Diskussionen weder behindert noch integriert. Der Wille, in größtmöglichem



Umfang mit der jüdischen Gemeinschaft zusammenzuarbeiten, wird ausgedrückt. Das Dokument kann sicher nur als Anfangspunkt einer tiefer gehenden Reflexion über den christlich-jüdischen Dialog im ÖRK angesehen werden. Ein weiteres Dokument wurde zum Verhältnis zwischen Christen und Muslimen verabschiedet. Auch hier wird deutlich, daß es sich eher um den Anfang einer Diskussion als um ein abschließendes Grundsatzdokument handelt. Gerade in den Beiträgen von Mitgliedern des Zentralausschusses aus Afrika und Asien wurde das Leiden von Christinnen und Christen in muslimischen Staaten deutlich, das ihrer Meinung nach bei einem intellektuellen Zugang zum christlich-jüdischen Dialog zu oft ignoriert wird. Wichtig für die Zukunft scheint, daß nach langen Versuchen eines Dialogs zwischen dem Arbeitsbereich „Glauben und Kirchenverfassung“ und dem Arbeitsbereich „Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung“ endlich konkret beschlossen wurde, eine gemeinsame Konsultation in *Vorbereitung der Weltkonferenz für „Glauben und Kirchenverfassung“* im August 1993 in Santiago de Compostela abzuhalten. Sie soll das Studiendokument für die Weltkonferenz zum Anlaß eines Gesprächs nehmen und den Anfang eines längerfristigen Dialogs um die ekklesiologischen Grundlagen sozioethischer Fragen darstellen. Die Vorbereitung für jene Weltkonferenz wurde begrüßt. Ebenfalls zur Kenntnis genommen wurde die *Vorbereitung des ökumenischen Weltjugend- und Studententreffens 1993* (EGYS), die allerdings noch unter erheblichen finanziellen Schwierigkeiten leidet. Die *finanzielle Situation* des Ökumenischen Rates insgesamt hat sich aufgrund des radikalen Personalabbaus zwar erheblich verbessert. Zum einen leidet die Arbeit aber natürlich unter diesem Personalabbau. Zum anderen ist durch die unterschiedliche Handhabung von designiertem und nichtdesigniertem Geld, das an den Ökumenischen Rat gegeben wird, ein Ungleichgewicht in der finanziellen Ausstattung der neuen Arbeitseinheiten entstanden und die Frage der „shared costs“ eine fortdauernde Problemanzeige.

*Zwischen Aufbruch und Kontinuität* – es läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob der Ökumenische Rat bereits den Weg aus der Krise gefunden hat. Die Zentralschlußsitzung selbst aber war mit ihren offenen und inhaltlich relevanten Diskussionen ein engagiertes Forum der Kirchen. Die Herausforderung, der Einheit der Kirchen in einer Zeit tiefer sozialer und ökologischer Konflikte Gestalt zu geben, wurde in verschiedenen Programmen aufgenommen. Die neue Struktur des Ökumenischen Rates scheint in dieser Hinsicht arbeitsfähig, und vielfältige Ansätze für einen Aufbruch sind vorhanden. Mit einem neuen Generalsekretär und vier neuen Exekutivdirektoren, die im nächsten Jahr zu berufen sind, und mit einem entschiedenen Engagement der Mitgliedskirchen sowie von Gruppen und Bewegungen, die sich dem Rat verbunden wissen, könnte der Aufbruch in eine Phase, in der der Ökumenische Rat durch Glaubwürdigkeit und Profil Bedeutung gewinnt, gelingen.

Margot Käßmann



## Chronik

Vom 20.–28.8. trat in Genf der Zentralausschuß des ÖRK zusammen. Er wählte Prof. Dr. Konrad Raiser/Bochum zum Generalsekretär für eine fünfjährige Amtszeit ab 1.1.1993 und nahm die Evangelisch-Lutherische Kirche in der Republik Namibia (ELCRN, früher ELKSWA) mit rund 200 000 Mitgliedern und die Vereinigte kongregationalistische Kirche Christi auf den Marshallinseln (ca. 39 000 Mitglieder) in den ÖRK auf. Der ÖRK hat damit 322 Mitgliedskirchen. Siehe Bericht S.506ff.

Unter dem Thema „Gott eint – in Christus eine neue Schöpfung“ kamen vom 1.–10.9. in Prag Vertreter von 120 orthodoxen, anglikanischen und protestantischen Kirchen Europas zur 10. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) zusammen. Die römisch-katholische Kirche war durch eine Gastdelegation vertreten. Die ÖR wird in H.1/93 berichten.

Eine „vorkonziliare Versammlung“ aller christlichen Kirchen im Jahre 2000 hat der theologische Direktor im ÖRK, unser Mitherausgeber Günther Gaßmann, vorgeschlagen. Dabei sollten die Kirchen gemeinsam über ihre Zukunft nachdenken.

Im Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Pfingstbewegung fand zu Fragen von „Evangelisierung und Kultur (Säkularisierung)“ vom 18.–25.7. nahe Rom eine weitere Begegnung statt.

Dem Annäherungsprozeß zwischen Rom und der alt-orientalischen Kirchenfamilie wird sich weiterhin die Stiftung „Pro Oriente“ widmen, die dazu Anfang Juli in Wien eine 5. Konsultation durchführte. Hindernisse in diesem Dialog sind die Primats- und Konzilsfrage.

Auf einer Konferenz „500 Jahre Martyrium und Hoffnung“ in Cochabamba/Bolivien rief der Lateinamerikanische Kirchenrat (CLAI) alle Angehörigen christlicher Kirchen auf, die im Evangelium gründende „Rebellion“ gegen das System zu unterstützen, das für den heutigen Zustand weiter Teile Lateinamerikas verantwortlich ist.

Auf Einladung des Bischofs von Chiapas/Mexiko besuchten Bischof Held und OKR Nikolitsch/EKD als Zeichen der Solidarität und Geschwisterlichkeit 500 Jahre nach Kolumbus indianische Gemeinden in Mexiko und Guatemala. Dabei stießen sie in Guatemala auf fortdauernde Menschenrechtsverletzungen an indianischen Bauern (Mayas). Die katholischen Bischöfe des Landes haben die Ureinwohner wegen der „in den vergangenen 500 Jahren begangenen Fehler um Vergebung“ gebeten.

3 000 Ureinwohner christlichen Glaubens in Lateinamerika haben im August auf einem Kongreß in Quito/Ecuador zur Versöhnung mit den Nachkommen der europäischen Einwanderer aufgerufen und eine „Christliche Organisation der Ureinwohner Lateinamerikas“ gegründet.

Beim ersten internationalen Delegiertentreffen des Aktionsbündnisses „Kairos Europa“ über Pfingsten in Straßburg verliehen die rund 800 Teilnehmenden mit zahlreichen Veranstaltungen ihrer Befürchtung Ausdruck, daß der EG-Binnenmarkt und die bis 1999 angestrebte Wirtschafts- und Währungsunion auf Kosten der sozial Schwachen in allen Ländern gehen werde. Sie warnten zudem vor Tendenzen in Richtung einer „Festung Europa“



und einem „Europa der Großbanken“. Das europaweit arbeitende Aktionsbündnis, dem rund 300 Dritte-Welt-Gruppen, Entwicklungshilfeorganisationen und Basisgemeinden angehören, versteht sich als Bewegung im Gefolge des konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

In Moskau wurde ein „Ökumenischer Rat“ gegründet, der sich als „interkonfessionelles Zentrum zur Konsultation und Koordination“ versteht. Neben dem Moskauer Patriarchat sind darin die Lutheraner, die Evangeliums-Baptisten und die römisch-katholische Kirche vertreten.

Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche und die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder haben sich gegenseitig als „Bestandteile des einzigen Leibes Christi“ anerkannt. Sie betrachten Taufe und Ordination der jeweils anderen Kirche als gültig und vereinbarten Abendmahlsgemeinschaft.

„Labyrinth der Welt und Lusthaus des Herzens“ heißt eine Gedächtnisausstellung für den tschechischen Theologen und Pädagogen Johann Amos Comenius (1592–1670) vom 5.9.–8.11. im Museum in Bochum.

Durch das im August erlassene Religionsgesetz ist die Religionsfreiheit vor allem für die nicht-orthodoxen Kirchen in Rumänien stark eingeschränkt worden.

In einem am 16.6. in Genf veröffentlichten Schreiben hat der ÖRK seine Ostpolitik nochmals begründet. Das Prinzip, in politischen Fragen wie den Menschenrechten in Osteuropa nur mit offiziellen Kirchenvertretern zusammenzuarbeiten, habe den dortigen Kirchen geholfen. In dem auch vom Vorsitzenden des Zentralausschusses, Erzbischof Keshishian, unterzeichneten Schreiben wird

zugleich eingestanden, daß diese Politik den „Zugang zu Dissidenten in den Kirchen“ begrenzt habe.

Auf der Waldenser-Synode in Torre Pelice/Italien bildeten der Kampf gegen die Mafia und die jüngste Erklärung der Glaubenskongregation zur Kirche als *Communio* zwei Schwerpunkte. Brisant ist insbesondere das erste Thema, weil die Waldenser in einem sozialen Brennpunkt Palermos, dem Stadtviertel „La Noce“, ein Diakoniezentrum unterhalten.

Der Primas der anglikanischen Kirche von England, Erzbischof George Carey, ist mit 1 000 jungen Anglikanern aus allen Teilen Großbritanniens im Sommer für eine Woche nach Taizé gereist.

Der Rat der EKD beschloß am 17./18.7. eine Empfehlung an die Gliedkirchen, die Taufe der Mormonen nicht als christliche Taufe anzuerkennen.

Nach Auskunft des Geschäftsführers vom „Jahr mit der Bibel“, Martin Dauth, hat diese ökumenische Aktion nicht nur Hunderttausende wieder mit der Bibel in Verbindung gebracht, sondern bis Jahresmitte auch an mehr als 110 Orten zur ökumenischen Arbeit mit der Bibel geführt.

Man dürfe „nicht hinter die erreichte Gemeinschaft zurückfallen“, erklärte der Hamburger Weihbischof Hans-Jochen Jaschke nach der Kritik des Vatikans an der Amtseinführung der lutherischen Bischöfin Maria Jepsen am 30.8. in Hamburg. Er sei von dieser Kritik „überrascht“.

Interkonfessioneller Religionsunterricht ist nach Ansicht des Juristen Hermann Avenarius durchaus mit dem Grundgesetz vereinbar. In einem Beitrag für die Zeitschrift „Höhere Schule“ (5/92, S. 123ff) weist Avenarius darauf hin, daß eine Umwandlung des



bislang konfessionell veranstalteten in einen überkonfessionellen Religionsunterricht zwar dem Staat verwehrt sei. Den Kirchen bleibe es „allerdings unbenommen, ihre Grundsätze in der Weise fortzubilden, daß das Fach in bestimmten Fällen, Klassen, Schulstufen oder Schularten fortan ganz oder teilweise auf ökumenischer Basis, d. h. auf der Grundlage der übereinstimmenden Lehren beider

Kirchen, erteilt wird“. Dazu sei ein förmliches Einvernehmen der Kirchen und eine förmliche Erklärung gegenüber der jeweiligen Landesregierung erforderlich, daß der interkonfessionelle Unterricht mit ihren Grundsätzen übereinstimme.

Eine neue „Kultur ökumenischer Ehrlichkeit“ hat die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Bayern in einem Positionspapier angemahnt.

