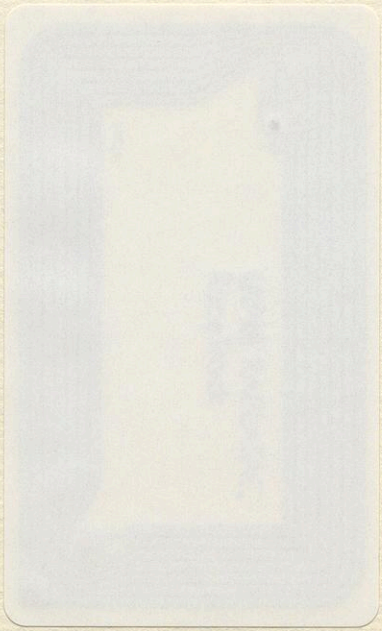

N12<504720611 021

UB Tübingen

D 21 472 F

Ökumenische Rundschau

2. Jahrgang
Heft 1
Januar 1993

GÜNTHER GASSMANN
Emilio Castro zum Abschied

P. FILIPI / E. RAISER / M. WEINRICH
10. KEK-Vollversammlung in Prag

MIGUEL GARIJO-GUEMBE
Die Glaubenskongregation zu ARCIC 1

HEINZ OHME
Orthodoxie und Frauenordination

FRIEDRICH HUBER
„Kommunalismus" in Indien

JACQUES TERME / SAMUEL K. ADA
**Die CEVAA –
eine frankophone Sendungsgemeinschaft**

ÖKUMENISCHE GEMEINDE-ERNEUERUNG,
BASISGEMEINDEN IN BRASILIEN

VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.

INHALT

	Seite
Günther Gaßmann, Emilio Castro zum Abschied	1
Pavel Filipi, KEK-Vollversammlung von Prag aus gesehen	5
Elisabeth Raiser, Wie ein Schiff im Sturmwind	11
Michael Weinrich, Prager Herbst	18
Miguel Mª Garijo-Guembe, Die Glaubenskongregation zu ARCIC 1	32
Heinz Ohme, Die orthodoxe Kirche und die Ordination von Frauen	52
Friedrich Huber, Kommunalismus in Indien	65
Hermann Barth, Marktwirtschaft und Ethik	78
Dokumente und Berichte	
Erklärung zur Taufe *(Kirchen am La Plata)*	87
Ökumenische Gemeindeerneuerung *(Gerhard Linn)*	88
Die CEVAA – eine Gemeinschaft von Kirchen *(J. Terme / S. K. Ada)*	93
„Volk Gottes, das aus den unterdrückten Kulturen wiedergeboren wird" *(Gerhard Tiel)*	100
Theologie und Spiritualität im konziliaren Prozeß *(Hans Vorster)*	108
Die Notwendigkeit der Buße *(Nicolae Corneanu)*	110
Drei ÖR-Beiträge in jüdischer Sicht *(Rivka Ulmer)*	114
„Freikirchenforschung 1992" *(Frank Fornaçon)*	117
Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher	118
Nachwort der Schriftleitung	144

Dieser Ausgabe liegt das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1992 bei.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß herausgegeben von Günther Gaßmann / Genf; Gerhard Grohs / Mainz; Ako Haarbeck / Detmold; Heinz Joachim Held / Hannover; Viorel Ioniţa / Bukarest; Walter Klaiber / Frankfurt; Günter Krusche / Berlin; Christian Oeyen / Bonn; Otto Hermann Pesch / Hamburg; Konrad Raiser / Genf; Theodor Schneider / Mainz; Lothar Ullrich / Erfurt.

Schriftleitung: Hans Vorster / Frankfurt (presserechtlich verantwortlich); Uwe-Peter Heidingsfeld / Berlin; Matthias Sens / Magdeburg.

Anschrift der Schriftleitung: Neue Schlesingergasse 24, Postfach 101762, 6000 Frankfurt 1, Ruf (069) 20336, Fax (069) 289347. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Otto Lembeck, Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt am Main 1, Ruf (06171) 53708
Postgirokonto Frankfurt (BLZ 50010060) Kto.-Nr. 61454-602
Bankkonto: Frankfurter Sparkasse von 1822 (BLZ 50050201) Kto.-Nr. 357936

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich 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. 1993)

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

theol

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1993 42. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Alemany, José J.	Die Herausforderung des Pluralismus: Christliche Kirchen zwischen Partikularität und Katholizität	177
Barth, Hermann	Marktwirtschaft und Ethik	78
Birmelé, André	Zur Kompatibilität der internationalen zwischenkirchlichen Dialoge. Eine Problemanzeige	304
Dantine, Johannes	Von der Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit kontextuellen Theologien	431
Filipi, Pavel	10. Vollversammlung der KEK – von Prag aus gesehen	5
Forrester, Duncan B.	Der Ort der Kirche im neuen Europa	147
Friedrich, Hans-Peter	Aufklärung der Wenigen – Schamanentum der Vielen? Zur Situation der Orthodoxie in Rußland	322
Garijo-Guembe, Miguel M[a]	Die Antwort der Glaubenskongregation auf die Dokumente der anglikanisch/röm.-kath. internationalen Kommission	32
Gaßmann, Günther	Emilio Castro zum Abschied von Genf	1
Grey, Mary	Ist der Dialog eine notwendige epistemologische Voraussetzung für die Findung der Wahrheit?	196
Huber, Friedrich	Die Antwort von Theologie und Kirche auf den Kommunalismus in Indien	65
Kremkau, Klaus	Die Kirchen und die europäische Gemeinschaft	333
Nørgaard-Højen, Peder	Sprache, Dialog und Wahrheit	209
ÖRK	Teure Einheit. Tagung über Koinonia und Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung	279
Ohme, Heinz	Die orthodoxe Kirche und die Ordination von Frauen	52
Pesch, Otto Hermann	Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse	407
Planer-Friedrich, Götz	Die Herausforderung der Ökumene durch die Zivilgesellschaft	165
Raiser, Elisabeth	Wie ein Schiff im Sturmwind	11
Sundermeier, Theo	Am Tisch kein Platz für Fremde? Das Herrenmahl in missionstheologischer Perspektive	419
Vassiliadis, Petros	Orthodoxie und kontextuelle Theologie	452

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 4521

Verfasser	Titel	Seite
Vorster, Hans	Europa nach 1992: Die Societas Oecumenica in Salamanca	145
Weinrich, Michael	Prager Herbst	18
Zeddies, Helmut	Die Wende ist noch nicht die Umkehr – Was wird aus dem konziliaren Prozeß?	461

Die F/O-Weltkonferenz in der Sicht des ÖRK

1. Fragen an Direktor Dr. Günther Gaßmann 466

2. Fragen an Generalsekretär Dr. Konrad Raiser 470

Dokumente und Berichte

Gemeinsame Erklärung über die gegenseitige Anerkennung des Sakramentes der Taufe *(Kirchen am La Plata)* 87

Ökumenische Gemeindeerneuerung (Gerhard *Linn*) 88

Die CEVAA – eine Gemeinschaft von Kirchen (J. *Terme* / S. K. *Ada*) 93

„Volk Gottes, das aus den unterdrückten Kulturen wiedergeboren wird" (Gerhard *Tiel*) 100

Theologie und Spiritualität im konziliaren Prozeß (Hans *Vorster*) 108

Die Notwendigkeit der Buße (Nicolae *Corneanu*) 110

Drei ÖR-Beiträge in jüdischer Sicht (Rivka *Ulmer*) 114

„Freikirchenforschung 1992" (Frank *Fornaçon*) 117

Einigkeit in der Zertrennung (Erzbischof Michail *Mudjugin*) mit Vorbemerkung (Hans Peter *Friedrich*) 223

„In Jesus Christus die Fülle des Lebens". 6. Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz (Lothar *Engel*) 228

Die Nationalen Kirchenräte in Hongkong (Februar 93) (Martin *Lange*) 233

Freikirchen und die innerdeutsche Ökumene (Wolfgang *Müller*) 238

Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF): 4. Jahrestagung (Dietrich *Werner*) 244

„Inventur in Ökumene". Ökumene, Mission und Weltverantwortung – ein synodaler Beratungsprozeß in der Ev. Kirche von Westfalen (Ulrich *Beyer* / Ulf *Schlüter*) 347

Gemeinsame Tagesordnung für Initiativgruppen und verfaßte Kirchen? (Johanna *Linz*) 360

Konziliarer Prozeß – christliche Ärztinnen und Ärzte unterwegs für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (Ulrich *Börngen*) 364

Spurensicherung – Gemeindearbeit in der DDR im Zeichen ökumenischer Offenheit (Eberhard *Vater*) 369

Die Christengemeinschaft – Signale an die Adresse der deutschen Ökumene (Hartmut *Höfener*) 379

Auf dem Weg zu einer umfassenderen Koinonia – Botschaft der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 476

Die 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung. Ein Kurztagebuch (Klaus *Wilkens*) 479

Ökumenisches Lernen – Ökumenische Überlegungen und Vorschläge (*Gemeinsame Arbeitsgruppe ÖRK / RKK*) 487

Die Zukunft der ökumenischen sozialethischen Arbeit. Eine Erklärung gegenüber dem Ökumenischen Rat der Kirchen 495

An die Kirchengemeinden in Deutschland (*Team-Visit des ÖRK*) 510

„Der harte Kern der Menschenrechte ...". Die Universalität und die UN-Weltkonferenz in Wien (Tim *Kuschnerus*) 515

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
Assmann, Hugo/ *Hinkelammert,* Franz J.	Götze Markt	399
Barth, Hans-Martin u. a.	Das Regensburger Religionsgespräch im Jahr 1541. Rückblick und aktuelle ökumenische Perspektiven	139
Bender, Ross T./ *Sell,* Alan P. F. (Hg.)	Baptism, Peace and the State in the Reformed and Mennonite Traditions	403
Berger, Teresa/ *Geldbach,* Erich (Hg.)	Bis an die Enden der Erde. Ökumenische Erfahrungen mit der Bibel	267
Besier, Gerhard	Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung	530
Björnberg, Anders	Teaching and Growth	142
Boff, Leonardo	Gott kommt früher als der Missionar – Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit	396
Brandt, Hermann	Gottes Gegenwart in Lateinamerika	269
Brinkman, M. B.	Schepping en sacrament („Schöpfung und Sakrament")	391
Döpmann, Hans Dieter	Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054	258
Döpmann, Hans Dieter	Die orthodoxen Kirchen	258

Verfasser	Titel	Seite
Felmy, Karl Christian	Die orthodoxe Theologie der Gegenwart – Eine Einführung	257
Foschepoth, Josef	Im Schatten der Vergangenheit	539
Freund, Annegret/*Kern,* Udo/ *Radler,* Alexander (Hg.)	Tragende Tradition. Festschrift für Martin Seils zum 65. Geburtstag	256
Frieling, Reinhard	Der Weg des ökumenischen Gedankens	524
Geißel, Ludwig	Unterhändler der Menschlichkeit	272
Gerloff, Roswith I. H.	A Plea for British Black Theologies	402
Greschat, Martin/*Kaiser,* Jochen-Christoph (Hg.)	Christentum und Demokratie im 20. Jahrhundert	528
Gröpler, Helmut	Die Engel hielten den Atem an. Das Nagelkreuz von Coventry	266
Hauptmann, Peter (Hg.)	Kirche im Osten, Band 34/1991 und Band 35/1992	273
Hauser, Martin (Hg.)	Unsichtbare oder sichtbare Kirche? – Beiträge zur Ekklesiologie	254
Held, Heinz Joachim/ *Schwarz,* Klaus (Hg.)	Der bischöfliche Dienst in der Kirche	254
Hempelmann, Reinhard	Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils: Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog	393
Hentig, Hartmut von	... der werfe den ersten Stein	265
Heyer, Friedrich	Die Heiligen auf den Inseln. Viten und Hymnen aus Ägäis und Adria	537
Heymel, Michael	Maria entdecken. Die evangelische Marienpredigt	267
—	Interdependente Armutsbekämpfung: Das Beispiel Brasilien	397
Käßmann, Margot	Die eucharistische Vision	123
—	Die Kirchen und Europa. Herausforderungen – Perspektiven	532
Koerrenz, Ralf	Das Judentum als Lerngemeinschaft. Die Konzeption einer pädagogischen Religion bei Leo Baeck	538
Kirchner, Hubert	Das Papsttum und der deutsche Katholizismus	532
Konferenz Europäischer Kirchen (Hg.)	Gott eint – in Christus eine neue Schöpfung. Bericht der 10. Vollversammlung der KEK	404
Künkel, Christoph	Totus Christus, Die Theologie Georges V. Florovskys	136
Leitz, Ingeborg (Hg.)	frauen stimmen. Eine Bestandsaufnahme evangelischer Frauenarbeit. Für Hildegard Zumach	536

Verfasser	Titel	Seite
Linn, Gerhard	Ökumene. Hoffnung für eine gespaltene Menschheit?	125
Lossky, N./*Bonino Miguez,* J./ *Pobee,* J. u. a. (Hg.)	Dictionary of the Ecumenical Movement	274
Martens, Gottfried	Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament?	137
Martzelos, Georgios D.	Die Christologie des Basilius von Seleucia und ihre ökumenische Bedeutung (in Neugriech.)	261
Meyer, Matthias	Feuerbach und Zinzendorf. Lutherus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik	273
Meyer zu Schlochtern, Josef	Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen	525
Moltmann, Jürgen (Hg.)	Christliche Existenz im Demokratischen Aufbruch Europas. Probleme – Chancen – Orientierungen	142
Moltmann, Jürgen	In der Geschichte des dreieinigen Gottes	391
Neuner, Peter/ *Wagner,* Harald (Hg.)	In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Für Heinrich Fries	389
Orth, Gottfried	Erwachsenenbildung zwischen Parteilichkeit und Verständigung	263
Pannenberg, Wolfhart/ *Schneider,* Theodor (Hg.)	Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition	388
Papademetriou, George C.	Essays on Orthodox Christian – Jewish Relations	260
Pemsel-Maier, Sabine	Rechtfertigung durch Kirche? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie	126
Primavesi, Anne	From Apokalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity	535
Raupp, Werner	Mission in Quellentexten. Geschichte der Deutschen Evangelischen Mission von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910	275
Röhm, Eberhard/ *Thierfelder,* Jörg	Juden – Christen – Deutsche. Bd. 1 1933–1935. Ausgegrenzt. Bd. 2/1 1935–1938. Entrechtet. Bd. 2/2 1935–1938. Entrechtet	400
Röhrig, Hermann-Josef	Diaspora – Kirche in der Minderheit	128
Rüppell, Gert	Einheit ist unteilbar	262
Sattler, Dorothea	Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch	394

Verfasser	Titel	Seite
Schäfer, Heinrich	Protestantismus in Zentralamerika	270
Schlemmer, Karl (Hg.)	Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen?	131
Schlögel, Herbert	Nicht moralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling	526
Simatupang, Tahi Bonar	Gelebte Theologie in Indonesien	537
Simpfendörfer, Werner	Frauen im ökumenischen Aufbruch	271
Schoonenberg, Piet	Der Geist, der Sohn und das Wort. Eine Geist-Christologie	253
Sparn, Walter (Hg.)	Wieviel Religion braucht der deutsche Staat? Politisches Christentum zwischen Reaktion und Revolution	140
Staniloae, Dumitru	Orthodoxe Dogmatik II	132
Ströter-Bender, Jutta	Die Muttergottes. Das Marienbild in der christlichen Kunst	269
Vischer, Lukas	Gottes Bund gemeinsam bezeugen. Aufsätze zu Themen der ökumenischen Bewegung	124
Voß, Reinhard	Lebe so, daß man dich fragt. Alltag und Glaube in ökumenischer Verantwortung	141
Wagner, Harald (Hg.)	Christentum und nichtchristliche Religionen	140
Warneck, Wilfried	Friedenskirchliche Existenz im Konziliaren Prozeß	264
Werbick, Jürgen	Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen	265

Emilio Castro zum Abschied von Genf

Nach Willem A.Visser't Hooft, Eugene Carson Blake und Philip Potter hat nun Ende 1992 der vierte Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), Pfarrer Dr. Emilio Castro, das ökumenische Schiff – im engeren Sinne des ÖRK – verlassen. Die Zeit der bedeutenden ökumenischen Pioniere und Persönlichkeiten ist längst vorbei. Dies entspricht der inneren Logik der ökumenischen Bewegung, die sich zu einer Bewegung der Kirchen mit einer größtmöglichen Beteiligung und Repräsentation des ganzen Gottesvolkes auf allen Ebenen und auf allen Kontinenten entwickelt hat. Dennoch kommt dem Generalsekretär des ÖRK auch weiterhin eine besondere Rolle und Verantwortung als Leiter und Sprecher des noch immer wichtigsten Instruments der ökumenischen Bewegung zu.

Emilio Castro war nicht unbedingt für eine solche Leitungsaufgabe prädestiniert. Er stammt aus einer katholischen Arbeiterfamilie in Montevideo/Uruguay (geb. 2. Mai 1927) mit neun Kindern und gewiß nicht allzu wohlhabend. Hier sind die tiefsten Wurzeln seines sozialen Engagements zu suchen. Als Jugendlicher wurde Castro Methodist. Dies hatte mehr äußere, zufällige Gründe und hat wohl dazu beigetragen, daß ihm eine „protestantische", anti-katholische Haltung völlig fremd geblieben ist. Nach dem Abitur studierte er von 1944 bis 1950 Theologie an der Evangelischen Theologischen Hochschule (ISEDET) in Buenos Aires und ging für das Studienjahr 1953/54 nach Basel zu Karl Barth, der ihn in seinem theologischen Denken bleibend prägte. Noch als Student wurde er 1948 von der Evangelisch-methodistischen Kirche in Uruguay zum Pfarrer ordiniert. Von 1951 bis 1953 diente er Gemeinden in zwei Kleinstädten in seiner Heimat und nach seiner Rückkehr aus Basel wurde er zum Pfarrer der zentralen methodistischen Kirche in Montevideo ernannt. Von 1970 bis 1972 war er Präsident seiner Kirche.

Seit den sechziger Jahren konnte Emilio Castro ökumenische Erfahrungen sammeln. 1960 nahm er an einer Konferenz des Christlichen Weltbundes in Straßburg teil, ein Jahr später war er bei der Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi dabei. 1963 folgte die Weltmissionskonferenz in Mexiko-City, 1964 die Weltversammlung der Christlichen Friedenskonferenz in Prag, 1966 die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf und 1968 die Vollversammlung des ÖRK in Uppsala. Während dieser Zeit war er Koordinator der Kommission für Evangelische Einheit in Lateinamerika (UNELAM) von 1965 bis 1972 und Geschäftsführer der Südamerikanischen Vereinigung Theologischer Hochschulen (ASIT) von 1966 bis 1969. Diese

breitgefächerten Erfahrungen boten eine gute Voraussetzung dafür, daß Castro 1972 zum Direktor der Kommission für Weltmission und Evangelisation im ÖRK gewählt wurde und 11 Jahre, von Januar 1973 bis Dezember 1983, in dieser wichtigen Funktion in Genf tätig war. Das folgende Jahr 1984 war bestimmt von wichtigen Ereignissen im Leben Castros. Neben der Arbeit als Gastprofessor in den USA und in Montpellier promovierte er im November 1984 mit einer Arbeit über „Freiheit in der Mission: die Perspektive des Reiches Gottes" an der Theologischen Fakultät der Universität Lausanne zum Doktor der Theologie. Im Juli 1984 wurde er vom Zentralausschuß des ÖRK zum Generalsekretär gewählt, und vorher war er bereits zum Rektor seiner alten Hochschule ISEDET in Buenos Aires berufen worden. Castro entschied sich für Genf und trat sein neues Amt zum 1. Januar 1985 an.

Der Neuanfang in Genf wurde Castro nicht leicht gemacht. Er kannte zwar den ÖRK aus langjähriger verantwortlicher Mitarbeit, aber einige Mitglieder in den Führungsgremien und im Stab, die sich einen anderen Generalsekretär gewünscht hatten, konnten sich nur schwer zu einer loyalen Zusammenarbeit entschließen. Hinzu kamen die Schwierigkeiten mit einem immer mehr ausufernden Programm des ÖKR, in dem deutliche Prioritäten immer weniger erkennbar waren. So hat es zum Beispiel Jahre gedauert, bis für den Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung eine Nische in der Struktur des ÖRK gefunden werden konnte. Castro hatte diese Probleme deutlich erkannt und wurde darum auch zum Promotor einer Strukturreform 1990 bis 1992, die eine Vereinfachung der Struktur des ÖRK zugunsten klarerer Prioritäten, verstärkter Integration der verschiedenen Arbeitsbereiche und intensivierter Beziehungen zu den Kirchen und ökumenischen Partnern zum Ziele hatte. Durch diese Reform sind m.E. bisherige Akzentsetzungen des ÖRK wie Kirche und Gesellschaft, Weltmission und Evangelisation, internationale Angelegenheiten, JPIC und Erziehung in ihren Konturen eher verwischt als verstärkt worden. Dies alles deutet auf eine Schwäche in Emilio Castros Amtsführung hin. Organisation, Management, energisches und beharrliches Verfolgen und Verwirklichen von Konzeptionen gehören nicht zu seinen Stärken. Hier hinterläßt er seinem Nachfolger ein schlingerndes ökumenisches Schiff, das zudem noch von mehr allgemeinen ökumenischen Turbulenzen umgeben ist. Castro hatte zu viele Ideen und Pläne, um sie nachhaltig durchziehen zu können. Er war oft zu freundlich und versöhnlich, um „nein" sagen zu können und die ausufernde und häufig oberflächliche Geschäftigkeit im ÖRK einzudämmen, während er manchmal zu starr an einem „Nein" festhielt, wenn

es zum Beispiel darum ging, ein deutliches Wort zu den Verhältnissen in den früheren sozialistischen Ländern in Osteuropa zu sagen.

Doch diese Schwächen sind die nicht seltenen Kehrseiten einer höchst faszinierenden Persönlichkeit eigener Prägung. Emilio Castro war vieles in einer Person, und es ist schwierig, hier eine Prioritätenliste aufzustellen. Auch als Generalsekretär blieb er, was er schon immer war: ein Verkündiger des Evangeliums. Und das war er mit charismatischer (und sicher auch lateinamerikanischer) Verve und prophetischer Kraft. Castro liebte es, bei ökumenischen Tagungen oder auf seinen Besuchsreisen zu predigen, und je größer die Zuhörerschar war, um so mehr „kam er in Fahrt". Er predigte und sprach auf Englisch, Deutsch, Französisch, Italienisch oder Portugiesisch, wobei den Zuhörern alles ein wenig Spanisch vorkam (im direkten Sinne des Wortes!). Doch auch in seiner unmittelbaren Arbeit als Generalsekretär ging es ihm zentral darum, daß die Kirchen durch ihre Gemeinschaft im ÖRK zur Erneuerung und Einheit gerufen werden, um so gemeinsam Instrumente der erlösenden, versöhnenden und umgestaltenden Liebe Gottes in Jesus Christus zu werden. Emilio Castro war und ist Prediger, Evangelist, Missionar. In seinem letzten Rechenschaftsbericht vor dem Zentralausschuß im August 1992 ging es um „Bekehrung".

Doch der charismatische Evangelikale Emilio Castro paßt nicht einfach in dieses Schema. In seiner Verkündigung des Evangeliums ging es nicht nur um das Heil des einzelnen und die Auferbauung christlicher Gemeinschaft. Er predigte die „preferential option" der Liebe Gottes für die Armen und Unterdrückten. Er trat unerschrocken für soziale, wirtschaftliche und politische Gerechtigkeit ein und begründete dies mit dem biblischen Zeugnis vom Willen Gottes. Das hatte ihm bereits erhebliche Schwierigkeiten zu seinem eigenen Land eingebracht und dann zum Entzug seines Passes geführt. Castro war dabei kein Schwärmer, er träumte nicht von einer heilen Welt. Er war sich der Gefallenheit dieser Welt und der Sündhaftigkeit der Menschen bewußt. Aber er glaubte an die Realität der Umkehr, der Bekehrung zu einer neuen, christlichen, kirchlichen und ökumenischen Existenz im Horizont des anbrechenden Reiches Gottes.

Emilio Castro war und ist Theologe, der darum bemüht ist, Brücken zu schlagen, unterschiedliche Traditionen und Positionen miteinander zu verbinden. Sein befreiungstheologisches Engagement formuliert er zusammen mit trinitätstheologischen Reflexionen aus orthodoxem Denken. Seine methodistische Akzentuierung von Bekehrung und Heiligung mündet ein in ekklesiologische Sätze, die an eine sakramentale Ekklesiologie römisch-katholischer Prägung erinnern. Mit diesem persönlichen theologischen

Engagement verkörperte er in seiner eigenen Person, worum es ihm im ÖRK ging: um das Miteinander-Teilen des reichen Erbes der christlichen Traditionen, aber auch der spezifischen Ausprägungen christlichen Glaubens in unterschiedlichen sozialen, geistigen und kulturellen Kontexten. Sein unzweideutiges Eintreten für das Ziel christlicher Einheit als Zentrum aller ökumenischen Bemühungen ist von diesem Gedanken der Einheit in einer wechselseitig bereichernden Vielfalt bestimmt.

Emilio Castro liebte offene Worte, sei es im Gespräch mit dem Papst, dem er wiederholt nachdrücklich das auch sonst als Leitmotiv alle Berichte und Ansprachen bestimmende Verlangen nach eucharistischer Gemeinschaft aufs Herz und theologische Gewissen legte, sei es im Gespräch mit dem Diktator Mobutu in Zaïre, der Castros Forderung nach politischer Freiheit und Menschenrechten mit starrem Gesicht zur Kenntnis nahm. Mit seinem wachen, schnellen Geist liebte Castro den geistesgegenwärtigen Austausch auf Pressekonferenzen. Seinen Kollegen im Genfer Stab stand die Tür zu seinem Arbeitszimmer (buchstäblich) immer offen. Auch hier verstand er sich als Pastor. Nun kehrt er, versehen mit einem Ehrendoktor der Genfer Universität (1992), in seine Heimat zurück. Im „Ruhestand" wird er voraussichtlich voller geistlicher und ökumenischer Unruhe weiter tätig sein. Doch im ÖRK werden viele diesen engagierten Prediger, Mahner und Verkündiger einer unerschütterlichen Hoffnung vermissen. Unser Dank begleitet Emilio und Gladys Castro.

Günther Gaßmann

10. Vollversammlung der KEK – von Prag aus gesehen

VON PAVEL FILIPI

Zum ersten Mal in ihrer Geschichte hatte die Konferenz Europäischer Kirchen für ihre Vollversammlung ein kommunistisch regiertes Land vorgesehen. Ehe sich der Plan realisieren konnte, war Prag nicht mehr kommunistisch regiert.

Genius loci?

Am 19. Februar 1958 hat ein Mitbegründer der Konferenz Europäischer Kirchen, der Prager Theologe J. B. Souček, in einem Brief an H. J. Iwand seine Besorgnis geäußert, die entstehende europäische Kirchenkonferenz würde „ganz in den Händen der westlichen Kirchenmänner bleiben". Součeks Söhne und Enkel waren 1992 anderer Meinung. In einem offenen Schreiben an die Delegierten der 10. Vollversammlung der KEK beanstandete eine Anzahl tschechischer Chartisten, die KEK hätte de facto den kommunistischen Regimen in die Hände gearbeitet und sich dadurch dermaßen schuldig gemacht, daß die Frage berechtigt erscheine, ob man nicht diese Organisation ganz auflösen solle.

Zwischen den beiden Äußerungen liegt nun ein halbes Menschenalter und zwischen der erwarteten Geburt und dem vorgeschlagenen Ableben der KEK ihre ganze bisherige Geschichte. Weder die Befürchtungen Součeks noch die Beschuldigungen der Prager Bürgerrechtler haben sich als völlig berechtigt erwiesen. Ihr offener Brief hat allerdings etwas Wichtiges zum Ausdruck gebracht. Wie das Kind des Andersenschen Märchens hat er das ausgerufen, was jedermann wußte: Der König ist nackt! Die KEK befindet sich an einem Ende. Am Ende der ersten Etappe ihrer Geschichte, deren bestimmender Kontext der in zwei feindliche Lager zerteilte Kontinent Europa war. In diesem Kontext entstanden und gewirkt, hat sich die KEK nie restlos mit der politischen Zweiteilung Europas abgefunden, sondern suchte, „Gemeinsamkeiten des christlichen Erbes und der christlichen Verantwortung" (Nyborg 1959) zu bezeugen und zu betonen. Wie gut oder wie schlecht, wie redlich oder wie unredlich sie diesen Auftrag verwirklicht hat, ist eine offene Frage, die keine Pauschalbeantwortung erlaubt. Daß es in Prag mehr Empfindlichkeit dafür gibt, daß der Einmarsch sowjetischer Truppen im Jahre 1968 einen Einschnitt bedeutete, der eine Neubesinnung der ökumenischen Strategie auch im Rahmen der KEK erfordert hätte, ist nicht verwunderlich. Aber die Richtigkeit des Auftrages ist damit kaum in

Frage gestellt. Ein vaticinium ex eventu ist billig, wenn man dabei nicht mitbedenkt, wie eben die europäische ökumenische Christenheit durch ihr Bemühen um Kommunikation und Vertrauen zu diesem „eventus", d.h. zum Fall des Eisernen Vorhangs beigetragen hat.

„So gähnend langweilig"

In seiner Antwort auf den eingangs erwähnten Brief Součeks warnt Iwand davor, das Problem des Zusammenlebens in der „Oberflächlichkeit allgemeiner ökumenischer Beziehungen untergehen" zu lassen. „Und mir", schreibt er, „ist darum der ganze Westen so gähnend langweilig, weil er gar kein Verständnis dafür hat, daß hier in der Dialektik gegensätzlicher Systeme und Kulturen etwas am Werden ist, was unser aller Dasein neu erfüllen könnte." Die Vollversammlung kam in einer Zeit zusammen, in der von dem, was Iwand euphemistisch „Dialektik gegensätzlicher Systeme" nennt, in Europa kaum etwas zu spüren war. Ist infolgedessen auch die KEK langweilig geworden?

In seinem Referat bei der Gründungsversammlung der KEK in Nyborg 1959 äußerte Souček seine Überzeugung, daß die existierenden Verschiedenheiten im gemeinsamen christlichen Erbe der Kirchen Europas keineswegs „ mit der heutigen politisch-gesellschaftlichen Teilung Europas irgendetwas zu tun" haben. Das ist richtig. Aber die dazwischenliegenden drei Jahrzehnte haben die Kirchen im Osten und im Westen Europas auf recht unterschiedliche Wege geführt, mit unterschiedlichen Anfechtungen konfrontiert und neue theologische Fragestellungen entstehen lassen.

Unterschiedlich waren die Existenzformen der christlichen Gemeinde, die Identitätsbewährungen des christlichen Gewissens, die Weisen des Bekennens. Auch wenn man nicht pauschalisieren will, kann man doch wohl behaupten, der Druck, unter dem die Kirchen im osteuropäischen Raum zu leben hatten, habe sie zum Elementarisieren gezwungen, an die Anfänge des Verständnisses zurückgewiesen, zur Neuentdeckung der Gemeinde und der Bibel geführt – das alles allerdings mit dem Risiko des Rückzugs auf den angewiesenen „religiösen" Sektor. Theologisch handelte es sich um Fragen der Affinität des christlichen Glaubens mit einer Weltanschauung, des Protestantismus mit dem Liberalismus, der öffentlichen Existenz der Kirche mit dem Konstantinismus.

Die Kirchen im Osten vergessen rasch diese Nötigung zum Elementaren und die daraus resultierenden theologischen Einsichten. Die KEK hat eine einzigartige Möglichkeit, sie ökumenisch fruchtbar werden zu lassen. Daß

eine tschechische Delegierte die Vollversammlung zur ernsten biblischen Orientierung und ein slowakischer Bischof zum intensiven Predigen aufgefordert haben, war sicherlich kein Zufall. Es mag sein, daß die Vollversammlung „dialektischer" geworden wäre, wenn sie diesen Ruf zum Elementaren ernst genommen hätte.

Fehlende Visionen

Der König ist nackt! Dies war in Prag eine nur leise Stimme. Es wäre zu erwarten gewesen, daß die Fragen, die das Ende einer Etappe der KEK kennzeichnen, bei der Vollversammlung in aller Offenheit diskutiert werden, wozu auch der Generalsekretär in seinem Bericht aufgerufen hatte. Das ist aber kaum passiert. Gewiß, am Rande der Vollversammlung, in den Arbeitsgruppen, den Hearings, den Pausen wurde zum Teil heftig diskutiert. Aber in den Plenarsaal hinein begab man sich eher auf den Zehenspitzen, um die Geister der Kritik und Selbstkritik nicht zu wecken, und manchmal versteckte man sich hinter der Menge der anstehenden Prozedurfragen. Die latenten Unzufriedenheiten suchten sich Nebenschauplätze in Einzelproblemen und Kampfabstimmungen. Vielleicht gibt es eine Eigendynamik der ökumenischen Großkonferenzen, die ein tiefgehendes Gespräch automatisch blockiert. Die Frage ist allerdings, wo in der KEK überhaupt ein solches Gespräch stattfinden wird.

Es handelt sich nämlich nicht nur um die Vergangenheitsaufarbeitung. Die Feststellung, daß wir am Ende des Abschnitts sind, impliziert die Frage, was denn unsere nächsten Schritte sein sollen, auf welches Ziel hin. Auch hier ist die Vollversammlung eine überzeugende Antwort schuldig geblieben. Zwar hat sie ein langes Programm für die Weiterarbeit angenommen, das ausführlichste von allen verabschiedeten Dokumenten, wo man eine bunte Fülle von zum Teil recht interessanten Einzelprojekten findet. Dem Ganzen fehlt jedoch eine einigende Idee, eine starke, überzeugende Vision der Zukunft der europäischen Christenheit, ein mobilisierendes Ziel, das über die lediglich routinemäßige Erledigung einzelner Programmpunkte hinausführte. Aber eine prophetische Vision liegt bekanntlich nicht im Bereich des Machbaren.

Für wache Beobachter der Vollversammlung zeichnete sich dennoch ein Baustein dieser Vision ab. Die KEK ist entschlossen, mit den orthodoxen Kirchen verbunden zu bleiben. Für das ökumenische Management ist die Orthodoxie mit ihrer Tendenz zur Blockbildung kein leichter Partner.

Besteht doch in der Zusammenarbeit mit ihm oft die Gefahr unzulässiger Konzessionen, z. B. im Zusammenhang mit dem Problem Jugoslawien. Trotzdem verdient die Entschlossenheit der KEK, diesem schwierigen Partner verständnis- und liebevoll zu begegnen, alle Unterstützung.

Wieder ein Brückenbau? Die für Europa so schicksalsschwere Polarität zwischen Ost und West, die wir verständlicherweise eine Zeitlang nur als ein machtpolitisches, nicht aber als ein geistes- und kulturgeschichtliches Phänomen angesehen haben, hat nicht aufgehört zu existieren, politisch wirksam (wie in Prag an der bevorstehenden Teilung des gastgebenden Landes zu spüren war), ja menschenvernichtend (wie im ehemaligen Jugoslawien oder der ehemaligen Sowjetunion) zu sein. Nach 1989 wurde das tausendjährige Ost-West-Problem zu einer noch dringlicheren Aufgabe. Wenn es der KEK gelingt, die beiden Pfeiler der europäischen Kultur in ein produktives Gespräch zu bringen, wird sie einen wichtigen Beitrag zur Zukunft unseres Kontinents leisten.

Zu spät oder zu früh?

Die KEK machte sich auf den Weg nach Prag, um die neu erlangte Freiheit der Kirchen auf dieser Seite des zusammengebrochenen Eisernen Vorhangs zu begrüßen. Mit der Aufnahme der Albanischen Kirche in die Gemeinschaft wurde die KEK zum ersten Mal gesamteuropäisch. Das Deklinieren des Wortes „Wende" gehörte zum Ritual der meisten Ansprachen und Grußworte.

Die Wende war in vielen Dingen spürbar, von der visafreien Einreise der Teilnehmer bis zu improvisierten und nicht bewachten Treffen mit Gemeinden, Gruppen und Einzelpersonen. Nur jemand, der die Schwierigkeiten erlebt hat, die früher mit ähnlichen Veranstaltungen verbunden waren, kann die Erleichterung richtig schätzen.

Und doch war schon auch der Klimawechsel spürbar. Die KEK kam zu spät nach Prag, um die erwartungsvolle Aufbruchstimmung des Jahres 1990 mitzuerleben. Diese hat das Jahr 1991 nicht überlebt. Eingetreten ist eine Verunsicherung sowohl im Osten wie auch im Westen Europas, eine schleichende *zweite Wende.* Ihr Kennzeichen ist die frappante Ohnmacht der internationalen Gemeinschaft und ihrer dazu geschaffenen Institutionen, Chaos, Zerfall, Konflikte und Kriege zu verhindern. Diese geänderte Atmosphäre ist nicht ohne Wirkung auf die Vollversammlung geblieben.

Ebensowenig ist der Klimawechsel im gastgebenden Lande ohne Wirkung geblieben. Es handelt sich nicht nur und nicht primär um die zunehmend komplizierte wirtschaftliche und politische Lage, die ja erhebliche Schwierigkeiten beim lokalen Organisieren der Vollversammlung mitverursacht hat. Es handelt sich nicht nur einfach um die Frage, ob der eingeschlagene kapitalistische Weg für das postkommunistische Land der richtige ist; in dieser Sache hat einer der Autoren des offenen Briefes das Plenum eindringlich angeredet: Was wie brauchen, ist nicht eine allgemeine Kapitalismuskritik. Daß die Marktwirtschaft kein Reich Gottes auf Erden ist, wissen wir selbst. Was wir brauchen, ist eine Ermutigung, im Kapitalismus christlich zu leben.

Es handelt sich vielmehr um die Ratlosigkeit der lokalen Kirchen, was sie ihren europäischen Geschwistern entgegenbringen könnten und sollten. Die neue Lage hat mittlerweile auch einer christlichen Restauration die Tore geöffnet, einen Triumphalismus, der in der heutigen Lage gleichsam das Ende der aufklärerischen Selbstverherrlichung des Menschen sieht, was Pavel Smetana in dem vielzitierten, aber meistens mißverstandenen Satz seiner Eröffnungspredigt ironisierte und kritisierte. Die lange Abstinenz der osteuropäischen Christen von direkter, aktiver Beteiligung an sozialer Gestaltung der jeweiligen Gesellschaft stellt sie vor die Frage, ob sie jetzt die westlichen Muster kopieren müssen oder eher eigene Wege des bescheidenen Dienens einer unauffälligen Minderheit auszuprobieren haben. Die Disproportion zwischen den fast unbegrenzten Möglichkeiten öffentlichen Wirkens und den sehr begrenzten Mitteln macht sie nervös im Blick auf manche unerfüllte Aufgabe. Die Freude über die neue Freiheit mischt sich mit der Sorge um deren rechten Gebrauch. Der Stolz darauf, daß die Augen der europäischen Christenheit nach Prag gerichtet sind, paart sich mit der Befürchtung, daß es sich bei diesem Riesenunternehmen lediglich um eine Geld- und Energieverschwendung handelt. Das alles fand seinen Niederschlag in den Diskussionen vor und während der Vollversammlung und erschwerte das Gespräch erheblich. Es wird noch einige Zeit und manchen Kampf in Anspruch nehmen, bis die Kirchen im Osten Europas ihren authentischen Weg finden und ihre gleichberechtigte Partnerposition einnehmen. In diesem Sinne kam die KEK zu früh nach Prag.

Ökumene von unten

Die Beobachter der Vollversammlung berichten fast unisono, daß das Interessanteste eher am Rande der Großkonferenz geschah. Dort liefen die

Verständigungsprozesse viel schneller als im Plenum. Wenn dies nur gruppendynamisch zu erklären wäre, könnten wir zufrieden sein. Aber die notorisch beklagte Zurückhaltung der Gemeinden hinsichtlich der offiziellen Ökumene, die ja manchmal eine fremde, ohne Dolmetscher nicht verständliche Sprache zu sprechen scheint, signalisiert, daß die Ursachen tiefer liegen.

Die ökumenische Arbeit, auch im Rahmen der KEK, leidet daran, daß man immer von „Kirchen" spricht und dabei fast automatisch an kirchenleitende Organe denkt. Theoretisch weiß jeder, daß die „Kirche" als Volk Gottes existiert, in konkreten Gemeinden, Gemeinschaften, Gruppen konkreter Menschen lebt. Die Vertreter dieses Volkes – Frauen, Jugendliche usw. – werden, nicht ohne Widerstand, sozusagen zusätzlich zu den ökumenischen Konferenzen und in die Gremien miteingeladen. Vielleicht könnte man dieses Verfahren umkehren: Zusätzlich eingeladen werden sollten die kirchenleitenden Menschen – als Ehrengäste, Berater und vor allem als aufmerksame Beobachter dessen, was das Volk Gottes in Europa und in der Welt bewegt.

Die Trennung der Christenheit ist so groß, daß die ökumenischen Organisationen auf das Prinzip der Nichteinmischung in die sogenannten inneren Angelegenheiten der Mitgliedskirchen peinlichst achten müssen. Aber im Leib Christi gibt es keine inneren Angelegenheiten in diesem Sinn. Die ökumenische Gemeinschaft sollte so aufgebaut werden, daß in ihr jede Gemeinde, jede, auch die kleinste Kirche das Recht hätte, alles, was sie bewegt, vor anderen offenzulegen und von anderen Rat, Hilfe, Ermunterung, Kritik und Mahnung zu erwarten und anzunehmen.

Die KEK hat in dieser Hinsicht mit der Einberufung der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel 1989 eine gute Erfahrung gemacht. Damals hat wirklich alles, was die Menschen an der Basis bewegte, direkten Eingang in die ökumenische Bewegung gefunden. Die Frage ist, ob und wie es möglich ist, diese einmalige Erfahrung auf die Strukturen der ökumenischen Arbeit einwirken zu lassen und damit der Ökumene mehr Gestalt, Direktheit, Beweglichkeit und Bodenhaftung zu verleihen.

Am Anfang seines Berichtes erwähnte der Generalsekretär der KEK die Bedeutung des Rücktritts Václav Havels vom Amt des Präsidenten der ČSFR. Am Anreisetag der Teilnehmer erlitt Alexander Dubček, ein Mann, der so viele Träume seines Lebens begraben mußte, einen schweren Autounfall und rang um sein Leben in einem der Prager Krankenhäuser. Politiker mit menschlichem Antlitz scheiden aus. Um so wichtiger, daß die europäischen Kirchen nicht aufhören, die Menschlichkeit Gottes zu bezeugen.

Wie ein Schiff im Sturmwind

Die Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen in Prag

VON ELISABETH RAISER

Wie viele Schiffe auf unruhiger See: das Bild schien für die europäischen Kirchen bei der Vollversammlung der KEK in Prag eher zu passen als das von dem einen Boot der Ökumene.

Das Thema der Versammlung „Gott eint – in Christus eine neue Schöpfung" war wie ein beschwörender Aufruf und war wie ein Kontrapunkt zu der tatsächlichen Gestalt der Vollversammlung. Es war formuliert worden in der Zeit der Euphorie der Wende in Ost- und Mitteleuropa und noch nicht unter dem Eindruck der Gewitterstürme, die diese Wende mit sich bringen würde. Jedenfalls waren die Trennungen und die unterschiedlichen Denk- und Erfahrensweisen der Teilnehmenden bei dieser ökumenischen Versammlung spürbarer als bei vielen ihrer Vorläuferinnen – vielleicht, weil sich jede Gruppe deutlicher artikulierte. Die Trennlinien liefen zwischen mancherlei Schichten: zwischen Ost und West; Protestantisch und Orthodox; Großkirchen und Minderheitskirchen; zwischen Bischöfen und „Fußvolk".

Die Trennlinien verliefen aber auch zwischen den verschiedenen Räumen, in denen die Versammlung stattfand: zwischen Prag, der einladenden Stadt mit ihren herrlichen Kirchen einerseits und der offiziellen Versammlung in der Agrarwissenschaftlichen Universität andererseits und schließlich drittens dem lebendigen Beiprogramm, das ein intensives Eigenleben in der „Oasa", der Aula und anderen Hörsälen des Unigeländes führte.

1. *Prag:* Wunderbare Geschichten konnten wir in dieser Stadt hören, in der man den Eindruck gewinnt, daß alle Menschen, vielleicht in besonderem Maße die Christen, von und in ihrer Geschichte leben. Mit einer solchen Geschichte möchte ich gern beginnen: An dem freien Sonntag saß ich mittags dem bekannten Alttestamentler Professor Bič gegenüber. Mit lachenden Augen erzählte der kleine, weißhaarige Mann aus seinem Leben und von der Entstehung seiner neuen tschechischen Bibelübersetzung in der Zeit des kommunistischen Regimes. Als junger Widerstandspfarrer war er von den Nazis in verschiedenen KZs eingesperrt gewesen; aber seine kleine Gemeinde im Süden des Landes wartete geduldig auf ihn, bis er nach dem Krieg zurückkehrte. In der Abgeschiedenheit seines Dorfes hatte er Zeit und

begann sein Lebenswerk: die Übersetzung des Alten und Neuen Testaments. Bald hatte er einige andere Pfarrer gefunden, die ihm dabei helfen konnten, und die kleine Gruppe traf sich unter beträchtlichen materiellen Opfern regelmäßig zur gemeinsamen Arbeit. Jedes Wort wurde diskutiert und abgewogen – und jede Diskussion schriftlich festgehalten. Nie dachten sie, daß ihr Werk zu ihren Lebzeiten würde erscheinen können – aber sie taten es Gott zur Ehre und für ihre Enkel und Enkelinnen und wurden nicht müde noch matt. Doch das Wunder geschah: Als die UNESCO das vierhundertjährige Jubiläum der ersten böhmischen Bibelübersetzung groß feierte, konnte die Regierung der ČSSR nicht gut abseits stehen. Aber womit sollten sie sich an den Feierlichkeiten beteiligen – was hatten sie zu bieten? Die fertig in den Schubladen liegende Bibelübersetzung Bičs war für sie in diesem Moment wie ein Himmelsgeschenk – und sie nahm es an: die Übersetzung wurde auf Staatskosten gedruckt, und die genauestens protokollierten Diskussionen zugleich in 14 Bänden als Kommentar veröffentlicht (vergleiche dazu auch Zdenék Sázawa, Tschechische ökumenische Bibelübersetzung, in: H. Vorster (Hg.), Ökumene in Ungarn, der Tschechoslowakei und Polen, Beiheft zur ÖR Nr. 64, S. 97 ff).

Daß sich Gott in wunderbarer Weise seiner demütigen Werkzeuge bedient und es daher trotz aller Widrigkeiten zu leben und zu hoffen gilt, scheint die Überzeugung vieler Christen in diesem Land zu sein. Mir begegnete sie vor allem bei vielen Frauen, die wir im Rahmen des Beiprogramms trafen. Ein Tag in der Salvatorkirche im Herzen der Stadt war ganz ihren Erfahrungen und neuen Plänen seit der Wende gewidmet. Sie berichteten z. B. von den sozialen Aktivitäten der Organisation „Hoffnung", die von Frauen gelenkt und inspiriert wird. Sie begannen in Sommer 1990 Flüchtlinge auf den Prager Bahnhöfen zu empfangen und in den Flüchtlingslagern tschechischen Sprachunterricht zu organisieren. Bald danach wurde daraus zusätzlich eine gezielte Obdachlosenarbeit; ein Altersheim und ein Heim für behinderte Kinder wurden gegründet – alles in ehrenamtlicher Arbeit und finanziert ausschließlich durch Spenden.

Andere erzählten von den „Prager Müttern" und ihren Demonstrationen gegen die Luftverschmutzung in der Großstadt; von den neuen Frauenkulturaktivitäten im Haus der Frau und von der ungewöhnlichen Initiative „Wollust ohne Risiko", einer Gruppe, die sich für die Rechte der Prostituierten einsetzt. In der ČSFR wie in allen ehemals sozialistischen Ländern suchen mehr und mehr Frauen in der Prostitution eine Möglichkeit, ihr kärgliches tägliches Brot zu erwerben. Wer mit dem Zug oder dem Auto durch das Land reiste und nicht nur mit dem Flugzeug angeflogen kam,

konnte sie überall auf den Straßen, vor allem in der Nähe zur deutschen Grenze hin sehen. Sie sind, anders als in den westlichen Ländern, weitgehend rechtlos und werden in schlimmster Weise ausgebeutet. Die kleine Gruppe Prager Frauen kämpft mit ihnen für rechtliche Absicherung, gesundheitliche Aufklärung (Aids!), bargeldlose Bezahlung usw. Von der Kirche erhoffen sie die Bereitstellung von Häusern oder Wohnungen für Frauen, die oft von ihren eigenen Ehemännern (oft Ausländern ohne eigene Einkünfte) gegen ihren Willen in die Prostitution gezwungen werden und Fluchtstätten brauchen.

In all diesen Aktivitäten spiegelt sich die neue Freiheit: die sozial unerträglichen Zustände, die sie hervorruft, und die Kräfte, die sie freisetzt. Mir schien, daß an mancherlei Stellen vor allem couragierte Frauen und Frauengruppen Trägerinnen der zivilen Gesellschaft sind. Auf ihnen liegt die Hoffnung vieler Menschen, bei vielen mittlerweile mehr als auf den Unwägbarkeiten des marktwirtschaftlichen Systems.

2. *Neue marktwirtschaftliche Orientierung:* das ist ein Stichwort, das zur Herausforderung nicht nur für die Gesellschaften und Kirchen des Gastlandes der Vollversammlung, sondern für alle Kirchen Europas geworden ist. Die Wirtschaftstheorie und -praxis des Kapitalismus ist wie ein unabweisbares Schicksal über die Länder Mittel- und Osteuropas gekommen, ohne daß der erhoffte „dritte Weg" entwickelt werden konnte. Wir hörten von den Prager Gesprächspartnern, u.a. von Jakob Trojan, daß die Kräfte dafür mangels Ausbildung und ökonomischer Kompetenz einfach fehlten. Eindrucksvoll und unüberhörbar rief Milosc Reichert den Christen und Kirchen im Westen zu: „Stärken Sie uns, zeigen Sie uns ethische Maßstäbe, zeigen Sie uns, daß christliches Leben im Kapitalismus möglich ist! Wie leben Sie wirkliche Solidarität?" Ähnliche Herausforderungen formulierten Aruna Gnanadason (Indien, jetzt in der Abteilung Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung des ÖRK in Genf für Frauenfragen zuständig) und der Generalsekretär des Lateinamerikanischen Kirchenrates Felipe Adolf, die für die Kirchen und Länder der „Dritten Welt" sprachen. Im Plenum reagierten die Delegierten kaum auf diese Appelle. Man ging danach einfach wieder zur Tagesordnung über. Hilflosigkeit prägt die westlichen Kirchen angesichts der anhaltenden wirtschaftlichen Katastrophen des Südens und der neuen des Ostens, die ja die Kirchen genauso betreffen wie die Mehrheit der Bevölkerung. Der Bericht des Weisungsausschusses, der als Ganzes am Schluß der Versammlung angenommen wurde, enthält immerhin eine Empfehlung an die KEK, einen Studien- und Aktionsplan zur Frage der wirtschaftlichen Integration Europas und einer weltweiten

Wirtschaftsordnung zu beginnen. Das Verdienst an dieser Empfehlung kommt, soviel ich sehe, den ökumenischen Initiativen und Netzwerken zu, die die wachsende Armut, Arbeitslosigkeit und Marginalisierung breiter Bevölkerungsschichten zum Thema mehrerer Hearings gemacht hatten. Die EKD als eine der prominentesten Westkirchen sollte sich an diesem Studien- und Aktionsprozeß unbedingt aktiv beteiligen: vielleicht würde dies eine Überarbeitung ihrer Wirtschaftsdenkschrift ebenso wie ihrer Denkschrift zur sozialen Dimension Europas unter den Bedingungen der neueren Entwicklungen in Europa mit sich bringen. Aber zugleich auch ein öffentliches Nachdenken über ihren Umgang mit ihren Ressourcen. Das würde zugleich eine selbstkritische Beteiligung an der Entwicklung einer ökumenischen Sozialethik in Europa bedeuten, die seit der Basler Ökumenischen Versammlung ansteht.

3. Die Versammlung war verständlicherweise geprägt von den *nationalen* Konflikten und Bürgerkriegen auf unserem Kontinent, vor allem im ehemaligen Jugoslawien. Wäre es nicht so gewesen, wäre man den brennenden Problemen ausgewichen. Das Jugoslawien-Hearing ebenso wie die Stimmen aus Europa vermittelten jedoch insgesamt eine derart gespannte und wenig versöhnliche Atmosphäre, daß sich den Versammelten ein bitteres Fazit nahelegte: auch die Kirchen haben nicht wirkliche Vorschläge zur Beilegung der Konflikte; jeder verteidigt seine Stellung, und sie sind oft selbst Teil des Problems. Man mußte schon recht genau zuhören, um die anderen Stimmen daneben wahrzunehmen, die Gott sei Dank auch laut wurden: das Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit des Franziskanerbruders Marco, die Berichte von den Friedensgebeten mit mehreren tausend Teilnehmern in Novi Sad, die Versuche der KEK, Gespräche zwischen kroatischen römisch-katholischen und serbischen orthodoxen Kirchenführern zu vermitteln. Wir wissen von Friedens- und Versöhnungszentren in den verschiedenen Teilen des ehemaligen Jugoslawien – es war schade, daß Vertreter/innen dieser Versuche nicht stärker zu Wort kamen. Vielleicht war die Vollversammlung letztlich doch zu sehr eine Versammlung der Kirchenleitungen und ein Spiegel der Schwäche und der Schwierigkeiten, in denen sie sich nach dem Verschwinden des gemeinsamen Feindes befinden.

Der Generalsekretär der KEK, Jean Fischer, hatte diese Gefahr in seinem Bericht gleich zu Beginn der Versammlung beschworen, wenn er sagte: „Ist unsere Zeit nun die ‚Marktwirtschaft des Glaubens' geworden, in der die Kirchen sich wenig umeinander kümmern, offen in Konkurrenz zueinander treten, sich mit der Welt arrangieren und an sie anpassen, indem sie in das Horn der nationalen und ethnischen Identität stoßen?". Dagegen setzte er

zwar sofort die Aufrufe des Präsidiums und des Beratenden Ausschusses der KEK an ihre Mitgliedskirchen nach geschwisterlicher Zusammenarbeit im gemeinsamen „Trachten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit". Aber *die Visionen fehlten.* Ich sage das im Bewußtsein des Überdrusses, der viele Menschen heute beim Wort Vision erfaßt. Und doch brauchen wir Entwürfe, auf die hin es zu leben gilt.

Eine der wichtigsten Traditionen der reformierten Kirchen, der Glaube an das Kommen und die immerwährende Gegenwart des Reiches Gottes, hatte sich schon bei der protestantischen Versammlung in Budapest nicht behauptet (obwohl er dort in den Eingangsreferaten, etwa von Jakob Trojan, eine große Rolle spielte), in Prag kam sie außer in Fischers Zitat nicht vor. Von der Einheit in dem dreieinigen Gott, von Liebe und von Versöhnung sprach der polnische orthodoxe Bischof Jeremias in seinem Referat zum Hauptthema; ebenso von der Metanoia, der Umkehr, die uns Christen in der heutigen gespaltenen Welt mehr denn je als Gabe und Aufgabe mitgegeben ist. Auch Pavel Smetanas (Ökumenischer Rat der ČSFR) sehr bewegende Predigt zu Röm 12 beim Eröffnungsgottesdienst auf dem Altstädter Platz im Zentrum Prags setzte mit ihrem Ruf zur Selbstbesinnung, zur Umkehr zueinander und zur Liebe füreinander ein hoffnungsvolles Zeichen. Aber was dazu gehört: die Erinnerung, Erschütterung, die eigene Schulderkenntnis und die eigene Veränderung, die uns aus der defensiven Haltung befreien könnte, war auf der Versammlung kaum zu spüren.

Positiv ist jedoch zu sagen, daß in den Dokumenten die politischen Einzelforderungen in einem Prozeß der Versöhnung klar beim Namen genannt werden: etwa in allen Menschenrechtsfragen wie der Integration von Ausländern und Asylsuchenden, wobei hier Gott sei Dank der wachsende Rassismus in Europa deutlich angesprochen wird (sowohl in der Erklärung zu öffentlichen Angelegenheiten wie im Bericht des Weisungsausschusses). Die Kirchen werden zu verschiedenen praktischen Schritten aufgefordert, u. a. zu Veranstaltungen anläßlich des Internationalen Tages zur Bekämpfung des Rassismus (21. März) und zur Beseitigung der eigenen diskriminierenden Strukturen. Für die Beilegung der Konflikte zwischen den Kirchen selbst wird die Einrichtung eines ökumenischen Schlichtungsausschusses empfohlen, dessen Mandat allerdings im einzelnen noch geklärt werden muß. Auch hier, wie in den wirtschaftlichen Fragen kam der Vorschlag von den ökumenischen Netzwerken, in diesem Fall der Vereinigung der Akademien und Laienzentren.

Auch in dem nun schon langjährigen Thema der angemessenen Beteiligung von Frauen und Jugendlichen war die aktive Teilnahme von den ent-

sprechenden ökumenischen Netzwerken (Europäischer Christlicher Jugendrat und Ökumenisches Forum Christlicher Frauen in Europa/ÖFCFE) wichtig und sehr förderlich! Die Versammlung hat endlich die Einrichtung eines Frauenreferats bei der KEK und die dafür notwendigen Haushaltsmittel beschlossen. Die finnische Pastorin Irja Askola, die die Vollversammlung in bewundernswerter Weise vorbereitet hat, wird diese Stelle übernehmen. In den neuen Zentralausschuß wurden rund 35% Frauen gewählt. Die Jugendlichen ihrerseits probten den Aufstand in Prag – und hatten Erfolg: Die erste Nominierungsliste, die nur einen Jugendlichen enthielt, wurde verworfen und bei der endgültigen Wahl kamen fast 20% Jugendliche hinein. Das wird diesem Gremium ein völlig neues Gesicht geben und vielleicht eine Periode des wirklichen Aufbruchs in der KEK einleiten! Besonders nachdem es ebenfalls gelungen ist, Vertretern einer alten und kompromittierten Kirchenpolitik wie Bischof Antonië aus Rumänien eine Wiederwahl zu verweigern.

4. Die *„Oasa"*: Beiprogramm der Frauen. Die Oasa, der helle Raum der Frauen am Rande der Vollversammlung, bot allen Teilnehmer/innen einen ausruhenden Ort der Begegnung, „den einzigen Kaffee" und anregende Arbeitsgruppen und Podien. Es war eine wirkliche Oase: geschmückt mit Blumen und den bunten Friedenstüchern, die Frauen aus der ganzen Welt seit vielen Jahren sticken, nähen und bemalen. Das große Batiktuch mit dem Schiffssymbol des Ökumenischen Forums Christlicher Frauen in Europa (das die Organisation des Oasa-Programms übernommen hatte) und das Patchwork-Friedenskleid setzten noch besondere Akzente und waren Anlaß zu vielen Nachfragen. Es war ein Ort zum Wohlfühlen, was manch eine und einer in der sonst eher kühlen Atmosphäre der Konferenz dankbar wahrnahm.

Hier in der „Oasa" wurde bei den zahlreichen Diskussionsangeboten der notwendige Frauenaspekt zu den brennenden kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Fragen eingebracht. Das geschah z. B. in dem voll besetzten Hearing der Kommission Gerechtigkeit und Frieden des ÖFCFE zum Thema „Frauen: Gewinnerinnen oder Verliererinnen im neuen Europa?", bei dem eine programmatische Erklärung verabschiedet wurde. In ihr heißt es u. a., daß die Kirchen in ihren gegen Frauen diskriminierenden Strukturen oft die säkulare Gesellschaftsordnung widerspiegeln und in unheilvoller Wechselwirkung so der Welt ein Alibi geben, nichts am Status quo zu verändern. Die Frauen in ihrer besonderen Schutzlosigkeit gegenüber Arbeitsverlust, ungeschützten Arbeitsverhältnissen, Gewalt in Krieg und Friedenszeiten müßten in besonderer Weise im Blick der Kirchen sein.

„Auch das neue Europa wird heil-los bleiben, wenn wir nicht ein neues christliches Menschenbild entwickeln, in dem Frauen in Gerechtigkeit und unangetasteter Würde ihre Gottesebenbildlichkeit leben können."

Dies Motto könnte auch über den Veranstaltungen zur Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" stehen, die in der „Oasa" durchgeführt wurden. „Es gibt kein Problem, das uns nicht in besonderer Weise betrifft und an dessen Lösung wir als Frauen uns nicht voll beteiligen müßten. Dafür brauchen wir aber die entsprechenden Rahmenbedingungen...", wurde immer wieder geäußert. Zu diesen Problemen gehören etwa die wachsende Armut von Frauen auch in Europa, die Umweltfragen, Kinderprostitution und Sextourismus, aber auch die Theologie. Zu all diesen Fragen wurden „workshops" durchgeführt, die die außerordentliche Kompetenz und Betroffenheit der beteiligten Frauen deutlich werden ließen: all das wahrzunehmen und öffentlich zu machen, erwarten die Frauen von ihren Kirchenleitungen. Die Ökumenische Dekade bietet dazu einen Rahmen, den es zu nutzen gilt.

Zu all diesen Veranstaltungen, wie auch zu dem oben beschriebenen Tag der tschechischen und slowakischen Frauen in der Salvatorkirche, waren etwa 150 Frauen aus Ost und West, Nord und Süd gekommen. Sie nahmen zugleich an der Vollversammlung als Besucherinnen teil – ebenso wie einige der Delegierten an dem Programm der „Oasa". Dabei wurden nicht nur neue Bekanntschaften über die Grenzen hinweg geschlossen, sondern auch Verabredungen für die Weiterarbeit getroffen. Ein wenig von dem immer wieder beschworenen und fast untergegangenen Geist von Basel war hier zu spüren.

Kardinal Martini sprach in einem Grußwort des CCEE an die Versammlung davon, daß Europa uns heute erscheinen mag wie das Schiff des Paulus, das von einem Sturmwind ergriffen wurde und selbst den Namen Euraquilon (=Gewitterwind aus Europa) trug. Auf dieser Schiffsreise vernahm Paulus die Worte „Fürchte dich nicht... und siehe, Gott hat dir geschenkt alle, die mit dir fahren" (Apg 27,24). Konnten die Kirchen der KEK dies Wort der Ermutigung hören und werden wir gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden in Europa einstehen: Frauen, Kinder und Männer, Geistliche und Laien, Kirchenleitungen und das Fußvolk? Möge der Geist uns die Kraft dazu geben!

Prager Herbst

Von den verwegenen Ratlosigkeiten der Konferenz Europäischer Kirchen

VON MICHAEL WEINRICH

Die Symbolik des meteorologischen Himmels ist durchaus beredt, wenn es um eine Rechenschaftsablage von der Arbeit der X. Vollversammlung (VV) der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Prag geht. Wenig war zu spüren von dem sonnigen Herbst mit stabilem kontinentalen Hochdruckwetter, sondern überwiegend zeigte sich ein verhangener Himmel, und bisweilen reichten die kurzen Wege auf dem Gelände der gastgebenden Hochschule für Landwirtschaft, um ordentlich naß zu werden. Wagte sich zwischenzeitlich die Sonne hindurch, so dauerte es meist nicht lange, daß sie sich wieder hinter den Wolken versteckte. Gemessen an der Erwartung stürmischer Auseinandersetzungen waren die Winde eher moderat, kamen aus unterschiedlichen Richtungen und stifteten manche Verwirrung, ohne aber die verschiedenen Beharrungskräfte dieser großen Konferenz in ernsthafte Bewegung zu versetzen. Bisweilen ergoß sich der Himmel derartig lautstark auf das Blechdach der runden Plenumshalle, daß man den Eindruck haben konnte, er wolle sich in die Verhandlungen und Beschlußfassungen einmischen. Das Dach der Halle war dicht, und alles, was von oben kam, wurde von Dachrinnen aufgefangen und auf geordneten Wegen – durchaus geräuschvoll – der Kanalisation zugeführt. Das zurückhaltende und vorwiegend negative Echo, daß die VV in der Berichterstattung erhalten hat, muß in vielerlei Hinsicht bestätigt werden: Ein Tief über Prag und damit ein deutlicher Kontrast gegenüber der IX. VV 1986 in Stirling, wo seinerzeit unerwartet ein strahlend blauer Himmel manche Hoffnung keimen ließ.[1] Trotz der hervorzuhebenden bewunderungswürdigen Meisterleistung, die dem kleinen Organisationsstab unter den extrem schwierigen Bedingungen in der krisengeschüttelten Tschechoslowakei mit der Großkonferenz gelungen ist, gibt es ausreichend Gründe, so ein pessimistisches, enttäuschtes und z.T. sogar resigniertes Bild zu malen. Aber das kann nur der erste vor dem wichtigeren zweiten Schritt sein, die einzelnen Probleme, Hemmungen und Verstrickungen möglichst klar zu benennen, um dann in die Richtung einer Erneuerung der Arbeit der KEK blicken zu können.

Über die ökumenische Bewegung hat sich nicht erst in Prag ein Schatten gelegt, und längst haben die Kirchen begonnen, sich auf den engeren Familienkreis zurückzuziehen, um sich dort zu besinnen und über das zu beraten, was sie einzubringen haben in die weitläufige ökumenische Verwandtschaft. Die Verunsicherungen gehen sehr weit und reichen bis in die einzelnen Kirchen hinein. Es gibt keine tragfähige ökumenische Theologie, die diesem *Rekonfessionalisierungstrend* wirksam entgegengestellt werden könnte. Immer mehr kommt zu Bewußtsein, daß der quantitativ offensiv maximalistische und qualitativ ebenso betont minimalistische ökumenische Aufbruch von 1948 (zusammen mit der Toronto-Erklärung aus dem Jahre 1950)[2] in seinen Möglichkeiten und Chancen erschöpft ist. Der ökumenischen Gemeinschaft ist es bisher nicht gelungen, eine Theologie zu entwickeln, die sich als eine wirksame Hilfestellung für die Kirchen bewährt und ihnen eine Stimme gibt, um auf ihre jeweils konkreten Herausforderungen entschieden und profiliert zu antworten. So konnte es zu der Situation kommen, daß zwar die zentralen Themen und Probleme unserer Welt in der ökumenischen Diskussion engagiert präsent sind, ohne aber eine inhaltlich essentielle Verbindung zu den ekklesiologischen Fragen und Problemen der verschiedenen Kirchen herzustellen oder auch nur nahezulegen. Dann, wenn es um eine Neubestimmung des Kircheseins in den Kirchen geht, wird nach wie vor – völlig unabhängig von der gemeinsam festgestellten Dringlichkeit der aktuellen Herausforderungen – der Blick in die eigene Tradition (einschließlich des damit verbundenen konfessionalistischen Ballastes) als hilfreicher empfunden als die Unterstützung durch die ökumenische Großfamilie.

Diese eklatante *ekklesiologische Folgenlosigkeit* der ökumenischen Bewegung, die aus der sachlich im Grunde paradoxalen programmatischen ekklesiologischen Abstinenz des ökumenischen Aufbruchs resultiert, scheint sich nun in einer kritischen Phase der Bewährung gegen den ökumenischen Gedanken überhaupt zu kehren. Die von den historischen Umständen seinerzeit begründete Pragmatik des ökumenischen Kurses ist mehr als erschöpft, was m.E. die Ökumene solange bedrohlich lähmen wird, bis sie tatsächlich qualitativ auf die Höhe des im Titel geführten ekklesiologischen Anspruches kommt mit eben der Verbindlichkeit, mit der die Ekklesiologie verbindlich sein kann.[3] Gewiß kann die Ökumene nur so lebendig sein, wie jede in ihr engagierte Kirche ökumenisch ist, aber umgekehrt hat die Ökumene vor allem in dem Maße für die Kirchen Bedeutung, wie sie selbst

kirchlich und d.h. ekklesiologisch relevant ist. *Der Blick in die Ökumene soll ja nicht so etwas sein, wie der Blick nach draußen,* wo es u.U. auch mal eine Anregung geben kann, sondern die Einbindung in die Ökumene stellt die Kirchen vor die Frage nach der *Gemeinschaftsverträglichkeit all ihres Tuns und Lassens,* d.h. sie bezieht die Kirchen in die praktische Verpflichtung mit ein, die aus der im Glaubensbekenntnis gemeinsam bekannten Einheit der Kirche resultiert. Die Kirchen werden gleichsam mit der Ökumeneverträglichkeit konfrontiert, während umgekehrt *die Ökumene von der Frage der Kirchenverbindlichkeit ihrer Gemeinschaft ihre essentielle Dynamik bezieht.*

An dieser Stelle kann auf dies Grundproblem nur stichwortartig hingewiesen werden.[4] Wenn nun einige Fragen erörtert werden sollen, die sich auf die Prager VV der KEK beziehen, so wird sich schnell zeigen, daß sich in den meisten Problemen Herausforderungen verbergen, vor die in vergleichbarer Weise auch der ÖRK gestellt ist.[5]

II. Unterschätzte Ungleichzeitigkeit

Ein erstes Problem sehe ich in der immer krasser zutage tretenden Ungleichzeitigkeit der in der KEK miteinander verbundenen Kirchen. Das ist kein neues Problem. Es hängt eng mit den unterschiedlichen Kontexten der Kirchen zusammen und gehört somit zu den stets im Auge zu haltenden Voraussetzungen jeder realistischen ökumenischen Arbeit. Diese Ungleichzeitigkeit hat aber m.E. in den letzten Jahren eine neue Qualität bekommen.

Die grobe Aufspaltung der Welt in Ost und West hatte bis hinein in die alltäglichen Angelegenheiten die Welt einigermaßen übersichtlich gemacht. In dem Maße, in dem sich das Ost-West-Verhältnis als ein antagonistischer Konkurrenzkampf gestaltete, brachte er dem zwischen den Weltmächten stehenden Süden – als einer schon damals weltpolitisch prinzipiell nachgeordneten Größe – durchaus gewisse Vorteile, indem er mit dem politischen Spiel wechselnder Sympathien mehr oder weniger erfolgreich die Gunst eines der beiden Konkurrenten auf sich zu ziehen vermochte, so lange sich der jeweilige „große Bruder" darüber versichern konnte, daß dem anderen Konkurrenten keine relevanten Chancen eingeräumt wurden. Dieses Spiel mit Sympathie und Liebesentzug war besonders dann von spürbarem Erfolg, wenn militärische Interessen der großen Konkurrenten ins Spiel kamen, was bisweilen allerdings zu recht merkwürdigen politischen Konstel-

lationen geführt hat. Wie verwickelt und widersprüchlich die Situation auch gewesen sein mag, von ihr ging so etwas wie eine verläßlich erscheinende Orientierung aus, die auch in den Kirchen eine durchaus fundamentale Rolle spielte. Für die KEK galt dies in besonderer Weise, zumal sich auf dem Gebiet ihres Wirkungsbereichs die beiden Konkurrenten am unmittelbarsten in die Zähne blickten. Für die KEK war dieser Antagonismus von Ost und West ein entscheidendes Motiv ihrer Gründung und ein tragendes Element ihrer ganzen bisherigen Arbeit gewesen ist, so daß die Auflösung dieses Gegensatzes weitreichende Folgen für das Selbstverständnis der KEK haben muß.

Genau diese Folgen sollten in Prag zur Debatte stehen, um der KEK ein den veränderten Verhältnissen entsprechendes Profil zu geben. Es hat sich aber gezeigt, daß es *eine* Sache ist, gemeinsam die gewaltigen Herausforderungen insbesondere für Europa festzustellen, die durch den Zusammenbruch der sozialistischen Systeme auf unsere Tagesordnung geschrieben wurden, und daß es eine ganz *andere* Sache ist, auch nur zu ahnen, wo denn nun die zentralen konkreten Bewährungen liegen, an denen sich nun beweisen könne, daß mit dem Zusammenbruch auch tatsächlich eine Wende zum Besseren für die Menschen in Europa und darüber hinaus verbunden ist und nicht vielmehr eine faktische und auf lange Sicht nicht beeinflußbare und somit krisengeladene Verschlechterung, wie sie aus der Perspektive des „Südens" eben bereits heute reklamiert wird. Den Grund für die Unsicherheiten bei den Kirchen in dieser Frage bis hinein zu Konfusionen allein im Blick auf die Einschätzung des Status quo sehe ich in dem Phänomen, das ich mit *Ungleichzeitigkeit* bezeichnen möchte.

In der EG wird über ein Europa der unterschiedlichen Geschwindigkeiten diskutiert. In der KEK kann es nicht um Geschwindigkeiten gehen, aber es sollte eine sorgfältige und behutsame und keineswegs gleich auf einen Konsens ausgerichtete Bestandsaufnahme der unterschiedlichen Zeit- und Gegenwartswahrnehmungen in den Kirchen erfolgen. Wir verharmlosen m.E. die Radikalität des Einschnitts in den Ländern des ehemaligen Ostblocks, wenn wir uns jetzt schon für fähig halten, gemeinsame Wege einzuschlagen, weil die Ausgangsbedingungen in den verschiedenen Kirchen so weit auseinander liegen, daß es schon schwer fällt, überhaupt eine gemeinsame Sprache zu finden. *In dieser Hinsicht war Prag zu früh, bzw. die Erwartungen für Prag waren zu hochgesteckt.* Es reicht nicht aus – wie es in Prag geschehen ist –, recht zufällig einige Einzelstimmen erklingen zu lassen, um sich dann – recht unabhängig davon – von Experten vortragen zu lassen, wo es einen rechten Weg geben könne. So waren die Europadebat-

ten von übermüdeter parlamentarischer Blässe, unpointiert und gespickt von hehren Obersätzen, denen man zwar die Zustimmung nicht verweigern kann, die aber in ihrer Allgemeinheit auch nicht in der Gefahr stehen, auf irgendwelche verbindlichen Konsequenzen zuzulaufen.[6] Gewiß leben so heterogen zusammengesetzte Gemeinschaften, wie es die KEK ist, auch vom rhetorischen Ritual einer sich gegenseitig immer wieder neu zu versichernden Empathie – das bleibt durchaus positiv zu würdigen –, aber sie wird nicht nur indifferent, sondern auch indolent, wenn sie nicht immer wieder belebt wird durch positionelle Perspektiven und pointierte inhaltliche Herausforderungen, die sich nicht einfach wieder rhetorisch einebnen lassen.[7]

Im Ergebnis heißt das, daß wir in Prag nicht wirklich aufeinander gehört haben, in welch unterschiedlichen Zeiten die verschiedenen Kirchen leben und auf welchen Kairos sie jeweils hoffen, so daß es auch nicht zu richtungweisenden Perspektiven kommen konnte. Wohl weil wir uns in der verständlichen Unruhe in Prag überfordert haben, ist es uns nun ganz mißlungen, etwas Relevantes zu sagen. Für die Kirchen und für Europa wurde nichts gewonnen.

Allerdings bleibt zuzugestehen, daß diese Ergebnislosigkeit auch durch eine – nicht von der KEK zu verantwortende! – Zwangsläufigkeit zustande gekommen ist; denn auch die *betroffenen Kirchen selbst* sind weithin weder dazu in der Lage, ihre neue Situation im Unterschied zur Vergangenheit präzise zu benennen noch im Umfeld der nun auf sie einstürmenden Ideologien recht zu unterscheiden, ebensowenig wie sie bisher zu einer Position zum nun auch sie beschäftigenden Phänomen des Pluralismus haben finden können.[8] Wir müssen lernen, daß sich der Umbruch nicht so einfach vollziehen läßt, wie man seine Wäsche wechselt. Es ist nichts damit gewonnen, wenn wir vom Westen aus auf die Zeit drängen, die wir nicht aus unseren Lebensgeschichten und den eingeübten Orientierungsmaßstäben herausgerissen wurden in eine neue unabschätzbare Situation, in der nun jeder vor allem etwas ganz anderes als vorher notieren soll, ohne aber recht zu wissen, was hier verläßlich und tragfähig ist. Es war immer zu spüren, aus welch verschiedenen Welten und mit welch verschiedenen Hoffnungen wir nach Prag gekommen waren, aber darüber haben wir nicht recht reden können. Statt dessen sollten wir einfach „gemeinsame Sache" machen, was nicht recht gelingen konnte. Aus der Ungleichzeitigkeit resultiert eine durchaus signifikante Asymmetrie, die den „westlichen" Argumentationsmustern ein apriorisches Vorrecht einräumt, während alle „östlichen" Orientierungen mit einer aposteriorischen Unglaubwürdigkeit belastet werden, – ein Phä-

nomen, das sich mit seinen Verzerrungen und Problemverschiebungen auch in der Kommunikation mit dem „Süden" als eine neue Barriere auswirkt.