## Von Personen

### Berufungen/Wahlen:

In der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland sind (Fortsetzung von H.3, S. 376) vertreten: die römisch-katholische Kirche durch Bischof Dr. Joachim Wanke/Erfurt, Weihbischof Karl Reger/Aachen, Domkapitular Prälat Hubert Bour/Rottenburg (Neckar), Dr. Gerhard Feige/Erfurt, Dr. Vincens Lissek/Bonn-Bad Godesberg, Pfarrer Dr. Michael Ulrich/Dresden und Direktor Dr. Hans Jörg Urban/Paderborn; die Griechisch-Orthodoxe Metropole durch Metropolit Augoustinos (Lambardakis)/Bonn und Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis/Münster; die Europäisch-Festländische Brüder-Unität durch Pfarrer Martin Theile/Herrnhuth; die Heilsarmee in Deutschland durch Major a.D. Dr. Günther Gramsch/Tübingen; die Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien in Deutschland durch Diakon Hanna Aydin/Glane-Losser (NL).

Von den Gastkirchen entsenden: Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland Pastor Wolfgang Dünnebeil/Witten; die Selbständige

Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) Bischof Dr. Jobst Schöne DD/Hannover; der Christliche Gemeinschaftsverband Mülheim/Ruhr GmbH Pastor Dr. Wolfgang Meissner/Karlsruhe.

Pastor John Fife wurde zum Vorsitzenden der Presbyterianischen Kirche in den USA gewählt. Die Wahl erfolgte mit knapper Mehrheit, vermutlich weil Fife ein bekanntes Mitglied der „Sanctuary-Bewegung“ (Kirchenasyl) ist.

Domkapitular Paul Oestreicher, Leiter des Versöhnungszentrums an der Kathedrale in Coventry und bekannter anglikanischer Ökumeniker, ist für ein Jahr freigestellt worden, um am Theologischen Institut der Freien Universität Berlin einen Grundriß „Staat und Religion in Ostdeutschland 1945–1990“ zu erarbeiten. Getragen wird das Unternehmen von einem Forschungsstipendium der Alexander-von-Humboldt-Stiftung.

Oberkirchenrat Walter Arnold, Leiter des Referats „Ökumene, Mission, Öffentlichkeit“ der Württembergischen Evangelischen Landeskirche trat in dieser Eigenschaft am 1.9. in den Ruhestand.



Wolfgang Thielmann, Pastor des Bundes Freier evangelischer Gemeinden und bisher Redakteur beim Informationsdienst der Evangelischen Allianz (idea) wurde am 1. 9. zum Pressesprecher des Diakonischen Werkes der EKD in Stuttgart berufen.

Die vierbändige Edition der gesammelten Werke des Metropolitens von Ephesus, Chrysostomos, ist jetzt abgeschlossen. Der 71jährige Metropolit gilt als führender dogmatischer und ökumenischer Lehrer des Ökumenischen Patriarchats und war zwischen Vancouver und Canberra stellvertretender Moderator des ÖRK-Zentralausschusses.

Es wurden:

85 Jahre alt D. Karl Herbert, früherer Oberkirchenrat der Ev. Kirche von Hessen und Nassau und verdienter Ökumeniker, am 14.7., Gerhard Hildmann, früherer Direktor der Ev. Akademie Tutzing, am 24.7.;

80 Jahre alt Walter Pabst/Berlin Oberkirchenrat i.R. und von 1970–81 Geschäftsführer der AGCK der DDR, am 19.9.;

70 Jahre alt Carl Mau, langjähriger Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes (LWB), am 22.6.;

65 Jahre alt der Bischof des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland, Dr. Sigisbert Kraft/Bonn, am 7.9.;

65 Jahre alt Prof. Dr. Martin Seils, Systematiker und Ökumeniker am Katechetischen Oberseminar Naumburg,

danach an der theologischen Fakultät der Universität Jena, am 4.7.;

60 Jahre alt Pastor Martin Lange/EmK, Leiter der Außenstelle der ACK in Berlin und langjähriger Geschäftsführer der AGCK/DDR bzw. Ost, am 20.7.

Verstorben sind:

Heinz Galinski, Vorsitzender des Zentralrates der Juden in Deutschland, 79jährig in Berlin am 19.7.

Arthur Rich, Professor für Sozialethik in Zürich und Ökumeniker, 82jährig am 25.7. in Zürich.

Kardinal Frantisek Tomasek, Alt-Erzbischof von Prag, 92jährig am 4.8.

John Meyendorff, Prof. für Kirchengeschichte mit Schwerpunkt Byzantinistik am orthodoxen Studienseminar St. Wladimir in New York, 66jährig am 22.7.

Ausgezeichnet wurden:

Mit dem Bundesverdienstkreuz 1. Klasse der Präsident des Kirchenamts der EKD, Otto Freiherr von Campenhausen/Hannover, und der Leiter der Orthodoxen Akademie Kreta, Alexandros Papaderos/Gonia.

Mit dem Aachener Friedenspreis die Dominikanische Menschenrechtsgruppe Copadeba (Santo Domingo) und die Projektgruppe „Rüstungsexport“ (Idstein/Taunus).

Prof. Dr. Eberhard Jüngel/Tübingen wurde in die auf je 40 In- und Ausländer beschränkte, einzig noch bestehende Friedensklasse des Ordens „Pour le mérite“ gewählt.



## I. Ökumenische Bewegung

### a) Einschätzungen

Ökumene vor neuen Zielen. Gespräch mit dem Theologen *Konrad Raiser*. EvKom 7/92, 412–416; „Kein Anlaß für beschaulichen Ruhestand der Ökumene“, epd-Interview mit *Günther Gaßmann*, Direktor im ÖRK, Genf, epdZA 161, 21. August 1992; *Edward I. Cassidy*, Der Päpstliche Rat für Förderung der Einheit der Christen im Jahr 1991 (Jahresbericht), *Catholica* 3/92, 169–188; *Heinz-Albert Raem*, Sieben Schritte auf dem Weg zur Einheit der Christen, *KNA-ÖKI* 28/1992, 12–15; *Harding Meyer*, Aus der Asche züngelt keine Flamme mehr. Zur Lage der Ökumene, *Publik-Forum* Nr. 14/92, 14–15; *Sigisbert Kraft*, In der Sackgasse – oder auf holprigem Weg? *Quatember*, Heft 2/92, 68–77.

### b) Brückenschlag

Brücken nach Osteuropa – Christen in der CSFR – Besuche in Gemeinden der GUS mit Beiträgen u. a. von *Karel Schwarz/Prag*, *Pavel Uhorskai/Bratislava*, *Rüdiger Minor/Dresden*, *Hans-Christian Diedrich*, *ZeichdZ* 4/92; Dokumentation „Die europäische China-Konferenz in Bad Saarow (Nov. 91) zur Religionspolitik im kommunistischen China“, *EMW-Informat.* 95/1992 (April 92); *Bernhard Maurer*, Die Katholizität der Kirche, *Dt. Pfarrerblatt* Nr. 7/92, 279–284; Zentralkomitee der dt. Katholiken, Europa-Erklärung, epd-Dok 29/92, 29–36; *Frieder Schulz*, Ostkirchliches Erbe im evang. Gottesdienst, *UnSa* 2/92, 167–176; *Elizabeth Welch*, Milton Keynes. A foretaste of unity, *One World*, Juni 92, 5–7.

## II. Dialog

Päpstlicher Rat für die Einheit/LWB, Perspektiven zur Rezeption von Dokumenten aus dem internat. luth.-röm.-kath. Dialog, *UnSa* 2/92, 177–182; *Walter Kasper*, *Franz Kamphaus*, *Margot Käßmann*, *Augoustinos Lambardakis*, Zum Stand des ökumenischen Gesprächs (Texte vom 91. Dt. Katholikentag), epd-Dok 29/92, 1–28; *Ulrich Ruh*, Unspektakulär, aber doch nützlich. Zum Stand einiger ökumenischer Dialoge der katholischen Kirche, *Herkor* 7/92, 334–337; *Erich Geldbach*, Wichtige Unterschiede bleiben. Roms Antwort auf ARCIC I, *MDdkonfessInst* 4/92, 72–74; *Richard Scherer*, Über einige Argumentationsfiguren in der Diskussion zwischen den Kirchen des Westens und denen des Ostens, *Junge Kirche* 8/9-1992, 477–485; *Ute Zöllner*, Der Schmerz der Gottesmutter. Maria als Leidende – eine evangelische Annäherung, *LuthMon* 8/92, 360–361.

## III. Gerechtigkeit – Frieden – Schöpfung

Justice, Peace and the Integrity of Creation: Looking to the Future, *EcRev*, Vol 44, No. 3, 7/92: ganzes Heft mit Beiträgen u. a. von *Emilio Castro*, *Lesslie Newbegin*, *George E. Tinker*, *Margot Käßmann*; *Pablo Richard*; Die Anwesenheit und Offenbarung Gottes in der Welt der Unterdrückten, *Concilium* 4/92, 299–306; *Friedhelm Hengsbach SJ*, Weniger nehmen – mehr leben/Das Ende der Marktwirtschaft? epd-Dok 35/92, 22–34; *Wolf-Dieter Just* (Hg.), Wirtschaft und Ethik: Zur Frage der Moral in der Marktwirtschaft (Akademietagung Mülheim/Ruhr), epd-Dok



33/92; *Musimbi Kanyoro*, Churches in solidarity with women. A decade's worth of issues, *One World*, Juni 92, 10–12; *William H. Becker*, Ecological Sin. *Theology Today*, Vol XLIX, No. 2 (Juli 92), 152–164; *Ernst Nagel*, Schöpfungslehre im ökumenischen Gespräch, *Catholica* 3/92, 207–227; *Rudolf Brun*, Schöpfungslehre und Herrlichkeit, *IntkathZ* 4/92, 349–360; *Uwe-Peter Heidingsfeld*, KSZE-Bestimmungen zu ausgewählten Stichworten. Von der Schlußakte 1975 bis Helsinki 1992. Ein „Findex“. Teil 1 und 2, *epd-Dok* 36–37/1992; ÖRK, Suche nach dem neuen Himmel und der neuen Erde – eine ökumenische Antwort auf die UNCED-Konferenz, *Luth. Welt-Information* 7/92, 3–6.

#### IV. Mission und Evangelisation

*M. R. Spindler*, Mission Reaffirmed: Recent Authoritative Statements of Churches. Around the World (1982–1991), *Exchange* Vol. 20/1991, Nr. 3. Inhalt: Introductory Remarks (161–244) – Concluding Remarks: Points of Convergences (245–249) – List of Documents (250–258); Synkretismus und Inkulturation (Themenheft), *EvTheol* 3/92; Directions in Ecumenical Cooperation: Evangelical Challenge (ganzes Heft), *IntRevMis* Nr. 323, Juli 1992; *Ottmar Fuchs*, Was ist Neuevangelisierung? *StimdZ* 7/92, 465–472; *Michael Figura*, Neu-Evangelisierung als zentrale Aufgabe der Kirche, *IntkathZ* 4/92, 329–339; *Karl Lehmann*, Was heißt Neu-Evangelisierung Europas? ebd. 312–318; *Wilhelm Rothfuchs*, Umkehr und Erweckung im Neuen Testament, *LuthThuKi* 3/92, 103–127; *Dietrich Werner*, Missio Dei in unserem Land – Ökumenische Gemeindeerneuerung. Vier mal sieben Anregungen durch die Ökumenische Missionstheologie, *PastTh* 7/92,

292–312; *Bryant L. Myers*, A Funny Thing Happened on the Way of Evangelical-Ecumenical Cooperation, *IntRevMis* No. 323, Juli 1992, 397–407; *Marlin VanElderden* and *Wesley Granberg-Michaelson*, A Kairos for Evangelical-Ecumenical Relations? Reflections after Canberra, ebd. 409–414.