III. Ausgesprochen unausgesprochene Proselytismusverdächtigungen

Es hängt mit der eben skizzierten Ungleichzeitigkeit zusammen, wenn während der ganzen VV der *Proselytismusvorwurf* besonders von seiten der russisch-orthodoxen Delegierten an die reformatorischen Kirchen so lebendig unter der Decke gehalten wurde, daß er einerseits ausreichend zu vernehmen war, andererseits im Grunde nicht explizit wurde. Zwar ist die Abweisung des Proselytismus zwischen den Kirchen nicht strittig, und er konnte deshalb in äußerlicher Einvernehmlichkeit offiziell erneut gemeinsam verworfen werden. Aber der Begriff „Proselytismus" wurde dabei nicht verwendet[9], weil es keinen Konsens darüber gibt, was genau unter Proselytismus zu verstehen ist. Eben dies ist der umstrittene Punkt. Geht es den Kirchen protestantischer Tradition um den Ausschluß der gezielten Abwerbung von Christen anderer Kirchen, so wollen die orthodoxen Kirchen radikal jede Mission und Evangelisation auf ihrem – wie gesagt wurde – „angestammten Gebiet" verurteilen. Damit wird gleichsam ein kirchlicher Territorialanspruch angemeldet[10], der in seiner Konsequenz auf die Forderung zuläuft, die Welt gleichsam kirchlich aufzuteilen, um dann jeder Kirche in ihrem zugestandenen Gebiet eine Art christlichen Alleinvertretungsanspruch zuzusprechen. Zieht man die Konsequenzen so weit aus, dann wird die Skurrilität dieser Forderung ebenso deutlich wie sich ahnen läßt, welch merkwürdiges Verständnis von Ökumene sich hinter ihr verbirgt. Es ist ja keineswegs so, daß alle Menschen der Russischen Republik der orthodoxen Kirche angehören, sondern es handelt sich um eine weithin säkularisierte Gesellschaft. Es liegt ganz und gar auf dieser Linie des Proselytismusvorwurfs gegen die reformatorischen Kirchen, wenn von russischer Seite aus Klage geführt wurde gegen den unökumenischen Egoismus, mit dem westliche Kirchen ihre östlichen Geschwisterkirchen finanziell unterstützten, anstatt – wie es ökumenisch doch angemessen sei – alles Geld allein der dort angestammten orthodoxen Kirche zugute kommen zu lassen. Durch die finanzielle Unterstützung komme es zu einer Bevorteiligung dieser kleinen reformatorischen Kirchen gegenüber der am Rande des Existenzminimums lebenden orthodoxen Kirche.

Einerseits liegt der ganze Vorgang allzusehr am Rande einer ökumenischen Peinlichkeit, so daß man – wie es auch in Prag geschehen ist – geneigt ist, stillschweigend über ihn hinwegzugehen, zumal jede Selbstrecht-

fertigung dieser Praxis im Schatten dieser Vorwürfe nicht umhin könnte, ihrerseits von dieser Peinlichkeit eingefärbt zu werden. Auf der anderen Seite tritt in diesem Vorgang ungeschminkt eine schizoide *Grundspannung* ans Licht, die für unsere ökumenische Wirklichkeit durchaus als kennzeichnend angesehen werden kann. Diese Grundspannung besteht darin, daß das Interesse an der Gemeinschaft hier in einer völlig ungetrübten Koalition mit dem Interesse an Selbstsicherung einhergeht. Das Entwaffnende liegt lediglich in der offensiven Selbstverständlichkeit, in der dies hier geschieht, während in diplomatischer Verpackung diese Mentalität für den ökumenischen Alltag durchaus nicht als einsame Ausnahme angesehen werden kann.[11] Die graduellen Unterschiede liegen vor allem darin begründet, daß sich der für die eigene Kirche erwartete Nutzen von der ökumenischen Gemeinschaft in anderen Kirchen nicht so eindeutig benennen läßt wie bei der orthodoxen Kirche. Wir sollten es den orthodoxen Geschwistern durchaus danken, daß sie uns auf ein auf die Dauer nicht hinzunehmendes selbstzerstörerisches Dilemma der Ökumene aufmerksam machen, an dem alle Kirchen partizipieren, die immer wieder neu betonen, daß die ökumenische Arbeit keine eigene und schon gar keine essentielle ekklesiologische Relevanz habe. Hier schlummert eine oben bereits skizzierte Herausforderung für die Ökumene, an der sich entscheiden wird, ob die jetzige Krise ein Anfang ihres Endes ist, oder ob sie der Sammlung der Kräfte für einen neuen qualitativen ökumenischen Impuls dient.

IV. Theologiedefizit

Von einer Begebenheit möchte ich erzählen, die m.E. für die theologische Handlungsfähigkeit der KEK durchaus signifikant ist: In Prag habe ich an einer Arbeitsgruppe zum Thema „Sichtbare Einheit der Kirche – die Rolle der Konfessionen – theologische Dialoge" teilgenommen. Es ergab sich aus dem Verlauf der Gespräche, daß ich gebeten wurde, für unseren Gruppenbericht ein bis zwei einleitende Absätze zur theologischen Hermeneutik des ökumenischen Dialogs über die Problematik der sichtbaren Einheit der Kirche zu formulieren. In der folgenden Gruppensitzung trug ich meinen Formulierungsvorschlag vor:

„Christus hat nur eine Kirche berufen, so wie er nur einen Leib hat. Er erhält und sendet auch nur eine Kirche. Das bekennen wir seit den Tagen der Alten Kirche gemeinsam. Die Einheit ist eine Wirklichkeit, die unser Glaube bekennt, obwohl er damit in einem Widerspruch zur Wahrnehmung der vielen irdisch-geschichtlichen kirchlichen Institutionen steht. Diese im Heiligen Geist gegebene Wirklichkeit der

Einheit bleibt die essentielle Voraussetzung für alle unsere menschlichen Bemühungen für das Sichtbarwerden dieser Einheit.

Der Weg zur sichtbaren Einheit wird nur geebnet werden können, wenn wir die Gabe der Einheit höher schätzen als die Möglichkeiten unserer theologischen Lehre. Viele Probleme der getrennten Kirchen kommen daher, daß wir zu hoch von unserer Theologie und zu gering vom Handeln Gottes denken. Unsere theologischen Bemühungen können prinzipiell nicht über vorläufige und fehlbare Bestimmungen hinauskommen. Dennoch bleiben wir zur Verständigung über die Wahrheit des Glaubens auf die relativen Bemühungen der Theologie angewiesen. Aber die durchaus vielfältige Koinonia ist in Christus begründet und folgt nicht unseren theologischen Einheitsdefinitionen."

Soweit mein (keineswegs ausgereifter) Vorschlag für die Einleitung unseres Gruppenberichts, an den sich nun die Einschätzungen und Vorschläge anschließen sollten, die wir für die weitere Arbeit der KEK hervorheben wollten. Mit zwei Voten war die Diskussion über meinen Vorschlag beendet. Der erste Einwand war, daß die Formulierungen pneumatologisch unterbestimmt seien – darüber wäre zu diskutieren gewesen. Der zweite Einwand hingegen hat mir den Mut genommen, meinen Text noch zu verteidigen: Es wurde gesagt, daß es nach orthodoxem Verständnis nicht zutreffend sei, daß die Einheit der Kirchen noch nicht sichtbar sei, vielmehr erhebe die orthodoxe Tradition den Anspruch, die Einheit der Kirche sichtbar zu machen. Allerdings sei dies nicht exklusiv zu verstehen; es mache den orthodoxen Kirchen durchaus nichts, wenn auch andere Kirchen den Anspruch erhöben, daß in ihnen die Einheit des Leibes Christi sichtbar werde. Im übrigen sei es nicht die Aufgabe der Gruppenarbeit, theologische Debatten zu führen, sondern es gehe um praktische Vorschläge für die Programmarbeit der KEK.

Nach diesem massiven Votum hatte ich das Gefühl, entweder in die allzu bekannte zweifelhafte Rolle des verletzten deutschen Professors zu geraten oder eben schweigen zu sollen, und da niemand aus dem übrigen Kreis der Gruppe die Debatte fortzuführen geneigt schien, war damit die eigenständige theologische Diskussion in dieser Gruppe erschöpft, und wir begnügten uns damit, den reichhaltigen Zitatenschatz der vielen ökumenischen Großkonferenzen und des durchaus anregenden Vorbereitungsdokuments für die VV in Bewegung zu halten, unterstützt durch die archivarische Genauigkeit eines deutschen Kollegen. Der Anspruch der orthodoxen Kirchen, daß in ihnen die Einheit der Kirche auch sichtbar aufscheine, war mir durchaus bewußt, allerdings habe ich nicht im entferntesten damit gerechnet, diesem Theologumenon im Kontext einer *ökumenischen* Debatte um die sichtbare Einheit der Kirche zu begegnen, wo es sich zwangsläufig in

Widersprüchlichkeiten verstricken muß. Ohne Mühe ließe sich darauf verweisen, daß auch nach reformatorischem Verständnis die wahre Kirche nicht nur unsichtbar ist. Doch auf dieser Ebene kann kaum eine Lösung für das ökumenische Problem gesucht werden. Dem offenkundigen ökumenischen, d.h. hier gemeinkirchlichen Mangel, der auch die orthodoxen Geschwister betrifft, läßt sich nicht mit einem partikularkirchlichen Besitz entgegentreten, es sei denn, man sieht das ökumenische Problem nur in den Mängeln all der anderen Kirchen begründet, was dann selbst noch die römisch-katholischen Vorbehalte gegenüber der Ökumene überträfe.

Gewiß steht die *Gruppenarbeit* auf den Vollversammlungen unter Ergebnisdruck, denn es sollen die Richtlinienvorschläge für die weitere Arbeit der KEK erarbeitet werden. Will aber die VV für die weitere Arbeit eine theologische Frage mit auf den Weg geben, dann muß es auch Raum geben, diese theologische Frage – durchaus auch kontrovers – so zu erörtern, daß sie schließlich *präzise* gestellt werden kann (es sind doch die vielen Ungenauigkeiten und Allgemeinheiten, die dem ökumenischen Gespräch auf die Dauer jeden inhaltlichen Reiz nehmen). Allein die Gruppenarbeit kann im Rahmen einer Großkonferenz einen solchen Raum bieten. Wozu kommen die vielen Konfessionen zusammen, wenn sie sich nicht auch über ihre Theologie auseinandersetzen? Zu sagen, daß wir keine theologische Diskussion in der Gruppe *wollten*, erschien mir allerdings die diplomatische Fassung für die mit Händen zu greifende Tatsache gewesen zu sein, daß wir faktisch keine theologische Diskussion führen *konnten*, aus welchen Gründen auch immer, sei es, weil wir unsere Theologien für in sich geschlossene Systeme halten, oder sei es, weil wir uns nicht recht die Mühe machen wollen, auf die unterschiedlichen Entfaltungen unseres Glaubens zu hören und deshalb nach wie vor recht ungeübt sind, im ökumenischen Kontext eine produktive theologische Debatte zu führen.

V. Eurozentrische Perspektiven

Nach der Feststellung der neuen Qualität der Ungleichzeitigkeit, die die Kirchen in bisher nicht geahnter Weise einander fremd gemacht hat, und nach dem Eingeständnis einer durchaus verbreiteten, latenten ökumenischen Schizoidität, die in der widersprüchlichen Doppelbindung sowohl an die ökumenische Gemeinschaft als auch an die Stärkung der eigenkirchlichen Interessen besteht, sowie der Wahrnehmung einer tiefgehenden theologischen Handlungsunfähigkeit darf es niemanden mehr verwundern, wenn die VV auf die spezifischen Herausforderungen durch den mehr-

dimensionalen Umbruch in Europa im Grunde weder etwas Aufgewecktes noch etwas Aufweckendes, geschweige denn etwas Richtungweisendes zu sagen verstand.

Die besonders von der konservativen Presse so gegeißelten Hilflosigkeiten im *Umgang mit dem furchtbaren Krieg im ehemaligen Jugoslawien* und die daraus resultierende vorsichtige Gangart der Konferenz gehören m.E. *zu den eher positiv zu bewertenden Ergebnissen.* Keine hehre Erklärung, sondern mehr ein seelsorgerlicher Brief ohne spektakuläre Positionslichter, dafür aber mit einem Angebot und einer Initiative zu weiterer Vermittlung zwischen den lokalen Kirchen auf neutralem Boden. Dabei war sich die VV sowohl über die kaum steuerbare Eigengesetzlichkeit des sich immer irrationaler aufwiegelnden Konflikts als auch über die durchaus nachgeordnete Rolle der Kirchen im klaren. Nicht als Schulmeister oder als Besserwisser, die am Ende nicht merken, daß sie ihrerseits noch Öl ins Feuer kippen, haben sich die Kirchen in Prag aufgeplustert, sondern sie haben eher als verzweifelte Begleiter jede auch nur geringen Erfolg versprechende Möglichkeit genutzt, um auf den eher verborgenen und vielleicht deshalb wirksamen Wegen die Verhärtungen der verbissenen Fronten ein wenig zu entspannen. Gewiß hätte man eine deutlichere Absage der Konferenz an den Götzendienst des Nationalismus erwartet, der seinem Wesen nach abgrenzungsorientiert und somit konfliktproduzierend ist. Aber es ist zu vermuten, daß eine grundsätzliche Debatte über den latent suizidalen Charakter des Nationalismus auch das Wenige gefährdet hätte, was die Konferenz hier in einer ihr angemessenen – und gerade deshalb nicht selbstverständlichen – Bescheidenheit formuliert hat.[12] Die Konferenz hat weder dem psychologischen Druck der herumschwadronierenden Fernsehkameras entsprochen, noch war sie der Versuchung zu dann eben allzu einfachen Lösungen erlegen, sondern sie fand den vielleicht viel größeren Mut, die eigene Ratlosigkeit mit dem zu verbinden, was doch zu sagen möglich ist unterhalb der Ebene plakativer Lösungen und ultimativer Maximen.[13]

Dieses differenzierende Gespür fehlte der Versammlung bei allem unablässig bekundetem guten Willen sowohl im Blick auf ihr *Europabild* als auch hinsichtlich der *Fortführung des konziliaren Prozesses.*[14] Es gehört zu den tatsächlichen Peinlichkeiten der Konferenz, daß sie einerseits in einem sehr eindrucksvollen Hearing verschiedene Stimmen – man kann auch sagen: Schreie! – aus der Zweidrittelwelt vortragen ließ, in denen übereinstimmend sowohl die Dramatisierung ihrer Situation und die gewachsene Bedrängnis durch den Umbruch in Europa als auch die Mitverantwortung der Kirchen für den nicht zuletzt in Europa mitentschiedenen

Kurs der Weltwirtschaft zur Sprache kamen. Andererseits sind diese Schreie im weiteren Verlauf der VV vollkommen wirkungslos geblieben. Es hatte den Anschein, daß Europa tatsächlich mit sich selbst beschäftigt war und eben auch nur mit sich selbst beschäftigt sein wollte, weil bereits hier die Probleme längst ihre Übersichtlichkeit verloren haben. Unter dem Aspekt der Weltökumene bleibt es vielleicht zu begrüßen, daß diese Selbstbeschäftigung zu keinem deutlicheren Europabild geführt hat. Allerdings wäre es an der Zeit gewesen, den längst tobenden, wirtschaftlich geführten Massenvernichtungskrieg der reichen gegen die arme Welt, wie er von den Vertretern der Zweidrittelwelt angedeutet wurde, zu einem essentiellen Thema der europäischen Kirchen zu machen.[15] Allgemein gehaltene Appelle sind in diesen Fragen ebenso lächerlich wie die moralischen Beurteilungen des sog. freien Marktes. Die Verwegenheit der in Prag vorherrschenden Ratlosigkeit zeigt sich darin, daß es in dem reichhaltigen Katalog, den die VV für die weitere Arbeit der KEK zusammengesammelt hat[16], an keiner Stelle einen substantiellen Vorschlag oder auch nur eine präzis gestellte Frage gibt, die sich auf die eskalierende Dramatik der Weltwirtschaft und die problematische Rolle Europas in ihr bezieht. Man kann geradezu von einer Realitätsvergessenheit der Konferenz sprechen, denn längst hat diese Dramatik auch den eigenen Kontinent in einer Weise erfaßt, an der weder die Kirchen noch die Theologie einfach vorbeigehen können. Gemessen an den hier gestellten Fragen können die recht verunsicherte Missionsdebatte und die Proselytismusprobleme nur als Randfragen angesehen werden, selbst dann, wenn ihnen ein hohes ekklesiologisches Gewicht zugemessen wird. Es mag sein, daß sich in den Arbeitsgruppen und den verschiedenen Initiativen am Rande der Konferenz ein deutlicheres Bewußtsein für diese, in der ökumenischen Haushalterschaft zentrale Herausforderung artikuliert hat, aber unter den Akzenten, die von der VV insgesamt gesetzt wurden, fehlt dieser Aspekt in einer beredten Weise.

Nun ließe sich darauf verweisen, daß die Konferenz im Rahmen des konziliaren Prozesses eine *Nachfolgekonferenz* für die Ökumenische Versammlung 1989 in Basel ins Auge gefaßt habe. Gewiß haben hier die eben unterstrichenen Anfragen ihren Ort, aber es ist in Prag nicht erkennbar geworden, wo der spezifische inhaltliche Akzent einer solchen Nachfolgekonferenz liegen sollte. Man muß sich darüber im klaren sein, daß eine Nachfolgekonferenz, die hinter dem Problembeschreibungsniveau und den Perspektiven von Basel zurückbleibt, dem konziliaren Prozeß mehr schadet als nützt. Es gibt eher Anzeichen dafür, daß der Konsens von Basel heute keineswegs mehr einhellig gegeben ist, so daß die Erwartung, nun noch

einen Schritt weitergehen zu können, erst plausibel wird, wenn sie sich auf tatsächlich gründlich erarbeitete Themen und breit gestreute vorbereitende Auseinandersetzungen stützen kann. Auch Basel hatte eine intensive und inhaltlich konzentrierte Vorbereitungszeit, die durchaus über die Beschlußfassung 1986 in Stirling hinausging. Nur wenn ein vergleichsweise intensiver Prozeß mit klar beschriebenen Herausforderungen in Bewegung gesetzt werden kann, läßt sich die Gefahr vermeiden, daß eine solche große Konferenz zu einem Rückschlag im konziliaren Prozeß gerät. Für den konziliaren Prozeß gilt in besonderer Weise: *der Weg ist das Ziel.* Ohne die vielen kleinen Schritte, die auf möglichst breiter Basis in all den beteiligten Kirchen zu gehen sind, verliert eine europäische Gesamtkonferenz ihren Sinn. Ein noch so erfreuliches Ergebnis wäre ohne tatsächliches Gewicht, wenn es sich nicht auf ein möglichst breit gestreutes, solides und sachkundiges Engagement in den verschiedenen Kirchen stützen kann. Deshalb kommt Entscheidendes auf den lebendigen Prozeß vor den jeweiligen Versammlungen an, denn dieser kann dann auch nach der Versammlung das Engagement in Bewegung halten. Die KEK wird mit allen Kräften darin zu unterstützen sein, daß sie nicht nachläßt, sondern im Gegenteil intensiviert und mit neuen Impulsen die in ihr versammelten Kirchen dazu drängt, in ihrem Bereich die Anliegen des konziliaren Prozesses – insbesondere die Fragen der Weltwirtschaft – neu aufzugreifen und intensiv zu bearbeiten, damit es für eine zweite Europäische Versammlung zu einer sachlich fundierten Meinungsbildung kommen kann, ohne die es nur zu einem bedeutungslosen Treffen käme.

Zwar drängt im Blick auf Europa die Zeit, aber die Voraussetzungen für einen produktiven Dialog in den Kirchen sind gegenwärtig denkbar schlecht, und es wird gewiß zunächst eine Menge Zeit kosten, bis sich die Kirchen überhaupt von den gleichen Problemen herausfordern lassen. Bei einer nüchternen Einschätzung der gegenwärtigen Situation müssen wir damit rechnen, daß uns die Umbrüche in Europa sowohl im Problembewußtsein als auch im Auseinandersetzungsniveau zurückgeworfen haben, was uns heute wertvolle und für die Zweidrittelwelt schmerzliche Zeit für die Aufarbeitung von Fragen kostet, für deren Beantwortung wir alle wieder ganz von vorn anfangen müssen, wenn uns an gemeinsamen Antworten liegt. Jeder Optimismus, der auf eine zweite Europäische Versammlung gesetzt hat, wird sich selbstkritisch sowohl nach den tatsächlich mobilisierbaren Kräften als auch nach den konkreten Zielen einer solchen Versammlung fragen lassen müssen. Erst nach gründlicher Rechenschaft über diese beiden Fragen, die in Prag noch nicht geleistet werden konnte, öffnet sich

ein Weg zu einer sinnvollen und dann auch notwendigen zweiten Europäischen Versammlung. Der konziliare Prozeß ist ökumenisch von zu großer Bedeutung, als daß er sich im gegenwärtig schwierigen Zustand der Ökumene einen Einbruch leisten könnte; zumindest wäre ein – u.U. gar leichtfertig in Kauf genommener – Mißerfolg ein empfindlicher Rückschlag.

VI. Ausblick

Mittendrin breche ich ab. Es wäre leichtsinnig, in der jetzigen Situation die KEK für bedeutungslos zu erklären. Ebenso leichtsinnig ist es aber, die KEK einfach von dem Prager Herbst in den ökumenischen Winterschlaf zu entlassen, aus dem sie dann u.U. nicht mehr recht erwacht. Die unzeitgemäße Fortsetzung der Vergangenheit ist in gleicher Weise unangemessen, wie eine der Zeit vorauseilende Überforderung der Gegenwart. Vielmehr gilt es einen ökumenischen Realismus zu entwickeln, der sich weniger universalen Visionen verschreibt, als daß er solide und fundierte Kärrnerarbeit zu gemeinsamen Herausforderungen leistet, durch welche sich die Kirchen näherkommen. Das gilt auch für die Theologie: Hier stehen wir noch am Anfang einer notwendigen Ernüchterung, die uns zu einer realistischeren Einschätzung und Neukonstituierung unserer theologischen Möglichkeiten und eben auch Unmöglichkeiten führen kann. Theologische Reflexion gehört in den gelebten Zusammenhang gemeinsam wahrgenommenen Zeugnisses und Dienstes. Sie ist in mehrfacher Hinsicht ein aus dem Höhren kommendes sorgfältiges, umsichtiges und lernbereites *Nach*-Denken in den jeweils konkreten Verwicklungen und Angefochtenheiten und nicht das vorauseilende Ausrollen eines weichen Teppichs, auf dem sich dann die Prozession der geeinten Kirchen demonstrieren und zelebrieren ließe.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. M. Weinrich, Ein Hoch über Schottland. IX. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen in Stirling, in: RKZ 127, 1986, S. 315f.

2 Zwar ist die ökumenische Diskussion über die Bestimmungen ihrer Anfangszeit hinausgegangen (vgl. etwa die Basis von Neu-Delhi), aber zu tatsächlich wirksamen Überwindungen der stillschweigenden Tabuisierung ist es bisher kaum gekommen, so daß die Grundbestimmungen des Anfangs hier durchaus als weiterhin wirksam anzusehen sind.

3 In vielen Aspekten ist der Ortsbestimmung von K. Raiser, Ökumene im Übergang, München 1989, ganz und gar zuzustimmen, selbst wenn man die theologischen Perspektiven für die Ökumene ein wenig anders akzentuieren möchte.

[4] Vgl. dazu ausführlicher M. Weinrich, Protestantische Aspekte einer ökumenischen Ekklesiologie. Die reformatorische Herausforderung zur Einheit, in: Neue Summe Theologie, hg. v. P. Eicher, Band 3, Freiburg 1989, S. 185-215.

[5] Vgl. auch M. Weinrich, Der Geist von Canberra. Ökumene in der Bewährung, in: RKZ 132, 1991, S. 279-285.

[6] Die Auswahl der themenbezogenen Referenten für Prag muß insgesamt als äußerst unglücklich – um nicht zu sagen provinziell – angesehen werden, denn alle repräsentierten bereits einen allzu abgerundeten Kompromiß und weniger eine pointierte Herausforderung, an der sich die VV hätte abarbeiten müssen.

[7] Gewiß kann auch der Rhetor ein Jongleur pointierter und bisweilen radikaler Anfragen sein, aber worauf es ankommt, sind die jeweils zu ziehenden konkreten Konsequenzen. Unter dieser Perspektive ist m. E. auch der streckenweise analytisch recht forsch wirkende Bericht des Generalsekretärs Jean Fischer noch einmal kritisch zu lesen, denn in seinen Konsequenzen tauchen substantiell die vorher auf Europa annoncierten gesellschaftlichen Herausforderungen gar nicht mehr auf; vgl. epd Dokumentation Nr. 42, 1992, S. 1-24, bes. S. 20ff.

[8] Die Hilflosigkeiten spiegeln sich beispielsweise in Sätzen wie dem folgenden wider, der im Blick auf den gegenwärtig zwischen den Menschen wütenden Haß in der Predigt von Pavel Smetana im Eröffnungsgottesdienst auf dem Marktplatz in Prag zu vernehmen war: „Das ist das Ende menschlicher Selbstherrlichkeit, das Ergebnis der Aufklärung und des Rationalismus, die ihrerseits Kinder des menschlichen Stolzes und der Emanzipation sind. Die Menschheit erntet heute die Früchte ihrer Auflehnung."

[9] Vgl. die Botschaft der VV vom 10. 9., in: epd Dokumentation 42, 1992, S. 57-59.

[10] Im Hintergrund wartet da auch ein wenig die Nation auf den ihr geschuldeten Respekt.

[11] Vgl. dazu auch K. Raiser (s. Anm. 3), S. 42f. In diese Richtung gehen auch Bemerkungen von Jean Fischer in seinem Bericht an die VV (s. Anm. 7), S. 16.

[12] Im ersten Entwurf des Vorbereitungsdokuments für die VV fanden sich eine Reihe von problematischen, z. T. sogar theologischen Würdigungen der Nation, die allerdings in der Endfassung nicht mehr enthalten sind.

[13] Die Konferenz folgte mit ihrem Brief vor allem den bedachten Anregungen des Präsidenten des Schweizer Kirchenbundes, W. Rusterholz.

[14] Vgl. zum Problem K. Raiser, Die Neuordnung Europas – Anfragen an die Kirche, in: PTh 80, 1991, S. 405-417.

[15] Vgl. dazu u. a. U. Duchrow, Grenzlos glücklich in Europa? Gewinner, Verlierer und der Weg der Gerechtigkeit, in: PTh 80, 1991, S. 457-473; J. Moltmann (Hg.), Christliche Existenz im Demokratischen Aufbruch Europas, München 1991; G. Planer-Friedrich, Wirtschaftliche Prosperität als Religionsersatz, in: ÖR 41, 1992, S. 305-314; auch die EKD-Denkschrift „Verantwortung für ein soziales Europa. Herausforderungen einer verantwortlichen sozialen Ordnung im Horizont des europäischen Einigungsprozesses", Gütersloh 1991 geht deutlich über das Problembewußtsein der KEK hinaus.

[16] Dieser Katalog zeigt in seiner beispiellosen Weitläufigkeit seinerseits noch einmal deutlich, daß es in Prag im Grunde kein Thema gegeben hat; sondern es wird mal wieder all das gesagt und erwartet, was im ökumenischen Kontext überhaupt namhaft gemacht werden kann.

Die Antwort der Glaubenskongregation auf die Dokumente der anglikanisch/römisch-katholischen internationalen Kommission

Eine Bewertung

VON MIGUEL Mª GARIJO-GUEMBE

Daß die Antwort der Glaubenskongregation[1] (GK) vom 19. Dezember 1991 auf die Dokumente der anglikanisch/römisch-katholischen internationalen Kommission[2] (ARCIC) Enttäuschung[3] hervorgerufen hat, ist nicht übertrieben. Schon im März 1982 hatte die GK kritische „Observations" über die Dokumente geäußert.[4] Inzwischen waren die katholischen Bischofskonferenzen um Stellungnahme zu den Dokumenten von ARCIC gebeten worden. Man erzählt, daß die Antworten der meisten Bischofskonferenzen positiver als die Antwort der GK waren. Die jetzt vorliegende offizielle Antwort der katholischen Kirche ist Frucht einer gemeinsamen Arbeit der GK und des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, wenn auch die GK das letzte Wort hatte.

Das Dokument der GK stellt fest, daß es in *The Final Report* von ARCIC Aussagen gibt, die „Aspekten der katholischen Lehre nicht völlig genugtun", und deshalb könne man nicht sagen, daß „eine wesentliche Übereinstimmung" (substantial agreement) erreicht sei. Man brauche neue Schritte, „bevor man sagen darf, daß die Statements des Schlußberichts der katholischen Lehre über die Eucharistie und über den ordinierten Minister völlig entsprechen". Die Antwort hebt jedoch hervor, daß „bedeutende Fortschritte" gemacht wurden, und bemerkt diese ausdrücklich.

Ein Text der *Erläuterung* von Salisbury 1979 soll hier zitiert werden, da dieser deutlich darstellt, welcher Meinung die Mitglieder von ARCIC waren und was ihr Ziel war: Unter *substantieller* Übereinstimmung verstehen sie eine „einmütige Übereinstimmung in wesentlichen Fragen, in denen die Lehre ihrer Meinung nach keine Verschiedenheit zuläßt (A 17)". Man fügt hinzu: „Die Mitglieder der Kommission stimmen in der Überzeugung überein, ‚daß, wenn in irgendwelchen Punkten noch Uneinigkeit besteht, diese aufgrund der hier erarbeiteten Prinzipien überwunden werden kann' (E 12)" (E.E 2: 143). Im folgenden sollen zunächst die konkreten Punkte, die von der GK gelobt oder kritisiert werden, im Kontext der Dokumente

von ARCIC dargestellt werden. Nur so kann die Antwort der GK theologisch bewertet werden. Durch Hinweise auf andere Dialogdokumente soll ein Gesamtpanorama der ökumenischen Problematik in diesen Punkten dargestellt werden.

Die Funktion des katholischen Theologen ist hier nicht so einfach, da zu prüfen ist, ob auf dem Boden der katholischen Tradition in bestimmten Aspekten eine andere Antwort als die der GK möglich gewesen wäre. Eine kritische Stimme sollte auch in der katholischen Kirche zur Kenntnis genommen werden. Die Tatsache, daß es sich um die erste offizielle Antwort der katholischen Kirche auf ein Dokument einer offiziell ernannten Kommission für den Dialog mit einer anderen Kirche handelt, gibt der kritischen Antwort der GK einen brisanten und bemerkenswerten Charakter.

1. *Eucharistie*

Die Frage nach dem Verständnis der Eucharistie ist eine Thematik, in der nach Meinung der GK „ein bedeutender Schritt in bezug auf einen Konsens" gemacht wurde. Zwei Aspekte werden in diesem Sinne von der GK hervorgehoben: (1) „Die Eucharistie ist ein Opfer im sakramentalen Sinne – sofern es klar bleibt, daß dies nicht als Wiederholung des historischen Opfers zu verstehen ist" (E.E 5: 145). (2) Auch bezüglich der Realpräsenz hat man Gebiete von Übereinstimmung erreicht, da das Dokument deutlich sagt, daß „nach dem Eucharistiegebet" die Antwort auf die Frage, was dies ist, lautet: „Es ist wahrhaft der Leib Christi, das Brot des Lebens" (E.E 6: 146).

Wenn man die Frage stellt, was die Kirche tut, wenn sie das Herrenmahl feiert, sollte man im Lichte des NT und der alten Liturgien antworten, daß sie das Gedächtnis – *memorial* – der Selbsthingabe des Herrn begeht. Auf den Begriff *memorial* stützt sich die Kommission (E 5: 140; E.E 5: 144f), um die Einmaligkeit und den ausreichenden Charakter des Opfers Jesu Christi klarzustellen: „Was Christus damals ein für allemal vollbrachte, kann weder wiederholt noch kann etwas hinzugefügt werden. Kein Versuch, eine Verbindung zwischen dem Opfer Christi und der Eucharistie auszudrücken, darf diese Grundaussage des Glaubens verdunkeln" (E 5: 140f). Die Eucharistie wird als „ein Opfer" gesehen, aber nur „im sakramentalen Sinne" (E.E 5: 145). In dieser Hinsicht werden von der GK die folgenden Erläuterungen und Ergänzungen verlangt, damit „der Glaube der katholischen Kirche deutlicher dargestellt wird": (a) daß „in der Eucharistie die Kirche das Opfer von Golgata gegenwärtig macht"; (b) „daß das Opfer Christi mit all seinen Wirkungen gegenwärtig wird"; (c) „daß der Sühne-

charakter des eucharistischen Opfers, da es auch für die Verstorbenen anwendbar ist, ausgesagt wird".

Wird die Eucharistiefeier der Kirche mit dem Begriff Gedächtnis (memorial) dargestellt, dann sind m. E. die Erläuterungen der GK (a) und (b) nicht notwendig, oder anders ausgedrückt: das, was von seiten der GK verlangt wird, ist schon durch den Begriff *Opfer im sakramentalen Sinne* gesagt.

Was ist über die geforderte Erläuterung (c) zu denken? Im Dokument von ARCIC ist keine vollständige Reflexion über die Eucharistie als Opfer *der Kirche* zu finden. In E 5 (141) wird gesagt: „Im eucharistischen Gebet vollzieht die Kirche ständig das bleibende ‚Gedächtnis' (‚memorial') des Todes Christi, und ihre mit Gott und miteinander vereinigten Glieder danken für alle seine Gnadengaben, erbitten die Wohltaten seines Leidens für die ganze Kirche, haben an diesen Wohltaten Anteil und treten in die Bewegung seiner Selbsthingabe ein". Von zwei Begriffen wird hier Gebrauch gemacht: Hingabe der Gemeinde in Jesus Christus und Bitte der Gemeinde.

In Auseinandersetzung mit der Ablehnung von seiten der Reformatoren, daß die Messe als Opfer zu bezeichnen sei – Melanchthon bemerkt in der Apologie XXIV, 19, daß es nur zwei Arten von Opfer gäbe, und zwar das „propitiatorium" oder Sühneopfer Christi und das „eucharisticum" der Christen –, spricht das Konzil von Trient von der Messe als „sacrificium propitiatorium" – nicht „expiatorium": das ist nur das historische Opfer Jesu Christi! – für die Lebenden und für die Verstorbenen (Kanon 3: DS 1753 und Kap. 2: DS 1743). Die Argumentation des Konzils ist bemerkenswert: Die Messe muß als „sacrificium propitiatorium" bezeichnet werden, „denn die Opfergabe ist ein und dieselbe (una eademque hostia); derselbe, der sich selbst damals am Kreuz opferte, opfert jetzt durch den Dienst der Priester" (DS 1743). *Aufgrund dieser Tatsache* (quare), fügt das Konzil hinzu, wird dieses Opfer auch für die Lebenden und für die Verstorbenen „nach der Überlieferung der Apostel rechtmäßig dargebracht" (ebd.). Die Grundideen des tridentinischen Textes sind klar: In der Eucharistiefeier der Kirche ist derselbe Herr in seiner Hingabe an den Vater gegenwärtig; die Kirche bringt ein Opfer dar, in dem der Herr selbst gegenwärtig wird; aufgrund dieser Tatsache erklärt das Konzil den Sinn der Fürbitte für die Lebenden und für die Verstorbenen. Wenn man die Interpretation dieser Hingabe des Herrn in der Eucharistiefeier der Kirche weiter zurückverfolgen will, stellt man fest, wie wenig die theologischen Handbücher die Sache präzisieren.[5] Die Erklärung der Verbindung zwischen dem, was die Kirche feiert (die Eucharistie als *Opfer der Kirche!*), und der *historischen* Selbsthingabe Jesu Christi (Abschiedsmahl – Kreuz) war ein Problem für die

katholische Theologie. Das läßt sich durch die Analyse der verschiedenen Theorien, die die Theologen nach dem Konzil von Trient dafür entwickelt haben[6], gut feststellen.

Die moderne ökumenische Theologie hat versucht, eine Lösung für dieses Problem zu finden, und zwar durch den Hinweis auf den biblischen Begriff „memorial". Mit Hilfe dieses Begriffes kann man feststellen, daß der Herr in seiner Hingabe an den Vater in der Eucharistiefeier der Kirche *auf sakramentale Weise* gegenwärtig ist.[7] Die Eucharistiefeier der Kirche ist deshalb kein autonomes Opfer!

Auf diesen Begriff weist das *Lima-Dokument über die Eucharistie*[8] hin. *Zuerst* wird die Präsenz des Herrn in der Anamnese der Kirche dargestellt. „Christus selbst ist mit allem, was er für uns und für die gesamte Schöpfung vollbracht hat (...), in dieser ‚Anamnese' gegenwärtig" (Nr. 7). *Dann* wird das Handeln der Kirche folgendermaßen beschrieben:

„Indem sie dankbar Gottes große Taten der Erlösung in Erinnerung ruft, bittet die Kirche ihn, die Früchte dieser Taten jedem Menschen zu schenken... Die Eucharistie ist das Sakrament des einzigartigen Opfers Christi, der ewig lebt, um Fürsprache für uns einzulegen... Diese Ereignisse (des Lebens und Todes Jesu) sind einmalig und können weder wiederholt noch zeitlich ausgedehnt werden. In dem Gedächtnis der Eucharistie jedoch bringt die Kirche ihre Fürbitte in Gemeinschaft mit Christus, unserem großen Hohenpriester dar" (Nr. 8).

Das Dokument hebt eine Tatsache hervor, die die Kirche von Anfang an praktiziert hat, nämlich die Fürbitte. In diesem Sinne darf das Konzil von Trient von einer Praxis „nach der Überlieferung der Apostel" sprechen. In der Tat enthalten alle eucharistischen Hochgebete der Alten Kirche Fürbitten für die Lebenden und die Verstorbenen. Aufgrund dieser Tatsache und in bezug auf die Diskussion zwischen Reformation und Katholizismus bringt das Lima-Dokument den folgenden Kommentar:

„Im Licht der Bedeutung der Eucharistie als Fürbitte können vielleicht die Verweise auf die Eucharistie als Sühnopfer in der katholischen Theologie verstanden werden. Damit ist gemeint, daß es nur eine Sühne gibt, das einmalige Opfer am Kreuz, das in der Eucharistie vergegenwärtigt und in der Fürbitte Christi und der Kirche für die ganze Menschheit vor den Vater gebracht wird" (Nr. 8, Kommentar).