#### V. Sonstige interessante Beiträge

*Werner Brändle*, Immanente Trinität – ein „Denkmal der Kirchengeschichte“? Überlegungen zu K. Rahners Trinitätslehre, Kerygma und Dogma 3/92, 185–198; *Werner Böckenförde*, Neuere Tendenzen im katholischen Kirchenrecht – Divergenzen zwischen normativem Geltungsanspruch und faktischer Geltung, *Theol. practica* 2/1992, 110–130; *Concilium*, Heft 3/92. Ganzes Heft: Fundamentalismus als ökumenische Herausforderung; *Hermann Timm*, Probebohrungen. Der Wurzelboden des Fundamentalismus, *EvKom* 6/92, 329–332; *Heinrich Schäfer*, „Herr des Himmels, gib uns die Macht auf der Erde!“ Fundamentalismus und Charismen: Rückeroberung von Lebenswelt in Lateinamerika, *MDdkonfessInst* 3/92, 43–48; *Olaf Greschat*, Martin Niemöller. Repräsentant des deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert, *PastTh* 7/92, 324–338; *Emanuel Jungclaussen*, Ökumene – Ende oder Anfang? Zur Aktualität Friedrich Heilers, *KNA-ÖKI* 32/92, 5–14; *Ulrich Gottstein*, Wir müssen uns schämen. Bericht an Außenminister Kinkel von einer Hilfsaktion in den Irak, *Junge Kirche* 7/92, 424–426; *Karl-Fritz Dabber*, Wie wir wurden, was wir sind. Konfession und Nationalkultur in der Christenheit, *LuthMon* 7/92, 300–303; *Olaf Waßmuth*, Schwierige Auferstehung. Die rumänische Orthodoxie zwischen Triumph und Reform, *RefKirchZ* 8/92, 223–225.



## THEOLOGISCHE ENTWÜRFE

*Jürgen Moltmann*, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie. Chr. Kaiser Verlag, München 1991. 335 Seiten. Kt. DM 48,—.

J. Moltmanns ganzheitliche Pneumatologie buchstabiert die Erfahrung der „Gegenwart der Ewigkeit“ als Überwindung der klassischen Alternative von geistgewirkter Erfahrung Gottes (Schleiermacher-Tradition) contra Bewahrheitung Gottes durch seinen Geist an uns (Barth-Tradition). Er geht (1) von konkreten Erfahrungen des Geistes aus, um dann (2) den „Heilsweg“ als „Leben im Geist“ (*ordo salutis*) zu rekonstruieren auf dem Hintergrund (3) der Gemeinschaft und Person des Geistes, also der trinitarischen Pneumatologie. Die Methode erinnert an K. Barths Analogie-Denken im Rahmen der z. B. auch von O. Weber bevorzugten Unterscheidung von objektiver Seinsordnung und noëtischem Erkenntnisweg, so daß der Aufbau „der Sache nach“ genau umgekehrt von der immanent-trinitarischen Personalität des Geistes bis zu den Erfahrungen dieses Lebens-Geistes laufen würde.

Zu (1) Erfahrungen des Geistes: Analog zum Gesamtaufbau wird zuerst die Problematik neuzeitlicher subjektorientierter Erfahrungsbestimmungen diskutiert unter dem Aspekt der „immanenten Transzendenz“ Gottes, d. h. daß wir Gott in allen Dingen und alle Dinge in Gott erfahren (s. ders., *Gott in der Schöpfung*, 1985), daß wir Gott als messianische, geschichtsmäßige Kraft und als Spiritualität der Gemeinde im Hoffen und Klagen erfahren. (Steht hinter diesem Dreischritt die Folge von Schöpfungsvater, geschichtlichem Versöhner-

Sohn und gemeindlichem Erlöser-Geist, freilich unter der Maßgabe der zukünftigen Vollendung?)

Zu (2) Das Leben im Geist: Ausgehend von Grundbestimmungen wie dem Geist-Fleisch-Konflikt, dem gnostischen Mißverständnis des apokalyptischen Konflikts, dem Leben-Tod-Widerstreit, der Definition von Gotteserfahrung als Befreiungserfahrung in Exodus und Auferstehung wird der „Heilsweg“ entfaltet: Rechtfertigung – Wiedergeburt – Heiligung – Geistbegabung durch Charismen – mystische Erfahrung (die aber nicht lutherisch als *unio mystica* zu verstehen ist).

Zu (3) Gemeinschaft und Person des Geistes: Auch hier führt der Weg von den Gemeinschaftserfahrungen des Geistes in der Schöpfung über das Leben in der Gemeinschaft des Geistes bis hin zur Theologie der sozialen Gotteserfahrung in der Perspektive der trinitarischen Personalität dieses Geistes. (Eigentlich habe ich hier die Einteilung: Geist als Gemeinschaftserfahrung, Leben im Geist und trinitarische Pneumatologie erwartet.)

Das eigentliche Anliegen dieser Pneumatologie sehe ich in ihrer überkonfessionell-ökumenischen Ausrichtung, bis hin zur (nochmaligen) Erörterung des *filioque* (wobei die ostkirchliche, an die Grenzen des Tritheismus stoßende Anschauung der drei göttlichen Personen im Blick auf den Heiligen Geist einen starken Impetus für ein ökologisches Leben im Geist abgeben kann). J. Moltmann führt diesen Ansatz mittels einer sozialen Trinitätsvorstellung, des Bildes von der *Schechina* und anderer panentheistischer Gottesprädikationen aus, wodurch – in Anlehnung auch an feministische Überlegungen zur



ruah – gängige Dualismen wie Gott/Schöpfung, Offenbarung/Erfahrung, Pneuma/Lebensgeist überwunden werden können.

Es bleiben aber auch Anfragen, etwa nach den selbständigen Aufgaben des Geistes (die J. M. bei K. Barth u. a. zu recht vermisst), nach dem Verbleib des Menschen in der trinitarischen Gesamtwirklichkeit (weshalb D. Ritschl früher schon einmal eine vierte Wirklichkeitsdimension angefragt hat), nach dem Analogieverhältnis von immanenter und Offenbarungstrinität (bes. S. 323f, was mir eher als logisches Konstrukt denn als formulierte Geist-Erfahrung vorkommt). Bei allen Vorbehalten sollten wir J. Moltmanns Impulse in unser Theologisieren aufnehmen: eine ganzheitliche, gemeinschaftsorientierte, ökologische, feministisch mitbestimmte, postkonfessionelle Pneumatologie.

Uwe Gerber

*Friedrich Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Band 1. Chr. Kaiser Verlag, München 1990. 308 Seiten. Kt. DM 79,-.*

Das Interesse an der „Jesus-Frage“ hat nicht nur in allen christlichen Kirchen, sondern auch in den geistigen Strömungen der säkularisierten Welt und in den außerchristlichen Religionen eine bemerkenswerte Aktualität, ja bisweilen eine „merkantile Hochkonjunktur“ erfahren. Die gängige „Bekenntnisfloskel“ von „Jesus ja – Kirche nein“ beweist nicht nur die Attraktivität von Jesus aus Nazareth, dem geborenen Juden und eine Empathie zum „sozialrevolutionären Jesus“ angesichts der weltweiten Probleme unserer Zeit, sondern verweist auch auf das Bewußtsein eines inzwischen vordergründigen imma-

nenten und historischen Tatbestandes, das sich bei Juden wie Christen mit seiner Lehre, seinem Wirken und seinem Tod eingeprägt hat.

So beginnt Marquardt eine Christologie, eine „Auslegung des christlichen Bekenntnisses zu Jesus, dem Juden“ (S. 11), die zunächst im typisch jüdischen Background ansetzt, aber dort nicht stehenbleibt, sondern im außerjüdischen wie außerchristlichen Bekenntnis die theologische Bedeutung des „Jesus außer Landes“ wie des „Jesus außer der Kirche“ zu sichten und zu filtern versucht. Von den nichtchristlichen Religionen her versucht Marquardt, Jesus verstehbar zu machen, wobei er von der Welt der Bibel, von den heiligen Schriften ausgeht, um neue Schneisen und Horizonte zu eröffnen für eine „clandestine“ Jesulogie in außerchristlichen Religionen (bei den Muslimen, den Buddhisten, den Hindus, ja sogar bei den Agnostikern, Rebellen u. a.). Der Gegenstand seiner Christologie ist primär nicht der historische Jesus, sondern der uns in der Historizität seines Lebens und Wirkens durch die Schrift bezeugte Jesus von Nazareth, der durch die Verkündigung von Tod und Auferstehung in der Hl. Schrift aufleuchtet. Dabei versucht der Autor, seinen Christologieansatz in der Auslegungsgeschichte des Römerbriefes zu manifestieren, indem er den Gotteszeugen Jesus zwischen Juden und Griechen darstellt. Mit diesen Grundtexten schöpft Marquardt aus der Bekenntnisbildung im griechischen Raum, um sich einen neutestamentlichen Grund für Jesus, den Christus, zu sichern. Andererseits versucht er auch hier, konsequent auf die historische Gestalt des Jesus von Nazareth zu reflektieren und seine historische Zugehörigkeit zum Judentum in einer neuen Bedeutung für das christliche Bekenntnis („Juden



und Nichtjuden im Zeichen der Christus-Gemeinschaft: zu Röm 14–15“, S. 296) ohne anti-jüdischen Akzent darzustellen.

Inwieweit dies etwas Besonderes für Christen aussagt, daß ein Jude ihr Herr und der verheißene Messias sei, wird der Autor im zweiten Band seiner Christologie „Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden“ zu beweisen haben. In der Tat müssen wir auf die Texte der Hl. Schrift zurückkommen, um die Spannung zu erfahren, die sowohl die Apostel als auch Jesus selbst zwischen Juden und Heiden und in seiner Person zwischen dem geschichtlichen Jesus und dem geglaubten Christus als Messias durchgestanden haben. Wir können daher auf die weiteren Bände 2 und 3 nur gespannt sein, haben sie doch eine Menge von Fehleinschätzungen und Mißverständnissen in der Entwicklungsgeschichte von der Jesulogie zur Christologie auszuräumen.

Georg Schütz

*Dietrich Wiederkehr* (Hg.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche*. Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1991 (*Quaestiones disputatae* Nr. 133). 176 S. Kt. DM 49,-.

Der theologiegeschichtliche zentrale Prozeß von Schrift und Tradition, der sich in der Kontroverstheologie zunehmend einseitig formulierte, ist im II. Vaticanum „durch eine ganzheitliche Sicht von Offenbarung, Glaube und Kirche zu einem Innenthema von katholischem Glauben und Leben und so auch von Theologie geworden“ (VI).

Der vorliegende Sammelband „Wie geschieht Tradition?“ mit Vorträgen der Arbeitstagung (in Vierzehnhelligen/Oberfranken) der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen des

deutschen Sprachgebietes greift die vielfältigen Problemstellungen der Traditionsdiskussion auf und versucht, die Tradition als die prägende Kraft einer gestaltgewordenen Überlieferung, in der sich Menschen beheimatet fühlen können, im Hinblick auf eine lebendige Entwicklung der Kirche zu reflektieren. Bei allen traditionalistischen und fundamentalistischen Faktoren, die bisweilen in den Brennpunkt kirchlicher und theologischer Auseinandersetzungen rücken, wird die Tradition als lebenswichtige Funktion für ein sinnvolles Leben dargestellt. Tradition wird als dialogischer Lebensprozeß der gesamten Kirche verstanden. Sie integriert den einzelnen in einen kollektiven Geschichtszusammenhang, in dem sich das Wort des Glaubens als ansteckende und anstiftende Kraft erweist. In der aktiven Mitverantwortung des ganzen Volkes Gottes wird der Glaube weitergetragen, nicht vererbt. Nur eine lebendige, dialogbereite, errungene und in sich erneuerungsfähige Tradition macht Sinn, befreit und gibt Chancen zu neuen Erfahrungen und Entwicklungen. Progressismus wie Traditionalismus, überzogene wie verhaftete, „stillgelegte“ und oft stehengebliebene Tradition werden in gemeindeorientierten kirchlichen und theologischen Debatten Antriebs- wie Bremsfunktion und bisweilen Stolpersteinfunktion einnehmen, da die Pluralität, die unüberschaubare Vielfalt von Lebensformen, Wissenskonzepten und Orientierungsweisen den „Fokus“ bilden.

Auf vier markante Beiträge dieser „*Quaestiones disputatae*“ soll verwiesen werden. Sie haben nicht nur den historischen Prozeß der Kirchen und Gemeinden als rückblickende Situationsbeschreibung im Blick, sondern auch den normbegründenden, gesellschaftlichen Prozeß, Perspektiven für Visionen, die



neue Sehweise geistesgeschichtlicher Kriterien, wie etwa die Vernunft, die Mündigkeit, die Freiheit u. v. a. vor Augen. Es sind die Beiträge von P. Hünemann („Tradition – Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problem-auftritts“), von K. Gabriel („Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft“), von H. J. Pottmeyer („Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche“) und von S. Wiedenhofer („Die Tradition in den Traditionen. Kirchliche Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchlicher Strukturen“).

In diesem Buch geht es nicht um Vermeidung von Spannungen, sondern um eine ehrliche Eindeutigkeit, die Spannungen in aktuellen Konflikten durchzutragen und zu lösen fähig ist, d. h. um des Glaubens willen nach theologischen Kriterien der Urteilsbildung fragt. Die Vorträge berühren den Lebensnerv der Kirche und fordern kühnes Engagement mit Konsequenzen ein. Die beigegefügte Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen zur „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ der Kongregation für die Glaubenslehre (24. Mai 1990) will ein kritischer und instruktiver Beitrag der wissenschaftlichen Theologie sein bei der Suche und Findung der Aufgaben der Theologie für die Kirche und ihrer „Fundierung in der dem Glauben innewohnenden Dynamik“ (S. 173). Für diesen Bewußtseinsprozeß leistet dieser kritische Sammelband wichtige Anstöße.

Georg Schütz

*Joachim Drumm, Doxologie und Dogma.*

Die Bedeutung der Doxologie für die Wiedergewinnung theologischer Rede in der evangelischen Theologie. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1991. 341 Seiten. Kt. DM 78,—.

Der Verfasser dieser Studie, die im November 1990 von der katholisch-theologischen Fakultät in München als Dissertation angenommen wurde, ist ein mutiger Mann und hat sich viel vorgenommen. Triebfeder dabei waren Entdeckerfreuden bei der Beschäftigung mit der neueren evangelischen Theologie seit Ende des 18. Jahrhunderts und das Verlangen, jenseits von Kantischer Kritik, Schleiermacherschem Abhängigkeitsgefühl, Ritschlscher Ethisierung und dialektischer Personalisierung Anbetung und Denken, Anschauung und Betroffenheit zu versöhnen.

Natürlich muß ein solches Programm, zumal bei einer Dissertation, in einem konkreten Bereich festgemacht werden. Für Drumm war das die These des Münchner evangelischen Systematikers Wolfhart Pannenberg, die doxologische Begründung der Gotteslehre stelle die protestantische Alternative zum katholischen Analogiedenken dar – eine Alternative, in der die protestantische Theologie nach dem Durchgang durch schier endlose, immer schmalere, steilere und dunklere werdende Gänge eines Labyrinths endlich wieder festen Boden unter den Füßen und eine solide Basis für ein spezifisch theologisches Reden von Gott sich erkämpft habe. Wenn sich dazuhin – so Drumm – noch zeigen lasse, daß die von Pannenberg behauptete Alternative gar keine solche sei, sondern sich recht bedacht in einem Brückenschlag zwischen zwei Denkformen auflöse, dann müsse sich auch das verbliebene Nebeneinander der konfessionellen Ansätze in der ökumenischen Dogmatik von Edmund Schlink in einer, evangelische und katholische Seite zu-friedenstellenden Weise homogenisieren lassen. Damit sei dann der Grundstock für einen wahrhaft ökumenischen Ansatz gelegt.



In einer Zeit, die arm ist an Synthesen, stellt das ein erfreuliches Vorhaben dar. Erfreulich ist auch, daß sich hier ein katholischer Theologe von Format in Breite und mit viel Einfühlungsvermögen auf die neuere protestantische Theologie einläßt, statt die heilbringende Annäherung an den Protestantismus nur in der Zeit vor Pietismus und Aufklärung zu versuchen.

Trotzdem hat der Verfasser selbst etliche saure Trauben aus Vätertagen unter die gewaltige Ernte eingebracht, die er zusammengetragen hat. Zwei davon müssen benannt werden: Welcher Ungeist hat dem Autor ins Ohr geflüstert, er müsse den Kantischen Kritizismus und Transzendentalismus von einer Subjektivität her deuten, die erst mit der Romantik aufkommt? Das führt zu erheblichen Verzeichnungen in der Schleiermacher-, Ritschl-, und Wilhelm Hermann-Darstellung. Hätte er doch nach Georg Pichts immerhin schon 1985 erschienener Aufarbeitung der Kantischen Religionsphilosophie gegriffen. Und warum hat er seine Augen verschlossen vor Gerhard Ebelings dreibändiger Dogmatik des christlichen Glaubens? Das hätte ihn vor manchem Fehlurteil darüber bewahrt, wie andere evangelische Theologen außer Schlink und Pannenberg die Aporie der frühen dialektischen Theologie in der Gotteslehre auflösen. Und noch etwas: Das anöde Spielchen, etwas als personalistisch oder aktualistisch abzuqualifizieren, was die betreffenden Autoren selbst als personal und aktual entfalten, sollte ein Mann von seiner Kompetenz in künftigen Publikationen ebenso unterlassen wie das andere, die Position, von der man sich absetzen möchte, als überspitzt oder reduktionistisch zu distanzieren.

Vo.

*Ulrich Kuhnke, Koinonia. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde. Patmos Verlag, Düsseldorf 1992. 343 Seiten. Br. DM 46,80.*

Eine beglückende und ermutigende Lektüre. Hervorgegangen ist das Buch aus einer Dissertation um den philosophischen Doktorgrad im Fachbereich 1 der Universität/Gesamthochschule Paderborn. Davon und von dem etwas umständlichen Untertitel sollten wir uns aber eher locken lassen, das Buch in unsere ökumenische Praxis einzubeziehen; denn hier geschieht endlich, was seit langem fehlt. Es hat jemand den Mut, nicht zum x-ten mal die Krise der Kirche zu analysieren, sondern die Gemeinschaft der Christen theologisch als das Faszinierende zu reflektieren, als die er sie erfahren hat. Wieviel kräftiger wirkten ökumenische Dokumente, zum Beispiel die „Koinonia-Erklärung“ von Canberra oder die Studie „Kirche und Welt“ zur Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft, wenn solche derzeit allein ökumenisch vorwärts weisende Bewegung darin nicht immer wieder durch andere Tendenzen abgeschwächt würde!

Was vor allem überzeugt: Der Verfasser schiebt die Krise in Kirche und Gemeinde nicht beiseite, er thematisiert sie aber auch nicht. Er wünscht sich vielmehr eine Leserschaft, die sich von ihm in ihrem Aktionismus oder resignativen Weiterwursteln unterbrechen läßt und mit ihm nach der theologischen Begründung christlicher Gemeinschaft fragt, nach dem, was den Kern der Gemeinde ausmacht, und die von daher zu dem gelangt, wozu sie herausgefordert ist.

Das ergibt eine vierfache Perspektive, die auch die Kapiteleinteilung bedingt. So geht das 1. Kapitel den Gemeinde-



bildungsprozessen in einer säkularen Gesellschaft nach, die nach Gemeinschaft hungert, aber mit den dafür angebotenen parochialen und überparochialen Strukturen kaum mehr zurechtkommt. Welche Chancen hat die Gemeinschaft der Christen am Ort und in der Region trotzdem? Wie nützt sie sie, womit verbaut sie sich diese? Es ist beeindruckend, wie bei dieser Suche soziologische und ekklesiale Kategorien füreinander fruchtbar gemacht werden.

Seine theologische und ökumenische Qualität empfängt das Buch dann durch die zweite und dritte Perspektive, spricht dadurch, daß die erkundeten Chancen und Hemmnisse christlicher Gemeinschaft zunächst (Kapitel 2) am Maßstab des Neuen Testaments kritisch überprüft und dann (Kap. 3) auf Krisensituationen heutiger Ökumene bezogen werden: Die christliche Sozialisation zwischen Patriarchat und Geschwisterlichkeit, die Ekklesiogenese durch Befreiung sowie Bundesschluß und Bundespraxis als theologischer Kern des konziliaren Prozesses.

Darauf aufbauend ergeben sich im 4. Kapitel „Gratuität“ (also der Gnaden- und Gabecharakter), „Reziprozität“ (Gegenseitigkeit und Herrschaftsverzicht), „Solidarität“ (das Volk Gottes als Subjekt des Handelns) und „Universalität“ als Koordinaten, innerhalb deren die Identität des Leibes Christi zu bestimmen ist und sich in der Gemeinschaft am Evangelium, im diakonisch-politischen Engagement und – anknüpfend an die Mahlpraxis Jesu – in der Feier der Sakramentalität des Lebens (Mahl und Liturgie) wirksam erweist. Zitat: „Den liturgischen Formen wohnt das Moment des Protestes inne, wenn sie zur „gefährlichen Erinnerung“ an die unabgegoltene Verheißungen gelingenden Lebens gegen die zerstörerischen

Mächte des Todes werden.“ Und: „Koinonia, die die Einheit von Gottes- und Menschenliebe sakramental zum Ausdruck bringt, wird zu einer Hoffnungsgemeinschaft, die Gottes rettendes Handeln für andere zu hoffen wagt und darin auch für sich selbst.“ Vo.

*Parteilichkeit und Evangelium.* Grundzüge der Theologie von Georges Casalis, hg. v. Dorothee Sölle. Verlag Edition Exodus, Fribourg/Luzern 1991. 229 Seiten. Pb. DM 30,80.

Die Edition Exodus, die auch sonst für mutige Publikationen bekannt ist, hat das Verdienst, der deutschsprachigen Öffentlichkeit Aufsätze des bekannten, reformierten Theologen Georges Casalis aus den Jahren 1964–1987 in einer repräsentativen Auswahl gesammelt zugänglich zu machen. Zum ersten Mal auf deutsch veröffentlicht sind zwei Beiträge, von denen anzunehmen ist, daß sie der Autor bewußt erst posthum veröffentlicht haben wollte: „Ich bekenne, ich habe gelebt, und zwar gut“, 1975 geschrieben, und „Zwiegespräch mit meinem Tod“, 1973 abgefaßt. Dieser Essay stellt zugleich ein bewegendes biographisches Dokument und ein literarisches Glanzstück dar. Eine tiefer in die Existenz reichende Aufnahme französischer Aufklärungstradition und geistvollere Auseinandersetzung mit dem „Sein zum Tode“ auf der Linie Heidegger – Sartre ist kaum denkbar – einer der wenigen christlichen Texte des 20. Jahrhunderts, der es wert ist, mit Jean Jacques Rousseau, Augustins Confessiones oder Platons Phaidon in einem Atemzug genannt zu werden. Das gilt gerade auch dann, wenn man „ewiges Leben“ noch anders versteht.

Gegliedert ist der Aufsatzband in die Bereiche, die die ökumenische Existenz Georges Casalis' kennzeichnen: Statio-



nen und Begegnungen (5 Beiträge), Bibelauslegung und Spiritualität (4), Theologische Perspektiven (8). Unter diesen Perspektiven sind angesichts unserer ökumenischen Situation von besonderem Gewicht „Die theologischen Prioritäten des nächsten Jahrzehnts“ (1971) und „Kreuzestheologie für heute“ (1978).