In ihrer Stellungnahme zum Lima-Dokument bemerkt die GK[9], daß „der Begriff ‚Fürbitte' in einer Weise benutzt wird, die unzureichend scheinen könnte, um den Opfercharakter der Eucharistie im katholischen Sinne zu erklären". Konkret heißt das: „Die Selbsthingabe (des Herrn) am Kreuz (kann) ‚auf ewig' genannt werden... Infolgedessen scheint es der Realität des Opfers Christi nicht voll gerecht zu werden, wenn man die Fortdauer des Erlösungswerkes nur in Ausdrücken bloßer ‚Fürbitte' beschreibt". Was

die GK unter *bloßer* Fürbitte versteht, wird nicht erläutert. Es ist nicht so einfach zu verstehen, daß die GK mit der von Hebr 7,25 (vgl. auch Hebr 9,24) für Christus im Himmel verwendeten Terminologie „Fürbitte" Schwierigkeiten haben kann.

Was die Eucharistie als *Handeln der Kirche* betrifft, bemerkt die GK, daß „die Beschreibung des Handelns der Kirche ... als Danksagung und Fürbitte vervollständigt werden (muß) durch einen Hinweis auf das Selbstopfer der Teilnehmer an der Eucharistie, die in Einheit mit dem ‚ewigen Selbstopfer' Christi geschieht". [10]

Dieses Selbstopfer der Christen in Christus wurde von der Reformation niemals bestritten. Die zentrale Frage in der Diskussion zwischen Reformation und Katholizismus war und ist, ob und wie die Eucharistie als Opfer der Kirche bezeichnet werden kann, ohne daß die Einmaligkeit und der ausreichende Charakter des Opfers Christi in Frage gestellt werden. Durch die Hervorhebung des sakramentalen Charakters hat die moderne Theologie dazu beigetragen, daß die Messe als Opfer Christi (und insofern als Opfer der Kirche) bezeichnet werden kann, ohne die Einmaligkeit und den ausreichenden Charakter des Opfers Christi zu verdunkeln.

Die entscheidende Frage ist, was die Kirche tut. Werden die liturgischen Hochgebete der Alten Kirche beachtet, ist die Antwort auf diese Frage sehr deutlich: *Die Kirche feiert das Gedächtnis des Herrn in der liturgischen Form einer Danksagung*. Sicher sind Darbringungsterminologien – wenn auch auf verschiedene Weise – in den liturgischen Hochgebeten zu finden. [11] Darüber hinaus gibt es in den eucharistischen Hochgebeten die Fürbitten der Kirche für die Lebenden und die Verstorbenen. Vieles spricht dafür, daß diese Fürbitten bis zur Zeit des NT zurückreichen.

Im Dialog mit evangelischen Theologen haben katholische Theologen die angedeuteten Richtlinien hervorgehoben. Einige Beispiele seien hier genannt. Zuerst sei die Art und Weise zitiert, wie die katholische Seite im Dokument *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* (1984) [12] die katholische Lehre vom Meßopfer beschreibt: Die biblische „Idee der memoria (zikkaron, anamnesis)" führt zu einer Konzeption vom „Tatgedächtnis besonderer Art, eine(r) von Gott bzw. Jesus Christus selbst gestiftete(n) Zeichenhandlung, in der und durch die das einmalige Heilsgeschehen gegenwärtig (auf sakramentale Weise!) gesetzt wird"; man erkennt, daß die „Redeweise (Opfer der Kirche) ... Anlaß zu Mißverständnissen sein kann"; positiv formuliert: „Wir können Gott für das heilbringende Opfer seines Sohnes nicht anders danken (die Eucharistie ‚hat die Gestalt des Dankes ... und des Lobes'), als daß wir uns in seine Hingabe an den Vater hineinziehen

lassen . . ." (Nr. 37). Bemerkenswert ist die Stellungnahme der evangelischen Seite: „Dies ist nicht die Lehre, die unsere reformatorischen Väter verworfen haben und die in der Polemik der vergangenen Jahrhunderte gegen das Meßopfer vor Augen stand" (Nr. 38).

Auch im Dokument *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (1986) ist eine ähnliche Konzeption zu finden. Was das gemeinsam erarbeitete Verständnis des Opfercharakters der Eucharistie betrifft, wird im Dokument das folgende gesagt:

„Eucharistie fügt dem einmaligen Kreuzesopfer nichts an ‚Verdienstlichkeit' oder Sühnekraft hinzu, sondern will dieses in seiner einmaligen Heilsfunktion präsent machen und applizieren. Jedes Verständnis der (gewiß sehr mißverständlichen) Formulierung von Trient, das diesem gemeinsamen Grundsatz widerstreitet, muß also ausgeschlossen bzw., wenn und insoweit vorhanden, korrigiert werden." [13]

Das Dokument verweist auf die Tatsache der Fürbitte der Kirche. [14] Somit wäre das, was im katholischen Bereich unter sacrificium propitiatorium zu verstehen ist, gerechtfertigt, aber mit der gerade genannten Präzisierung.

Das Gutachten der evangelischen Fakultät von Göttingen zu diesem Dokument nimmt das zur Kenntnis, stellt aber die Frage: „Ist damit eine Korrektur an den Aussagen des Trienter Konzils gegeben?" Die Fakultät von Göttingen sagt ausdrücklich, daß in der Thematik Fürbitte „Einigkeit" besteht. Sie fügt aber hinzu: „Fürbitte ist aber etwas grundlegend anderes als die Darbringung eines Opfers" und bemerkt, „daß die offizielle römische Stellungnahme zum ‚Lima-Dokument' die Gleichsetzung von ‚Fürbitte' und ‚Sühnopfer' in Frage stellt". [15]

Daß in diesem Thema die wesentliche Problematik zwischen Reformation und Katholizismus besteht, ist schon bekannt. Sehr bemerkenswert erscheint mir die Formulierung, die der Katholische Erwachsenen-Katechismus bringt:

„Durch die sakramentale Gegenwärtigsetzung des einen Opfers Jesu Christi in der liturgischen Feier und durch sie ist die Eucharistie als Lobopfer zugleich auch *Bitt- und Sühneopfer* . . . Sie kann fürbittend für alle Menschen gefeiert werden. Diese eucharistische Gebetspraxis wird bereits in der alten Kirche . . . bezeugt." [16]

Die Eucharistie wird als Lobopfer, Bittopfer und Sühneopfer bezeichnet, und zwar *zuerst* als Bittopfer und *erst dann* als Sühneopfer. Man kann aufgrund des Kontextes interpretieren, daß die Eucharistie als Sühneopfer zu bezeichnen ist, *insofern* sie Bittopfer ist. In der Tat ist dogmengeschichtlich gesehen der Begriff Sühneopfer in Verbindung mit der Kirche auf dem Hintergrund der Fürbitte der Kirche in und durch Christus zu erklären.

Die Frage, die sich am Ende der Reflexion ergibt, ist, ob man nicht auf die Terminologie Sühneopfer verzichten könnte. Dafür spricht m. E. die Tatsache, daß so Mißverständnisse, die in der historischen Praxis zu finden sind, vermieden werden können. Anders formuliert: Wird der Inhalt der katholischen Tradition nicht auch dann bewahrt, wenn man von der sakramentalen Präsenz des Herrn in der Eucharistiefeier der Kirche und vom Gebet für die Lebenden und für die Verstorbenen derjenigen Kirche spricht, die sich selbst vom Herrn in seine Hingabe an den Vater einführen läßt?

Was die *Realpräsenz* des Herrn in den eucharistischen Gaben betrifft, so wie sie von der ARCIC dargestellt wird, fordert die GK, daß „jede Art von Zweideutigkeit bezüglich der Art der Präsenz, die aufgrund einer wesentlichen Wandlung der Elemente geschieht, beseitigt wird". Die GK zitiert nicht ausdrücklich den Begriff Transsubstantiation, gibt aber eine Erklärung, die im Sinne dieses Begriffes zu verstehen ist. Hier sei auf eine Bemerkung des Dokuments von ARCIC aufmerksam gemacht: „Der Begriff (Transsubstantiation) sollte so verstanden werden, daß er die Tatsache der Gegenwart Christi und des geheimnisvollen und radikalen Wandels bekräftigt, der stattfindet" (E 6, Anm. 2: 141). Mit diesem Wandel beschäftigt sich E.E 6: 146. Nach einer Nuancierung, wie das „Werden" zu verstehen ist, wird gesagt: „Vor dem Eucharistiegebet gibt der Glaubende auf die Frage ‚Was ist dies?' zur Antwort: ‚Es ist Brot'. Nach dem Eucharistiegebet antwortet er auf dieselbe Frage: ‚Es ist wahrhaft der Leib Christi, das Brot des Lebens'." Die *wahrhaftige* Präsenz des Herrn wird ausdrücklich in den Dokumenten von ARCIC vertreten.

Ist das nicht genug? Besonders interessant ist diese Frage, da nach dem Konzil von Trient der Begriff Transsubstantiation die Funktion hat, die wahre Präsenz hervorzuheben. Schon damals, während des Konzils, hatten verschiedene Theologen den hermeneutischen Unterschied zwischen der Aussage der wahren Präsenz und dem Begriff Transsubstantiation betont. Das erscheint deutlich im tridentinischen Text: Da es eine wahre Präsenz gibt, muß man von einer Transsubstantiation sprechen: quoniam ... ideo (DS 1642). Aufgrund dieser Formulierung ist von zwei Ebenen zu sprechen: die erste ist die wahre Präsenz; die zweite Ebene ist die Transsubstantiation. Daß die Transsubstantiation Folge der Realpräsenz ist, war bei den Scotisten umstritten. Sie akzeptierten jedoch den Begriff Transsubstantiation als kirchliche Entscheidung. So wurde auch von Franziskanern auf dem Konzil diskutiert.[17] Hier zeigt sich vorbildlich, daß die wahre Lehre der katholischen Kirche vertreten werden kann, ohne daß man von bestimmten Begriffen Gebrauch macht.

Eine letzte Bemerkung ist in der Antwort der GK zu finden, und zwar bezüglich der Meinung derjenigen, die „jede Art von Anbetung Christi in dem aufbewahrten Sakrament noch für unannehmbar" halten (E.E 9: 147). Auf diese Aussage reagiert die GK kritisch, aber sie zitiert nur *eine* Aussage des Dokuments von ARCIC. Das ARCIC-Dokument selbst ist nuancierter. Es heißt dort ausdrücklich: „Wenn die Verehrung sich von der eucharistischen Feier der Gemeinden vollständig ablöst, widerspricht sie der wahren Lehre von der Eucharistie" (E.E 8: 147). Wäre es nicht sinnvoll gewesen, daß die GK diese Aussage übernommen hätte? Wenn man die heutige Praxis *bestimmter* katholischer Gemeinden vor Augen hat: sofort nach der Eucharistiefeier wird die eucharistische Anbetung mit Monstranz als Schlußzeremonie des Gottesdienstes vollzogen, dann sieht man, daß es in der katholischen Kirche noch eine Praxis gibt, bei der nicht deutlich erscheint, daß der Herr *primär* für den Empfang der Gläubigen sakramental gegenwärtig wird.

M.E. ist nach katholischer Auffassung das folgende zu bemerken: Der Herr macht sich in den Gestalten des Brotes und des Weines für die Gläubigen gegenwärtig, und zwar *primär für den Empfang.* Die Kirche hat schon sehr früh die Gaben den nicht in der Eucharistiefeier Anwesenden geschickt (Justin) und sie für die Kommunion der Kranken aufbewahrt. Also wird die Präsenz des Herrn auch nach der Eucharistiefeier von der Kirche sehr früh ausdrücklich behauptet.

Als *Folge dieser Präsenz* ist die Anbetung der Eucharistie zu sehen. Wie das Konzil von Trient sagt: „Neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur institutum", d.h. „Es ist nämlich nicht deswegen weniger anzubeten, weil es von Christus, dem Herrn eingesetzt wurde, um genossen zu werden" (DS 1643). Die Kritik der Reformation an der Anbetung läßt sich nicht von der Tatsache trennen, daß durch die Praxis der damaligen Zeit die Verbindung zwischen Präsenz und Empfang verdunkelt war. Daß die östlichen Kirchen die *legitime* Entwicklung der westlichen römischen Kirche hinsichtlich der Anbetung nicht kennen, erfordert wenigstens eine gewisse Relativierung unserer Praxis, selbstverständlich ohne sie in Frage zu stellen.

2. *Das ordinierte Amt*

Hier stellt die GK zuerst die positiven Grundaussagen der Dokumente von ARCIC dar, und zwar (a) „Der Unterschied zwischen dem Priestertum aller Gläubigen und dem ordinierten Priestertum ist ausdrücklich anerkannt" (mit Hinweis auf A.E 2: 156 und A 13: 152f); (b) „Die Ordination

wird als ‚sakramentaler Akt' (A 15: 154) und der ordinierte Amtsträger als ‚wesentliches Element der Kirche' [mit Hinweis auf A 6: 150] bezeichnet"; (c) die GK hebt auch den Text hervor, nach dem „nur ein ordinierter Amtsträger (ministry) der Vorsitzende der Eucharistie ist" (A.E 2: 156).[18]

Die GK macht einige Bemerkungen, damit die Sache „deutlicher" wird. Zuerst wird bemerkt, daß „nur ein gültig ordinierter Priester ... der Vorsitzende (ministry) der Eucharistie sein kann". Man hebt hervor, daß er „in der Person Christi" sein Amt ausübt. Er „bringt auf sakramentale Weise das erlösende Opfer Christi" dar. Zweitens wünscht sich die GK, daß man ausdrücklich gesagt hätte, „Christus selbst hat das Sakrament der Weihe eingesetzt als den Ritus, der das Priestertum des neuen Bundes erteilt". Die GK bedauert, daß das Dokument von ARCIC nicht auf den *Charakter,* der durch das Weihesakrament übermittelt wird, eingeht, da „dieser Begriff wesentliches Element für das katholische Verständnis über den Unterschied zwischen Amtspriestertum und allgemeinem Priestertum der Getauften" ist.

Eine letzte Bemerkung der GK betrifft folgende Aussage von ARCIC bezüglich der Frauenordination: „Die Kommission erkennt, daß die Ordination von Frauen der Versöhnung unserer beiden Gemeinschaften für die Römisch-Katholische Kirche ein neues und schweres Hindernis in den Weg gelegt hat, sie meint jedoch, daß die Grundsätze, auf denen ihre lehrmäßige Übereinstimmung beruht, durch solche Ordinationen nicht angetastet werden; denn hier ging es um den Ursprung und das Wesen des ordinierten Amtes und nicht um die Frage, wer ordiniert werden kann oder nicht" (A.E 5: 158). Die GK dagegen sagt: „Das Problem des Ordinationssubjekts ist mit dem Wesen des Weihesakraments verknüpft. Ein Unterschied bezüglich dieser Verbindung muß die erreichte Übereinstimmung über den Amtsträger und die Ordination betreffen". Leider konkretisiert die GK das nicht. Hat man die Stellungnahme der GK zur Frauenordination vor Augen, dann kann man vermuten, daß hier der Begriff „in persona Christi", wie er in dieser Stellungnahme verstanden wird, die zentrale Rolle spielt.[19]

Hier seien einige Bemerkungen zur Stellungnahme der GK gemacht. Die Lektüre der ARCIC-Dokumente zeigt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß nur ein ordinierter Amtsträger der Vorsitzende der Eucharistiefeier sein kann. Ausdrücklich wird auch vertreten, daß das ordinierte „Amt nicht eine Verlängerung des allgemeinen christlichen Priestertums (ist), sondern einem anderen Bereich der Geistesgaben an(gehört)" (A 13: 153). Das Dokument hebt ferner hervor, daß „das ordinierte Amt als priesterlich bezeichnet wird in erster Linie, weil es in einer besonderen Beziehung zu

Christus als dem Hohenpriester steht" (A.E 2: 156). Wird das gesagt, dann wird die Rolle des Priesters, sein Amt „in persona Christi" auszuüben, d.h. an Stelle Christi der Gemeinde gegenüber, deutlich dargestellt.

Ist dafür der Begriff „Charakter" unbedingt notwendig, wie die GK meint? Bezüglich des Charakters des ordinierten Amtsträgers stellte die Reformation die Schwierigkeit dar, daß damit die Existenz einer höheren Klasse innerhalb des ganzen Volkes Gottes gerechtfertigt werde. Die Lehre über den Charakter ist eine Entwicklung der Hochscholastik mit Wurzeln bei Augustinus.[20] Das Konzil von Trient übernahm diese Lehre, aber sagte ganz wenig über die Natur des Charakters: Der Charakter wird als „ein geistliches und unauslöschliches Zeichen" (DS 1609) bezeichnet; die ordinierten Priester bleiben es immer, d.h. „derjenige, der einmal Priester war, (kann nicht) wieder Laie werden" (DS 1774.– Vgl. auch DS 1767). Bezüglich des ordinierten Priesters hat der Begriff Charakter die Funktion, den Unterschied zwischen dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen und dem Priestertum der ordinierten Amtsträger zu verdeutlichen. Wird das nicht auch gesagt, wenn man ausdrücklich behauptet, daß das ordinierte „Amt nicht eine Verlängerung des allgemeinen christlichen Priestertums (ist), sondern einem anderen Bereich der Geistesgaben an(gehört)" (A 13: 153), und daß „der Geist besiegelt, die er erwählt und konsekriert hat" (A 15: 154)?

Der Leser der beiden Dokumente, d.h. des der ARCIC und des der GK, hätte sich gewünscht, daß die GK in ihrer positiven Bewertung die Grundaussage der ARCIC über die Rolle der Gemeinde integriert hätte. A 13 (153) z.B. stellt über die ordinierten Amtsträger fest: „Sie sind – insbesondere bei ihrem Vorsitz in der Eucharistiefeier – Repräsentanten der ganzen Kirche in der Erfüllung ihrer priesterlichen Berufung ..., dennoch ist ihr Amt nicht eine Verlängerung des allgemeinen christlichen Priestertums". Die Dialektik von *in persona Christi* und *in persona ecclesiae* gehört nach der Meinung verschiedener katholischer Theologen zum Wesen des ordinierten Amtes.[21] Diese Dialektik ist auch bei Thomas von Aquin zu belegen.[22] Hier ergibt sich die Vermutung, daß die GK nur mit einer partiellen Theologie über das Amt arbeitet.

Daß die Frauenordination das *Wesen* des Amtes in Frage stellt, ist m.E. fragwürdig. Man kann über das Wesen des Amtes einig sein und trotzdem verschiedene Auffassungen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Frauenordination vertreten. Die GK hätte direkt ausdrücken müssen, wo ihrer Meinung nach die Frauenordination das *Wesen* des Amtes in Frage stellt. Vermutlich ist hier der Begriff „repraesentatio Christi" entscheidend.

Diesbezüglich sei notiert, ohne daß die ganze Problematik behandelt werden könnte: Zum *Wesen* des Amtes gehört es in der Tat, Christus vor der Gemeinde zu repräsentieren. Aber dazu ist zu bedenken, daß die Kirche als heilsrelevantes Datum immer die Annahme des *Mensch*seins durch den Sohn Gottes ausgesagt hat (Nizänum: „Er ist Mensch geworden", nicht „er ist Mann geworden"). Darf diese umfassende inkarnatorische Realität in der Christusrepräsentation des Amtes eingeschränkt werden? Ferner ist zu bedenken, daß der Amtsträger Christus als *Mitglied der von Christus erlösten Menschheit* repräsentiert. Dort aber spielt der Unterschied der Geschlechter keine Rolle (vgl. Gal 3,28).

3. *Die apostolische Sukzession* (AS)

Die GK macht mit Recht auf das Problem der AS, ein zentrales Problem bezüglich des Amtes, aufmerksam. An zwei Stellen wird die Thematik von ARCIC behandelt: A 16: 154 und A.E 4: 157. Der zweite Text beschäftigt sich mit dem Problem „Ursprünge und Entwicklung des Ordinierten Amtes". Im ersten Text, der von der GK zitiert wird, wird gesagt:

„Weil sie (die Bischöfe) mit der Aufsicht über andere Kirchen beauftragt sind, bezeichnet ihre Teilnahme bei der Ordination eines neuen Bischofs, daß er und seine Kirche innerhalb der Gemeinschaft der Kirchen stehen. Darüber hinaus sichert ihre Teilnahme, da sie Repräsentanten ihrer Kirche in Treue gegenüber der Lehre und Sendung der Apostel sowie Mitglieder des bischöflichen Kollegiums sind, die historische Kontinuität dieser Kirche mit der apostolischen Kirche und ihres Bischofs mit dem ursprünglichen apostolischen Amt."

Die GK kommentiert: „diese Aussage braucht eine ergänzende Klärung im Sinne der katholischen Perspektive". Leider wird diese nicht konkretisiert. Nach der Meinung der GK verlangt die AS zwei Elemente, eine ununterbrochene bischöfliche Ordination und eine ununterbrochene Fortsetzung der Kirche in der Lehre der Apostel. Also „bischöfliche Sukzession und apostolische Lehre". „Beide stehen in einer kausalen Relation zueinander" („to each other"), wie es in der Konstitution Lumen gentium Nr. 20 zu sehen sei, d.h. die bischöfliche Sukzession wird als Instrument und Garant gesehen, damit die apostolische Lehre in der Kirche bewahrt wird. ARCIC hebt das hervor, was *in der Alten Kirche* zu finden ist. Die GK zeigt großes Interesse, *deutlicher* darzustellen, welche Beziehung zwischen beiden Aspekten besteht, da dieses Problem traditionell ein Kontroversthema zwischen Reformation und Katholizismus war. Hier spiegelt sich das Problem der Autorität in der Kirche.

4. *Die Autorität in der Kirche*

Der ARCIC-Kommission war klar, daß sie keinen Konsens erreicht hatte. Sie glaubte jedoch, „einen wesentlichen Beitrag zur Lösung" der Fragen über Natur und Ausübung der Autorität in der Kirche und über den Primat des Bischofs von Rom erreicht zu haben (Aut I, Vorwort: 159). Die Stellungnahme der GK bezieht sich auf die Ergebnisse. Leider wird die theologische Reflexion über die Autorität von ihr nicht berücksichtigt. Das ist um so bedauerlicher, da dort ARCIC einen besonderen Beitrag geleistet hat, um den Primat des Bischofs von Rom in die Konziliarität der Kirchen zu integrieren.

Die GK lobt die positive Darstellung von Aut II 24–27 (184–186) über die Funktion der Autorität in der Kirche. Folgende Formulierungen werden von der GK zitiert: „Die Erhaltung der Kirche in der Wahrheit macht es erforderlich, daß die Kirche in bestimmten Augenblicken ein entscheidendes Urteil über wesentliche Fragen der Lehre fällen kann, das zu einem Teil ihres bleibenden Zeugnisses wird" (Nr. 24). „Der Sinn dieses Dienstes kann nicht darin liegen, dem Inhalt der Offenbarung etwas hinzuzufügen; er soll irgendeine wichtige Wahrheit neu ins Gedächtnis rufen und hervorheben" (Nr. 27).

ARCIC hatte die Beziehung zwischen Autorität und Volk Gottes durch den Begriff „Rezeption" nuanciert. Da sich die GK über diesen Begriff in seiner konkreten Anwendung durch ARCIC kritisch geäußert hat, seien hier zuerst die Grundtexte von ARCIC zitiert. Unter Rezeption wird „die Tatsache" verstanden, „daß das Volk Gottes eine solche Entscheidung oder Erklärung (eines Konzils) anerkennt, weil es in ihr den apostolischen Glauben erkennt. Es nimmt sie an, weil es eine Übereinstimmung wahrnimmt zwischen dem, was ihm vorgelegt wird, und dem sensus fidelium der ganzen Kirche. ... Rezeption schafft keine Wahrheit noch legitimiert sie die Entscheidung; sie ist das letzte Anzeichen dafür, daß eine solche Entscheidung die notwendigen Bedingungen erfüllt hat, um ein wahrer Ausdruck des Glaubens zu sein. An dieser Annahme ist die ganze Kirche in einem ständigen Prozeß der Unterscheidung und Antwort beteiligt" (Aut.E 3: 173). Die GK unterstreicht die Formulierung: Rezeption durch das Volk Gottes schafft keine Wahrheit noch legitimiert sie die Entscheidung, und fügt hinzu, daß nach katholischem Verständnis die Wahrheit einer Definition „durch die autoritative Definition selbst von seiten der authentischen Lehrer gewährleistet wird". Die Aussage der GK läßt sich von dem „ex sese, non ex consensu ecclesiae" des 1. Vatikanums (DS 3074) erklären, einer Formu-

lierung, die von der Konstitution Lumen gentium Nr. 25,3 übernommen wurde. ARCIC lehnt ihrerseits ab, „daß eine Definition keine Autorität hat, bis sie durch das ganze Volk Gottes angenommen ist oder seine Autorität sogar allein von dieser Annahme ableitet" (ebd.). Dort liegt nicht das Problem. Was ARCIC zur Sprache bringt, ist, daß es zwischen Autorität und Volk Gottes eine gewisse Kollegialität gibt, und deshalb braucht man einen Begriff wie Rezeption, um diesen Prozeß des Lebens der Kirche, in dem alle Gläubigen aktiv mitwirken, zu artikulieren.[23] Es scheint so, daß der GK der Begriff Rezeption in seinem *positiven Inhalt* als etwas Gefährliches erscheint.

Die Aussagen von ARCIC über Primat und Kollegialität (Aut I 19–22; 167f; Aut.E 8: 177) werden leider von der GK nicht kommentiert. Die GK hebt vielmehr die Vorbehalte, die bei der anglikanischen Gemeinschaft in bezug auf das petrinische Amt noch existieren, hervor und zitiert die folgenden Texte: Aut.E 8 (176), Aut II 13 (181) u. 31 (187). Aber was sagen diese Texte?

Der erste Text bemerkt, daß „sich ein Großteil der anglikanischen Einwände gegen die Art und Weise der Ausübung sowie gegen bestimmte Ansprüche des römischen Primats richtet und nicht so sehr gegen einen universalen Primat als solchen". Eine kritische Distanzierung gegen die Ausübung des Primats in der Geschichte ist sogar beim heutigen Präfekten der GK, Kardinal Ratzinger, zu finden.[24]

Der zweite Text stellt „die Entwicklung des römischen Primates als eine Gabe der göttlichen Vorsehung ..., mit anderen Worten als eine Wirkung des die Kirche leitenden Hl. Geistes" dar. Der Text von ARCIC fährt fort: „Wenn man die oben gegebene Interpretation der Redeweise vom göttlichen Recht auf dem Ersten Vatikanischen Konzil voraussetzt, so hat man guten Grund zu fragen, ob wirklich eine Kluft besteht zwischen der Behauptung eines Primats aufgrund göttlichen Rechtes *(jure divino)* und der Anerkennung seiner Entstehung aufgrund göttlicher Vorsehung *(divina providentia)*". Nach ARCIC bedeutet die vom 1. Vatikanum verwendete Formulierung *jus divinum* (göttliches Recht) positiv, daß „dieser Primat sich von Christus herleitet". Negativ formuliert: „*Jus divinum* braucht in diesem Zusammenhang nicht unbedingt in dem Sinne verstanden zu werden, daß der universale Primat von Jesus während seines irdischen Lebens direkt als eine bleibende Institution gestiftet worden sei" (Aut II 11: 180). Bezüglich dieser letzten Aussage stellt die GK fest: „Vom katholischen Standpunkt aus ist es nicht möglich, (diese) Interpretation ... zu akzeptieren ... Die katholische Kirche sieht in dem Primat der Nachfolger des Petrus etwas von Gott

positiv Intendiertes, das sich aus dem Willen und der Institution Jesu Christi ableitet". Eine ähnliche Bemerkung ist in der Stellungnahme der GK vom 6. Mai 1982 zu finden.[25]

Das Thema „göttliches Recht" ist heute ein kompliziertes Feld, wenn man die exegetischen Analysen vor Augen hat. Y.M. Congar schrieb bezüglich der Amtsstruktur in der Kirche: „Die Kirche hat in Kontinuität mit ihren Ursprüngen ... unter der Wirkung des Geistes gelebt. Erst mit der Zeit hat sie auch in bezug auf Punkte, die uns als entscheidende erscheinen, ihre Strukturen präzisiert und verhältnismäßig vereinheitlicht. Das führt uns zu einer weiten, unverkrampften Auffassung über das in diesen Sachen angewendete jus divinum."[26] Diese Worte von Congar seien hier wenigstens als Zeichen der Art und Weise zitiert, wie verschiedene katholische Autoren das Problem bezüglich der Ämterentwicklung innerhalb des NT sehen.

Sollte man nicht ähnliche Grundsätze hinsichtlich der petrinischen Texte anwenden? Die Formulierung des 1. Vatikanums sagt, daß Petrus den Primat „von ebendiesem unserem Herrn Jesus Christus direkt und unmittelbar" (ab eodem Domino nostro Jesu Christo directe et immediate: DS 3055) oder „aus der Einsetzung Christi, des Herrn selbst bzw. göttlichem Recht" (ex ipsius Christi Domini institutione seu jure divino: DS 3058) empfangen hat. Das *jus divinum* schließt einen Prozeß in der Reflexion der Kirche innerhalb des NT nicht aus.

Welche Aspekte der petrinischen Texte vorösterlich sind und welche Rolle die nachösterliche Reflexion dort spielte, ist eine Frage, auf die die moderne katholische Exegese keine sichere Antwort gibt. Wird das Bewußtsein der Kirche im 2., 3. und 4. Jh. beachtet, kommt man zum Schluß, daß es richtige *Vorsehung* Gottes war, daß diese Interpretation der petrinischen Texte sich durchsetzte.[27] W. Kasper hat mit Recht geschrieben, daß geschichtliche „Erfahrungen des Glaubens zu einer *relecture der Schrift*"[28] führten. Im Lichte dieser theologischen Bemerkungen läßt sich die katholische Position rechtfertigen. Wahrscheinlich sind solche Bemühungen katholischer Autoren und die Position von ARCIC nicht so weit voneinander entfernt. Eine Gegenfrage scheint mir auch hier berechtigt: Arbeitet die GK hier nicht mit einer Konzeption über das *jus divinum*, die zu eng fixiert ist?

Der dritte Text bemerkt das, was „Anglikaner nicht akzeptieren", und zwar, „daß notwendig mit dem Amt des Bischofs von Rom der garantierte Besitz einer solchen Gabe göttlichen Beistands in Lehrurteilen verbunden ist, aufgrund deren seine formellen Entscheidungen, vorgängig zu ihrer Rezeption durch die Gläubigen, als vollkommen gesichert erkannt werden können".

Durch diesen Text wird die katholische Konzeption über die Unfehlbarkeit des Papstes in Frage gestellt. Die GK macht auch auf einen anderen Text des Dokuments, und zwar auf Aut II 29 (186), aufmerksam. Dort werden die katholische und die anglikanische Position folgendermaßen beschrieben: Wenn der Papst „deutlich seine Absicht äußert, in Fragen des Glaubens oder der Sitten eine bindende Entscheidung vorzulegen", dann „gehen die Katholiken davon aus" – besser: müssen die Katholiken davon ausgehen –, „daß das Lehrurteil vor Irrtum bewahrt und seine Aussage wahr ist". Aber die Anglikaner „würden es als ihre Pflicht ansehen, die Rezeption der Definition weiterem Studium und Gespräch vorzubehalten", „wenn die zur Annahme vorgelegte Definition offenkundig sich nicht als legitime Interpretation des biblischen Glaubens und in Übereinstimmung mit der rechtgläubigen Tradition darstellt". Ein solches Beispiel sind nach Meinung vieler Anglikaner die marianischen Definitionen, die im Katholizismus seit der Trennung beider Gemeinschaften aufgestellt wurden (Aut II 30: 187).

Die dargestellten Texte zeigen deutlich, daß es einen wichtigen Unterschied zwischen der anglikanischen und der katholischen Position gibt.

5. *Die Interpretation der Hl. Schrift*

Obwohl das Thema der Interpretation der Hl. Schrift nicht ausdrücklich von ARCIC behandelt wird, macht die GK auf dieses Problem aufmerksam und nimmt Stellung dazu. Anlaß für diese Bemerkung geben zwei Texte von ARCIC: Erstens die Aussage, daß „die neutestamentlichen Texte keine hinreichende Grundlage dafür (d.h. „für einen Primat des Bischofs von Rom") bieten" (Aut II 7: 179). Zweitens die Tatsache, daß „bezüglich der unfehlbaren Entscheidungen des Bischofs von Rom" der Text von ARCIC „die Notwendigkeit einführt, daß solche Entscheidungen ‚offenkundig eine legitime Interpretation der Hl. Schrift und in Übereinstimmung mit der rechtgläubigen Tradition' (Aut II 29: 186) sind". Der Text von ARCIC sieht die Möglichkeit, daß diese Übereinstimmung nicht immer so offenkundig ist. In diesem Fall bedürfen nach anglikanischer Auffassung solche Entscheidungen des Bischofs von Rom einer Rezeption. Diese Möglichkeit ist nach der Meinung der GK auszuschließen, da „Christus der Kirche die volle Autorität gegeben hat", die Wahrheit der Offenbarung zu bewahren und zu erklären. Darüber hinaus steht im Hintergrund der Aussage der GK die Formulierung des 1. Vatikanums „ex sese", die von der Konstitution Lumen gentium Nr. 25, 3 ausdrücklich aufgenommen wird.

Als Grundprinzip stellt die GK fest: „die Interpretation (der Hl. Schrift) kann nicht von der lebendigen Tradition der Kirche, die die Botschaft der Hl. Schrift empfängt, getrennt werden". *Also:* Die Lektüre und die Interpretation der Hl. Schrift geschieht *in der Kirche*. Das ist eine traditionelle Aussage der römisch-katholischen Theologie, die auf dem Boden der Beziehung zwischen der Hl. Schrift und der Tradition in der Alten Kirche (d. h. in der Kirche, die bestimmte Bücher als Kanon der Hl. Schrift empfing und weitervermittelt hat) zu sehen ist.

Methodische Schlußbemerkungen

Dem katholischen Theologen stellt sich die Frage, ob man in Treue zur vollen römisch-katholischen Tradition in bestimmten Punkten nichts anderes hätte sagen können als die GK und inwieweit diese von einer bestimmten Theologie Gebrauch macht, die letztendlich nur *eine* Theologie unter anderen innerhalb der heutigen katholischen Theologie ist. Ihrerseits macht ARCIC auf ein wesentliches Problem aufmerksam, wenn sie sagt: „Wenn in irgendwelchen Punkten noch Uneinigkeit besteht, kann diese aufgrund der hier erarbeiteten Prinzipien überwunden werden" (E.E 2: 143).

Ein deutliches Beispiel scheint mir der Begriff „Sühneopfer". Das theologische Problem – auch römisch-katholisch gesehen – liegt darin, die von der Kirche gefeierte Eucharistie als Opfer der Kirche zu bezeichnen, ohne daß durch eine solche Aussage die Einmaligkeit und der ausreichende Charakter des Opfers Jesu Christi in Frage gestellt werden. Durch die Begriffe „memorial" und „sakramentales Opfer" denken viele katholische Autoren, die Auseinandersetzungen der Zeit der Reformation überwinden zu können. Daß die kirchliche Gemeinde in der Darbringung aktiv ist, wird ausdrücklich vertreten. Also wird die Eucharistiefeier als Gedächtnis des Opfers Christi von seiten der Kirche und infolgedessen auch als Opfer der Kirche verstanden, insofern Christus die Kirche in seine Hingabe an den Vater einbringt. Auch die Solidarität der kirchlichen Gemeinde mit den Verstorbenen wird nicht abgelehnt, sondern ausdrücklich bejaht. Das kommt nach den liturgischen Formularen der Alten Kirche durch die Fürbitten zum Ausdruck (Cyrill von Jerusalem). Der Verzicht auf die Sühneopfer-Terminologie würde nicht bedeuten, daß die Grundaussage, die die Terminologie zur Sprache bringt, in Frage gestellt wird. M.E. sollte eine ökumenisch orientierte Theologie die Mißverständnisse nicht vergessen, die eine solche Terminologie mitbringt oder in der kirchlichen Praxis mitbringen kann.

Es wäre wenigstens wünschenswert, manchmal sogar notwendig gewesen, daß die GK bestimmte Grundaussagen der Dokumente von ARCIC übernommen hätte, um etwa den Eindruck zu vermeiden, daß in der katholischen Auffassung die Rolle der kirchlichen Gemeinde nicht ernst genommen wird. Ein deutliches Beispiel ist die Dialektik des „in persona Christi" und des „in persona ecclesiae" in bezug auf die Amtsträger, die in den Dokumenten der ARCIC zu finden ist und die von der GK nicht berücksichtigt wird. Die Autorität in der Kirche soll immer in koinonia mit der Kirche gesehen werden, d.h. es gibt eine *gewisse* Kollegialität zwischen Gemeinde und Amtsträgern. Dei Verbum 8,2 und die konziliaren Diskussionen, die dahinterstehen, dürfen nicht vergessen werden. In der Tat geht der Text der Konstitution vom Volk Gottes aus und zitiert die Rolle des Lehramtes erst an zweiter Stelle. Bis zum letzten Moment hat eine Gruppe von Bischöfen – mehr als hundert und mit ausdrücklicher Appellation an den Papst – gegen diesen Text gekämpft. Aber der Text wurde so belassen. So wird die Notwendigkeit für die Amtsträger (Papst und Bischöfe) deutlich, *in ontologischer Verbindung* mit dem ganzen Volk Gottes, dem sie auch angehören (!), zu bleiben. Das darf nicht vergessen werden, wenn man vom Amt in der Kirche spricht. Es scheint so, daß die GK diesen Text gern vergißt, da ihre Konzeption de facto viel mehr der in der genannten Konstitution nicht angenommenen Meinung entspricht.

Die Aufgabe einer ökumenischen Theologie liegt darin, Brücken zu schaffen, wo früher nur Gegensätze gesehen wurden. Das Ökumenismusdekret (Nr. 17) stellt ein methodisches Prinzip in bezug auf die legitime theologische Verschiedenheit zwischen dem Osten und dem Westen dar, und zwar, „daß man bei jenen verschiedenartigen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muß". Das bedeutet, daß zwischen der Grundaussage und einer konkreten Theologie zu unterscheiden ist. Dieses Prinzip ist in jeder ökumenischen Theologie anzuwenden.