Dank verdient, daß der Sammlung ein Verzeichnis der deutschsprachigen Veröffentlichungen (Stand September 1989) beigegeben ist. Es ist zu ergänzen um den am 25. 1. 1947 in der Zeitschrift „Réforme“ veröffentlichten Beitrag „Oecuménisme Berleinois“, der in dieser Zeitschrift (ÖR 4/1990, 472–481) deutsch wiedergegeben und von Kurt Anschütz einleitend kommentiert ist.

Vo.

## 500 JAHRE NACH KOLUMBUS

*Fritz Erich Anhelm* (Hg.), 1992 – Fünfhundert Jahre danach. Vom kolonialen Blick zum interkulturellen Dialog? W. Bertelsmann Verlag KG, Bielefeld 1992. 152 Seiten. Br. DM 28,80.

*Geiko Müller-Fahrenholz* u. a., Christentum in Lateinamerika. 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1992. 175 Seiten. Kt. DM 34,—.

*Wolfgang Otto*, Conquista, Kultur und Ketzerwahn. Spanien im Jahrhundert seiner Weltherrschaft. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992. 128 Seiten. Kt. DM 24,—.

Angezeigt werden können nur drei aus der Fülle der Publikationen, die sich derzeit mit den 500 Jahren „Entdeckung Amerikas“ befassen.

Die von F. E. Anhelm herausgegebene Sammlung von Referaten aus ver-

schiedenen evangelischen Akademien geht von der Feststellung aus: „Ein großer Teil europäischer Geschichte fand außerhalb Europas statt. Deshalb liegt dort auch ein großer Teil europäischer Verantwortung.“ Die Sammlung verfolgt die Vorgänge, durch die innereuropäische und damit auch innerchristliche Gewalttradition dabei nach außen verlagert und schließlich weltweit ausgelehnt wurde. Sie fragt in vier Abschnitten, in welchen Spuren diese Verlagerung verlief, was bis heute die Wahrnehmung verhindert, daß dabei Gewalt geschah, welche Einheitsvorstellungen den Übergang vom kolonialen Blick zum interkulturellen Dialog unter gleichen Partnern verhindern, und zeigt, was Dialog überhaupt ermöglicht. Im übrigen bürgen nicht nur dieser Aufriß für bleibende Aktualität, sondern auch die Namen der Autoren für hohe Qualität.

Das gleiche gilt von der ähnlich strukturierten Veröffentlichung der Akademien München und Tutzing, in der die Referate aus einer gemeinsamen Tagung vom 7. bis 9. Juni 1991 vorgelegt werden. Die Perspektiven reichen von der Sicht des gefeierten Ereignisses, die die damals Entdeckten 500 Jahre später haben (G. Müller-Fahrenholz), und der Wende im Leben des Bartolomé de las Casas (M. Sievernich SJ) bis zur Darstellung der sozio-kulturellen Situation Lateinamerikas heute (H.-J. Prien). Und sie schließen die Antwort auf diese Situation in Theologie und Seelsorge (P. Sudar) bzw. in Mission und Evangelisation (M. Schwantes) ein. W. Pannenberg und H. Waldenfels SJ schließen sich mit systematischen Überlegungen zur Inkulturation des Evangeliums sowie zu Glaubenseinheit und kultureller Vielfalt an.

Einen Blick ins spanische Mutterland der Entdeckungen vermittelt uns dann



W. Otto. Im Weg, der vom Wallfahrtsort Santiago de Compostela zur Eroberung von Granada und der Vertreibung der Juden (1492) führt, sieht er die Expansion nach Westen und den Charakter der spanischen Weltherrschaft (1492 bis zum Tod Philipps II. 1598) begründet. In seiner Darstellung gewinnt das gesellschaftliche und kulturelle Geschehen in Spanien Plastik und Farbe. Von diesem Hintergrund sticht die Inquisition zwar erschreckend ab, ohne daß sich jedoch der Zusammenhang mit dem „Gold“ leugnen ließe, das dem Jahrhundert seinen Glanz verleiht. Bewegend dann vor allem die detailreiche Schilderung der Inquisitionsverfahren, die den kärglichen protestantischen Bewegungen im Spanien des 16. Jahrhunderts den Garaus machen. Sie hätten sich ohne die Machtdomäne von Staat und Kirche ohne weiteres auch als Reformkatholizismus verstehen lassen.

Vo.

#### 400 JAHRE PATRIARCHAT MOSKAU

*Martin Batisweiler, Karl-Christian Felmy, Norbert Kotowski* (Hg.), *Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchats. Oikonomia* (Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie) Band 27. Flacius-Verlag, Fürth 1991. 361 Seiten. Kt. DM 69,-.

Die Russische Orthodoxe Kirche hatte nur kurz nach der Tausendjahrfeier der Taufe der Rus (1988) ein weiteres Jubiläum zu feiern: die vierhundertjährige Wiederkehr der Erhebung des Moskauer Metropolitansitzes in den Rang eines Patriarchats im Januar 1589.

Ein Symposium und eine auf großes Interesse stoßende Wanderausstellung, mit der einige kirchliche Institutionen schon das erste Jubiläum begleitet hat-

ten, führten dahin, daß der damalige Exarch des Moskauer Patriarchats in Berlin, Bischof German und die Evangelische Erwachsenenbildung Kirchenkreis Bayreuth vom 10. bis 15. Juni 1981 ein weiteres Symposium durchführten, in dem jene Patriarchatserhebung der deutschen Öffentlichkeit präsentiert wurde. Soweit das in Referaten geschah und von Grußworten begleitet wurde, liegt das Ergebnis in 35 wissenschaftlichen Beiträgen, vier Grußworten und einer Predigt hier vor.

Solche Symposien in der Weise zu würdigen, wie sie es eigentlich verdienten, ist im Rahmen einer Rezension unmöglich. Nicht einmal die Autoren lassen sich nennen, ohne daß einige vor anderen bevorzugt würden. Bleibt nur, die Themen und aktuellen Bezüge herauszustellen. Die 20 historischen Beiträge schildern einmal die Vorgänge der Patriarchatserhebung selbst, darunter in großer Offenheit die Mitwirkung des Ökumenischen Patriarchen Jeremias' II., der dem Ereignis voraus in Moskau mehr als ein halbes Jahr quasi gefangen gehalten wurde, nachdem deutlich geworden war, daß er, um der türkischen Aufsicht in Istanbul zu entgehen, gerne selbst an der Seite des einzigen orthodoxen Kaisers/Zaren Ökumenischer Patriarch mit Sitz in Moskau (!) geworden wäre. Interessant, wie sich schon damals die nationale gegen die internationale Lösung durchsetzte.

Dankenswerterweise enthält dieser Teil auch drei Beiträge, die Bezüge zwischen der Patriarchatserhebung und den Unionsbemühungen im polnisch-litauischen Staat aufzeigen, ein wegen der Uniatenproblematik in diesen Gebieten hochaktuelles Thema. Weitere Beiträge gelten der Entstehung der Altgläubigen-Bewegung, der Auflösung des Patriarchats (1700/21) und seiner Wiedererrichtung 1917.



Der systematische Teil mit elf Beiträgen wird durch zwei Reflexionsgänge eröffnet, die Ideal und Praxis des orthodoxen Patriarchats generell und dann die Entwicklung in Rußland einander gegenüberstellen. Es folgen Beiträge zur ökumenischen Perspektive orthodoxer Ekklesiologie, Spiritualität und Ethik, darunter zum Starzentum von Optina und zum konziliaren Prozeß. Mit drei Beiträgen zur Ikonographie und zur Kirchenmusik schließt der Band ab.

Er stellt eine wohl aufbereitete Fundgrube für alle dar, die sich für russische Kirchengeschichte interessieren. Wenn wir uns darüber hinaus klarmachen wollen, welche gewichtigen Traditionen sich in der Russischen Orthodoxen Kirche, nachdem die politischen Schranken gefallen sind, auf den Weg in die ökumenische Gemeinschaft Europas begeben haben, kommen wir an diesem Band nicht vorbei.

Vo.

## ARBEITSHILFEN

*Christsein in der Schweiz – weltweit herausgefordert.* Anstöße aus internationalen Versammlungen. Texte der Evangelischen Arbeitsstelle Oekumene Schweiz 13, Bern 1991. 68 Seiten. Br. SFr 4,50.

*Wachsende Kirchengemeinschaft.* Gespräche und Vereinbarungen zwischen evangelischen Kirchen in Europa. Texte der Evangelischen Arbeitsstelle Oekumene Schweiz 16, Bern 1992. 205 Seiten. Br. SFr 10,—.

Die Evangelische Arbeitsstelle Oekumene (CH-3000 Bern 23, Sulgenauweg 26) hat uns wieder mit zwei Textheften beschenkt, die sich über die Schweiz hinaus für die ganze deutschsprachige Ökumene als hilfreich erweisen dürften.

Das erste dieser Hefte „Christsein in der Schweiz – weltweit herausgefordert“ bietet fünf kopierbare, jeweils eine Seite umfassende Kurzdarstellungen der ökumenischen Konferenzen der Jahre 1989–1991, also in San Antonio, Manila, Seoul 1989 (reformiert) und 1990 (ÖRK), Canberra 1991. Es faßt sie dann unter sieben thematischen Schwerpunkten zusammen: Angesichts globaler Bedrohungen Zeugnis für das Leben; das Evangelium in einer Vielfalt von Kulturen; Mission und Evangelisation in einer nichtreligiösen Gesellschaft; Partizipation in der Kirche; das Dilemma der Macht; was heißt heute „evangelisch“?; das Zeugnis des Heiligen Geistes. Dieser Teil ist so aufbereitet, daß die Bezüge auf die Schweiz den Gebrauchswert außerhalb der Eidgenossenschaft nicht im geringsten mindern, eher beispielhaft erhöhen.

Eine rundum brauchbare Handreichung für die Gemeinde zum ökumenischen Geschehen der letzten Jahre!

Im zweiten Heft sind die Vereinbarungen und Gesprächsergebnisse zusammengefaßt, die solche europäischen Kirchen seit 1970 getroffen oder erzielt haben, die deswegen als „evangelisch“ bezeichnet werden, weil sie in einer bestimmten Weise auf die Reformation des 16. Jahrhunderts zu beziehen sind. Gegliedert ist das Heft so, daß jeweils die internationalen, regionalen und nationalen Dialoge solcher Kirchen mit den Anglikanern, den Methodisten, den Baptisten, den Mennoniten und den Churches of Christ (Disciples) kurz erläutert und entscheidende Passagen aus Dokumenten im Wortlaut wiedergegeben werden.

Das empfehlenswerte Heft bezieht sich auf diejenigen Texte, die vollständig, aber damit auch sehr umfangreich und – nur für Spezialisten zu übersehen



– in den beiden Bänden „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ enthalten sind. Es wird durch die tabellarische Zusammenstellung von Harding Meyer (siehe hier S. 479ff) vorteilhaft ergänzt und gehört mit ihr in die Hand aller, die in der Gemeindearbeit, Erwachsenenbildung und Mitarbeiterschulung den Ertrag der ökumenischen Gespräche der letzten Jahrzehnte weitervermitteln wollen. Beide Hefte müssen bei der Arbeitsstelle selbst bezogen werden. Vo.

*R. Kirchschräger, A. Stirnemann (Hg.), Ein Laboratorium für die Einheit. Tyrolia-Verlag, Innsbruck/Wien 1991. 428 Seiten. Kt. DM 72,—.*

Die bekannte, vor allem um die Versöhnung östlicher und westlicher Christenheit bemühte Stiftung Pro Oriente nahm die 25jährige Wiederkehr ihres Gründungstages (durch Kardinal König am 4. November 1964) zum Anlaß einer Studentagung „Auseinandersetzung mit der Säkularisierung in Ost und West“ und zu einer Kuratoriumssitzung in Wien. Beide sind hier ebenso dokumentiert wie die Voten hochrangiger Kirchenvertreter bei der Ökumenischen Vesper und der akademische Festvortrag von Bischof Duprey/Rom „Pro Oriente – 25 Jahre Ökumenismus“.

Beachtung verdient der Band darüber hinaus vor allem durch die Zusammenstellung und inhaltliche Kurzfassung der ökumenischen Symposien der Jahre 1985–1989 (42.–57. Symposium) sowie der 2. Ökumenischen Akademie von 1986 zur Gastarbeiterfrage. Dazu kommt die Pro-Oriente-Chronik 1964–1989 sowie das Publikationsverzeichnis der Stiftung.

Da der barocke Jubiläumskontext wohl die einzige Chance darstellte, wichtige Einsichten und Informationen einer

breiteren Öffentlichkeit zugänglich, nämlich finanzierbar zu machen, sollten wir ihn entsprechend dem Grundsatz: *de gustibus non est disputandum* tolerieren.

Vo.

*Werner Thiede, Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991. 437 Seiten. Kt. DM 98,—.*

Diese Münchner Dissertation beschäftigt sich mit einem religionsdidaktischen Standardthema: Welche Rolle spielt die Frage nach Sterben und Tod im schulischen Religionsunterricht? Welche Bedeutung hat die zentrale Aussage des christlichen Glaubens von der Auferstehung der Toten? Thiedes Fazit lautet: Die christliche Auferstehungserwartung wird im Religionsunterricht weithin vernachlässigt.

In dem umfangreichen ersten Hauptteil entfaltet er zunächst die theologische Struktur für eine Hoffnung der Auferstehung der Toten in ihren religionsgeschichtlichen, exegetischen, dogmatischen und wirkungsgeschichtlichen Dimensionen, da er diesen Positionen für den christlichen Glauben wie für das Gespräch mit den Vertretern heutiger nichtchristlicher Alternativangebote eine integrative Bedeutung zuspricht. Analysen und Rekonstruktionen bilden das Fundament für seine Untersuchungen im zweiten Hauptteil, in dem er der Frage nach der religionsdidaktischen Attraktivität der christlichen Auferstehungshoffnung nachgeht. Inwiefern sind Kinder und Jugendliche überhaupt an diesen Fragen interessiert? Wie können diese Fragestellungen aufgegriffen werden? Was sollte der christliche



Glaube bzw. der Religionsunterricht diesbezüglich leisten? Dieser zweite Teil ist interessant und für die Praxis wertvoll.

Die Auswertungen seiner eigenen empirischen Untersuchungen, nämlich eine Befragung von etwa 900 bayerischen Schüler/innen verschiedener Schultypen signalisieren sehr deutlich das Interesse an Sterben/Tod/Leben nach dem Tod und die Auseinandersetzung mit den christlichen Hoffnungsinhalten wie den nichtchristlichen Angeboten. Daraus folgert Thiede, daß gerade der Religionsunterricht wesentlich stärker als andere „Informationsbasen“ eine „geistig-kognitive Attraktivität“ entwickeln müßte, um nicht bei vordergründig-modischen Denkweisen stehenzubleiben, die offensichtlich heute viele Schüler/innen außerhalb des Religionsunterrichts in den nichtchristlichen Angeboten rezipieren. Der Autor führt hierfür einige Gründe an, die erkennen lassen, daß der Religionsunterricht entweder heikle Fragen anklopft, unattraktive Bereiche anbietet oder zu wenig tiefgründig in den Curricula der gültigen evangelischen Lehrpläne verankert ist. Seine Überprüfung dieser Lehrpläne der letzten zehn Jahre führt zu einem defizitären Ergebnis, das angesichts der theologischen Bedeutung des Themas und der Aussagen der Schüler/innen wie des besonderen Interesses der Heranwachsenden bei allen Pädagogen/innen alarmieren müßte. Bei aller guten pädagogischen Arbeit da und dort, im Elternhaus, in der Jugendarbeit, im Religionsunterricht und anderswo, hat diese Fragestellung nicht nur für die Glaubensentwicklung, sondern für die gesamte Persönlichkeitsstruktur- und Identitätsentwicklung des jungen Menschen eine hohe Relevanz. Daher versucht W. Thiede

konstruktive Hilfen in Anlehnung an Stufentheorien der kognitiven Psychologie im Hinblick auf die Entwicklungen des Todesverständnisses anzubieten, vor allem bezüglich der Entfaltung der trans- und postmortalen Fragestellung im Kindes- und Jugendalter. Die Lehre von der „Auferstehung der Toten“ ist also als fundamentaler Inhalt des christlichen Bekenntnisses nach gründlicher Ursachenforschung neu zu legitimieren. Wie schwer dies ist, zeigen die didaktischen Vorschläge, die letztlich alle ihre Kraft und Attraktivität von der christlichen Auferstehungshoffnung und von der persönlichen Einstellung der Lehrer/innen-Religiosität erhalten. Das heißt:

Die Didaktiker/innen haben von der Hoffnung, worüber sie bei der „Auferstehung der Toten“ sprechen, als ausgebildete und gläubige Menschen Rechenschaft abzulegen. Für den/die christliche(n) Pädagogen/in vor Ort ist diese Studie hilfreich und empfehlenswert.

Georg Schütz

*Unterwegs mit Christus.* Glaubensbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche. EmK heute. Materialien für die Gemeindearbeit in der Evangelisch-methodistischen Kirche Heft 72/1991. Gotthelf Verlag Zürich/Christliches Verlagshaus Stuttgart 1991. 150 Seiten. Br. DM 19,-.

Von der Notwendigkeit eines neuen Erwachsenenkatechumenats ist im Zeichen wachsender Erosion christlicher Traditionsbindung nicht nur in den Landeskirchen seit einiger Zeit die Rede. Mit dem Glaubensbuch „Unterwegs mit Christus“ haben sich inzwischen auch die deutschsprachigen methodistischen Freikirchen Mittel- und Südeuropas eine Art Erwachsenenkatechismus geschaffen, der auf die Herausforderung zu



einer neuen Elementarisierung des Glaubens, zur Vergewisserung christlicher Substanz und zu einer neuen missionarischen Arbeit eine Antwort bietet. Vorbereitet und konzipiert durch eine Arbeitsgruppe der Theologischen Kommission der Methodistischen Zentralkonferenz von Mittel- und Südeuropa zielt dieser „Katechismus“ vor allem auf die Altersgruppe der jungen Erwachsenen. Er ist methodisch so angelegt, daß er als Materialgrundlage in Hauskreisen, Gesprächsabenden und Gemeindekreisen verwandt werden kann. Als Ergänzung bzw. Alternative zum Ev. Erwachsenenkatechismus sollte dies methodistische Glaubensbuch auch außerhalb der methodistischen Kirche Aufmerksamkeit finden – und dies nicht nur wegen seiner vergleichswisen Knappheit, sondern vor allem, weil zwischen lutherischen und methodistischen Gemeinden nach Erklärung der Kirchengemeinschaft 1987 durchaus noch ein großer Bedarf an gegenseitigem Austausch im Kennenlernen der jeweiligen Glaubenstraditionen des Partners besteht. Das methodistische Glaubensbuch enthält keine vollständige Darstellung methodistischer Glaubenslehre. Die elementarisierende und zu Reflexion und Gespräch anregende Zielsetzung wird bereits im einheitlichen Aufbauschema der einzelnen Abschnitte deutlich: Jede Doppelseite ist einem Teilthema gewidmet. Die Einheiten beginnen mit einer knappen thesenartigen Grundinformation. Es folgen jeweils kurze Hinweise auf wesentliche Bibelstellen zum Thema, einige Merk- oder Leitsätze („Wir halten fest“) sowie – besonders hilfreich Einstiegsfragen für Gesprächsrunden („Wir kommen ins Gespräch“). Durch ein Gebet und durch weiterführende Literaturhinweise (beide enthalten in ökumenischer Offenheit

immer wieder auch Texte und Hinweise aus dem Bereich anderer Kirchen) wird die Arbeitseinheit abgeschlossen. Der inhaltliche Aufbau des insgesamt in sieben Abschnitte unterteilten Glaubensbuches ist (stärker als z. T. in den Einzeleinheiten) lehrhaft-dogmatisch geprägt. Was ist der Mensch? Woher weiß der Mensch von Gott? Wie rettet Gott den Menschen? Wie vermittelt Gott den Menschen seine Gnade? Welche Gemeinschaft gestaltet Gott mit erneuerten Menschen? Wie verhält sich der von Gott erneuerte Mensch? Welche Zukunft eröffnet Gott dem Menschen? – so lauten seine Teile. Es wird an der methodischen Realisierung der Arbeit mit diesem Glaubensbuch hängen, ob dabei auch die (Lebens-)Fragen des Menschen nach Gott und dem Glauben und nicht nur diese vom Glauben her entworfenen (Lehr-)Fragen ausreichen, das Gewicht bekommen. Bemerkenswert an den Einzelthemen sind die Einbeziehung der Schöpfungstheologie (Einheit 2.7.), des Verhältnisses Christus – Weltreligionen (Einheit 2.9.), von Fasten und Enthaltensamkeit unter den Gnadenmitteln (Einheit 4.7.), die Thematisierung von ökumenischer Einheit mit anderen Kirchen (Einheit 5.10.) sowie – nach guter methodistischer Tradition – die ausführliche Aufnahme sozialer ethischer Themen des Christseins im Alltag unter dem Stichwort „Gelebte Heiligung“ (Einheit 6.1 – 15).

Auch wenn die engzeilige Druckweise zwar kostensparend, aber optisch nicht für alle Nutzer besonders leserfreundlich sein dürfte, es lohnt sich, dieses Buch bei der eigenen Planung von Gemeinde- und Seminarabenden im Rahmen des Erwachsenenkatechumenats (warum nicht gemeinsam mit landeskirchlichen und freikirchlichen Teilnehmer/innen!) mit heranzuziehen. Auch



für den Unterricht können Hinweise aus den Einheiten dieses Glaubensbuches eine wichtige Hilfe und Anregung sein.

Dietrich Werner

*Ingrid Reimer* in Zusammenarbeit mit Oswald Eggenberger u. a., Evangelisch-missionarische Werke und Einrichtungen im deutschsprachigen Raum. Einzeldarstellungen – Übersichten – Adressen. Christliches Verlagshaus, Stuttgart 1991. 575 Seiten. Kt. DM 26,–.

Ein verdienstvolles Handbuch, das sich einem Bereich widmet, dessen Priorität in allen Kirchen ebenso anerkannt ist wie in der ökumenischen Bewegung. Doch wie hoch dieser Vorrang auch allseits proklamiert werden mag, konnte das nicht verhindern (oder hat es geradezu dahin geführt?), daß sich die unterschiedlichsten Personen, Gruppen und Kräfte an die Ausführung machten. So entstand ein Labyrinth evangelistisch-missionarischer Aktivitäten, das auch für Spezialisten nur in langwierigen Nachforschungen zu ergründen ist.

Anknüpfend an Bemühungen der 70er Jahre hat sich ein Kreis solcher Sachkenner aus Deutschland, Österreich und der Schweiz dieser Aufgabe gestellt und es geschafft, Geschichte, Tätigkeit, innere Ausrichtung sowie Organisation und Finanzierung auch solcher „freien Werke“ zu erhellen, die ohne Bindung an Kirchen, Gemeinden und organisierte Werke lediglich kraft individueller Berufung einer Gründerpersönlichkeit tätig sind.