Die Frage, die sich hier ergibt, ist, ob die GK nicht zu sehr eine konkrete Theologie mit den Grundaussagen der katholischen Tradition identifiziert. *Meine Reflexionen hatten nur dieses Ziel, d.h. zu zeigen, daß die katholische Tradition bewahrt wird oder bewahrt werden kann, ohne daß man unbedingt von einer konkreten Theologie Gebrauch macht, auch wenn diese Theologie bzw. Terminologie von einem ökumenischen Konzil verwendet worden wäre.* Das kann für manche ein überraschendes Element sein. Aber die heutige Theologie in der römisch-katholischen Kirche sollte versuchen, zwischen dem, was eine Formulierung darstellen will, und der

Formulierung selbst zu unterscheiden, und das *um der katholischen Inhalte willen*. Meine kritischen Fragen an die Stellungnahme der GK hatten nur dieses Ziel. Ich habe versucht zu zeigen, daß es in der Sache größere Übereinstimmung gibt als die, welche die GK anerkennt.

ANMERKUNGEN

1 Der Text in The Tablet Nr. 7897 (7. Dezember 1991) 1521–4. Dort werden auch zwei Reaktionen von E. Yarnold S.J. (Mitglied von ARCIC I) und Chr. Hill (Anglikanischer Sekretär von ARCIC I) veröffentlicht.

2 Anglican-Roman Catholic International Commission, The Final Report, Windsor, September 1981, London 1982. Deutsche Übersetzung in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, hg. v. H. Meyer, H. J. Urban und L. Vischer, Paderborn–Frankfurt a. M. ^{2}1991, 133–190 (= DWÜ I). Die Dokumente sind: Eucharistic Doctrine (= E); Eucharistic Doctrine: Elucidation (= E.E); Ministry and Ordination (= A); Ministry and Ordination: Elucidation (= A.E); Authority in the Church I (= Aut I); Authority in the Church II (= Aut II). Die Dokumente werden durch die angegebenen Abkürzungen mit der Ziffer des Textes zitiert, und dann wird nach einem Doppelpunkt oder in Klammern die Seite der Ausgabe von DWÜ angegeben.

3 Vgl. Sullivan, F. A., The Vatican's Response to the Final Report of the First Anglican-Roman Catholic International Commission, in: Centro pro Unione. Bulletin 40–41 (1991–92) 36–41.

4 Deutsche Übersetzung in: HerKorr 36 (1982) 288–293.

5 Es seien hier als Beispiel drei Autoren genannt: Filograssi, I., De sanctissima Eucharistia, Rom 1947 (Universität Gregoriana); Lercher, L., Institutiones theologiae dogmaticae IV/2, Innsbruck ^{3}1948 (retractatio von F. Dander); Aldama, I. A., De sanctissima Eucharistia, in: Sacrae Theologiae Summa IV, Madrid ^{2}1953. Alle drei wiederholen die Lehre des Konzils von Trient über die „una eademque hostia", und das bedeutet, daß Christus der hauptsächliche Darbringende ist (z. B. Aldama, thesis 13: „Victima sacrificii Missae est ipse Christus"; thesis 14: „Christus est principalis offerens in sacrificio Missae"). Was den propitiatorium-Charakter der Messe betrifft, verweist Filograssi einfach auf die vom tridentinischen Konzil dargestellte Identität „hostiae et Sacerdotis in cruce et in missa" (247). Eine weitere Erläuterung findet sich bei Lercher/Dander. Sie bemerken ausdrücklich, daß das Meßopfer nicht im selben Sinn „propitiatorium" wie das Kreuzopfer ist („sacrificium Missae non eodem sensu propitiatorium est ac Sacrificium crucis"), da „die Messe keine neue Satisfaktion durch Christus enthält". „Die Messe wird ‚propitiatoria' genannt, insofern sie als partikulare Ursache denjenigen, für die sie dargebracht wird, die Anwendung der Satisfaktion und Verdienste des Kreuzes bringt" (307, Nr. 380). Bezüglich der Frage, in welchem Sinne Christus der hauptsächliche Darbringende der Messe ist, ist zu bemerken, daß verschiedene Theologen nur von einer *virtuellen* Aktion Christi (virtualis oblatio Christi) in der Messe sprechen (Aldama, 334; Filograssi, 303).

6 Ein Überblick bei Scheffczyk, L., Meßopfertheorien, in: SM III (1969) 444–450.

7 Vgl. das Werk von M. Thurian, L'Eucharistie. Memorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession, Neuchâtel ^{2}1963, dt. Übersetzung: Eucharistie, Stuttgart 1963. *Dieses Werk hat in der Thematik eine besondere Rolle gespielt.* Vgl. auch Leenhardt, F. J., Parole – Ecriture – Sacrements, Neuchâtel 1968, 161ff; Brunner, P., Zur Lehre von Gottesdienst . . ., in: Leiturgia I (1954) 210f: Die Christus-Anamnese ist die *„geistgewirkte*

Gegenwart der einmaligen Heilsgeschichte"; ders., Vorwort zum Buch von Thurian, XXVII-XXXIX (kritische Bemerkung zum Werk von Thurian); ders., Pro Ecclesia II, Berlin – Hamburg 1966: Brunner hebt hier hervor, daß „dieses hier gegenwärtige Opfer Jesu Christi im Abendmahl auf keinen Fall im Vollzug dieser Feier Gott aufgeopfert und als ein Versühnopfer dargebracht wird" (307).

Für die Patristik vgl. Marsili, S., Teologia della celebrazione dell'eucaristia, in: Anamnesis 3/2. La Liturgia, eucaristia, Casale Monf. to 1983, 44–57; ders., Teologia liturgica II. La Messa (pro manuscripto), Rom 1971, 103-123 („Nach der patristisch-liturgischen Tradition ist die Messe ein Gedächtnisopfer, d. h. Sakrament des Kreuzesopfers."). Vgl. auch meine Arbeit Die Eucharistie nach römisch-katholischem Verständnis, in: Garijo-Guembe, M. M[a] u. a., Mahl des Herrn, Ökumenische Studien, Frankfurt a. M. – Paderborn 1988, 9–103, hier 32–35.

[8] Der Text in DWÜ I, 557ff.

[9] Baptism, Eucharistie and Ministry. A catholic Response (Faith and Order Paper 111), Genf 1987. Dt. Übersetzung in: Eine katholische Stellungnahme zu den Konvergenzerklärungen . . ., (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 79) 27f.

[10] Ebd. 28.

[11] Die liturgische Struktur ist sehr deutlich in der *Traditio apostolica* des Hippolyt von Rom: Man sagt Gott Dank. Die Begründung für diese Danksagung erfolgt durch Relativsätze (vgl. die Struktur der Psalmen!). Wichtig ist die christologische Danksagungsbegründung, da dort das Abendmahl Jesu (Einsetzungsworte!) als der Höhepunkt der Danksagung erscheint. Die Worte des Herrn „wenn ihr dies tut, tut es zu meinem Gedächtnis" sind die Begründung der Kirchenversammlung (Anamnese). Auch die literarische Struktur der Anamnese ist wichtig: memores/eingedenk – tibi offerismus/wir bringen dir dar – gratias agentes/wir sagen Dank. Die Darbringung der Kirche erscheint hier als selbstverständlich, *sie wird aber in die Perspektive der Danksagung integriert.* Diese Struktur erscheint fast immer. Die Bedeutung einer solchen Struktur ist klar.

Die Darbringung der Kirche ist nur in der Perspektive zu verstehen, daß die Kirche von Jesus Christus in seine Fürbitte vor dem Vater hineingenommen wird. Bemerkenswerterweise ist der *canon romanus* von Bitten um die Annahme der Gaben (der Darbringung der Kirche) geprägt.

Die ostsyrische Tradition hat in der Anamnese keine Darbringungsterminologie, diese Terminologie erscheint erst in den (später entwickelten) Epiklesen. Über das Thema vgl. meine Arbeit Die Eucharistie (Anm. 7), 23–32.

[12] Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD, Paderborn – Frankfurt a. M. 1984. Von römisch-katholischer Seite nahmen Bischof P.-W. Scheele, P. Bläser, E. Iserloh, W. Kasper, R. Schnackenburg, W. Seidel und H. J. Urban teil. Hier sei auf das Dokument *Vers une meme foi eucharistique?* der Gruppe von Dombes (1971) hingewiesen, da dieses Dokument den Begriff „memorial" als wesentliches Element hervorhebt. In: Pour la Communion des Eglises. L'apport du Groupe des Dombes 1937–1987, Paris 1988, 38f (Accord doctrinal III), 52 (Commentaire).

[13] Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. von K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg i. B. – Göttingen, 119.

[14] Ebd. 120.

[15] Überholte Verurteilungen?, hg. v. D. Lange, Göttingen 1991, 104 u. 102, Anm. 2.

[16] Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, 1985, 355 (vgl. auch 346, 354).

[17] Vgl. McCue, J. F., The Doctrine of Transsubstantiation from Berengar through the Council of Trent, in: Lutherans and Catholics in Dialoque III. The Eucharistic as Sacrifice, Washington 1967, 89–124, direkt 114ff.

[18] Der englische Text von ARCIC verwendet den Ausdruck „who presides at the eucharistic", der in DWÜ I übersetzt ist mit „leitet die Eucharistiefeier".

[19] Inter Insigniores (15. Oktober 1976) V, in: Denzinger, H., Enchiridion symbolorum . . ., hg. von P. Hünermann, [37]1991, 1385-1392. Es handelt sich jedoch nur um eine Argumentation „per analogiam fidei" (Nr. 4598).

[20] Vgl. z. B. Van Roo, G., De sacramentis in genere, Rom 1957, 216ff (Lehrbuch an der Universität Gregoriana). Die Lehre sei in der Tradition der Kirche nur *implizit* zu finden, und zwar aufgrund der universalen Praxis der Kirche, die Sakramente der Taufe, des Ordo und der Firmung, die gültig gespendet wurden, nicht zu wiederholen (227). Er gibt zu, daß wir die Verbindung zwischen der Nichtwiederholbarkeit dieser Sakramente und der Gabe des Charakters nur durch die Definition der Kirche auf dem Konzil von Trient wissen (228). Schillebeeckx, E., Le Christ sacrament de la recontre de Dieu, Paris 1960, 191, hebt hervor, daß die Konzilien von Florenz und Trient ganz wenig über den Charakter sagen. Seiner Meinung nach ist „die Beziehung des Charakters zur Sichtbarkeit der Kirche" das bleibende Element in der Tradition.

[21] Der Malta-Bericht (1972) Nr. 50, in: DWÜ I, 261, stellt fest, daß „das Amt sowohl gegenüber der Gemeinde wie in der Gemeinde steht". Diese Formulierung, die von römisch-katholischen wie evangelisch-lutherischen Theologen vertreten wird, haben auch andere ökumenische Dokumente übernommen: Das geistliche Amt in der Kirche Nr. 23, in: DWÜ I, 337; Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament Nr. 62.
Vgl. Marliangeas, B. D., „In persona Christi", „in persona Ecclesiae", in: La Liturgie après Vatican II (Unam Sanctam 66), Paris 1967, 283–288; Y. Congar, Ein Mittler, in: Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Das geistliche Amt in der Kirche, Paderborn – Frankfurt a. M. 1981, 127–134.

[22] Summa theologia III q. 64 a. 8 ad 2; q. 64 a. 9 ad 1; q. 82 a. 6 c: der Minister des Sakramentes übt sein Amt *in persona ecclesiae* aus, da er Minister der Kirche ist. In III q. 82 a. 7 ad 3 stellt Thomas das *in persona Christi,* in dessen Namen der Priester konsekriert, dem *in persona ecclesiae* gegenüber.

[23] Mit diesem Thema hat sich die moderne katholische Theologie beschäftigt. Vgl. Congar, Y. M., La „Reception" comme realité ecclesiologique, in: RSPhTh 56 (1972) 369–403, dt. mit einigen Kürzungen: Die Rezeption als ekklesiologisches Problem, in: Conc(D) 8 (1972) 500–514; Garijo (-Guembe), M. (M[a]), Der Begriff der „Rezeption" und sein Ort im Kern der katholischen Theologie, in: Theologischer Konsens und Kirchenspaltung, hg. von P. Lengsfeld und H. G. Stobbe, Stuttgart 1981, 97–109.

[24] Ratzinger, Kard. J., Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, 77: „Solche Überlegungen müssen keineswegs zu einseitigen Bestätigungen des ‚Römischen' führen. Sie verweisen auf das Prinzip eines Amtes der Einheit, aber sie fordern auch eine Selbstkritik der römisch-katholischen Theologie heraus, in der die Fehlentwicklungen der Primatstheologie und -praxis, die es unstreitig gegeben hat, genauso wach und unbefangen aufgedeckt werden . . .".

[25] III, 2, in: HerKorr 36 (1982) 291.

[26] Congar, Y. M., L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, Paris 1970, 184.

[27] Ein historischer Überblick ist in meinem Buch, Gemeinschaft der Heiligen, Düsseldorf 1988, 230–239 zu finden.

[28] Kasper, W., Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche, in: Dienst an der Einheit, hg. von J. Ratzinger, Düsseldorf 1978, 81–104, hier 84.

Die orthodoxe Kirche und die Ordination von Frauen – Zur Konferenz von Rhodos vom 30. Oktober bis 7. November 1988

VON HEINZ OHME

Wenige Phänomene in der unterschiedlichen Lebenspraxis der Kirchen der Reformation und der orthodoxen Kirchen haben sich für den theologischen Dialog zwischen beiden in den letzten 20 Jahren als so zusätzlich erschwerend erwiesen wie die Frage der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche. Für die Orthodoxie bedeutete es z. B. einen unerwarteten Rückschlag und für einige sogar eine prinzipielle Infragestellung des Dialogs mit der anglikanischen Gemeinschaft, als deren Teilkirchen seit 1978 zur Frauenordination übergingen. Für manchen Vertreter der protestantischen Kirchen wiederum wird die unbeugsame orthodoxe Haltung in dieser Frage nur noch als Provokation verstanden, der mit Unverständnis und Unwillen begegnet wird.

Angesichts dieser Situation hat die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz (28. Oktober bis 6. November 1986 in Chambésy bei Genf) in Vorbereitung des „Großen und Heiligen Konzils der Orthodoxen Kirche" in ihren Beschlüssen über „Die Beziehungen der orthodoxen Kirchen zur gesamten christlichen Welt" auch beschlossen[1]:

„Darüber hinaus muß bei den Lutheranern und Reformierten eine vermehrte Tendenz festgestellt werden, die Frauen zur Ordination zuzulassen. Dies wird als negative Entwicklung gewertet, denn sie relativiert die Glaubwürdigkeit der jeweiligen Dialoge. Die Konferenz rät, daß die Frage der Frauenordination von einer interorthodoxen Kommission studiert werde, damit die orthodoxe Lehre zu diesem Thema in allen Dialogen mit denjenigen christlichen Kirchen und Konfessionen, die solche Ordinationen vornehmen, dargelegt werden kann."

Die auf Initiative des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel vom 30. Oktober bis 7. November 1988 auf Rhodos durchgeführte Konsultation zum Thema: „Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frauen", über die hier berichtet werden soll, muß als Erfüllung und Durchführung dieses Beschlusses betrachtet werden.

Im folgenden möchte ich mich einer Würdigung dieses Ereignisses in 3 Schritten nähern: 1. Die Konferenz von Rhodos als Ereignis; 2. Die „theologischen Einsichten" der Konsultation; 3. Zusammenfassende Bewertung.[2]

1. *Die Konferenz als Ereignis*

Trotz eines deutlichen Übergewichts von Theologen griechisch-orthodoxer Provenienz, die mehr als die Hälfte der 63 Teilnehmer stellten, waren alle orthodoxen Lokalkirchen und insbesondere auch die Kirchen der westlichen Diaspora vertreten. Mit 13 Bischöfen kann man die Hierarchie nicht als dominant bezeichnen, und die Anzahl von 18 Frauen unter den Delegierten kann mit E. Behr-Sigel als „bemerkenswert im traditionellen orthodoxen Kontext" bezeichnet werden.[3] Die Themenformulierungen der 13 Vorträge waren seitens der Hl. Synode des Ökumenischen Patriarchats vorgenommen worden[4].

Der im folgenden vorgestellte Text kann nicht als eine gesamtorthodoxe „Entscheidung" zum Thema betrachtet werden, wie E. Behr-Sigel betont[5]. Es seien zwar Erwartungen an die Konsultation herangetragen worden, zumindest doch ein Gutachten oder eine Empfehlung zu formulieren, die Konferenz habe sich jedoch nur dazu verstehen könne, dergleichen in Gestalt von Schlußfolgerungen (Conclusions) vorzunehmen. So hatte der Metropolit von Myra als Vorsitzender in seiner Eröffnungsansprache die Erwartung an die Konferenz formuliert, daß ihr Zweck in einer Positionsformulierung der orthodoxen Kirchen zum Thema bestünde, damit die Orthodoxen jedem Fragenden Rede und Antwort stehen können und „die von ihnen geltend gemachte Tradition der orthodoxen Kirche theologisch begründen".[6] Und der damalige Ökumenische Patriarch Demetrios hatte in seiner (verlesenen) Botschaft an die Konferenz der Erwartung Ausdruck verliehen, daß seitens der Konferenz bestätigt werden möge, daß eine Ausdehnung von Gleichheitsvorstellungen auf den Bereich des Heilsmysteriums und der Kirche durch die Frauenordination „keinen Platz in der Kirche Christi hat" und „neben anderem ein unüberwindliches Hindernis für die ersehnte und erstrebte Einheit der Christen" darstellt.[7]

Solche Erwartungen auf eine unilateral nach außen gerichtete, defensive und apologetische Positionsformulierung[8] für das ökumenische Gespräch mit den Heterodoxen wurde allerdings bereits im Vorfeld der Konferenz durchbrochen, indem von orthodoxen Theologen und Konferenzteilnehmern die Notwendigkeit einer innerorthodoxen Selbstbesinnung über die „Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche" mit Nachdruck betont und die Konsultation dann tatsächlich auf diesen Themenbereich ausgeweitet wurde.[9]

Dem entsprach auf der Konsultation selbst ein mit Offenheit vertretener Pluralismus der theologischen Positionen und Meinungen, dessen „Offen-

barung" E.Behr-Sigel als „einer der positivsten Aspekte dieser Konsultation" erscheint.[10] Selbst die Stimmigkeit der theologischen Argumente gegen die Ordination von Frauen sei „von den Teilnehmern unterschiedlich gewürdigt worden". Es habe dort „keine uneingeschränkte Zustimmung" gegeben. So sei der offizielle Text das Ergebnis mühsamer Anstrengungen, zwischen unterschiedlichen und manchmal gegensätzlichen Meinungen zu vermitteln, obwohl man dieser Meinungsvielfalt im Text nicht Rechnung tragen „konnte oder wollte".[11]

Auf diesem Hintergrund wird nunmehr auch die Zweiteilung der Beschlußfassung in Teil „A. Theologische Einsichten" und Teil „B. Besondere Anliegen" deutlich. Ist in Teil A. die Auftragserfüllung der ursprünglichen Erwartung an die Konferenz zu erblicken, so formuliert Teil B Anfragen und Erwartungen an die orthodoxe Kirche selbst. So ist in der Tat mit E. Behr-Sigel das Bemerkenswerte der Konferenz darin zu erblicken, daß „erstmals die orthodoxen Kirchen in ihrer Gesamtheit es akzeptiert haben, sich einem Problem zuzuwenden, das viele von ihnen über eine lange Zeit ignorieren wollten unter dem Vorwand, daß es sie gar nicht existentiell betreffe".[12] Werfen wir nun einen Blick auf die in Teil „A. Theologische Einsichten" formulierten Beschlüsse der Konsultation.

2. *Die „theologischen Einsichten" der Konsultation*

In fünf Gedankenkreisen oder „theologischen Einsichten" – der englische Text redet von „theological approaches" – nähert sich Teil A des Beschlußtextes einer Begründung des „allgemeinen Bewußtseins der Kirche im Blick auf die Unmöglichkeit, Frauen zum christozentrischen sakramentalen Priesteramt zu ordinieren" (13)[13].

Der erste Gedankenkreis beschreibt unter der Überschrift „Das Mysterium der Inkarnation und die Kirche" die neue Wirklichkeit der Kirche als Leib Christi sowie die Gemeinschaft der Glieder untereinander und mit dem Haupt des Leibes. Charakteristikum dieser Gemeinschaft sei die Erfahrung der Vielfalt der Gaben des Hl. Geistes, der alle Glieder am Leib Christi zu „ungebrochener Einheit" vereint und verbindet (4). Alle Glieder des Leibes Christi werden so „die königliche Priesterschaft" (1 Petr 2,9) und „haben teil an dem prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amt Christi" (3).

Ein zweiter Gedankenkreis behandelt „Das Priestertum Christi". In diesem Zusammenhang wird formuliert, daß „alle Gläubigen" „in der Lage" seien, „teilzuhaben an den Gaben des Heiligen Geistes" (Charismata) „und an den verschiedenen Ämtern (diakoniai) in dem Leib der Kir-

che" (5). Das „priesterliche" oder „besondere" Priesteramt („sacerdotal or special priesthood") als „besondere Gabe" unter den vielen Gaben des Hl. Geistes sei ein „sakramentale(s) Priesteramt, das Christus als Haupt des Leibes bildhaft vergegenwärtigt" (iconically presenting Christ)[14] (6). „Das Bewußtsein der Kirche" habe nun „von Anfang an Frauen von der Teilnahme an diesem besonderen Priesteramt ausgeschlossen". Dies sei auf dreifache Weise geschehen, nämlich durch das Beispiel Christi, die apostolische Tradition und Praxis und die paulinische Lehre über das Verhältnis von Männern und Frauen (1Kor 11,3) (7). Des weiteren bildet nun aber eine eigenständige theologische Grundlegung, nämlich „die bildhafte und typologische Art und Weise, sich mit dieser Frage auseinanderzusetzen" (18) und in diesem Sinne die Applizierung eines typologischen Verständnisses der Theotokos Maria auf die in Frage stehende Problematik nicht nur das Schwergewicht in der Darstellung, sondern auch in der Begründung. Alle drei restlichen Gedankenkreise des Teils A: „Die Typologie Adam-Christus und Eva-Maria", „Der männliche Charakter des sakramentalen Priestertums" und „Christus und die Theotokos in der Rekapitulation der Menschheit" sind nämlich der Darstellung dieses Begründungszusammenhanges vorbehalten.

Es ist das typologische Verständnis des Verhältnisses von Eva und Maria, das unter Berufung auf Irenäus von Lyon[15] zuerst ausgeführt wird, und aus dem sich nun alles weitere ergibt. „Im Einklang" mit der patristischen Typologie Adam-Christus „bestimmt die Typologie den besonderen Beitrag des Amtes der Frauen" (special content of the ministry of women) (9). Hier ist der Ort, an dem nun gehäuft und intensiv die Rede ist von „eigenen Rollen" der Frauen (8), einer „klar bestimmten Rolle der Frauen"(9), einem „Amt der Frauen" (ministry of women) (9.11) und einer „besondere(n) Aufgabenstellung" (special ministry) der Frauen (10). Diese finde ihren Ausdruck in dem „besondere(n) Verhältnis der Frauen zu dem entschiedenen Wirken des Hl. Geistes in dem ganzen Heilsplan Christi" (9). Entsprechend sei so die Theotokos die „zentrale Person" im besonderen Amt der Frauen. Dieses wurde schließlich durch das Herabkommen des Hl. Geistes auf sie „erfüllt" (was fulfilled) (11).

„Diese typologische Verbindung" bilde nun die „Grundlage" (foundation) des allgemeinen Bewußtseins der Kirche, Frauen nicht zu ordinieren (13). Die des weiteren genannten fünf „Positionen" gegen die Frauenordination bilden demgegenüber nur den „Ausdruck" dieses Bewußtseins (14). Zu den bereits oben erwähnten drei Punkten kommen nun noch hinzu: das „Beispiel(s) der Theotokos, die in der Kirche keine sakramentale priester-

liche Funktion ausgeübt hat, selbst wenn sie würdig war, Mutter des fleischgewordenen Sohnes und Wortes Gottes zu werden", sowie das sog. „Kriterium(s) der Analogie, nach der, falls die Ausübung des sakramentalen Priesteramtes durch Frauen gestattet sei, es von der Theotokos hätte zuerst ausgeübt werden sollen" (14). Besondere Bedeutung habe schließlich auch die „typologische und bildhafte Erfahrung des Gottesdienstes und der Seelsorge"[16] (15). Während hier Christus „in angemessener Weise und ausschließlich nur in der Gestalt des Mannes im Bild des großen Hohenpriesters vorgestellt" (presented) werde, „vertritt (represents) die Theotokos die ganze Menschheit, Frauen wie Männer, in dem göttlichen Akt der Inkarnation" (15). Zu dieser „repräsentativen" tritt die „fürsprechende" Stellung der Theotokos (representative and intercessory place), die beide auch ihren festen ikonographischen Ort haben. Demgegenüber habe die Kirche immer nur Männer[17] zum Dienst als Priester am Altar berufen, weil sie für den Leib Christi „bildhaft sein Haupt und seinen Herrn, den Hohenpriester Jesus Christus darstellen" (present). „So entspricht dem bildhaften und typologischen Rahmen des Gottesdienstes die männliche Figur der Rolle des großen Hohepriesters, während die weibliche Person der Jungfrau die Kirche in angemessener Weise für[18] alle Glieder des Leibes abbildet" (17). Soweit die zentralen Begründungen von Teil A.

Läßt man diese theologischen Einsichten auf sich wirken, fällt auf, wie hier mit fast ausschließlicher Breite die theologische Grundlegung für eine Ablehnung der Frauenordination in der Mariologie oder besser „Theotokologie"[19] gesucht wird. Die anfänglichen Ausführungen des Beschlußpapiers zur Charismenlehre des Neuen Testaments, zur Gemeinschaft im Leib Christi und der Verweis auf 1 Petr 2,9 können diesen Eindruck kaum korrigieren, spielen sie doch im weiteren Gedankengang eigentlich keine Rolle mehr. Wie sehr man sich darauf konzentrierte, die Lehre von der Geburt Gottes durch Maria (Theotokologie) typologisch in den Dienst der behandelten Frage zu nehmen, wird daran überdeutlich, daß die üblicherweise die Diskussion beherrschenden Argumente (Warum hat Jesus nur Männer als Apostel berufen?; Welche Normativität hat die Praxis der Tradition der Kirche?; Welche Bedeutung kommt der paulinischen Lehre 1 Kor 11 zu?) an den Rand gedrückt werden und eine Auseinandersetzung mit diesen Fragen gar nicht erst erfolgt bzw. vermieden wird. Strenggenommen wird ihnen keine „grundlegende" Bedeutung beigemessen, vielmehr werden sie eher zum „Ausdruck" einer andernorts, eben in der Theotokologie zu suchenden Grundlegung.

Nun ist das typologische Denken ohne Zweifel ein Proprium orthodoxer und patristischer Theologie, ja darüber hinaus in der apostolischen Tradition[20] selbst verankert. Auch wenn man der Typologie Eva – Maria eher den Rang eines altkirchlichen Theologumenons zuweisen würde, das nicht – auch nicht durch das Concilium Ephesenum (431) – in den Rang eines Dogmas erhoben wurde, ist sie doch ein bedeutender Ausdruck altkirchlichen und gesamtchristlichen Christusbekenntnisses und -lobes. Daß diese Typologie nun aber gewissermaßen für die Frage der Frauenordination instrumentalisiert wird, erscheint als eine Gewichtung des Arguments, mit der man sich schwer tut.

So ist mit dem Hinweis auf Irenäus, Adv. haer. III,22,4 bei der Einführung der Typologie Eva – Maria sicher die entscheidende Stelle in der Tradition hierfür benannt.[21] Allerdings wendet Irenäus diese Typologie nicht auf die Frage des weiblichen Priestertums an. Der auf den ersten Blick merkwürdig erscheinende Hinweis auf das Beispiel Mariens, die doch das Priesteramt nicht ausgeübt habe, und der logische Analogieschluß, daraus auch die Unerlaubtheit der Amtsausübung durch Frauen zu folgern, findet sich in der Tat bereits bei weiteren in Anspruch genommenen Traditionszeugnissen. So argumentieren schon die Apostolischen Constitutionen (III,9,4) um 380 mit dem Argument, daß der Herr von seiner eigenen Mutter und nicht von Johannes hätte getauft werden müssen, wenn es den Frauen gestattet wäre zu taufen. Und Epiphanios von Salamis (+403) macht daraus die grundsätzliche Aussage: „Wenn das priesterliche Wirken (hierateuein) von Gott für die Frauen verordnet wäre ..., dann hätte Maria im Neuen Testament zuallererst das Priesteramt (hierateian) ausüben müssen".[22] Abendländisches theologisches Denken wird allerdings fragen, ob ein solcher, allen historischen Erwägungen entrückter Umgang mit der Rolle und Bedeutung der Mutter Jesu Christi in der ersten Christenheit heute einfach wiederholbar und das hier praktizierte – eher scholastisch anmutende – logische Schlußverfahren als theologische Argumentation so nachvollziehbar ist. Jedenfalls dienen die genannten Zeugnisse dem Beschlußtext als patristische Belege.

Wenn man nun allerdings mit den Apostolischen Constitutionen eine pseudoepigraphische Kirchenordnung vom Ende des 4. Jahrhunderts als Traditionsbeweis in der Amtsfrage akzeptiert, kann man eigentlich schlecht andere Aussagen der Tradition, die ebenfalls in den Constitutionen ihren Niederschlag gefunden haben, übergehen. Zu denken wäre hier z. B. an die gewichtigen Aussagen zur Typologie des Amtes in Const. Ap. II,26, die schon in der syrischen Didaskalia (1. Hälfte 3. Jh.) vorliegen und dort auf

die Formel gebracht sind: „Episcopus in typum Dei praesidet vobis. Diaconus autem in typum Christi adstat .... Diaconissa vero in typum Sancti Spiritus honoretur a vobis. Presbyteri etiam in typum apostolorum spectentur a vobis. Viduae et orphani in typum altaris putentur autem a vobis."[23] Abgesehen von der Bedeutung dieses Zeugnisses für die frühchristliche Zuordnung von Bischofs- und Diakonenamt und der Nachordnung des Presbyteramtes ist die typologische Verbindung des weiblichen Diakonissenamtes mit dem Hl.Geist und des Presbyteramtes mit den Aposteln ein wichtiges Indiz für die *vielfältigen* Möglichkeiten einer typologischen Deutung des kirchlichen Amtes in der Tradition der Kirche. Die Beachtung dieser „typologischen Weite" altkirchlicher Amtstheologie könnte vor einer uniformen Beanspruchung der Tradition und einer sacerdotalen Engführung der Typologie des Priesters im Hohenpriester Jesus Christus bewahren. Die katholische Tradition wäre also gerade an dieser Stelle einzuklagen. Eine Bezeichnung des Priesters als „Ikone Christi" wird sich darüber hinaus kaum vor Theodoros Studites (759–826) nachweisen lassen.[24]

Überraschen muß weiterhin, daß der gesamte Bereich von Amt, Sexualität und kultischer Unreinheit der Frau mit Schweigen übergangen wird. Lediglich Teil B läßt dieses Problemfeld im Vorübergehen anklingen, wenn die Aufmerksamkeit der orthodoxen Kirchen gelenkt wird auf die Frage und Auffassung der feministischen Bewegung „von der Unterwerfung der Frauen aufgrund körperlicher Unreinheit, wie sie in unser Ethos aus der jüdischen Tradition eingegangen ist" (39c). Wie ist das Übergehen dieses in der orthodoxen kanonischen Tradition verankerten[25] Komplexes im Begründungszusammenhang zu verstehen? Darf man darin bereits eine kritische Haltung gegenüber dieser Tradition erblicken, und was bedeutet dies dann für den orthodoxen Traditionsbegriff? Bei einer der ersten Konsultationen von „Faith and Order" über die Frauenordination im Jahre 1964 wurde von orthodoxer Seite jenes Argument noch offen vertreten.[26] Man kann nur hoffen, daß dieser orthodoxe Traditionskomplex in Zukunft nicht einfach mit Schweigen übergangen wird, sondern es zu einer offenen Diskussion über seine Relevanz für die Orthodoxie heute kommt.

Wirft nun die in Anspruch genommene patristische Tradition[27] und ihre Verwendung bereits mehr Fragen auf als sie beantwortet, so ist das gleiche auch für die Verknüpfung dieser Tradition mit der Ablehnung der Frauenordination festzustellen. Soweit ich sehe, erfolgt diese Verknüpfung auf zwei Ebenen: 1. in der Verbindung mit der neutestamentlichen Amtsterminologie und 2. bei der in Anschlag gebrachten gottesdienstlich-seelsorgerlichen Erfahrung.

Bei der Verbindung der typologischen Theotokologie mit der neutestamentlichen Amtsterminologie fällt auf, daß der eingeführte Begriff eines „besonderen Amtes" der Frauen (special ministry) (10) dem eines „besonderen Priesteramtes" des Mannes (special priesthood) (6) korrespondiert. So kommt zwar eine gewisse Parallelität und Parität zum Ausdruck, und deshalb betont man wohl auch in diesem Zusammenhang, daß die dem Heilsplan Christi entsprechende Rollenverteilung „in der orthodoxen Tradition niemals als eine Minderung der Rolle der Frauen in der Kirche" verstanden wurde (8). Weiterhin gelingt es so, beide „Rollen" als Charismata des Hl. Geistes zu bezeichnen und damit den Satz aufrecht zu erhalten, daß „alle Gläubigen" an diesen Charismen teilhaben (5). Dennoch ist nicht zu übersehen, daß die eigentliche – genuin neutestamentliche und der apostolischen Tradition entsprechende – übergreifende Terminologie für das Amt und alle Ämter der Kirche[28], nämlich „diakonia" (= ministry), nunmehr für die Aufgabe der Gottesgebärerin Maria in der Heilsgeschichte angewendet wird – also auf einen in der apostolischen Tradition jedenfalls nicht gemeinten Sachverhalt –, während die Wirklichkeit des besonderen Hirtenamtes der Kirche und der Gemeindeleitung mit einer dieser Tradition ursprünglich fremden Terminologie versehen wird (Hierosyne-priesthood). So kann man zwar eingangs formulieren, daß „alle Gläubigen" auch „an den verschiedenen Ämtern (diakoniai)" der Kirche teilhaben (5), nachdem diese Teilhabe aber für das „besondere Priesteramt" nicht gelten soll, bleibt nur der logische Schluß, daß dieses dann in der orthodoxen Tradition nicht als diakonia verstanden wird! Sollte es sich so verhalten, ließe sich wohl die Frage nicht umgehen, wie dies mit der Überlieferung der Apostel in Übereinstimmung zu bringen ist.[29]

Schließlich überzeugt auch nicht unmittelbar, daß die typologische Theotokologie mit der typologischen Erfahrung des Gottesdienstes und der Seelsorge verknüpft ist und als ökumenisch vermittelbare Begründung für die Ablehnung der Frauenordination herhalten soll. Ohne Zweifel ist der Ausgang bei der gottesdienstlichen Erfahrung der Kirche und die Rückführung auch aller dogmatischen Fragen auf die gottesdienstliche Praxis und Erfahrung ein bedeutendes Proprium orthodoxer Theologie[30] und altkirchlicher Tradition, dessen gesamtkirchliche Relevanz kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Dennoch fällt in diesem Zusammenhang auf, daß die Rolle des Priesters ganz im Typos des Hohenpriesters Christus verankert wird und in ihr aufgeht, während es ganz und ausschließlich die Jungfrau Maria ist, die die Gemeinde und Kirche typologisch abbildet. Es fragt sich, ob dieses Ausschließlichkeitsdenken für die Typologie des kirchlichen Amtes legitim

ist. Jenseits einer auch für evangelische Theologie durchaus auszusagende „repraesentatio Christi" im Amt der Kirche[31] entspricht es der typologischen Erfahrung des Gottesdienstes in der reformatorischen Christenheit, im Amtsträger eben auch den Typos der Gemeinde zu sehen. Er ist es doch, der das Gebet der Gemeinde aufnimmt und vor Gott trägt, ihrem Lobpreis, ihrem Bekenntnis und ihrer Danksagung Ausdruck verleiht und so auch das Opfer der Gemeinde Gott darbringt. Er ist der Mund und die Hand der Gemeinde im Vollzug des Gottesdienstes.[32] Nachdem er dies nun aber für die gesamte Gemeinde ist und nicht nur für einen Teil von ihr, wäre es nach dieser typologischen Erfahrung des Gottesdienstes fast zwingend, daß Amtsträger als Typos der Gemeinde nicht nur die Männer sein dürfen! Es scheint kaum zweifelhaft, daß diese typologische Erfahrung des Gottesdienstes auch altkirchliche und orthodoxe Gottesdienste prägt.[33]

Damit soll natürlich nicht in Frage gestellt werden, daß die im Beschlußpapier von Rhodos formulierte typologische gottesdienstliche Erfahrung dem gottesdienstlichen Leben der Orthodoxie entspricht. Man fragt sich jedoch, welche allgemein-christliche Bedeutung sie im Begründungszusammenhang der Ablehnung der Frauenordination haben kann. Denn letztlich wird ja hier die praktische Erfahrung der Orthodoxie nur mit ihrer gottesdienstlichen Praxis begründet! Wir haben es demnach eigentlich nur mit einer theologischen Tautologie zu tun.

Schließlich ruft die so nachdrücklich formulierte Erfahrung, daß der Hohepriester Christus allein im Manne typologisch darstellbar sei, während allein die „Theotokos" die typologische Vertretung des ganzen Volkes sei, den Beigeschmack einer christologischen Unklarheit hervor. Denn wie läßt sich diese Erfahrung eigentlich mit dem Christusbekenntnis der Alten Kirche vereinbaren, daß der Logos und ewige Sohn Gottes in seiner Menschwerdung die *gesamte* menschliche Natur angenommen hat, und nicht etwa nur die des Mannes, wenn dieser Christus dann allein vom Manne repräsentiert werden kann?