Wollten sich die Bearbeiter/innen und Herausgeber/innen nicht einer Fülle von Klagen auf Richtigstellung aussetzen, so konnten sie sich bei der Zusammenstellung ihrer Ergebnisse nur auf Selbstdarstellungen ihrer Aktivitäten durch die

Werke stützen. Trotzdem liefert das Handbuch, vor allem durch die Spalten „Geschichte“ und „Innere Ausrichtung“ genügend Anhaltspunkte für das eigene Urteil. Sehr zu würdigen ist, daß die Ausführungen über Konzeption, Frömmigkeit und Glaubensverständnis der Gruppierungen, daß konfessionelle Gesichtspunkte, Organisationsformen, Finanzierung und Randbereiche zunächst in einer knappen Übersicht erfaßt wurden, dann aber rund 400 Seiten jeweils zweiseitiger Darstellungen den „Einzelwerken“ gewidmet werden, über die sonst kaum Informationen zu erhalten sind.

Zweierlei ist nach Durchsicht dieses Hauptteils überdeutlich: Die Lehre von der Verbalinspiration der Heiligen Schrift ist vielerorts lebendig, sie vermag die Christenheit aber nicht zu einen, sondern spaltet sogar noch diejenigen, die sich auf ihrem Boden zu evangelistisch-missionarischen Aktivitäten aufmachen. Und wäre es zweitens nicht angebracht, daß diejenigen, die sich in Synoden und Großveranstaltungen so vielfältig über den Pluralismus in der Kirche beklagen, ihm zunächst einmal in den eigenen Reihen auf den Grund gingen und entgegenwirkten?

Eine Orientierungshilfe, die im gesamten deutschen Sprachraum, vor allem auch in den neuen Bundesländern, nicht genug empfohlen werden kann. Vo.

*Paul Bocklet* (Hg.), Zu viele Fremde im Land? Aussiedler, Gastarbeiter, Asylanten. Schriften der Katholischen Akademie in Bayern. Patmos Verlag, Düsseldorf 1990. 184 Seiten. Br. DM 36,80.

In der Sommerzeit 1991 überschlug sich die Asyl- und Aussiedlerdiskussion. Kaum ein Tag verging ohne neue Vor-



schläge von Politikern. Eines haben die meisten Vorschläge gemeinsam: Die Zahl der Zuwanderer soll verringert werden. Gestritten wird, ob es Aussiedler oder Asylsuchende treffen soll. Leben bereits jetzt zu viele Fremde im Land? Die Veröffentlichung von Paul Bocklet dokumentiert die Referate einer wissenschaftlichen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern vom März 1989. Ein Buch also, das keine Antwort auf die aktuelle Diskussion geben kann? Weit gefehlt. Die Analysen und nüchternen Reflexionen von Wissenschaftlern und kirchlichen Fachleuten seien nicht nur den hektischen Tagespolitikern zur Lektüre empfohlen. Die Beiträge legen die historischen, soziologischen und rechtlichen Aspekte dar, die sich aus der Zuwanderung von Fremden ergeben und zeigen Perspektiven des Zusammenlebens aus christlicher Sicht auf.

Besonders hervorheben möchte ich den ausführlichen Beitrag von Henrik Kreutz zum Thema „Europäische Integration, Weltoffenheit und nationale Identität. Wie deutsch ist die Bundesrepublik? Wie deutsch soll sie sein?“ Gerade für Christen, die berechtigterweise oft in moralischen Kategorien argumentieren, sind die nüchternen Fakten und Analysen von Kreutz eine wichtige Unterstützung der aus ethischer Sicht richtigen Positionen. Folgende Kernaussagen arbeitet Henrik Kreutz heraus:

- Die Zuwanderung von Asylsuchenden, Aussiedlern und ausländischen Arbeitnehmern hat die Bevölkerungsschrumpfung seit 1970 gerade ausgeglichen.

- Wirtschaftlicher Wohlstand ist mittel- und langfristig mit einer schrumpfenden Bevölkerung nicht erreichbar.

Warum also sperren sich Politiker und große Teile der Bevölkerung gegen eine

Zuwanderung? Warum hat die Bundesrepublik aus der bereits vollzogenen Einwanderung von ausländischen Arbeitnehmern und deren Familien nicht die Konsequenz gezogen? Die Einbürgerungsquote ist europaweit die niedrigste. Warum findet nach wie vor eine massive Diskriminierung der Zuwanderer statt?

Henrik Kreutz sieht die Antwort auf diese Frage im Selbstverständnis der Bundesrepublik. Schon vor der Einigung sieht er sie in einer Identitätskrise. Ausländerfeindlichkeit und Europamüdigkeit interpretiert er als Ausdruck einer Orientierungskrise. Geht die Bundesrepublik den Weg zur europäischen Integration, in der die Nationalstaaten zunehmend an Bedeutung verlieren, konsequent weiter, oder droht ein Rückfall in ein national ausgerichtetes Selbstverständnis? Diese Frage ist heute noch aktueller als bei der Veröffentlichung dieser Schrift.

Günter Burkhardt

## AFRIKA

*John Parratt, Theologiegeschichte der Dritten Welt – Afrika. Hg. von Theo Sundermeier und Norbert Klaes. Chr. Kaiser Verlag, München 1991. 322 Seiten. Pb. DM 32,—.*

Dieser erste von mehreren Bänden der neuen „Theologiegeschichte der Dritten Welt“ ist aus Lehrveranstaltungen hervorgegangen, die der Autor an verschiedenen Universitäten Afrikas gehalten hat. Vorwiegend anhand der dort zugänglichen englischen und französischen Literatur stellt er afrikanische Theologien kenntnisreich und verständlich dar, ökumenisch ausgewogen, gewichtet nach Etappen, Richtungen und repräsentativen Autoren. Er führt in zentrale Themen ein und eröffnet zum Schluß eine kurze Debatte bleibender



methodologischer Probleme. Die angehängte Bibliographie wurde anscheinend durch die Herausgeber um deutsche Literatur erweitert. Während ursprünglich vorgesehene afrikanische Autoren absagten, haben die Herausgeber bei der Wahl des Verfassers eine glückliche Hand bewiesen.

Das Anliegen einer solchen Theologiegeschichte der Dritten Welt ist uneingeschränkt zu begrüßen. Der Autor versteht es, dem abendländischen Leser ein Stück hierzulande weitgehend unbekannter Theologiegeschichte zu präsentieren. Dennoch, schon P. Tempels wollte 1945 in seiner „Bantu-Philosophie“ – wie der Autor (S. 22) – darstellen, was Afrikaner tatsächlich aussagen, und ihr Denken im Licht des überlieferten christlichen Glaubens kritisch analysieren. Läßt sich dem inzwischen weltweiten Protest gegen ein solches Programm in einer „Theologiegeschichte der Dritten Welt“ gerecht werden oder verfällt diese wieder der kolonialen Siegerperspektive, die das Verstehen didaktisch ermöglicht und das Fremde dabei verliert?

Die implizite These einer solchen „Theologiegeschichte der Dritten Welt“ und ihres Anspruchs der Verständlichkeit ist es ja, gerade auch das Fremde (!) lasse sich in europäischen Geschichtsbüchern dem Verstehen vermitteln. Das spezifische Dilemma besteht darin, daß der ureigene Anspruch des fremden Theologisierens im Verstehen abendländischen Geistes „aufgehoben“, aber auf diese Weise gerade nicht vermittelt wird, sondern verlorengeht. Die naive Korrelation von Verstehen und Wahrheit verhindert das Zu-Wort-Kommen jener irritierenden Botschaft der Dritte-Welt-Theologen, im „abendländischen Horizont“ sei nicht alles verstehbar, was dem Menschen verstehbar sei. Während die uns gewohnte Forschungsmethode davon

ausgeht, die Sammlung von Fakten und Einsichten bringe auch neue Methoden, behaupten Befreiungstheologen der „Dritten Welt“ das Umgekehrte: Eine radikal neue Methodologie müsse her, um des Fremden in seiner Fremdheit überhaupt gewahr werden zu können; denn die eigene Methode eignet an, entfremdet! Es komme also nicht auf das Abspeichern von Informationen an, sondern auf eine Revolution unserer Denkschablonen (Röm 12,2)! Das allein könnte auch auf Dauer das Interesse deutscher Theologen fesseln, die „vor Ort“ die kontextuellen Gedankengänge fremder Kulturen nicht verwenden können, wenn diese nur durch fremde Umstände geprägt sind und sich prinzipiell in unsere eigenen theologischen Theorien einbetten lassen.

Der Obertitel programmiert eher die Geschichte der Rezeption von (klassischer) Theologie und ihrer Methodik in der Dritten Welt (für Afrika oftmals durchaus zutreffend), bedauerlicherweise weniger das Geschehen des Reiches Gottes auch auf Wegen, über deren „Irrationalität“ hiesige Theologen die Nase rümpfen und die im Curriculum unserer Schulen nicht vorgesehen sind.

Wenn sich etwa – wie der Autor S. 23 äußert – Kirche und Theologie in einer afrikanischen Gefangenschaft befinden, weil ihnen dieser Ursprung bleibend mitgegeben ist, müßte sich z. B. die Lehre von Chalkedon im Rahmen afrikanischer Hermeneutik verstehen lassen. Trotzdem setzt die kritische Blickrichtung des Autors das afrikanische Christentum abendländischen Kriterien aus, z. B. wenn er den „nicht-inkarnativen Charakter der afrikanischen Religionen“ betont (S. 121). Die unwürdige Methode, Afrika als Negativ-Kontrastfolie zur Wahrheit (Europas) zu interpretieren, ist im hermeneutischen Konzept des interkulturel-



len Dialogs auch heute noch längst nicht überwunden. Wie wäre es, von Afrika zu lernen, was die Griechen mit ihrer Zusammensetzung von menschlichem und göttlichem Wesen sagen wollten? Daß an dieser Stelle einer Kontextualität abendländischer Wahrheit (!) die in der Dritten Welt geforderte Revolution theologischer Methodik zu greifen hätte, wäre zwar das Thema, kann aber nicht der Gegenstand eines solchen theologischen Panoramas auf dem wissenschaftlichen Büchermarkt sein. Um sich dieses hermeneutischen Dilemmas, dieser fundamentalen Aporetik abendländischer Forschung und Theologie bewußt zu werden, sollte man die Theologiegeschichte der Dritten Welt aufmerksam studieren, – um dann zu erkennen, daß die Arbeit des Verstehens nun erst anfängt.

Heribert Rücker

*Gotthold Hasenhüttl*, Schwarz bin ich und schön. Der theologische Aufbruch Schwarzafrikas. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991. 180 Seiten. Pb. DM 19,80.

Angelehnt an die vorhandene Spezialliteratur berichtet Verf. mit der Lebendigkeit eigener Erfahrung – aber in kritischer Distanz – über die koloniale Situation und Mission, über Leben und Denken, über die christliche (röm.-katholische) Kirche und die Anfänge von Theologie im schwarz-afrikanischen Kontinent. Hasenhüttl versucht souve-

rän, dem abendländischen Leser den afrikanischen „Protest gegen die irrationale Absolutsetzung rationalen Denkens“ (23) nahezubringen, und wendet dazu, für das Büchlein charakteristisch, die existentielle Interpretation auf das afrikanische Wirklichkeitsverständnis an. Sein Anliegen, das Christentum vom Gott der Philosophie befreit zu sehen, bleibt aber leider der Frage nach der Ontologie (!) des afrikanischen Geistes verpflichtet. Er erreicht sein Verständnis Afrikas infolgedessen ohne die geforderte „radikale geistige Transformation“ der Theologie (76/96). Der Leser wird es ihm der Verständlichkeit wegen danken. Aber auch diese Version „afrikanischen Denkens“ vermag eben die Botschaft Afrikas nicht zu transportieren, da sich diese in der „existentiellen“ Übersetzung verliert. Das ist besonders wegen der nahen Verwandtschaft afrikanischen und biblischen Denkens zu beklagen, auf die Verf. zu Recht hinweist. Da Verf. insofern selbst ein Beispiel für die Ursache der angeprangerten europäischen Überfremdung liefert und deshalb so manches „westliche“ (Miß-)Verständnis übernimmt, spiegelt seine Darstellung auch den gegenwärtigen Reflexionsstand geistiger Auseinandersetzung mit fremden Kulturen wider. In diesem Rahmen handelt es sich um eine empfehlenswerte allgemeinverständliche Einführung in die kirchliche Situation Schwarzafrikas und die dort entstehende Theologie.