3. Zusammenfassende Bewertung

Nachdem es sich bei den geschilderten theologischen Einsichten dem selbstgesetzten Anspruch nach um eine gesamtorthodoxe Positionsformulierung für das ökumenische Gespräch handelt, erhebt sich schnell die Frage nach der beanspruchten Verbindlichkeit dieser theologischen Grundlegung. Es gehört in der Tat zu den ökumenisch erfreulichen Ergebnissen dieser Konsultation, daß die Ordination von Frauen weder als „unüber-

windliches Hindernis ... für die Einheit der Christen" bezeichnet wird, wie dies im Grußwort des Ökumenischen Patriarchen der Fall war[34], noch das Verdikt der Häresie ausgesprochen wird. Der Text hütet sich vielmehr, eine solche Verurteilung vorzunehmen, sondern formuliert: „Wann immer sich dieses ekklesiologische Bewußtsein ändert, werden ernsthafte ekklesiologische Probleme aufgeworfen ...; insbesondere, weil dieser Wandel in der Ekklesiologie die patristische Lehre, in der Kirche Christologie und Pneumatologie im Gleichgewicht zu halten, schwächt" (13). Außerdem werde die Nichtbeachtung der dargestellten Einsichten „alle, die dies tun, grundlegender und wesentlicher Dimensionen der vollen christlichen Erfahrung des Lebens in Christus berauben" (18).

Welche „wesentlichen" Dimensionen und welche „volle" Erfahrung des Lebens in Christus dies sein sollen, bleibt freilich unausgesprochen und wird deshalb wohl auch kaum anders Urteilende beeindrucken oder gar überzeugen. Man hat allerdings den Eindruck, daß den orthodoxen Theologen, die diesen Beschluß formuliert haben, daran auch nicht besonders gelegen war. Anstelle von theologisch kommunizierbaren Argumenten scheint mir nämlich hier eher ein Rückzug auf die Formulierung des sog. „kirchlichen Bewußtseins" der Orthodoxie und auf deren Erfahrung vorzuliegen. Es ist geradezu auffällig, daß überall, wo man nachvollziehbare Begründungen erwartet, auf diese beiden Größen verwiesen wird.[35]

Als ökumenischer Adressat der in Rhodos formulierten theologischen Einsichten fragt man sich darüber hinaus, woraus sich dieses „Bewußtsein der Kirche" eigentlich speist und wie man an ihm Anteil gewinnen soll. Der Verweis auf das „So-Sein" der orthodoxen Kirche, das das Bewußtsein bestimmt, kann ja kaum ausreichen. An dieser Stelle rekurriert der gesamtorthodoxe Beschluß einzig und allein auf den Bereich der Erfahrung und des Mysteriums: „Wir befinden uns in einer Sphäre einer tiefgreifenden, fast unbeschreibbaren Erfahrung des inneren Ethos soteriologischer und kosmischer Dimensionen der christlichen Wahrheit." „Wie alle Geheimnisse des Glaubens, die in der Orthodoxie gelebt werden, ist auch dieses Mysterium in der Furcht Gottes und zu seiner Verehrung vorgebracht. Jedoch im inneren Wirken des Ethos und der Tradition der Kirche spüren wir, daß unsere Worte Worte der Wahrheit sind" (18).

Der Wahrheitsanspruch der eigenen Überzeugung wird demnach in die unmittelbare und nicht vermittelbare mystische Erfahrung, die fast unbeschreibbar sei, verlegt. Das theologische Argument wird demgegenüber als „rationale Auslegung(en)" geringgeschätzt und letztlich für inkompetent erklärt: „Wir befassen uns hier nicht nur mit theologischen Begriffen und

Ideen", und: „rationale Auslegungen allein" reichen nicht aus (18). Ganz abgesehen davon, daß das sich hier äußernde Verständnis von Theologie eher befremdlich wirkt und ein schneller Verweis auf nicht kommunizierbare Erfahrungen in der vielberufenen patristischen Tradition der Kirche kaum anzutreffen ist, ist es besonders betrüblich, daß der Beschlußtext von Rhodos wenig Bemühen zeigt, sich dem nicht-orthodoxen Adressaten verständlich zu machen oder gar das Gespräch mit ihm zu suchen. Die Formulierung der konfessionellen Sondererfahrung scheint als ausreichend empfunden zu werden. So wird man in den Beschlüssen von Rhodos einen Rückzug der Orthodoxie auf sich selbst konstatieren müssen.

Dies kommt nun auch darin zum Ausdruck, daß Teil B der Beschlüsse („Besondere Anliegen") Teil A an Umfang übersteigt und – wie eingangs geschildert – als der eigentlich bemerkenswerte Einstieg der Orthodoxie in eine Diskussion über die Rolle der Frau in der orthodoxen Kirche zu bewerten ist. Die dort in ebenfalls fünf Gedankenkreisen[36] formulierten Überlegungen können hier nicht im Detail dargestellt werden. Sie kreisen in phantasievoller und durchaus auch selbstkritischer Art und Weise um das Anliegen einer „vollere(n) Beteiligung der Frauen am Leben der Kirche". Dazu wird zu einer Selbstprüfung der orthodoxen Kirchen hinsichtlich ihrer Praxis und Meinungsbildung aufgerufen, und es werden konkrete Arbeitsfelder der Kirche benannt, in denen das Wirken der Frauen „als eine ergänzende seelsorgerliche Dimension, die im Einklang mit dem spezifischen Priesteramt des Klerus steht" (29), eine eigenständige Würdigung erfahren soll. Hierzu gehört auch der bemerkenswerte Impuls, das Amt der Diakonissen mit einer entsprechenden Ordinationshandlung in der Orthodoxie wieder neu[37] zu beleben (32), weiterhin dem Diakonat überhaupt nicht nur liturgische, sondern auch soziale Aufgaben zuzuweisen (34) und die sog. „niederen Weihen" des Hypodiakons, Lektors, Kantors und Lehrers mit einer eigenen Segenshandlung (Cheirothesia) auch Frauen zugänglich zu machen. Eine Auseinandersetzung mit allen hiermit verbundenen Fragenkomplexen soll Gegenstand weiterer Studien und regelmäßig stattfindender Konsultationen sein (31).

So formuliert E. Behr-Sigel als wesentliche Bedeutung der Konsultation von Rhodos, daß diese für die orthodoxen Kirchen selbst ein „Gutachten" und einen Appell formuliert und „einen Beitrag geleistet hat, das orthodoxe theologische Denken vom neopatristischen Joch zu befreien, in das sie sich einzuschließen drohten, abgeschnitten vom konkreten Leben der Männer und Frauen in unserer Zeit".[38]

Die Beschlüsse von Rhodos sind inzwischen durch das Ökumenische Patriarchat allen orthodoxen Lokalkirchen zur Stellungnahme und Aneignung zugeleitet worden. Man darf auf den Prozeß der Rezeption gespannt sein.

ANMERKUNGEN

1 Una Sancta 42 (1987) 12 (im Abschnitt: F. Der Dialog mit den Reformierten).

2 Grundlage der Darstellung sind ff. Quellen. 1. Die Beschlüsse der Konsultation wurden kommentarlos abgedruckt in: Episkepsis 412 v. 1. Februar 1989 (gr. u. frz. Originalfassung) und St. Vladimir's Theological Quarterly 33 (1989) 392–406 (engl. Originalfassung). Nachdem nur Griechisch, Französisch und Englisch Konferenzsprachen waren, fertigte die Zeitschrift Orthodoxes Forum 1989/1, 93–102 eine eigene deutsche Übersetzung an, die allerdings nicht immer präzise ist. Sie wurde ebenfalls kommentarlos abgedruckt; 2. veröffentlichte der Teilnehmer Prof. Evangelos Theodorou/Athen einen Bericht in: Theologia (Athen) 59 (1988) 747–759 (im weiteren: *Theologia)*; Theodorou bringt vor allem die offiziellen Dokumente (ohne Beschlüsse!) mit einigen Anmerkungen (Teilnehmerliste, Botschaft des Ökumenischen Patriarchen an die Konsultation; Protokoll der Tagung; Referenten und Themen der Vorträge, Pressemitteilung); 3. der Bericht der orthodoxen französischen Theologin und Konferenzteilnehmerin Élisabeth Behr-Sigel in der Zeitschrift der Benediktiner von Chevetogne Irénikon 61 (1988) 523–529 (im weiteren: *Behr-Sigel*). Dieser engagierte Bericht vermittelt ibs. Einsichten in den inneren Ablauf der Konsultation und ihre Bedeutung aus der Sicht einer ökumenisch engagierten orthodoxen Theologin, die im westlichen Kontext lebt und der Frage der Frauenordination schon länger eher offen gegenübersteht. Vgl. z.B.: dies., Ordination von Frauen? Ein Versuch des Bedenkens einer aktuellen Frage im Lichte der lebendigen Tradition der orthodoxen Kirche, in: Warum keine Ordination von Frauen?, hrg. v. E. Gössmann u. D. Bader (Kath. Akad. Freiburg i. Br.), München/Zürich 1987, 50–72. Vgl. in diesem Sammelband (22–49) auch den Beitrag von E. Theodorou, Die Tradition der orthodoxen Kirche in bezug auf die Frauenordination; ebd. 45–47 findet sich eine orthodoxe Bibliographie zum Thema. Anmerkung der Schriftleitung: zum Thema vergleiche auch den Aufsatz von Evangelos Theodorou in ÖR 1986, 267–280.

3 Behr-Sigel 523.

4 Theologia 755 finden sich die Themen.

5 Behr-Sigel 525f.

6 Theologia 752.

7 Theologia 754.

8 Wie sie auch im Titel der Botschaft des Ökumenischen Patriarchen zum Ausdruck kommt, der nur das Thema Frauenordination nennt und das zweite Thema der „Stellung der Frau . . ." unerwähnt läßt, Theologia 758.

9 Behr-Sigel 523f.

10 A.a.O., 526.

11 Ebd.

12 A.a.O., 523.

13 Im Beschlußtext sind alle Paragraphen durchnumeriert. Die Zahlenangaben im folgenden beziehen sich auf die entsprechenden Paragraphen. Unklarheiten in der deutschen Übersetzung versuche ich durch Hinzufügung der englischen oder griechischen Originalbegriffe zu glätten.

14 Hätte man nicht besser übersetzt „darstellt"? Der englische Text sagt nicht „representing Christ"!

15 Adv. haer. III 22,4.

16 Die deutsche Übersetzung spricht von der „Erfahrung des Gottesdienstes und des Lebens der Kirche"; das englische Original von „experience of worship and the pastoral life of the church". Ich habe das letztere als „Seelsorge" übersetzt.

17 Der Text redet von „bestimmte(n) Männern", bleibt aber kryptisch, was damit gemeint sei.

18 Deutsche Übersetzung unklar: „durch".

19 Vgl. hierzu jetzt: K. Chr. Felmy, Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart, Darmstadt 1990, 82–105.

20 Vgl. z.B. Röm 5 und insgesamt: L. Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testamentes im Neuen, Gütersloh 1939.

21 Man könnte noch ergänzen: a.a.O., V, 19,1; Justin Martyr, Dial. 100, PG 6,709.712.

22 Panarion adv. haer. 59 (79),2–3 = PG 42,741–744.744B (= ed. K.Holl, GCS 37, Leipzig 1933, III 476–478).

23 F.X.Funk, Didacalia et Constitutiones Apostolorum, Paderborn 1905=1975, 104,6; 105,15.20f,26.

24 Kephalaia VII (PG 99, 493).

25 Zu verweisen ist hier auf: can. 2 des Dionysios von Alexandrien, can. 5–7 des Timotheos von Alexandrien und can. 44 von Laodikeia, der Frauen ausdrücklich den Zugang zum Altar verwehrt. Zur frühchristlichen Entstehung kultischer Reinheitsvorstellungen vgl.: D. Wendebourg, Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der Alten Kirche, ZKG 95 (1984) 149–170.

26 Vgl. in: De l'ordination des Femmes, hg. v. Ökumenischen Rat der Kirchen, Genf 1964 (dt. Fassung: Zur Frage der Ordination der Frau), 65ff den Beitrag von N. Chitescu.

27 Weiterhin wird verwiesen auf Tertullian, De virginibus velandis 9,1f (PL 2,902 = ed. Bulhart CSEL 76,92); Apostolische Constitutionen III,8,1–2;9,1–4. Tertullian (+ nach 220) benennt in dieser Schrift, die allg. seiner montanistischen Phase zugerechnet wird, als „disciplinae ecclesiasticae praescripta", daß die Frau in der Kirche weder reden, lehren, „tauchen", opfern, noch „ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii" ausüben dürfe. Epiphanios von Salamis (+403) schließlich macht seine o.g. Äußerungen im Kontext des Kapitels über die Kollyridianerinnen (vgl. dazu J. Barbel in LThK 6, 382f): Seit Menschengedenken habe nie eine Frau Gott priesterlich gedient (hierateusen). Dies wird sodann anhand des Alten Testaments durchgespielt (741C–744A). Für das Neue Testament wird neben der bereits oben angeführten Aussage darauf hingewiesen, daß Jesus eben nicht von Maria getauft worden sei, sondern von Johannes, der Herr keine weiblichen Apostel berufen habe und die Diakonissen nicht berufen seien zum priesterlichen Wirken (744 B–D). Deshalb erlaube das göttliche Wort auch nicht, daß die Frau in der Kirche rede und über den Mann Autorität ausübe (authentein) (745A). Schließlich seien die sog. „Presbytides" – auf die man sich anscheinend berufen hatte – nirgend als „Presbyteridas" bezeichnet noch gar als „Hierissas" (zu den Presbytides vgl. can. 11 von Laodikeia und dazu: N. Afanasiev, Presbytides or Female presidents Canon 11, Council of Laodicea, in: Th. Hopko ed., Women and the Priesthood, New York 1983,61–74).

28 Vgl. jetzt z.B.: J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus (EKK XV), Zürich/Neukirchen 1988,169–189.174.

29 Vgl. nur: 2 Tim 4,5; Mk 10,43ff; Lk 22,27; 2 Kor 3,6ff; 4,1; 5,18.

30 Vgl. z.B. K.Chr. Felmy, a.a.O., 1–25.

31 Vgl. Apol.CA VII, 28; Das Geistliche Amt in der Kirche, Paderborn/Frankfurt/M. 1981,131; P.E.Persson, Repraesentatio Christi, Göttingen 1966, 10f.

32 Vgl. z.B. M.Luther, Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe, WA 38,247,10–31.

[33] So darf man nach E. Theodorou „nicht vergessen, daß aus der Sicht der orthodoxen Theologie der Priester oder der Bischof immer noch die personale Repräsentanz sowohl Christi als auch der Kirche ist", in: ders., Die Tradition ... (vgl. Anm.4), 31.

[34] Vgl. Theologia 754 u.o.

[35] Vgl. z.B. 7.13.18.

[36] Dies sind: VI.Gleichheit und Unterscheidung von Frauen und Männern; VII. Vollere Beteiligung der Frauen am Leben der Kirche; VIII.Der Diakonat und „niedrigere Ämter"; IX. Die Herausforderung durch die feministische Bewegung in nicht-orthodoxen Kirchen; X. Die Berufung zur Heiligkeit.

[37] Zu den bereits seit längerem hierzu andauernden Bemühungen vgl. die Studien von E. Theodorou in dessen Werkverzeichnis in: Warum keine Ordination von Frauen?, 1987 (s. o. Anm.2), 47.

[38] Behr-Sigel 528.

Die Antwort von Theologie und Kirche auf den Kommunalismus in Indien

VON FRIEDRICH HUBER

„Der Kommunalismus ... ist zum Verhängnis der indischen Gesellschaft geworden"[1]. Von „Kommunalismus" spricht man in Indien, wenn Anhänger einzelner religiöser oder sozialer Gemeinschaften sich so sehr mit diesen identifizieren, daß darüber die Verantwortung für die Gesellschaft und den Staat im ganzen stark zurücktritt oder ganz verlorengeht. Eine derartige Haltung kann natürlich auch aus der Angst geboren sein, die eigene Gemeinschaft sei von den anderen gesellschaftlichen Gruppen bedroht, oder sie kann aus dem Wunsch entstehen, Machtpositionen und Privilegien zu erringen oder festzuhalten. Der Kommunalismus ist nicht erst in den letzten Jahren entstanden, und er ist auch nicht auf Indien begrenzt. Aber in Indien hat er in den letzten Jahren in derart beängstigender Weise um sich gegriffen, daß er die Nation zu zerreißen droht: „Es scheint heute, daß es in Indien nur Hindus, Muslime, Sikhs und Christen gibt, keine Inder."[2]

Der Kommunalismus wird intensiviert durch Politiker, die den Versuch machen, religiös oder anders definierte Gemeinschaften als ganze zu mobilisieren und zur Wahl einer bestimmten Partei zu bewegen.

Die Kirchen und einzelne Christen in Indien haben sich in den letzten Jahren immer wieder mit dem Phänomen des Kommunalismus befaßt und sind mit Stellungnahmen und Aufrufen an die Öffentlichkeit getreten. Die Zeitschrift „Religion and Society" widmete 1984 ein ganzes Heft diesem

Thema (Jahrgang 31, Heft 3). Im Jahr 1987 befaßten sich die in der „Indian Theological Association" verbundenen katholischen Theologinnen und Theologen mit der Thematik. Ein Jahr später berieten 120 katholische Bischöfe über „National Integration and the Role of the Catholic Church" und publizierten eine Stellungnahme[3]. Als im Dezember 1989 der „National Council of Churches in India" sein 75jähriges Jubiläum feierte, verband M.M. Thomas seine Ausführungen über „The Future of the Church in India" mit der Thematik des Kommunalismus[4]. Anfang Oktober 1990, als die Ereignisse in Ayodhya[5] ihrem Höhepunkt entgegengingen, trafen sich Vertreter der Katholischen Bischofskonferenz (CBCI) und des Nationalen Rates der Kirchen (NCCI) und riefen zu Besonnenheit auf.

Im folgenden sollen nun einige Aspekte der christlichen Beschäftigung mit der Problematik des Kommunalismus in Indien dargestellt werden.

1. *Kritische Selbstprüfung*

„Ein ehrlicher Blick auf unsere eigene Gemeinschaft" ist nach Walter Fernandes SJ, dem Direktor des „Indian Social Institute" in Delhi, der erste Schritt, den Christen tun müssen, wenn sie sich mit dem Kommunalismus in Indien beschäftigen.[6]

Gemeinhin verstehen sich die Christen in Indien als Opfer des Kommunalismus. Kritische Stimmen weisen nun aber darauf hin, daß die Christen sich auch selbst dieses Instruments bedient haben. Die Versuchung war und ist in der Tat groß, christliche Gemeinschaften durch den Appell an religiös begründete Solidarität und legitime Interessen zur Durchsetzung bestimmter Ziele mobilisieren zu wollen. Daß es sich dabei manchmal um recht zweifelhafte Ziele handelt, zeigt das Beispiel des Streits um das Kreuz und die Kirche in Nilackal (Kerala).[7] Der Verdacht läßt sich schwer abweisen, daß es sich bei dem aufgefundenen und dann auf mysteriöse Weise wieder verschwundenen, angeblich alten Steinkreuz von Nilackal um eine Fälschung gehandelt hat. Aber auch bei den Resten des Hindu-Tempels in der Nähe der Stelle, an der das Kreuz entdeckt worden war, wurde der Verdacht geäußert, es handle sich um „künstlich geschaffene ‚Ruinen'". Die Interessen von Einzelpersonen und Gruppen greifen hier in einem kaum auflösbaren Geflecht ineinander. Einzelne hatten die Möglichkeit, sich als „Verteidiger der Religion" zu profilieren. Gruppen befürchteten einen Einbruch einer anderen Religion in ein bisher unbestrittenes Gebiet. Dazu kommen wirtschaftliche Elemente. All dies wirkt zusammen und läßt die Versuchung entstehen, eine Störung der zerbrechlichen Harmonie des Zusammenlebens religiöser Gemeinschaften zu riskieren.

Die entschlossene Selbstkritik indischer Christen zeigt sich daran, daß selbst eine so empfindliche Frage wie der Empfang ausländischen Geldes durch die Kirchen nicht umgangen wird. Daran haben hinduistische Gruppen immer wieder Anstoß genommen. Ihr Verdacht war, daß selbst dann, wenn dieses Geld zum Unterhalt sozialer Einrichtungen verwendet wird, die Kirchen dadurch ihre gesellschaftliche und politische Machtposition ausbauen und auf indirektem Wege auch zur Konversion zum Christentum anhalten. Mit der Frage der Begrenzung und verwaltungstechnischen Erschwerung des Empfangs ausländischer Geldmittel – in Indien spricht man von „foreign funds" – hat sich auch schon das Parlament befaßt. Im Jahr 1986 veröffentlichte die Regierung von Rajiv Gandhi eine Liste christlicher und anderer Organisationen, die erst nach vorheriger Genehmigung Geld aus dem Ausland entgegennehmen dürfen. Dies hat natürlich bei den betroffenen Organisationen Protest hervorgerufen. Grundsätzlich jedoch wurde auch Verständnis für die Maßnahmen der Regierung geäußert. War die finanzielle Selbständigkeit nicht immer ein Ziel der indischen Kirchen gewesen? Könnten die im ersten Augenblick schmerzhaften Einschränkungen nicht „a blessing in disguise" sein? Mathai Zachariah zog daraus die Folgerung: „Wir müssen dringend über die Präsenz einer Kirche mit leeren Händen in Indien nachdenken."[8] Ähnlich kritisch zu den Geldmitteln aus dem Ausland äußerten sich die in der „Indian Theological Association" zusammengeschlossenen Theologinnen und Theologen in ihrer 1987 verabschiedeten Stellungnahme zum Thema „Communalism in India: A Challenge to Theologizing": Die aus dem Ausland kommenden Geldmittel stünden einem „dialogue of action" mit nichtchristlichen Gruppen im Wege.

So umstritten derartige Stellungnahmen auch in Indien sein werden, so zeigen sie doch die Ernsthaftigkeit und Entschiedenheit der Selbstkritik, zu der indische Christen durch das Problem des Kommunalismus geführt wurden.

2. *Ansätze im theologischen Denken zur Überwindung des Kommunalismus*

Es entspricht dem im vorhergehenden Teil dargestellten selbstkritischen Ansatz, daß der Kommunalismus in Indien als eine Herausforderung an das theologische Denken verstanden wird. Hier wären natürlich viele Themen zu nennen, von denen im folgenden drei behandelt werden sollen: die Bejahung des religiösen Pluralismus, die Forderung eines nicht-kommunalistischen Christuszeugnisses und die Frage nach der Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft.

a) Die Bejahung des religiösen Pluralismus

Für indische christliche Theologen ist es heute kaum mehr möglich, über das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den nichtchristlichen Religionen und über das Verhältnis der christlichen Gemeinde zu den Anhängern anderer Religionen nachzudenken, ohne sich dabei des durch die kommunalistischen Auseinandersetzungen bestimmten indischen Kontextes bewußt zu sein. Das Nebeneinander – und manchmal Gegeneinander – verschiedener Religionen ist ja eine der Hauptquellen kommunalistischer Spannungen.

Auf diesem Hintergrund ist es zu sehen, wenn in der gegenwärtigen Lage von indischen Theologen der religiöse Pluralismus ausdrücklich bejaht wird. Dies ließe sich an den Äußerungen vieler indischer Theologen veranschaulichen. So wurde etwa in der Stellungnahme der „Indian Theological Association" gefordert, die Sätze der Christologie müßten neu bedacht und neu formuliert werden „im Kontext des religiösen Pluralismus" (Communalism, S. 15), G. R. Singh plädiert für „eine neue indische christliche Theologie des religiösen Pluralismus"[9] und M. M. Thomas versteht sein Buch „Risking Christ for Christ's Sake" als „eine Untersuchung der Theologie des Pluralismus"[10]. Auf jeden Fall muß in diesem Zusammenhang der Name von Raimundo Panikkar erwähnt werden. In seinem 1990 in deutscher Übersetzung erschienenen Buch „Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben"[11] unterscheidet Panikkar zunächst drei Typen der Begegnung der Religionen: Ausschließlichkeit, Einschließlichkeit, Nebeneinander. Alle drei sind unbefriedigend, auch das Nebeneinander. Es soll nicht nur zu einem beziehungslosen Nebeneinander kommen, sondern zu „Ergänzung und Bereicherung" (S. 27). Eine derartige gegenseitige Bereicherung der Religionen ist möglich, wenn man von einem Pluralismus der Religionen ausgeht: „Der Pluralismus ist gleich weit entfernt von einer Pluralität, deren Bestandteile völlig beziehungslos nebeneinanderstehen, und einer monolithischen Einheit" (S. 48).

Es ist hier nicht der Ort, auf die theologischen Implikationen von Panikkars Position einzugehen. Wichtig ist im Zusammenhang der Thematik dieses Aufsatzes jedoch, daß die Bejahung des Pluralismus eine Mission ausschließt, die auf die Unterminierung und schließliche Ersetzung der anderen Religion abzielt. Dagegen sollen das gegenseitige Zeugnis und so auch die Möglichkeit der Konversion nicht ausgeschlossen sein. Ein Dialog, der alle diese Aspekte im Auge hat, erfordert ein hohes Maß an Überlegung und Übung, und zu beidem hat Panikkar viele Beiträge geleistet.

Noch stärker auf die gegenwärtige gesellschaftliche Lage in Indien und ihre Probleme bezogen ist die Bejahung des religiösen Pluralismus bei M. M. Thomas, dem wohl bekanntesten Laientheologen Indiens, der in der ökumenischen Bewegung eine führende Rolle gespielt hat und dem nun auch ein hohes politisches Amt in Indien übertragen wurde. Er will die christliche Botschaft aus einer bestimmten gesellschaftlichen Situation heraus und in diese gesellschaftliche Situation hinein auslegen. Ein Beispiel dafür ist der Vortrag, den M. M. Thomas anläßlich des 75jährigen Jubiläums des Indischen Christenrates im Dezember 1989 zum Thema „The Future of the Church in India" gehalten hat. Die Zukunft der Kirche ist – so sagt M. M. Thomas –, daß sie ihre Aufgabe erfüllt, im indischen Kontext Zeugin der Bedeutung des Kreuzes zu sein.[12] Im folgenden sollen nicht die Ausführungen dieses Vortrags im ganzen referiert werden. Es soll lediglich gezeigt werden, wie sich für M. M. Thomas aus der Erfüllung dieser Aufgabe, Zeugin der Bedeutung des Kreuzes zu sein, die Bejahung des religiösen Pluralismus ergibt.

Was ist die Bedeutung des Kreuzes Christi? M. M. Thomas meint, daß man in der Geschichte der Kirche bis heute viel zu sehr die individuelle Seite der Bedeutung des Kreuzes betont hat. Dieser Interpretation zufolge ist das Kreuz das Sühnopfer, durch das der einzelne mit Gott versöhnt wird. Im NT finden sich aber noch andere Deutungen des Kreuzes. Und sie sind M. M. Thomas besonders wichtig. Er nennt zwei dieser Deutungen: Der Gekreuzigte ist Erstling der Gottesherrschaft, und das Kreuz ist Quelle einer neuen Gemeinschaft (S. 143).

Erstling der Gottesherrschaft ist der Gekreuzigte, weil er nach Kol 2,15 „die Mächte und Gewalten ihrer Macht entkleidet und öffentlich zur Schau gestellt hat". Für die Kirche in Indien bedeutet dies, daß sie den Götzen der Macht, des Reichtums und der kommunalen Eigeninteressen nicht dienen darf, die das Zusammenleben der Menschen gefährden und zerstören. Vielmehr muß die Kirche mithelfen bei der Schaffung „einer säkularen, nationalen Gemeinschaft inmitten von Indiens religiösem und ideologischem Pluralismus, indem sie eine Gemeinschaft in Christus darstellt, die Klasse, Kaste, ethnische und religiöse kommunale Teilungen transzendiert" (S. 141).

Damit ist schon die zweite Bedeutung des Kreuzes angesprochen: das Kreuz als Quelle einer neuen Gemeinschaft. Biblischer Hauptbeleg ist Eph 2, 14–16. Das Kreuz ist demnach nicht nur Zeichen der Versöhnung mit Gott, sondern auch Zeichen der Versöhnung der Menschen untereinander. Will die Kirche Zeugin dieser Bedeutung des Kreuzes sein, dann muß

sie eine „Christus-zentrierte Gemeinschaft" sein, die sich mit den Opfern identifiziert und „nach säkularen Formen der Gemeinschaft im religiösen und ideologischen Pluralismus unserer Nation" sucht (S. 148).

Wenn also die Kirche in Indien versucht, ihre Aufgabe zu erkennen, indem sie die biblische Botschaft in den indischen Kontext hineinstellt und sich fragt, was diese Botschaft in diesem Kontext bedeutet, dann wird sie – nach M. M. Thomas – zur Bejahung des religiösen Pluralismus geführt. Die Bejahung des religiösen Pluralismus wird nicht nur politisch begründet als eine gesellschaftliche Notwendigkeit angesichts kommunalistischer Spannungen, sondern sie entspringt aus dem Zentrum der biblischen Botschaft, der Bedeutung des Kreuzes Christi, wenn dieses auf dem Hintergrund eines von kommunalistischen Spannungen charakterisierten Kontextes verstanden wird.

b) Die Forderung eines nicht-kommunalistischen Christuszeugnisses

Will die Kirche in den Spannungen der indischen Gesellschaft verbindend und heilend wirksam sein, so schließt dies nach M. Deenabandhu ein, daß „ihr Zeugnis von Christus in nicht-kommunalistischer und nicht-triumphalistischer Weise geschieht"[13]. Das Nebeneinander der beiden Näherbestimmungen deutet schon an, in welcher Richtung hier gedacht wird. Christliches Zeugnis wird dann als „triumphalistisch" empfunden, wenn das Bekenntnis zu Christus mit einer Abwertung anderer Religionen, ihrer Götter, ihres Kults, ihrer Sitten und ihrer Ansprüche verbunden ist. Dann stellt es einen Angriff dar und löst Angst aus, unter Umständen auch Verständnislosigkeit und Verachtung, Abwehr und Gegenangriffe. Ein im angedeuteten Sinn „triumphalistisches" Zeugnis von Christus kann eine Wurzel des Kommunalismus sein.

Indische Theologen haben in vielfacher Weise versucht, das Bekenntnis zu Christus aus der Verknüpfung mit der grundsätzlichen Ablehnung anderer Religionen zu lösen (was freilich Kritik im Einzelfall nicht ausschließt) und es mit einer Bejahung des Miteinanders der Religionen zu verbinden. Man wird ihrem Bemühen nicht gerecht, wenn man auf der einen Seite die Ernsthaftigkeit und Uneingeschränktheit ihres Bekenntnisses zu Christus bezweifelt und auf der anderen Seite ihre verantwortungsbewußte Sorge für den gesellschaftlichen Frieden verkennt. Sie treten nicht für eine Preisgabe christlicher Grundüberzeugungen ein, sondern sie sehen ihre Aufgabe – in den Worten von M.M. Thomas – darin, „die pluralistische Situation, besonders den religiösen und ideologischen Pluralismus, dem wir global

und lokal begegnen, zu verstehen und zu interpretieren vom Standpunkt unserer letztgültigen Verpflichtung (our ultimate commitment) auf Jesus Christus als der Offenbarung Gottes her“ [14].

Damit soll dem Bekenntnis zu Christus nicht seine Anstößigkeit genommen werden. Es wird nicht verkannt, daß dieses Bekenntnis einen Widerspruch darstellt und Widerspruch erfährt. Es soll aber vermieden werden, daß das Christuszeugnis schon durch seine überhebliche und verletzende Form Verletztheit, Abwehr und Gegenwehr auslöst, sozusagen einen Widerspruch an der falschen Stelle erregt, wodurch ein wirkliches Hören dieses Zeugnisses verhindert wird. Das ist freilich nicht nur „missionarische Taktik“. Dahinter steht vielmehr eine Sicht der Religionen in ihrem Verhältnis zueinander, die davon ausgeht, daß diese auf gegenseitige Ergänzung und Bereicherung angelegt sind.

Es soll lediglich noch auf eine Form des Christuszeugnisses hingewiesen werden, die im Zusammenhang der Erörterung der Frage des Kommunalismus öfter begegnet: Das Evangelium ist eine Botschaft der Brüderlichkeit und Harmonie. Bedauert wird die „Eroberungsmentalität“, die die Christen den Angehörigen anderer Religionen gegenüber hatten. Demgegenüber sollte es letztes Ziel jeder evangelistischen Tätigkeit sein, „allgemeine Brüderlichkeit aufzurichten“, denn nur dann werde das Evangelium wirklich „gute Nachricht“ (Communalism, S. 161). Ganz entsprechend wird in der Stellungnahme der „Indian Theological Association“ festgestellt, daß die Verkündigung manchmal Spaltungen hervorgerufen habe und so Folgen gehabt habe, „die dem Evangelium diametral entgegenstehen“ (Communalism, S. 17). Daraus ergibt sich für die Verfasser der Stellungnahme die Forderung einer „neuen Form“ („a new approach“) der Evangelisation, da „wir unseren evangelistischen Einsatz (our evangelical thrust) nicht aufgeben können“ (Communalism, S. 17). Die Praxis der Kirche soll ausgerichtet sein „auf die Schaffung von interreligiöser Harmonie und Gemeinschaft“. (Communalism, S. 195/196). Dabei wird aber nicht übersehen, daß „Christus immer ein Zeichen sein wird, dem widersprochen wird (a sign of contradiction), ob mit oder ohne Evangelisierung. Das läßt sich nicht ändern. Deshalb ist ein bestimmtes Maß von Spannungen unvermeidbar, und wir sollten darauf vorbereitet sein“ (Communalism, S. 213).

Die Alternative ist nicht: Christuszeugnis oder gesellschaftlicher Frieden. Es geht vielmehr darum, eine Form der Mitteilung des Evangeliums zu finden, die nicht die menschliche Gemeinschaft zerstört.

c) Die Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft

In einer Situation, in der verschiedene religiöse Gruppen mit ihren Partikularinteressen aufeinanderprallen und den Staat zu zerreißen drohen, steht auch die Kirche vor der Frage, welche Haltung sie angesichts dieser Probleme einnehmen soll. Nach Mathai Zachariah muß die Kirche nachdenken über die Möglichkeiten einer „Christian participation in nation building“[15].

Mit dieser Formulierung ist ein Thema angeschnitten, das von indischen Christen seit dem Eintritt in die Unabhängigkeit viel diskutiert wurde. Unter dem Titel „Christian Participation in Nation-Building“ veröffentlichten z. B. P. D. Devanandan und M. M. Thomas im Jahr 1960 die Ergebnisse einer mehrjährigen Studie.[16] Die Christen werden in diesem Abschlußbericht aufgefordert, sich innerhalb der demokratischen Strukturen am politischen Leben zu beteiligen. Die Aufgaben der Kirchen werden vor allem im karitativen Bereich gesehen.[17] Steht in den ersten Jahrzehnten des unabhängigen Staates Indien die Mitverantwortung der Christen und Kirchen bei der Lösung der sozialen Probleme im Vordergrund, so fehlt die Beschäftigung mit kommunalistischen Spannungen doch nicht ganz, zumal beides eng miteinander zusammenhängt.

Immer wieder wird in Veröffentlichungen und Stellungnahmen von Christen die Möglichkeit abgelehnt, eine christliche Partei zu bilden, um auf diesem Weg die Belange der Christen zu vertreten und sie gegen Übergriffe zu verteidigen, wenn sich auch dieser Grundsatz nicht immer durchhalten ließ, wie etwa der Kerala Congress zeigt.

Seit in den Jahren nach 1980 die kommunalistischen Auseinandersetzungen in beängstigendem Ausmaß zunahmen, wurden sich auch Christen und Kirche zunehmend der hier liegenden Verantwortung bewußt. Aufgabe der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft sei es, Brücken zwischen den einzelnen Gemeinschaften und Gruppen zu bauen und auf diese Weise zum gegenseitigen Verständnis beizutragen: „Yes, the Church is the *pontifex* . . ., and it has a *pontifical mission*“ (Communalism, S. 151).

Angesichts des Gegeneinanders der Gruppeninteressen muß die Kirche in Indien eine „dienende Gemeinschaft“ sein, wie M. M. Thomas im Rückgriff auf eine Stellungnahme aus dem Jahr 1966 sagt. Die Kirche soll „eine Gemeinschaft sein, die für sich selber keine anderen Rechte beansprucht und keine anderen Interessen verfolgt als das Recht, da zu sein und zu dienen, als evangelistisches und soziales Ferment in allen Gemeinschaften im Namen Christi“[18].

Indem die Kirche eine solche Gemeinschaft ist, ist sie Zeugin der Bedeutung des Kreuzes Christi, denn dieses ist nach Eph 2,14-16 Quelle einer neuen Gemeinschaft. Damit ist freilich auch gesagt, daß es nicht nur um eine oberflächliche Beruhigung der Spannungen geht. Da diese oft in ungerechten Verhältnissen ihren Grund haben, die man auf der einen Seite aufrechtzuerhalten, auf der anderen Seite zu beseitigen sucht, so muß der Dienst der Kirche auch darin bestehen, daß sie sich auf die Seite der Benachteiligten stellt und in diesem Sinn „soziales Ferment" ist.

Daneben freilich gibt es für die Kirche viele andere Möglichkeiten, Mißtrauen und Spannungen abzubauen. Darauf soll im letzten Teil dieses Aufsatzes kurz eingegangen werden.

3. *Ansätze im kirchlichen Handeln zur Überwindung des Kommunalismus*

Wenn es richtig ist, daß eine der Wurzeln des Kommunalismus im Fortbestehen von ungerechten sozialen Verhältnissen liegt, dann wäre hier natürlich auch von den vielfachen sozialen Aktivitäten der Kirchen zu reden, von eigenen Projekten bis zum – nicht immer spannungslosen – Verhältnis zu den sogenannten „Social Action Groups". Ein Nachlassen der kommunalistischen Spannungen ohne die Herstellung gerechterer sozialer Verhältnisse, was als ersten Schritt die Inkraftsetzung bestehender Gesetze einschließt, ist kaum denkbar. Von diesem weiten Feld sozialer Aktivitäten der Kirchen soll hier jedoch nicht gehandelt werden. Es soll lediglich darauf hingewiesen werden, daß auch dieses, auf Überwindung der kommunalistischen Spannungen abzielende Handeln den Keim neuer Konflikte in sich tragen kann. Erstens führt Einsatz für soziale Gerechtigkeit natürlich unvermeidlich zum Konflikt mit den Gruppen, deren Macht und Besitz dadurch vermindert zu werden drohen. Aber noch in anderer Weise erregt kirchliches Handeln im sozialen Bereich Anstoß: Es kann als indirekter Versuch verstanden werden, die Empfänger von Hilfe zum Christentum zu bekehren. Zwar haben indische Theologen immer wieder vor diesem Verständnis sozialer Aktivität gewarnt. Aber dieses Verständnis sozialen Dienstes war früher beinahe selbstverständlich; und es findet sich auch heute noch. Dazu kommt, daß die sozialen Einrichtungen nicht selten mit Hilfe ausländischer Finanzhilfe unterhalten werden, wodurch das Mißtrauen der nichtchristlichen Bevölkerung noch verstärkt wird.