Heribert Rücker



Rezension bleibt vorbehalten

*Areoplackal, Joseph*, Spirit and Ministries. Perspective of East and West. Dharmaram Publications, Bangalore 1990

*Baadte, Günter / Rauscher, Anton* (Hg.), Wirtschaft und Ethik. Verlag Styria, Graz 1991

*Brandt, Reinhard*, Die ermöglichte Freiheit. Sprachkritische Rekonstruktion der Lehre vom unfreien Willen. Lutherisches Verlagshaus GmbH, Hannover 1992

*Bremer, Thomas*, Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Augustinus-Verlag, Würzburg 1992

*Bridel, Claude*, Woraus die Kirche lebt. Paulusverlag, Freiburg (Schweiz), 1991

*Dorn, Klaus / Wagner, Harald*, Zum Thema „Eschatologie“: Tod, Gericht, Vollendung. Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge. Bonifatius Verlag, Paderborn 1992

*Die Fokolar-Bewegung*. Entstehung – Spiritualität – Initiativen. Wo zwei oder drei ... Verlag Neue Stadt, München 1992

*Froehlich, Herbert* u.a. (Hg.), Alles wirkliche Leben ist Begegnung. Ökumenische Schalom-Dienste fordern heraus. Georg Olms Verlag, Hildesheim 1991

*Gandhi, Mahatma*, Wer den Weg der Wahrheit geht, stolpert nicht. Verlag Neue Stadt, München 1992

*Goßmann, Klaus / Schröer, Henning* (Hg.), Auf den Spuren des Comenius. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992

*Gutiérrez, Gustavo*, Theologie der Befreiung. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1992

*Hauptmann, Peter* (Hg.), Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991

*Heubach, Joachim* (Hg.), Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes. Martin-Luther-Verlag, Erlangen 1992

*Jaspert, Bernd* (Hg.), Leiden und Weisheit der Mystik. Bonifatius Verlag, Paderborn 1992

*Kellner, Hans Eduard*, Das theologische Denken Wilhelm Stählin's. Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt a.M. 1991

*Kirchschläger, Walter*, Gott spricht verbindlich. Einüben in das Hören. Paulusverlag. Freiburg (Schweiz), 1992

*von Lüpke, Johannes*, Anvertraute Schöpfung. Biblisch-theologische Gedanken. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1992

*Maffei, Angelo*, Il Ministero Nella Chiesa. Uno Studio del Dialogo Cattolico-Luterano (1967-1984), Pontificio Seminario Lombardo di Roma, Brescia 1991

*Menzel, Gustav*, C.G. Büttner, Missionar, Sprachforscher und Politiker in der deutschen Kolonialbewegung. Verlag der Vereinigten Evangelischen Mission, Wuppertal 1992

*Merklein, Helmut*, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 1-4. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1992

*Metz, Johann Baptist*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1992



*Muth, Ludwig*, Glück, das sich entziffern läßt. Vom Urmedium des Glaubens. Verlag Herder, Freiburg 1992

*von Rad, Gerhard*, Weisheit in Israel. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1992

*Rainer, Michael J.*, Religion und Politik. Lit Verlag, Münster 1991

*Reiter, Johannes / Keller, Rolf*, (Hg.) Herausforderung Schwangerschaftsabbruch. Verlag Herder, Freiburg 1992

*Schwarz, Hans* (Hg.), Glaube und Denken, Jahrbuch der Karl-Heim Gesellschaft. Brendow Verlag, Moers 1991

*Stolpe, Manfred*, Schwieriger Aufbruch. Siedler Verlag, Berlin 1992

*Thomé, Josef*, Gedanken zum Zölibat. Verlag G. Mainz, Aachen 1992

*Waldenfels, Hans*, Lexikon der Religionen. Herder Verlag, Freiburg 1992

*von Weizsäcker, C. F.*, Die Sterne sind glühende Gaskugeln und Gott ist gegenwärtig. Über Religion und Naturwissenschaft. Herder Verlag, Freiburg 1992

*Zahrnt, Heinz* (Einführung), Das Neue Testament. Herder Verlag, Freiburg 1992



„Darum muß der Kluge zu dieser Zeit schweigen; denn es ist eine böse Zeit“ (Amos 5,13). Gilt das auch von einigen Beiträgen dieses Heftes? Nur sonderbar, daß der Prophet selbst nicht geschwiegen, sondern geredet hat, und zwar drastischer, als es hier geschieht! War er deshalb nicht klug? Oder ist der Vers ein späterer Einschub mit dem dezenten Hinweis, die Schwierigkeiten mit Amazja und Jerobeam hättest du dir ersparen können? Wie dem auch sei: Es gibt Grund zu reden.

Dem Beitrag von Gnana Robinson, der aus Indien kommend seit fünf Jahren und noch bis zum Frühjahr 1993 am Predigerseminar in Soest lehrt, wird die Leserschaft die innere Nötigung, nicht zu schweigen, ohne weiteres abspüren. Da viele seiner Geschwister aus Übersee ähnlich empfinden und der Autor selbst anbietet, in ein Gespräch mit ihm einzutreten, hat die Schriftleitung davon Gebrauch gemacht und zwei deutsche Ökumeniker um Stellungnahmen zu diesem Beitrag gebeten.

Auf die Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus läßt sich leider nicht verzichten. Dabei sind wir dankbar, daß Prof. E. Glenn Hinson, der am Theologischen Seminar der Baptisten in Richmond, Virginia, Kirchengeschichte lehrt, und der westfälische Pfarrer Dr. Heinrich Schäfer beim Nerv ansetzen und nicht bei den üblen Methoden, die der Neo-Fundamentalismus zuerst in den USA eingeführt hat und zunehmend auf Europa ausdehnt. Das hat sich ausgeweitet bis in die doch nun wahrlich theologisch auszutragende Frage hinein, ob nicht, um die totale Konfrontation bzw. die Sprachlosigkeit zwischen Staat und Kirche in der DDR zu überwinden, die Formel „Kirche im Sozialismus“ eine biblisch gebotene Ortsanweisung war. Statt dies sachlich zu diskutieren und dabei auch zu beachten, daß diese Formel im Osten längst in Frage gestellt wurde, als westdeutsche Prominenz noch in Scharen zu den im Osten Mächtigen wallfahrte, diffamiert man mit den Methoden des Neo-Fundamentalismus die Personen, die unter diesen Mächtigen leben und ihnen für Kirche, Gemeinde und schwierige Fälle Spielraum abgewinnen mußten. Die Täter haben dabei ihr Ziel klar vor Augen: Die Kirchengeschichte im deutschen Osten von 1945–1990 soll radikal umgeschrieben werden.

Wenn da die Forderung aufkommt, auch die „Kirche im Kapitalismus“ zu hinterfragen, ist das angesichts der angewandten Methoden verständlich. Sinnvoller erscheint, die Stellungnahme des Rates der EKD vom 26. Januar 1992 aufzugreifen und endlich auch zu diskutieren, wie nicht nur die Kirchen in der ehemaligen DDR „unter außerordentlich schwierigen Bedingungen“ für den „Abbau des friedengefährdenden Ost-West-Konflikts gewirkt“ haben, sondern wie die evangelischen Kirchen im Westen diesen „ihren Aufgaben gerecht geworden sind“. Die evangelische Bereitschaft, Fehler einzugestehen und Sünden zu bekennen, ist eines; die Instrumentalisierung dieser Bereitschaft durch den Neo-Fundamentalismus und die politische Rechte ist das andere. Wir sollten zum einen entschlossen Ja, zum anderen ebenso entschlossen Nein sagen, und zwar auch in den Presseverlautbarungen der Kirchenämter.

Von den „Nachbemerkungen“ der katholischen Herausgeber zu seinem eigenen Beitrag in diesem Heft wurde der Unterzeichnende überrascht. Er hatte ihnen diesen zur Information und, wenn nötig, zur Berichtigung zugesandt. Natürlich freut ihn, daß er mit seiner Sicht nicht allein steht. Eine „konzertierte Aktion“ war aber und



ist an dieser Stelle nicht beabsichtigt. Nachgefragt werden muß jedoch; denn wenn es ökumenisch nur so ginge, bedeutete das einen schweren Rückschlag für die ökumenische Bewegung.

„Böse Zeit“? Jedenfalls läßt Gott auch in diesem Herbst seine Sonne scheinen – über die ganze Schöpfung, die Menschen, die Kirchen und die Ökumene. In den Aufsätzen von Ulrich Kühn und Harding Meyer spiegelt sich das wider, aber auch im Mut der Befreiungstheologen, von dem Nikolaus Klein in einem Beitrag berichtet, den wir mit Dank der in Zürich erscheinenden „Orientierung“ (August 1992) entnehmen, und im ökumenischen Neubeginn in Budapest. Grund zur Freude ist schließlich, daß der Vorsitzende unseres Schriftleitungsteams durch den Zentralausschuß zum Generalsekretär des ÖRK gewählt worden ist (und danach wie zuvor freundschaftlich mit dem anderen Kandidaten und dessen Frau an der VII. Konsultation der „Societas Oecumenica“ in Salamanca/ Spanien mitwirkte, zu deren Vorstand sie beide gehörten). Was dort über „Europa nach 1992 – neue Erkundungen der ökumenischen Frage“ vorgetragen und erörtert wurde, hoffen wir, unserer Leserschaft in Heft 2/93 übermitteln zu können.

Schließlich zwei Hinweise: Von der Dialog-Übersicht Harding Meyers werden zahlreiche Sonderdrucke gefertigt, die man/frau bei ihm erbitten kann. Klaus v. Stieglitz hat einen in gleicher Weise zugänglichen „Kleinen Canberra-Missions-Reader“ verfaßt: „Was sagte die Vollversammlung zur Weltmission?“

Vo.

#### *Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter*

OLKR Henje Becker, Neuer Weg 88–90, W-3340 Wolfenbüttel / Günter Burkhardt, W-6000 Frankfurt a. M. 1, Neue Schlesingergasse 22 / Prof. Dr. Uwe Gerber, Schloßgartenstraße 65, W-6100 Darmstadt / Prof. Dr. E. Glenn Hinson, P.O.Box 9157, USA-Richmond, VA 23227 / Studienleiterin Dr. Margot Käßmann, Postfach 1205, W-3520 Hofgeismar / Dr. Nikolaus Klein, Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich / Prof. Dr. Ulrich Kühn, Denkmalsblick 17, O-7030 Leipzig / Prof. Dr. Harding Meyer, D.D., Rosenweg 4, W-7640 Kehl-Marlen / Prof. Dr. Otto Hermann Pesch, Bernadottestraße 3, W-2000 Hamburg 50 / Prof. Dr. Gnana Robinson, Bischofsstraße 2, W-4770 Soest / Dr. Heribert Rücker, Kurzes Ende 1, W-4630 Bochum / Pfarrer Dr. Heinrich Schäfer, Römerstraße 66, W-4370 Marl / Prof. Dr. Theodor Schneider, Hauptstraße 60, W-6509 Armsheim / Sup.i.R. Dr. Klaus v. Stieglitz, Friedrich-Engels-Straße 10, W-4600 Dortmund 1 / Bischof Dr. Károly Tóth, Bocskai u. 15, H-1114 Budapest / Prof. Dr. Lothar Ullrich, An der Thüringenhalle 2, O-5080 Erfurt / Dr. Dietrich Werner, Universitätsstraße 150, W-4630 Bochum 1.