Kirchliches Handeln ist aber vom Kommunalismus in Indien noch in direkterer Weise herausgefordert: Es geht auf der einen Seite um einen Ausgleich innerkirchlicher Spannungen zwischen einzelnen Gruppen in einer

Kirche oder zwischen den verschiedenen Denominationen. Auf der anderen Seite sucht die Kirche in Indien nach neuen Formen eines Miteinanders mit den nichtchristlichen Religionen, d.h. vor allem mit hinduistischen Gruppen.

a) Die Überwindung des inner- und zwischenkirchlichen Kommunalismus

In ihrer selbstkritischen Analyse haben die Theologen und Theologinnen der „Indian Theological Association" auch auf den „innerkirchlichen Kommunalismus" hingewiesen: „Wir können die Tatsache nicht bestreiten, daß der innerkirchliche Kommunalismus eine Realität ist" (Communalism, S. 9).

Dabei ist z.B. an die Spannungen zwischen Kasten, Sprachgruppen, Stammesgruppen und Denominationen gedacht. Auch das Verhältnis der Kirchen zueinander wird hier also als innerkirchliche Fragestellung verstanden.

Stärker noch als die denominationalen Unterschiede wirken sich in den indischen Kirchen derzeit traditionelle Faktoren der indischen Gesellschaft als entzweiende Kräfte aus. Kasten- und Stammesgruppen innerhalb der Kirchen treten in Gegensatz zueinander. Die Auseinandersetzungen werden nicht selten vor Gerichten ausgefochten, gelegentlich kommt es auch zu Abspaltungen und zur Gründung neuer Kirchen. Auch dabei spielen Fragen von Macht, Einfluß und Geld eine Rolle, das Empfinden der Benachteiligung der eigenen Gruppe und das Bemühen, Positionen zu festigen. Aber die indischen Kirchen sind sich der hier liegenden Probleme und Aufgaben bewußt. Selbst in offiziellen Verlautbarungen von Kirchenführern wird das innerkirchliche Kastenproblem angesprochen, z.B. in einer Stellungnahme der Catholic Bishops' Conference of India vom April 1988: „Die Scheduled Castes, die der Kirche beigetreten sind, hätten in ihr eine Gemeinschaft der Gleichheit und der Freiheit von Kasten-Unterdrückung finden sollen. Aber viele von ihnen fühlen sich in doppelter Weise diskriminiert. Der säkulare Staat beraubt sie aus rein religiösen Gründen ihrer wirtschaftlichen Vorteile. Die Kasten-Diskriminierung, die in der übrigen Gesellschaft herrscht, dauert unter den Christen an" (NCCR 108, S. 560).

Für die Kirchen kommt es darauf an – wie Walter Fernandes sagt – „die Botschaft der Gleichheit zu leben"[19]. Die Problematik liegt in den einzelnen Kirchen sicher sehr unterschiedlich. Nicht immer ist die Benachteiligung der Scheduled Castes das Hauptproblem. In jedem Fall aber wird die Herbeiführung eines vertrauensvollen Miteinanders ein langer Prozeß sein, bei dem die Einsicht in die bestehenden Schwierigkeiten nur der erste

Schritt ist. Es ist vielleicht nicht verwunderlich, daß es leichter fällt, die Überwindung von auf Lehrunterschieden beruhenden Spannungen in Angriff zu nehmen als die Versöhnung von Differenzen, die sich auf alle Gebiete des Lebens erstrecken.

b) Die Überwindung des interreligiösen Kommunalismus

Das Entstehen einer Atmosphäre des Verständnisses und des Vertrauens zwischen Anhängern verschiedener Religionen setzt voraus, daß man einander kennenlernt. Hierfür ist eine Vertrautheit mit der Tradition der jeweils anderen Religion und mit der Interpretation dieser Tradition gewiß eine gute und unverzichtbare Basis. Daß aber der Dialog mit Angehörigen anderer Religionen über einen intellektuellen Gedankenaustausch weit hinausgeht, wurde in Indien schon früh erkannt. Dabei war man sich dessen bewußt, daß ein alle Unterscheidungen und Differenzierungen ignorierender Enthusiasmus auf Dauer keine tragfähige Basis ist. Gewiß mag es religiös-pluralistisch zusammengesetzte Gruppen geben, die im gemeinsamen Verfolgen eines Zieles in einer Weise zusammenwachsen, daß im Verhältnis zur Orientierung an diesem Ziel alle Unterschiede zweitrangig erscheinen. Die Kirche freilich redet einer unreflektierten Praxis nicht das Wort.

So widmete sich eine von der liturgischen Kommission der Katholischen Bischofskonferenz einberufene Kommission im Januar 1988 der Frage einer „communicatio in sacris".[20] In der Übersetzung wird von „Teilhabe am Gottesdienst" gesprochen. Es geht aber um die Teilhabe an den heiligen Handlungen der jeweils anderen Religion im umfassenden Sinn. Eine mögliche theologische Grundlage für die Gemeinschaft in Gebet und Gottesdienst sieht die Kommission der Katholischen Bischofskonferenz darin, daß „Gottes Geist in allen Religionen und Traditionen am Werk ist" (S. 150). Von daher erscheint die in Indien als problemlos empfundene Verwendung hinduistischer Texte im Gottesdienst als gerechtfertigt. Die Kirche von Südindien hat sogar in die Taufliturgie ein Gebet aufgenommen, das deutlich einer Passage aus der Brihadaranyaka-Upanishad nachgebildet ist: „Aus der Dunkelheit führe sie zum Licht, aus dem Tod führe sie ins ewige Leben."[21] Auch das gemeinsame Gebet ist in Indien „eine eher weitverbreitete Praxis" (S. 151), wobei man sich häufig auf die beim Gebetstag von Assisi (27. 10. 1986) geübte Praxis beruft. So etwa die Mitglieder der indischen Katholischen Bischofskonferenz in ihrer Stellungnahme zum Thema „National Integration": „Dem Beispiel von Papst Johannes Paul II. folgend, der Menschen verschiedenen Glaubens einlud, sich in Assisi zum

Gebet zu versammeln, unterstützen auch wir derartige Gebetsversammlungen von Männern und Frauen verschiedenen Glaubens, da wir uns dessen bewußt sind, daß Frieden und Harmonie Gaben Gottes sind."[22]

Gelegentlich geht man freilich über die in Assisi praktizierte Form hinaus, indem man nicht nur von einem „Zu-Gast-Sein" beim Gebet des anderen, sondern von einem gemeinsamen Gebet spricht.

Die größte Schwierigkeit stellt natürlich die Abendmahlsgemeinschaft dar. Das hier liegende Problem wird dadurch erschwert, daß es in Indien eine angeblich erhebliche Zahl von Menschen gibt, die an Jesus Christus glauben und dies auch in ihrem Lebensvollzug zum Ausdruck bringen, sich aber nicht taufen lassen, da dieser Akt sie aus ihrem gesellschaftlichen Kontext ausschließen würde. Die Kommission der Katholischen Bischofskonferenz geht zwar davon aus, daß die eucharistische Gemeinschaft in der Regel auf die Getauften beschränkt ist. Sie erwägt dann aber, ob diese Gemeinschaft „ausgedehnt werden könnte auf jene, die sich Christus verbunden fühlen, aber aus bestimmten ernsten Gründen die Taufe nicht empfangen, weil sie befürchten, sich von ihrer Gemeinschaft zu isolieren" (S. 151).

Noch einen Schritt weiter geht die Überlegung, ob die Abendmahlsgemeinschaft auch auf diejenigen ausgedehnt werden könnte, „die bewegt vom Geist die Werte des Evangeliums leben, in brüderlicher Gemeinschaft mit den christlichen Gläubigen verbunden sind, sich für menschliche Befreiung und Solidarität mit den Armen einsetzen, auch wenn sie Christus nicht als ihren Herrn angenommen haben. Dies wäre umso angebrachter, wenn diese Personen uns bekannt sind und wenn es sich innerhalb der Dynamik einer Gruppenerfahrung ereignet, die große Schwierigkeiten oder Gefahren mit sich bringt. Eine solche Teilhabe an der Eucharistie wäre also auf keinen Fall wahllos" (S. 151).

Man mag hier im einzelnen anderer Ansicht sein, wird aber den indischen Theologen und Theologinnen nicht absprechen können, daß sie versuchen, auf die Herausforderungen ihrer Gesellschaft mit einer theologisch reflektierten Praxis zu antworten.

Die Frage einer „communicatio in sacris" stellt sich natürlich auch in umgekehrter Form hinsichtlich der Teilnahme von Christen an heiligen Handlungen von Nichtchristen. So fordert Aloysius Pieris SJ, ein katholischer Theologe aus Sri Lanka, der Christ solle „im Jordan buddhistischer Spiritualität untertauchen"[23].

In seinem Vortrag bei der Tagung der „Indian Theological Association" im Jahr 1987 stellte M. Amaladoss SJ fest: „Man kann eine Atmosphäre der Toleranz in Gebieten der Welt feststellen, die säkularisiert sind, allein

deshalb, weil Religion nicht allzu ernst genommen wird oder strikt auf die Privatsphäre beschränkt ist" (Communalism, S. 115).

Religiöse Gleichgültigkeit führt freilich nicht immer zur Toleranz. Auf jeden Fall zeigen die vielfältigen Bemühungen in der indischen Theologie und Kirche, eine Antwort auf die Herausforderung des Kommunalismus zu finden, daß auch eine Haltung engagierter christlicher Überzeugung Wege zu einem Miteinander verschiedener Religionen suchen und finden kann.

ANMERKUNGEN

1 M. Zachariah, A Living Church, in: NCCR (National Council of Churches Review) 107 (1987), S. 208.

2 B. Puthur, Mission of the Church in the Context of Communalism, in: S. Arulsamy (ed.), Communalism in India. A Challenge to Theologizing, Bangalore 1988. Auf dieses in diesem Aufsatz häufig herangezogene Buch wird im Text mit dem Stichwort „Communalism" verwiesen.

3 Abgedruckt in NCCR 108 (1988), S. 556–562.

4 NCCR 110 (1990), S. 137–148.

5 Vgl. dazu F. Huber, Religion und Politik in Indien, in: Zeitschrift für Mission 17 (1991), S. 74–86; bes. S. 77–81.

6 W. Fernandes, Four Main Problems Facing the Country Today, in: NCCR 107 (1987), S. 412–422; Zitat S. 420.

7 Vgl. dazu die detaillierte Darstellung von Devdutt, Hindu – Christian Relations: The Case of Kerala, in: Religion and Society 31 (1984), Heft 4, S. 54–77.

8 NCCR 106 (1986), S. 407.

9 G. R. Singh, Interfaith Dialogue at Local Congregational Level, in: NCCR 107 (1987), S. 528.

10 M. M. Thomas, Risking Christ for Christ's Sake, Genf 1987, Vorwort. M. M. Thomas bezieht sich freilich nicht nur auf die Situation in Indien, sondern auf das weltweit zu beobachtende Phänomen des religiösen und ideologischen Pluralismus.

11 R. Panikkar, Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben, München 1990 (die englische Ausgabe des Buches war schon 1978 erschienen).

12 M. M. Thomas, The Future of the Church in India, in: NCCR 110 (1990), S. 137–148; bes. S. 137. Die im folgenden im Text genannten Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Aufsatz.

13 M. Deenabandhu, Communalism and Christian Witness, in: NCCR 111 (1991), S. 813.

14 M. M. Thomas, Risking Christ for Christ's Sake. Towards an ecumenical theology of pluralism, Genf 1987, S. 3.

15 M. Zachariah, The Future of the Church in India, in: NCCR 110 (1990), S. 133–136; Zitat auf S. 135.

16 Vgl. U. M. Dehn, Indische Christen in der gesellschaftlichen Verantwortung, Frankfurt/Main 1985, S. 84–90. Vgl. auch P. D. Devanandan, Christian Issues in Southern Asia, Kapitel 6: „Christian Contributions to Nation Building", New York 1963, S. 116–134.

17 U. M. Dehn, A.a.O. , S. 87.

18 M. M. Thomas, The Future of the Church...(vgl. Anm. 51), S. 145/146.

19 W. Fernandes, Four Main Problems Facing the Country Today, in: NCCR 107 (1987), S. 412–422; Zitat S. 420.

[20] Vgl. dazu J. Neuner, „Communicatio in sacris". Ein Seminar über das Selbstverständnis der Kirche im Religiösen Pluralismus Indiens. Bangalore 20. bis 25. Januar 1988, in: ZMR 72 (1988), S. 240–248. Ein Bericht über die Tagung findet sich auch in Theologie im Kontext 10 (1989), Heft 1, S. 150/151. Das Abschlußdokument der Tagung wurde veröffentlicht in der indischen Zeitschrift Word and Worship 21 (1989), S. 99–111 und 123–130. Die im folgenden im Text genannten Seitenzahlen beziehen sich auf Theologie im Kontext 10 (1989), Heft 1.

[21] Vgl. J. R. Chandran, Einheimischer Ausdruck des Christlichen Glaubens, in: H. Grafe (Hg.), Evangelische Kirche in Indien (vgl. Anm. 90), S. 284–294; Zitat auf S. 292. Der entsprechende Sanskritvers findet sich in Brihadaranyaka-Upanishad 1,3,29 und lautet (Übersetzung von P. Deussen): „Aus dem Nichtseienden führe mich zum Seienden; aus der Finsternis führe mich zum Lichte; aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit!"

[22] National Integration (vgl. Anm. 94), S. 561.

[23] A. Pieris, Liebe und Weisheit. Begegnungen von Christentum und Buddhismus, Mainz 1989, S. 177.

Marktwirtschaft und Ethik

VON HERMANN BARTH

Es geht nicht um Heiligsprechung, wohl aber um Ehrenrettung des Eigennutzes.

Schon lange hat sich der Protestantismus schwer getan mit dem Eigennutz. In den Aussagen über die persönliche Lebensführung steht, in der Liturgie nicht anders als in der Theologie, die selbstlose Nächstenliebe so sehr im Vordergrund, daß für die Selbstliebe – die mit gutem Gewissen geübte Selbstliebe – kaum Raum bleibt. Betroffen sind aber nicht minder die ökumenischen Theorien und Handlungsweisen, die am Eigennutz anknüpfen. Weithin konnte und kann bei protestantischen Christen offenbar nur gedacht werden in der Alternative zwischen einem zerstörerischen „natürlichen Egoismus" und einem aus „den Lebenskräften des Evangeliums" gespeisten „erhabenen Altruismus". 1913 schloß Theodor Sommerlad in der 1. Auflage der RGG seinen Artikel über „Wirtschaftsgeschichte" mit dem Satz: Auf dem Boden der Reformation „ist der moderne Gedanke einer Mitarbeit der Kirche im Wirtschaftsleben erwachsen, der die religiös-sittliche Wahrheit, daß jedermann an seinen rechten sozialen Platz gestellt ist und als solcher seines natürlichen Egoismus Herr werden muß, zur Geltung bringen und alle Gemeinschaftsgebiete des Volks- und Kulturlebens mit einem erhabenen Altruismus erfüllen will".[1]

Sich gegenüber Konkurrenten durchzusetzen, den eigenen wirtschaftlichen Vorteil zu suchen, Gewinn zu machen und zu steigern – das trug in diesem Lichte ausschließlich wölfische Züge: Kein Christ kann aber beherzt und guten Gewissens so handeln, daß er dabei einem Wolfsgesetz folgt und *homini lupus* ist. Die Folgen dieser Sehweise für das Verhältnis zu marktwirtschaftlichen Prozessen sind bekannt: fundamentale Opposition auf der einen Seite, Bewußtseinspaltung auf der anderen Seite und dazwischen eine Beteiligung mit mehr oder minder schlechtem Gewissen.

„Gemeinwohl und Eigennutz"

Die Wirtschaftsdenkschrift der Evangelischen Kirche „Gemeinwohl und Eigennutz" hat es sich auch in dieser Beziehung zur Aufgabe gemacht, falsche Alternativen aufzulösen und dadurch den Dialog über den richtigen Weg zu befördern. Denn: „Die Auflösung falscher Alternativen schafft überhaupt erst die Voraussetzungen dafür, daß über die tatsächlichen Probleme und Entscheidungen gestritten werden kann" (Ziffer 174).

Die ersten Sätze im Vorwort fassen die entscheidenden Gesichtspunkte bereits knapp zusammen: „Der Titel soll aufmerken lassen: Gemeinwohl und Eigennutz. Das Verhältnis beider Größen zueinander ist spannungsvoll. Eigennutz zeigt sich nicht selten in der Gestalt eines rücksichtslosen Egoismus und steht dann im Widerspruch zum Gebot der Nächstenliebe. Gemeinwohl bezeichnet dagegen einen Zustand, in dem das Wohlergehen aller, auch der nachfolgenden Generationen, im Auge behalten wird. Die Aufgabe wirtschaftlichen Handelns besteht darin, Strukturen zu schaffen, in denen sich Selbsterhaltung und Sorge für sich selbst mit Fürsorge für andere und Rücksicht auf das gemeinsame Leben verbinden.

Von eben diesen Überlegungen ist das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft bestimmt: Gewinnorientierung und Wettbewerb sind nicht Sinn und Zweck des Wirtschaftens, sondern lediglich Instrumente, die der Versorgung mit notwendigen Gütern dienen. In der Praxis der Sozialen Marktwirtschaft ist freilich immer wieder zu fragen, ob die Gewinnorientierung des Systems tatsächlich der Rücksichtnahme auf die wirtschaftlich Schwächeren zu- und untergeordnet bleibt."

Vier Gesichtspunkte sind bedeutsam:

1. Eigennutz bezieht sich auf eine elementare Dimension des Lebens: Selbsterhaltung und Sorge für sich selbst. Wer Eigennutz von vornherein

moralisch diskreditiert, wird der Wirklichkeit des menschlichen Lebens nicht gerecht.

2. Eigennutz zeigt sich in unterschiedlichen Gestalten: Er kann gemeinwohlverträglich gelebt werden, er kann auch als rücksichtsloser Egoismus auftreten – mit vielen Schattierungen dazwischen.

3. Die wirtschaftliche Ordnung eines Gemeinwesens muß, wenn sie dem Gemeinwohl dienen soll, so angelegt sein, daß sich in ihr Selbsterhaltung und Sorge für sich selbst mit Fürsorge für andere und Rücksicht auf das gemeinsame Leben verbinden.

4. Theorie und Praxis der Sozialen Marktwirtschaft orientieren sich im Prinzip an diesem Kriterium, müssen aber fortwährend kritisch begleitet und daraufhin geprüft werden, ob die Kräfte des Eigennutzes tatsächlich, und nicht nur dem Anspruch nach, den Anforderungen des Gemeinwohls zu- und untergeordnet bleiben.

Alle vier Gesichtspunkte werden in der Denkschrift eingehend entfaltet.[2] Dies nachzuzeichnen ist hier nicht der Ort. Der Erkenntnisfortschritt gegenüber vielen bisherigen Äußerungen aus dem Protestantismus zur Wirtschaftsethik besteht darin, daß Eigennutz, Selbstinteresse, Selbstliebe nicht pauschal diskreditiert, vielmehr als Grundstruktur des Lebens, auch des wirtschaftlichen Lebens, ernstgenommen werden und den ihnen angemessenen moralischen Stellenwert erhalten. Verantwortliches Handeln bemißt sich daran, ob und wie weit es gelingt, „Eigennutz in eine Ordnung der Gegenseitigkeit einzubinden" (Ziffer 139). An dieser Stelle steckt dann auch das kritische Potential gegenüber Theorie und Praxis marktwirtschaftlicher Ordnungen.

Die bisherige Diskussion über die Denkschrift hat eine ganze Reihe sehr beachtlicher Beiträge, Anfragen und Weiterführungen gebracht. Sie hat freilich auch gezeigt, wie hartnäckig sich Klischees behaupten und wie großzügig über entgegenstehende Fakten und Argumente hinweggegangen wird. Unter dem Titel „Wirtschaftliche Prosperität als Religionsersatz im säkularisierten Europa" hat Götz Planer-Friedrich in Heft 3/92 dieser Zeitschrift einen Beitrag veröffentlicht, der dem Verhältnis von Marktwirtschaft und Ethik und von Eigennutz und Gemeinwohl einen eigenen Abschnitt widmet.[3] Planer-Friedrich geht dabei von der Voraussetzung aus, daß das ökonomische Grundgesetz, dem „Theoretiker wie Praktiker des Marktes anhängen" und als dessen Kronzeuge und Ahnherr er Adam Smith nennt, lautet: „Das Gemeinwohl ist ein Produkt des Eigennutzes aller Teilnehmer des Marktes." Dabei werde – durch den Trick der „zynischen Vernunft", die „unmoralischen Antriebe der menschlichen ‚Natur' zur Erreichung

moralischer Zwecke einzusetzen" – „die Ethik aus der Wirtschaftstheorie verbannt, um sie am Ziel – der Erreichung des allgemeinen Wohlstands – wieder einzuholen". Den „Großkirchen" hält Planer-Friedrich vor, daß sie dem Zynismus dieser Wirtschaftstheorie „bis heute kaum widersprochen" hätten, obgleich doch die herrschende „Argumentation fatal an die eines Soldaten (erinnert), der meint, er töte ja nur, um Leben zu retten, weshalb man ihn auch nicht einen ‚potentiellen Mörder' nennen dürfe". Der Denkschrift „Gemeinwohl und Eigennutz" bescheinigt Planer-Friedrich, daß sie als „Auseinandersetzung mit dem bestehenden Wirtschaftssystem gedacht" sei und die Auseinandersetzung „ansatzweise" auch leiste. Aber sie vermittle zugleich den Eindruck, daß sie eine Sicht teilt, wonach die Ökonomie die Aufgabe habe, die Wolfsnatur des Menschen „in Bruttosozialprodukt zu verwandeln".

Selbstbegrenzung des Eigennutzes

Es ist ärgerlich, wenn der Morallehrer Adam Smith gerade von Theologen verkürzt und entstellend charakterisiert wird und wenn die kritischen Wertungen einer Prüfung an Smiths beiden Hauptwerken „The Theory of Moral Sentiments" (1759) und „An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations" (1776, 1778[2], 1789[5]) nicht standhalten. Es muß in diesem Zusammenhang genügen, den Übersetzer und Herausgeber der neuesten deutschen Fassung der „Inquiry", H. C. Recktenwald, mit seiner zusammenfassenden, auf der „Inquiry" und der „Theory" aufgebauten Würdigung von „Smiths sozialer Philosophie des Wohlstandes und der Wirtschaft" zu Wort kommen zu lassen:

„1. Das entscheidende Motiv oder die Haupttriebfeder für die Bildung von Wohlstand in einem Land ist das Streben des einzelnen nach Verbesserung seiner ökonomischen Lage *und* seines sozialen Rangs. Es handelt sich also um materielle und intangible Werte. Dadurch werden die produktiven Kräfte eines Landes wirtschaftlich und kulturell entwickelt, wobei zugleich auch der öffentliche Wohlstand zunimmt. Es handelt sich dabei aber um einen *geläuterten,* einen *aufgeklärten* und einen sozialen und rechtlichen *Regeln unterworfenen* Egoismus.

2. Dieses auf Eigenliebe begründete Mühen ist ein ‚ethisches Gefühl', nämlich der ‚Wunsch, der uns von Geburt an begleitet und uns niemals wieder verläßt, bis wir zu Grabe getragen werden'. Dieses Verhalten wird auf dreifache Weise in Schranken gehalten, wozu im *Wohlstand* noch die ökonomische *Konkurrenz* als vierte Schranke hinzukommt . . . Zum einen wird

das Mitgefühl oder Interesse für den anderen, die *Symphathie,* ebenfalls ein natürliches Gefühl, das egoistische Handeln disziplinieren, indem es den einzelnen davon abhält, einem anderen Unrecht zuzufügen und ihm etwas wegzunehmen oder vorzuenthalten, was ihm gehört. *Ohne* diesen *Sinn für Gerechtigkeit* ist *keine Gemeinschaft lebensfähig.* Da dieses (Kontroll-) Empfinden für Gerechtigkeit normalerweise nicht stark genug entwickelt ist, muß eine zweite Schranke in das System eingebaut werden. Sie besteht in der *freiwilligen* Anerkennung von gemeinsamen Regeln der Ethik und Gerechtigkeit, welche die Menschen aus Erfahrung und Vernunft heraus zu finden vermögen. Da auch diese Sperre nicht in jedem Falle ausreicht, muß ein System *positiver* Gesetze die Regeln der Gerechtigkeit durch Sanktionen erzwingen, wozu es *gemeinsamer* Einrichtungen, also des *Staates,* bedarf.

Dieses Gemeinwesen, seine soziale und ökonomische Struktur, wird natürlich nicht immer und überall das gleiche sein. Damit gesellschaftliches Leben überhaupt möglich ist, setzt Smith bestimmtes menschliches Verhalten als notwendig voraus. Der Inhalt dieser Verhaltensstruktur oder der ethischen Verhaltensregeln, was also angemessenes Tun oder Unterlassen ist, ist nach Zeit und Gemeinwesen unterschiedlich, da allein schon Stärke und Entwicklungsgrad der ethischen Gefühle und der sozialen Bande ... verschieden sind ...“[4]

In der Sache liegt das Hauptärgernis darin, daß Planer-Friedrich glauben machen will, „die Ethik [werde] aus der Wirtschaftstheorie [selbst] verbannt, um sie [erst] am Ziel – der Erreichung des allgemeinen Wohlstandes – wieder einzuholen“ und damit sei „das pecca fortiter zum kategorischen Imperativ der ökonomischen Vernunft“ erhoben. In Wahrheit hängen Erfolg und Überlebensfähigkeit einer Marktwirtschaft, schon in der Theorie von Adam Smith und zumal in der Praxis der Sozialen Marktwirtschaft der Bundesrepublik Deutschland, daran, daß über die politisch gesetzten Rahmenbedingungen und die aktuellen steuernden Eingriffe hinaus die Teilnehmer am Wirtschaftsprozeß selbst ihren Eigennutz in gemeinwohlverträglicher Weise verfolgen und die zerstörerischen Potentiale des Egoismus in Schranken halten.[5]

Dies ist keine ideologische Behauptung. Die Erfahrungen in der Bundesrepublik Deutschland und in vielen anderen marktwirtschaftlich orientierten Gesellschaften belegen vielmehr, daß die Teilnehmer an marktwirtschaftlichen Prozessen keineswegs als „Wölfe“ gezeichnet werden können, die ausschließlich von ihren persönlichen Interessen, von Rivalität und Rücksichtslosigkeit gesteuert und angetrieben werden. Wirtschaftlicher Erfolg und Überlebensfähigkeit einer Gesellschaft erweisen sich vielmehr

als abhängig davon, daß die wirtschaftlichen Akteure die Suche nach ihrem persönlichen Vorteil begrenzen durch die Bereitschaft und Fähigkeit zu kooperieren, Fairneß, Mitgefühl, Gemeinsinn.

Spannungen bleiben hier nicht aus. Konflikte in der persönlichen Entscheidungsfindung und im wirtschaftlichen Prozeß sind vorprogrammiert.[6] Auch hier kann nicht ausgeblendet oder beschönigt werden, daß Marktwirtschaft immer wieder so praktiziert, so verstanden und so gelebt wird[7], als basiere sie auf der ungehemmten Verfolgung von Individualinteressen und lasse keine ethischen Gestaltungsräume. Über solche (Fehl-) Interpretationen des marktwirtschaftlichen Systems muß gestritten werden, gegen die „Verkümmerung des Gemeinsinns"[8] angekämpft werden.

Im Rückblick auf den „real existierenden Sozialismus" wird gelegentlich festgestellt, er sei letztlich daran gescheitert, daß er die Menschen nicht genommen habe, wie sie sind. An dieser Feststellung ist etwas Richtiges, aber auch etwas Grundfalsches: Richtig ist, daß ein Gemeinwesen wirtschaftlich nur gedeihen kann, wenn es die persönlichen Interessen der Bürger beachtet und ihre Leistungsbereitschaft stimuliert, also ihren Eigennutz ernst nimmt. Grundfalsch aber ist es, anzunehmen, ein Gemeinwesen könne auf Dauer bestehen, wenn es die Menschen ungehindert ausleben läßt, was sie – in der Perspektive eines christlichen Menschenbildes – alle in sich tragen: Unersättlichkeit, Rücksichtslosigkeit, Maßlosigkeit. Die Soziale Marktwirtschaft ist keine Zauberformel, die aus der Addition und Koordination egoistischer Handlungen auf geheimnisvolle Weise ein gemeinwohlverträgliches Ergebnis entstehen läßt. Sie ist darum auch moralisch anspruchsvoller, als viele heute wahrnehmen. Zwar hat sie, je nach dem erreichten Entwicklungsstand, eine mehr oder minder große Pufferkapazität, d.h. sie kann ein gewisses Maß an zerstörerischem Egoismus verkraften, ohne daß dem Gemeinwohl irreparabler Schaden zugefügt wird. Aber wenn Unternehmer nur die Mehrung ihres Gewinns und nicht auch das Wohl ihrer Mitarbeiter und das Wohl ihrer Region im Auge haben, wenn Arbeitnehmer unter Ausnutzung aller Schlupflöcher nur ihren persönlichen Vorteil suchen, wenn die Tarifpartner ihre Positionen rücksichtslos durchzusetzen versuchen und die Kompromißfähigkeit verlieren, wenn die Teilnehmer am Wirtschaftsprozeß auf das Signal der Bedrohung der natürlichen Grundlagen des Lebens nur halbherzig reagieren, wenn Versicherungsnehmer nicht die Tragfähigkeit des Systems beachten und herausholen, was herauszuholen ist, wenn wirtschaftliche Vertragspartner nicht mehr an der Einhaltung fairer Regeln orientiert sind, sondern einander übers Ohr zu hauen versuchen – dann werden auf die Dauer auch eine so

erfolgreiche Ordnung wie die Soziale Marktwirtschaft und ein so prosperierendes Gemeinwesen wie die Bundesrepublik Deutschland nicht Bestand haben können, und der „real existierende Kapitalismus" wird ebenso scheitern wie der „real existierende Sozialismus".

In der Denkschrift wird dies anhand des Verantwortungsbegriffs entfaltet: „Wirtschaft ist kein verantwortungsfreier Raum ... Entscheidungen von Produzenten und Konsumenten, Leistungsbereitschaft von Unternehmern und Arbeitnehmern, die Achtung von Spielregeln, der Umgang mit Ressourcen sind Beispiele dafür, wo ethische Verantwortung in der Wirtschaft praktiziert werden muß ... Ökonomische Rationalität und mitmenschliche Solidarität sollen zusammenfinden. Wirtschaftliche Interessen, Freiheit zu persönlicher und gesellschaftlicher Lebensgestaltung und Verpflichtung auf das Gemeinwohl müssen miteinander verbunden werden" (Ziffer 96).

Re-Moralisierung der Ökonomie

Planer-Friedrichs Beitrag ist als ganzer einem kritischen Impuls verpflichtet, der, befreit von mitlaufenden Klischees, durchaus Unterstützung verdient: Wir befinden uns „ökologisch wie entwicklungspolitisch ... 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."[9] Aber er setzt mit seiner konkreten Kritik an der falschen Stelle an. Die fundamentalistische Kritik am „ökonomischen Grundgesetz, dem seit Adam Smith Theoretiker wie Praktiker des Marktes gläubig anhängen", führt in die Irre. Nicht der Eigennutz ist der Übeltäter, sondern seine Perversion zum zerstörerischen Egoismus. Nicht ein anderes ökonomisches Grundgesetz ist gefragt, sondern die gemeinwohlverträgliche Handhabung des gegenwärtig angewandten. Unter dem Stichwort „Re-Moralisierung der Ökonomie" hat Siegfried Katterle dazu kürzlich ausgeführt:

„Es gibt sehr ernstzunehmende Hinweise darauf, daß sich die von Albert Hirschmann thematisierte ‚Verkümmerungsdynamik' des Gemeinsinns – ‚Je weniger die gesellschaftliche Ordnung den Gemeinsinn in Anspruch nimmt, desto mehr wird dieser denn auch verkümmern' – in den letzten beiden Jahrzehnten in mehreren westlichen Gesellschaften, auch in der Bundesrepublik, ausgewirkt hat ...

Für die Ethik des Wirtschaftens und für die Moral des gesellschaftlichen Lebens überhaupt ist also entscheidend, ob die bestehenden Institutionen – gerade auch im ökonomischen System – dem Akteur die Rolle auferlegen, bei seinen Handlun-

gen und Erwartungen primär eigennützliche Vorstellungen zu entwickeln und diese in Konkurrenz mit anderen Akteuren zu verfolgen, oder ob die Institutionen den Akteuren die Chance bieten und nahelegen, an der diskursiven Klärung kollektiver Ziele und Handlungsstrategien teilzunehmen und an der Umsetzung vereinbarter Strategien solidarisch mitzuwirken.

Im ersten Fall sieht sich der Akteur in Institutionen eines normierten Ziel-Egoismus und normierten Handlungs-Egoismus gestellt, die ihn zu aggressiver Rivalitätsbereitschaft und narzißtischer Selbstdarstellung erziehen. Die Fähigkeit und Bereitschaft solcher Akteure, über Interessengegensätze hinaus und durch Interessenkonflikte hindurch eine Verständigung zu suchen

– über konkrete Gemeinwohlziele,
– über kollektive Aktionen, mit denen diese Ziele angestrebt werden, und
– über die dazu nötigen zielorientierten kollektiven Selbstbegrenzungen, verkümmert.

Im zweiten Fall findet sich der Akteur in einer partizipativen moralischen Erfahrungswelt, in der eine reziproke normative Handlungsorientierung erlernt und verinnerlicht wird. Er macht die haltungsprägende Erfahrung, daß auch die anderen ihre Pflicht tun, daß sie zu kooperativem Entgegenkommen bereit sind, mögliche Trittbrettfahrer-Strategien nicht wahrnehmen und daß der einzelne an den Erfolgen kooperativer Anstrengungen in fairer Weise beteiligt wird.

Empathie und reziproke Handlungsorientierungen haben auf allen Ebenen des Systems Wirtschaft und für die wirtschaftspolitische Steuerung dieses Systems Bedeutung." [10]

ANMERKUNGEN

1 RGG[1], Bd. 5, Sp. 2101. Vgl. aber auch Sommerlads Beitrag in der 2. Auflage der RGG mit der interessanten Neuformulierung: Das Ziel der Kirche blieb es, „die Gesinnung der wirtschaftenden Menschen mit den Lebenskräften des Evangeliums zu unterbauen und zu durchdringen" (RGG[2], Bd. 5, 1931, Sp. 1983).

2 Vor allem ist auf die folgenden Abschnitte zu verweisen: Ziffern 4, 36, 40, 46–65, 95–102, 139–150.

3 ÖR 41, 1992, S. 305–314, dort vor allem S. 306–308.

4 Adam Smith, Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. Aus dem Englischen übertragen und mit einer Würdigung von Horst Claus Recktenwald, München 1974, S. XLIf. Auch in der Denkschrift wird ausdrücklich darauf Bezug genommen, daß Adam Smith in der Marktwirtschaft keineswegs „die unmoralischen Antriebe" des „ökonomischen Egoismus" am Werk sieht: „Hinzu kommt, daß im Konzept der Sozialen Marktwirtschaft – und schon bei Adam Smith – das Streben nach Eigennutz begrenzt wird durch das Motiv sozialer Anerkennung und eine entsprechende soziale Rücksichtnahme und Anpassungsbereitschaft. Das erwünschte Selbstinteresse ist der Eigennutz ehrbarer Kaufleute, der durch eine im Sozialisationsprozeß erworbene und so verinnerlichte moralische Selbstkontrolle geläutert ist. Unter diesen Voraussetzungen ist wirtschaftlicher Konkurrenzkampf keineswegs ein sozialdarwinistischer Dschungel, in dem sich der Brutalste durchsetzt, sondern ein System von ‚checks and balances', nämlich ein System sozialer Kontrolle, in dem Konflikt und Kooperation, Selbsterhaltungsstreben und Mitgefühl mit dem anderen, Rivalität und Sympathie vereinbar sind" (Ziffer 40).

[5] Wie selektiv Planer-Friedrich die Dinge sieht und die Texte liest, wird auch an seiner Verwendung der Rede Leszek Kolakowskis zum Ernst-Bloch-Preis 1991 erkennbar. Kolakowski hat in der Tat – angreifbar – formuliert: „Die unsichtbare Hand des Marktes – außerdem daß sie selbstverständlich, wie jedermann anerkennt, unfähig ist, alle sozialen und kulturellen Probleme automatisch zu erledigen – setzt einen Mechanismus in Gang, worin die Habsucht das Hauptmotiv menschlicher Handlungen wird." Aber dann fährt er unmittelbar fort: „So weit, so gut. Beide, Demokratie und Marktwirtschaft, alle ihre unangenehmen Seiten – ihre Korruption und Lügen – einbegriffen, sind unendlich besser als die totalitäre Zwangsbrüderschaft. Das ist aber nicht die ganze Wahrheit. Sowohl die uneigennützige Solidarität mit den anderen, die Bereitschaft, unseren Mitmenschen zu helfen, als auch die selbstsüchtige Gleichgültigkeit gegenüber den anderen, sowohl soziale als auch egoistische Instinkte gehören offensichtlich zu unserer normalen geistigen Ausstattung und sind beide vermutlich biologisch bestimmt; beide begrenzen aber einander" (Evangelische Kommentare 25, 1992, S. 171–174, dort 173).

[6] In der Denkschrift zeigt sich dies in exemplarischer Klarheit in den Aussagen zum Wettbewerb: „Wettbewerb ist ... ein zentrales Moment jeder Marktwirtschaft, und dies auch unter ethischen Gesichtspunkten. Wo er nicht funktioniert, können sich Machtstellungen entwickeln, die immer die Gefahr des Mißbrauchs in sich schließen ... Wettbewerb ist freilich nicht bloß hilfreich, er ist auch unbarmherzig. Häufig wird er mit großer Härte ausgetragen. Wenn ein Betrieb im Wettbewerb nicht mehr mithalten kann, verbindet sich dies für die betroffenen Menschen in der Regel mit Existenzfragen" (Ziffer 40).

[7] Hierzu hat sich Siegfried Katterle mehrfach in wichtigen Beiträgen geäußert, zuletzt in seinem Vortrag „Optionen und ethische Gestaltungsräume für eine marktliche Ordnung" im Rahmen einer Tagung der Evangelischen Akademie Mülheim/Ruhr (abgedruckt in: epd-Dokumentation Nr. 33/92: „Wirtschaft und Ethik: Zur Frage der Moral in der Marktwirtschaft", S. 13–22, dort S. 14ff seine Auseinandersetzung mit dem marktradikalen Wirtschaftsliberalismus).

[8] Vgl. Katterle, a.a.O., S. 18ff.

[9] a.a.O., S. 305.

[10] a.a.O., S. 18 und 20f.

Gemeinsame Erklärung über die gegenseitige Anerkennung des Sakramentes der Taufe

1. Das Wort des Evangeliums – „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden" – und der christliche Glaube durch die Jahrhunderte erweisen, daß die Taufe zum Wesen und zur Wirklichkeit der Kirche gehört. Katholiken und Lutheraner bekennen im Symbol von Nizäa unseren Glauben an die Taufe „zur Vergebung der Sünden".

2. Das Sakrament der Taufe ist die Grundlage für die Gemeinschaft, die schon zwischen denen besteht, die in ihren Glaubensgemeinschaften den einen dreieinigen Gott und Jesus Christus als den einzigen Herrn und Heiland bekennen.

Die Taufe von Erwachsenen und von Kindern sowie der trinitarische und christologische Glaube schaffen zwischen den Gliedern der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften ein Band der Geschwisterlichkeit, das auf die volle Einheit hinzielt, die eine Gabe des Heiligen Geistes ist.

3. Wir bekennen, daß das Sakrament der Taufe, die eine Gabe Gottes ist, die uns Jesus Christus, dem Gestorbenen und Auferstandenen einverleibt. Die Taufe darf in keiner der beiden Gemeinschaften wiederholt werden, denn sie bezeugt und verwirklicht unsere Rechtfertigung. Desgleichen erkennen wir die Taufe als gültig an, die mit Wasser und „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" vollzogen wird, des einen dreieinigen Gottes, dessen rettende Gnade durch dieses Sakrament des Glaubens zu uns kommt.

Wir bekräftigen auch, daß die Taufe uns in die Kirche einfügt, den Leib Christi, uns zum Volk Gottes macht und den Anfang zu einem neuen Leben im Heiligen Geist setzt, welches es uns ermöglicht, das Evangelium zu bezeugen, während wir in dieser Welt im Stand der Pilgerschaft leben.

4. Sowohl die katholische Kirche als die Kirchen lutherischen Bekenntnisses haben seit dem Zeitpunkt, in dem diese Gemeinschaften sich getrennt haben, die wechselseitige Gültigkeit der Taufhandlung anerkannt, obwohl das nicht immer in der Praxis Ausdruck fand.

5. Der Abschluß verschiedener theologischer Übereinkünfte, die Frucht vieler Jahre eines ökumenischen Dialoges sind, bewegen die Katholische Kirche in Argentinien, die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche und die Evangelische Kirche am La Plata dazu, in einer öffentlichen und offiziellen Weise diese gegenseitige Anerkennung zu bekunden, der die Übereinkünfte über die Taufe vorangegangen sind, welche in diesen letzten Jahren erzielt wurden.

Beschlossen von der IELU (Iglesia Evangélica Luterana Unida = Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche) in Oberá-Misiones am 28. April 1988; von der Ständigen Kommission der Argentinischen Bischöfe (Katholische Kirche) im Dezember 1988 und durch die Synode der Evangelischen Kirche am La Plata (IERP) in Crespo-Entre Ríos am 16. Oktober 1989. Ratifiziert am 30. April 1990.

Ökumenische Gemeindeerneuerung

Zwischenbericht zu einem langfristigen ökumenischen Lernprozeß missionarischer Gemeinden in Europa

(1) Viele ältere Freunde der ökumenischen Bewegung bekommen noch heute leuchtende Augen, wenn sie sich an die aufregenden Diskussionen erinnern, die in den sechziger Jahren die *Studie des ÖRK über „die missionarische Struktur der Gemeinde"* ausgelöst hat. Wir verdanken gerade dieser Studie viele befreiende Einsichten und kreative Anstöße für das nötige Umlernen von Gemeinden, die dem zu entsprechen versuchen, was Gott von ihnen an ihrem besonderen Ort erwartet. Doch viele Gemeinden und Pfarrer sind von diesen Anstößen nie erreicht worden, andere haben sich ihnen zum Teil bewußt entzogen.

Da die damalige Studie von einer Vollversammlung des ÖRK eingeleitet (Neu-Delhi 1961) und auf die folgende Vollversammlung (Uppsala 1968) hin beendet wurde, hatte sie eine relativ große Publizität in den Mitgliedskirchen.[1] Wenn man aber heute fragt, warum sie langfristig nicht mehr bewirkt hat, spielt diese Terminierung ebenfalls eine Rolle: Lernprozesse in Ortsgemeinden dauern länger, müssen langfristig begleitet werden und die Möglichkeit haben, einem eigenen Terminkalender zu folgen und nicht dem des ÖRK. Eine andere Schwäche der damaligen Studie war ein Aspekt ihrer Methode: ihre Arbeit geschah durch besonders dafür gebildete Studiengruppen von Experten, deren Arbeit mit der Vorlage schriftlicher Arbeitsergebnisse beendet war. Den Kirchen und Gemeinden blieb es überlassen, sich dieser Arbeitsergebnisse zu bedienen. Dieser Weg „von oben nach unten" hat nur da funktioniert, wo einzelne Feuer gefangen hatten und sich deshalb um eine Umsetzung im eigenen Bereich bemühten.

(2) Als Anstoß der Weltmissionskonferenz von San Antonio 1989 (Sektion I „Umkehr zu dem lebendigen Gott") hat die Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK im Frühjahr 1989 einen *neuen Prozeß für „Missionarische Gemeinden in säkularisierten Gesellschaften"* eingeleitet. Er sollte diese Schwächen vermeiden, während – von zeitbedingten Einseitigkeiten abgesehen – die missionstheologischen Einsichten der ökumenischen Diskussion der sechziger Jahre auch für den neuen Vorstoß maßgebend sein sollten. So heißt es in dem entsprechenden Vorschlag der „Pilotkonsultation" in Nonnenweier (März 1989), die gemeinschaftlich von der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Ökumenischen Rat der Kirchen durchgeführt wurde:

„Unsere Partnerkirchen in anderen Kontinenten fragen uns beharrlich, wie wir in Europa für Europa an der Mission Gottes teilnehmen. Sie behaften uns bei der ökumenischen Losung von ‚Mission in sechs Kontinenten', womit die Aufmerksamkeit auf Europa als Ort der Mission gelenkt wird. Eine weitverbreitete Auftragsungewißheit in den Kirchen Europas hindert uns am Handeln. Das von uns vorgeschlagene Studienprogramm müßte zur Überwindung dieser Auftragsungewißheit ermutigen, die bleibenden Impulse der ökumenischen Strukturstudie der sechziger Jahre nutzen und der Vision eines gemeinsamen europäischen Hauses, d. h. Einheit ganz Europas (sowohl Ost und West wie auch Nord und Süd) Rechnung tragen.

Ziel der Studie ist es, gemeinsam zu entdecken und zu erfahren, was die Verheißung des Reiches Gottes in Jesus Christus für die europäische Gegenwart und Zukunft bedeutet und wie christliche Gemeinden missionarisch dieser Verheißung dienen und sie leben und bezeugen können." [1a]

Doch methodisch sollte es bei diesem neuen Prozeß um einen Weg „von unten nach oben" gehen, um einen Weg partizipatorischen Lernens, bei dem von Anfang an Gemeinden direkt beteiligt sind durch eigene Studienarbeit oder zumindest durch Benennung eigner Erfahrungen zur inhaltlichen Bestimmung der nötigen Studienarbeit. Das machte es auch nötig, von einer zeitlichen Begrenzung der neuen Studie (z. B. bis zur nächsten Weltmissionskonferenz) abzusehen und sie für nach vorn offen zu erklären.

(3) Wie aber kann eine internationale ökumenische Studie so angelegt werden, daß sie wirklich „von unten" bestimmt wird und *partizipatorisches Lernen* auslöst und begleitet?

An die Stelle der Suche nach Experten für eine internationale Studiengruppe trat dieses Mal die Suche nach Kontaktpersonen in den Mitgliedskirchen und über sie nach bestehenden Studiengruppen oder Ausschüssen, die für den Prozeß zu gewinnen wären. Dabei werden Kontaktpersonen gebraucht, die ein hohes Maß eigenen Interesses und eigener Motivation für die Fragestellung der Studie mitbringen, zugleich aber in ihrer Kirche eine gewisse Multiplikatorenstellung haben. Diese Suche nach geeigneten Kontaktpersonen verlief schwieriger als erwartet. Über diese Kontaktpersonen erfolgte dann die Suche nach Gemeinden, die sich an diesem ökumenischen Prozeß beteiligen wollen. Ihnen sollte eine Möglichkeit der Begegnung angeboten werden. So kam es – erstmalig im März 1990 mit dem Treffen in Bad Herrenalb[2] – zur Entwicklung eines neuen Typs ökumenischer Konferenzen: nicht Einzelpersonen nehmen teil, sondern Gruppen von drei bis vier Personen, die gemeinsam als Delegation ihrer Gemeinde anreisen.

Schließlich wurde eine *Arbeitshilfe*[3] für örtliche Studienprozesse (in Gestalt einer Gemeinde- und Situationsanalyse) erstellt und Gemeinden angeboten. Leider haben bisher nur wenige Gemeinden davon Gebrauch gemacht. Doch auch für Gemeinden, die auf andere Weise in den Prozeß einsteigen, sind die inhaltlichen Aussagen dieser Arbeitshilfe und die empfohlenen Arbeitsschritte wichtig als Kriterien für den ganzen Prozeß.

So heißt es dort zu den Zielen des Prozesses:

„Viele denken bei Mission vor allem an ihren Wunsch, ihre eigene Gemeinde und Kirche möchte wieder wachsen, die Zahl ihrer Mitglieder möchte zunehmen. Wir sollten uns aber hüten, das Eigeninteresse unserer Kirche zum Maßstab und Motiv unseres Handelns zu machen, statt zuerst nach Gottes Mission zu fragen. Worum geht es dann?

Bei Mission geht es um Gottes Plan, um Gottes Handeln zur Rettung der ganzen Welt. ‚Die Mission hat ihren Ursprung allein in Gottes Sorge um die ganze Schöpfung, in seiner bedingungslosen Liebe zu allen Menschen und in seinem Willen, Einheit und Gemeinschaft mit und unter allen Menschen zu schaffen' (San Antonio Sektion I, Paragraph 1).

Christliche Gemeinden sind mit ihrem Leben und ihrem Zeugnis Träger der Botschaft von Gottes Liebe, die der ganzen Ökumene (d. h. bewohnten Erde) gilt. Wie

sieht diese Ökumene am eigenen Ort aus? Welche Verheißungen Gottes gelten auch ihr?

Bei dieser Bewegung von der Gemeinde zur Ökumene am Ort und damit zu einer erneuerten und weiteren Gemeinschaft werden die Beteiligten auf Grenzen stoßen, die mit Gottes Hilfe zu überwinden sind. Bei ‚Mission' denken viele an das Überschreiten geographischer Grenzen, das kennzeichnend für die Weltmission war. Doch auch am eigenen Ort gibt es Grenzen – z. B. soziale und kulturelle Schranken – die überwunden werden müssen, wenn sie das Angebot der Liebe Gottes an alle Menschen einschränken. Eine Gemeinde, die anfängt zu tun, was Gottes Geist sie erkennen läßt, wird auch erleben, wie Gott sie wachsen läßt."

(4) Im Sinne dieser *Öffnung von Ortsgemeinden für die Ökumene* im Sinne der Gesamtheit der Menschen hat sich in Deutschland die Bezeichnung „Ökumenische Gemeindeerneuerung" als Titel der ganzen Studie durchgesetzt. Damit soll der besondere Akzent dieses Vorstoßes im Unterschied zu anderen Konzepten der Gemeindeerneuerung hervorgehoben werden, die mehr auf Wachstum der Mitgliederzahlen oder auf geistliche Erneuerung ausgerichtet sind. Eine recht verstandene ökumenische Gemeindeerneuerung wird allerdings geistliche Erneuerung immer einschließen.

Bei der empfohlenen Durchführung einer Gemeindeanalyse als Weise eines örtlichen Studienprozesses geht es um vier aufeinanderfolgende und voneinander abhängige Schritte, die auch ohne ausdrückliche Gemeindeanalyse nötig sind, wenn Gemeinden ihrem Auftrag in ihrer Situation gerecht werden wollen:

(a) gemeinschaftliches Wahrnehmen der vollen Wirklichkeit des eigenen Ortes und der eigenen Gemeinde an diesem Ort,

(b) gemeinschaftliches Beleuchten dieser differenziert wahrgenommenen Wirklichkeit mit Hilfe biblischer Zeugnisse,

(c) gemeinsames Hören auf das, „was der Geist Gottes den Gemeinden zu sagen hat" angesichts dieser Wirklichkeit und

(d) gemeinsamer Versuch, auf das so „Gehörte" zu antworten.

(5) Vom 23. bis 27. März 1992 fand in *Glay/Frankreich ein Beratungstreffen* von 25 Teilnehmern und Teilnehmerinnen aus allen Teilen Europas statt, das die zweite Phase dieses langfristigen Prozesses einleiten sollte. Die Teilnehmer waren je zur Hälfte Personen, die in ihrer Kirche eine Multiplikatorenfunktion haben, und Gemeindepfarrer bzw. Pastorinnen. Durch die aktive Mitwirkung seitens orthodoxer Teilnehmer wurde gewährleistet, daß in Zukunft dieser Prozeß mehr als bisher orthodoxe Gemeinden vor allem in Osteuropa einschließen wird.

Am Anfang der Beratung, die zunächst der Auswertung des bisherigen Verlaufs des Prozesses diente, stand die Erinnerung daran, daß es bei diesem Bemühen um die missionarische Ausstrahlung und Wirksamkeit unserer Kirchen und ihrer Ortsgemeinden nicht um eine bessere Pflichterfüllung geht, sondern um die Wahrnehmung einer großen Chance, zu der wir unsere Gemeinden ermutigen wollen: „Es ist Gnade, daß Gott uns an seiner Mission in der Welt teilnehmen läßt", wurde gesagt. Es ist Ausdruck seiner Liebe, daß er uns als Empfänger seiner Liebe daran beteiligt, anderen Menschen diese Liebe mitzuteilen. Oft genug wird die Frage nach der missionarischen Existenz der Gemeinden als Last empfunden, als Anfrage im Blick auf zusätzliche Aufgaben, wo man doch schon genug zu bewältigen hat. Deshalb liegt

viel daran, *wie* wir uns an Gemeinden wenden – daß wir einen Weg finden, sie in einladender Weise davon zu überzeugen, daß es um eine große Chance für sie geht, die sie nicht verpassen sollten. Wer Gemeinden zu ökumenischem Lernen und damit dazu einlädt, sich von Gott erneuern zu lassen, muß berücksichtigen, daß solche Einladungen zur Veränderung oft genug Ängste auslösen und eine Abwehrhaltung provozieren.

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Beratung in Glay hatten eine Reihe „positiver Beispiele" von Gemeinden mitgebracht, die dabei sind, auf Herausforderungen zu antworten, vor die der Heilige Geist sie in ihrer Situation gestellt hat. Die Darstellung und Auswertung dieser Beispiele nahm einen großen Teil der Tagungszeit in Arbeitsgruppen in Anspruch. Von da aus kam es zu dem Vorschlag, diese und andere solche Gemeindebeispiele aus möglichst vielen verschiedenen europäischen Situationen zu sammeln und in einem Sammelband zusammen mit konzeptionellen Beiträgen aus dieser Studie zu veröffentlichen. Die Teilnehmer von Glay entschlossen sich erst nach langer Diskussion über den Charakter dieses Sammelbandes dazu, eine kleine Herausgebergruppe zu benennen und mit der Vorbereitung dieser Publikation zu betrauen. Dabei wurde Wert darauf gelegt, daß keine Erfolgsgeschichten gesammelt werden und auch keine Modelle zum Nachahmen, sondern Beispiele von Lernprozessen, die Leser und Leserinnen inspirieren könnten, sich auf einen entsprechenden Lernprozeß in der eigenen ganz anderen Situation einzulassen. Es geht um Beispiele für Lernanstöße und darauf antwortende Lernversuche unter Einschluß möglicher Fehlversuche.

(6) Im weiteren Verlauf der Beratung ging es auch um die Vorbereitung künftiger ökumenischer Konsultationen im Stile der Tagung in Bad Herrenalb 1990. Zur Berücksichtigung der unterschiedlichen Situation in bestimmten Teilen Europas hatte der Stab in Genf eine Serie von *drei regionalen Konsultationen mit Gemeindegruppen* eingeleitet, deren erste für Osteuropa im September 1991 in Brno/ CSFR stattgefunden hatte unter dem Thema „Gemeinde als heilende Gemeinschaft"[4] In den gegenwärtigen sozialen und politischen Umbrüchen in Osteuropa stehen die örtlichen christlichen Gemeinden vor der großen Aufgabe, aus der Kraft des Glaubens Orientierung zu vermitteln und Ermutigung, die Chancen der neuen gesellschaftlichen Verhältnisse zu nutzen und ihren Gefahren bzw. Verführungen zu wehren.

Für Oktober 1992 ist ein regionales ökumenisches Treffen von Gemeindegruppen aus den ÖRK-Mitgliedskirchen der romanischen Länder vorgesehen, das in Sète in Südfrankreich stattfinden soll. Für die ÖRK-Mitgliedskirchen in Nordeuropa ist ein Treffen in Vorbereitung, das im April 1993 in Aarhus/Dänemark stattfinden soll. Für beide Tagungen hat die Beratungsrunde in Glay Bausteine für die Programmgestaltung zusammengetragen und Gesichtspunkte für die besondere Ausrichtung des jeweiligen Programms benannt. Ein Unterschied zwischen beiden Treffen ist offenkundig: Während die Gemeindegruppen aus den romanischen Ländern mit Ausnahme derer aus der Welschen Schweiz alle aus Minderheitssituationen kommen werden, werden sich die Gemeindegruppen aus Nordeuropa über die Chancen und Grenzen einer volkskirchlichen Situation auszutauschen haben.

(7) Als vorläufigen Höhepunkt des ganzen Prozesses und hoffentlich auch Beginn einer breiteren Beteiligung hat die Beratungsgruppe in Glay die Einberufung eines *gesamteuropäischen Gemeindetreffens* erörtert, das vom 19. bis 25. Juli 1993 in

Potsdam-Hermannswerder wenigstens 50 Gemeindegruppen aus ganz Europa zusammenführen soll. Thema wird wahrscheinlich sein: „Hört, was der Geist den Gemeinden sagt". Dieses gesamteuropäische Gemeindetreffen soll zugleich das Bemühen um missionarische Gemeinden mit dem parallelen ökumenischen Bemühen um Diakonie der Ortsgemeinden zusammenführen, für das eine ökumenische Arbeitsgruppe auf europäischer Ebene eine Handreichung „... und deinen Nächsten wie dich selbst"[5] veröffentlicht hat.

Insgesamt hat die Beratung von Glay die inhaltliche und methodische Betonung der Schlüsselrolle von Ortsgemeinden bestätigt, die für diesen neuen ökumenischen Lernprozeß bestimmend ist. Bei der erwähnten Studie der sechziger Jahre gab es Stimmen, die der traditionellen Parochie wenig und vor allem keine Potenz der Erneuerung zutrauten. Die Erfahrung der letzten Jahrzehnte, nicht zuletzt in Osteuropa in Situationen der Unterdrückung, hat gezeigt, daß die Parochie stabiler ist als erwartet, aber auch flexibler als für möglich gehalten. In den immer undurchsichtiger werdenden gesellschaftlichen Machtstrukturen auf nationaler und gar internationaler Ebene hat die Ortsgemeinde eine zunehmende Bedeutung als Plattform von Begegnung und Gemeinschaft, wo überschaubare Öffentlichkeit erlebt und wo direkte Erfahrungen mit demokratischer Mitbestimmung gemacht werden können. Die Mitverantwortung der sog. Laien für den Dienst ihrer Gemeinden ist im Sinne der gegenseitigen Ergänzung der Gaben (Charismen) nach 1Kor 12 konstitutiv für ökumenische Gemeindeerneuerung. Sie ist zugleich aber eine Weise, wie Menschen eine ermutigende Kompetenzerfahrung machen können.

Die Teilnehmer von Glay brachten ihre Hoffnung zum Ausdruck, daß die mit diesem Prozeß verbundenen Begegnungen zwischen Gemeinden über Länder- und Konfessionsgrenzen hinweg und die dadurch angeregten ökumenischen Gemeindepartnerschaften helfen könnten, dem gegenwärtigen Trend in vielen Teilen Europas entgegenzuwirken, die eigene Identität in der Abgrenzung von anderen zu bekräftigen. Positive Erfahrungen bei solchen Begegnungen können helfen zu lernen, die Bekräftigung der eigenen Identität mit dem Respekt gegenüber fremder Identität zu verbinden. Das wäre kein geringer Beitrag zur fälligen Neubestimmung der künftigen Rolle Europas.

Um den ganzen Prozeß stärker in die Verantwortung der Kirchen zu übertragen, hat Glay schließlich die Bildung einer 7köpfigen europäischen Koordinierungsgruppe vorgeschlagen, die sich alle neun Monate treffen soll, um den Prozeß in Zukunft zu begleiten und zu profilieren. Die Mitglieder dieser Gruppe kommen aus Bulgarien, Deutschland, England, Frankreich, Rußland, Schweden und der Tschechoslowakei.

Gerhard Linn

ANMERKUNGEN

[1] Die wichtigsten Veröffentlichungen des Studienprozesses sind: ÖRK (Hg.), Mission als Strukturprinzip. Ein Arbeitsbuch zur Frage missionarischer Gemeinden, herausgegeben von H.-J. Margull, Genf 1965 und ÖRK (Hg.), Die Kirche für andere und Die Kirche für die Welt im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden. Zwei Arbeitsberichte, Genf 1967.

[1a] Bericht der gemeinsamen Pilotkonsultation des ÖRK, S. 5.

[2] vgl. ÖR 39/1990, S. 328–336.

[3] Deutsche Fassung in hektographischer Form erhältlich bei der Missionsabteilung des ÖRK, Postfach 2100, CH-1211 Genf 2, die englische Fassung liegt gedruckt vor, in: International Review of Mission, January 1992, pp 109–118.

[4] Bericht auf Deutsch in Genf erhältlich.

[5] Deutsche Fassung hrsg. vom Evang. Missionswerk Hamburg, 1992.

Die CEVAA – Eine Gemeinschaft von Kirchen

Vorbemerkung der Schriftleitung

Während dieses Heft zum Druck vorbereitet wurde, kündigte die Vereinigte Evangelische Mission (VEM) in einer Presseinformation anläßlich ihrer Missionshauptversammlung am 4./5. 11. 1992 in Wuppertal folgendes an:

„Die diesjährige Missionshauptversammlung der VEM wird sich schwerpunktmäßig einem Thema widmen, welches in der kirchlichen Öffentlichkeit von Interesse sein wird: Die Weiterentwicklung der VEM zu einer ökumenischen Missionsgemeinschaft . . .

Anläßlich des 150jährigen Bestehens der Rheinischen Mission wurde 1978 das Programm ‚United in Mission' ins Leben gerufen. Es hat zum Ziel, die Partnerkirchen der VEM zu einer ökumenischen Missionsgemeinschaft zusammenwachsen zu lassen, in der sie gemeinsam an den Entscheidungsprozessen und an der Leitungsverantwortung beteiligt sind.

Nach der Missionshauptversammlung 1991 wurden alle Partnerkirchen gebeten, bis Anfang 1993 dem United in Mission-Komitee mitzuteilen, ob sie den Weg zu einer ökumenischen Missionsgemeinschaft grundsätzlich mitgehen wollen.

Für Oktober 1993 ist dann eine Vollversammlung aller Partnerkirchen in Ramatea, Botswana geplant, auf der bei einem günstigen Diskussionsverlauf schon Beschlüsse zur Einleitung des Ratifizierungsverfahrens möglich sind.

Ende 1995 mit Ablauf des Mandats der jetzigen Missionsleitung könnte dann die neue Struktur in Kraft treten.

Die diesjährige Missionshauptversammlung zeichnet sich in besonderer Weise dadurch aus, daß bei den Arbeitsgruppen eine Art Zwischenbilanz zu den verschiedenen Aspekten des Umwandlungsprozesses versucht werden soll."

Die nachfolgenden Beiträge von Pastor Jacques Terme, dem Präsidenten, und Pastor Samuel K. Ada, dem Generalsekretär der CEVAA, zeigen, daß ein ähnlicher Prozeß wie bei der VEM in der frankophonen Sprachgemeinschaft bereits zwei Jahrzehnte früher in Gang kam. Gerade in einer Zeit, in der Westeuropa endgültig zu einem Gemeinsamen Markt zusammenwächst, sollten wir die konziliar-ekklesialen Strukturen beachten, in denen der Protestantismus eurozentrische Schranken überwindet und klarstellt, daß er sich als Teil der weltweiten Christenheit versteht.

I. Entstehung und Auftrag

(1) Die „Evangelische Gemeinschaft Apostolischer Aktion" (CEVAA) wurde 1971 geboren. Sie löste die Pariser Missionsgemeinschaft ab. Diese Nachfolge stellte eine radikale Verwandlung dar: Die CEVAA ist keine neue Missionsgesellschaft, sondern eine Gemeinschaft von Kirchen, die zur gemeinsamen Arbeit für die Verkündigung des Evangeliums berufen sind.

Kurz einige Anhaltspunkte zur Geschichte der Pariser Evangelischen Missionsgesellschaften (Société des Missions Evangéliques de Paris), die 1822 gegründet wurde. Man nannte das 19. Jahrhundert das „Jahrhundert der Protestantischen Missionen", die aus den Erweckungsbewegungen des 18. Jahrhunderts erwachsen waren. Zwischen 1792 und 1858 entstanden in Europa 25 Missionsgesellschaften, darunter auch die „Société des Missions Evangéliques de Paris" (SMEP). Ihre Entstehung ist den Verantwortlichen der London Missionary Society und der Basler Mission zu verdanken. Das erste leitende Komitee war interkonfessionell und international.

Die Kirchen selbst hatten allerdings die Geburt dieses Werkes nicht erleichtert, und so ist die Entstehung der Missionsgesellschaft der Initiative und dem Einsatz einiger Personen zu verdanken. Der französische Historiker Emile G. Léonard betont: „Die Pariser Evangelische Missionsgesellschaft kannte von Anfang an Schwierigkeiten seitens der reformierten oder lutherischen Organisationen und auch seitens der orthodoxen oder liberalen Gruppierungen ... Wie auch viele andere Werke entwickelte sich die SMEP ohne institutionelle Bindungen an die Protestantischen Kirchen Frankreichs; ihr Status war völlig unabhängig von diesen Kirchen. Die Hilfskomitees der Pariser Mission waren aus freiwilligen oder aktiven Mitgliedern lokaler Kirchengemeinden zusammengesetzt, aber nicht von den Gemeinderäten oder Presbyterien delegiert.

Im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts löste sich das französische Kolonialimperium allmählich auf, bis es dann ganz zerbrach. Dies war zugleich die Epoche, in der die Kirchen Afrikas, Madagaskars und des Pazifiks, die etwa ein Jahrhundert lang dank der Arbeit der Missionare und der Unterstützung der „Société des Missions Evangéliques" gelebt hatten, selbständig wurden. So kamen zwischen 1957 und 1965 alle mit der SMEP verbundenen Kirchen zur Selbständigkeit. Man nannte sie zu dieser Zeit die „Jungen Kirchen". Der Besitz der Missionsgesellschaft wurde diesen Kirchen übertragen, und von diesem Zeitpunkt an standen auch die von der SMEP entsandten Missionare unter ihrer Autorität.

In dem neuen Kontext mußte sich die SMEP umgestalten. Sie blieb ein besonderer Ansprechpartner der sogenannten „Jungen Kirchen", der sie auch weiterhin finanziell wie auch durch Entsendung von Mitarbeitern unterstützte. Sie mußte aber der Unabhängigkeit der Kirchen Rechnung tragen wie auch der Übertragung der neuen Verantwortung auf sie. Eine Änderung der Strukturen der SMEP wurde unumgänglich.

So kam es in dieser Zeit des Überlegens und Suchens im Jahr 1964 zu einem Apell von Pfarrer Jean Kotto, dem Präsidenten der Evangelischen Kirche Kameruns, an die Evangelischen Kirchen Frankreichs, der Schweiz, Afrikas und des Pazifik, gemeinsam Evangelisationsarbeit zu tun und zwar in *einer gemeinsamen apostoli-*

schen Aktion. Das Projekt CEVAA wurde aufgrund dieser Idee der apostolischen Aktion verwirklicht, oder – wenn man so will – im Bewußtsein einer gemeinsamen Verkündigung des Evangeliums, und unabhängig davon, ob man Glied einer „alten" Kirche Europas oder einer „jungen" Kirche Afrikas ist. Das „Alter" einer Kirche im Verhältnis zu einer jungen verleiht ihr weder Vorrang noch eine besondere Autorität.

(2) Die CEVAA will eine Gemeinschaft von Kirchen sein, die entschieden miteinander für das Zeugnis des Evangeliums arbeiten wollen, eines Evangeliums, das von überall nach Überall wirkt (und nicht mehr nur von Norden nach Süden), und das darum alle Glieder (und alle Kirchen) aufruft, in dieser Gemeinschaft Ressourcen und Besitz zu teilen. So wurde es 1971 von den Gliedkirchen der CEVAA beschlossen. Im Gegensatz zu dem, was sich in der Zeit der Entstehung der SMEP ereignet hatte, verstand sich die CEVAA der Kirche, den Kirchen eng verbunden. Die apostolische Aktion oder „Mission" sollte nicht mehr marginal oder zweitrangig bleiben, sondern ihren Platz in der Existenz der Kirche selbst haben. Die Alternative Kirche/Mission sollte verschwinden.

Ein prophetisches, exemplarisches, begeisterndes Projekt – so wurde die CEVAA in der dynamischen Zeit ihrer Entstehung charakterisiert. In internationalen Kreisen hat man sogar vom „Modell CEVAA" gesprochen.

Solche Attribute sind immer schwer zu rechtfertigen und wirken manchmal störend; denn das Imaginäre hat die Tendenz, makellose Bilder zu schaffen und zu vergessen, daß Menschen und Strukturen im Bereich des Relativen leben oder – anders ausgedrückt – im Bereich der Unzulänglichkeit und der Sündhaftigkeit.

Es genügt nicht, in der Erinnerung an die Vergangenheit zu leben; man muß sich Zeit nehmen, Bilanz zu ziehen, Abstand zu gewinnen. Darum haben wir uns 1989 entschlossen – anläßlich ihres 20jährigen Bestehens – eine Auswertung unserer Gemeinschaft vorzunehmen. Die Zielsetzung ist einfach und vielseitig. Hier einige Fragen:

– Ist die CEVAA wirklich in unseren Gemeinden bekannt? Wenn ja, welche Vorstellungen macht man sich dort von ihr?

– War die Schaffung der CEVAA für die Kirchen eine Gelegenheit, sich ihrer missionarischen Berufung bewußt zu werden und sie auch zu entwickeln?

– Sind die 1971 geschaffenen Strukturen ausreichend oder sollte ein neuer Organisationsplan angestrebt werden?

– Ist aus dem ursprünglich missionarischen Projekt eine nur zwischenkirchliche Hilfspolitik entstanden?

Oder auch die Frage, die der Rat in seiner Sitzung von 1991 stellte:

– „Will die CEVAA auch weiterhin der zweifachen Herausforderung gerecht werden: gleichberechtigte Beziehungen zwischen Personen und Durchführung gemeinsamer Aktivitäten? Das bedeutet, daß sie versucht, auch die Reste einer Bevormundung aus dem Weg zu räumen, ebenso wie das Risiko, daß sich jeder von den anderen isoliert unter dem Vorwand, auf diese Weise effizienter handeln zu können."

Auf diese Weise wurden die Kirchen aufgefordert zu reagieren und sich über die Art und Weise auszusprechen, wie sie die Zukunft unserer Gemeinschaft angehen wollen. Wir wünschten, daß sie der Entwicklung unserer Welt Rechnung tragen;

denn die Herausforderungen, denen sich die Kirchen stellten sollten, sind andere als die der Jahre 1965/1975. Einige politisch-philosophische Ideologien sind inzwischen verschlissen oder zusammengebrochen. Der Marxismus-Leninismus ist nicht mehr das Wundermittel für einige afrikanische Führer, und Osteuropa hat diesen Ideologien den Gnadenstoß gegeben. Ernsthafte Suche nach Demokratie, aber auch ein Aufleben der alten Nationalismen und des Tribalismus haben sie ersetzt.

Europa entdeckt das Ausmaß der Arbeitslosigkeit, und Afrika geht immer tiefer in „eine unbarmherzige Krise mit tragischen Konsequenzen", wie Perez de Cuellar sagt, der in einem für die UNO bestimmten Bericht (September 1991) das Scheitern der Hilfsprogramme für Afrika analysiert und die Geißel der Verschuldung offenlegt. Zu jener Zeit hatte die Welt ihre Augen auf Moskau gerichtet ... und die Sitzung der UNO blieb unbemerkt.

(3) Welches *Wort der Hoffnung* für unsere Welt in diesem Kontext? Welche Präsenz unserer Kirchen an der Seite derer, die Mittel und Wege für eine gerechtere Gesellschaft suchen? Welche theologischen Überlegungen sind gemeinsam zu führen im Hinblick auf ethische Bezugspunkte in unseren verschiedenen Gesellschaftssystemen?

Im Rahmen der Zwischenbilanz der CEVAA war der Rat der Ansicht, daß die theologische Arbeit, das heißt die Aus- und Weiterbildung des Volkes Gottes – im Hören auf seine Sorgen und auf das Evangelium – eine der Hauptaufgaben für unsere Gemeinschaft ist. Zugleich gilt es, die Erwartungen der Frauen und Männer aus unseren Kirchen zu verstehen, auf ihre Rufe zu hören, – und sie mit den Verheißungen und den Anforderungen des Evangeliums zu konfrontieren.

Der Rat der CEVAA tagte kürzlich in Rom (Juni 1992) und stellte klar und deutlich fest, daß die CEVAA ihre Arbeit fortzuführen habe. Er hat folgende theologische Perspektiven besonders betont:

„Für die christliche Theologie ist Mission immer zuerst Gottes Mission, Bewegung oder Dynamik der Liebe, die in Jesus Christus offenbart ist, um die Welt zu erneuern, und Männer und Frauen zu Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit und Achtung vor der Schöpfung zu bringen."

„Die Mission der Kirchen und Christen ist demzufolge Zeugnis des ganzen Evangeliums für alle Menschen und überall auf der Welt."

„Die christliche Mission hat folglich zum Inhalt: Evangelisationsarbeit, Diakonie, Kampf für Gerechtigkeit, Gesten der Liebe und Teilen aller Güter."

Weiter erwartet der Rat, daß die CEVAA und ihre Partnerorganisation (der Rat für Weltmission) gemeinsam Aktionen in Richtung Gerechtigkeit und Frieden in der Welt unternehmen (Verschuldung, Hunger, zwischenstaatliche Konflikte, Befreiung unterdrückter und kolonialisierter Völker, Umwelt usw.).

Der Rat wollte auf diese Weise Fragen aufnehmen, die sich der heutigen Welt stellen und die recht verschieden sind von denen im Gründungsjahr der CEVAA (1971).

Die CEVAA ist heute eine Gemeinschaft von 47 Kirchen in Europa, Afrika, dem Indischen Ozean, dem Pazifik und Lateinamerika. Diese Kirchen sind im Rat durch je einen Delegierten/eine Delegierte vertreten; dies gilt nicht für die Kirchen der Schweiz, die auf ihren eigenen Beschluß hin eine gemeinsame Delegation von sechs Mitgliedern entsenden. 26 Delegierte haben Stimmrecht im Rat. Vier Kirchen, zahlenmäßig kleiner, sind assoziierte Mitglieder der Gemeinschaft.

Zu den Aufgaben des Rates gehört, die Aktionen der Gemeinschaft festzulegen, den Austausch von Personen (früher Missionare genannt) zu überprüfen, sowie die Aus- und Fortbildung (Stipendiaten und die gesamte theologische Arbeit). Der Rat muß auch die notwendigen Finanzentscheidungen für die Ausführung der Programme fällen. Zur Zeit ist es Aufgabe der drei Exekutivsekretäre, die Beschlüsse des Rates auszuführen. Ein Exekutivkomitee aus 6 von ihm ernannten Mitgliedern vertritt den Rat zwischen den Sitzungen.

Die Geschichte der Mission wie auch die Nähe unserer Kirchen in der Gemeinschaft zueinander haben besondere geschwisterliche Beziehungen in der CEVAA wachsen lassen; sie stellt gewissermaßen die weltweite Kirche im Kleinen dar. Dieser Reichtum oder diese Gnade Gottes sollte das „Talent" sein, das Früchte bringt und unseren Kirchen hilft, Zeugen des Reiches Gottes und Boten des Friedens, der Liebe und der Gerechtigkeit zu sein.

Jacques Terme

II. Die Programme der CEVAA

Können wir mit unseren Programmen den besonders unsicheren Situationen Rechnung tragen, die alle unsere Länder, im Norden wie im Süden, im Osten wie im Westen kennzeichnen? Kann man der doppelten Herausforderung, einerseits die Beziehungen zwischen gleichberechtigten Personen zu fördern und andererseits als Gemeinschaft Aktivitäten zu tragen, gerecht werden – und dies auch unter den heutigen Bedingungen? Bleibt diese Herausforderung „umsetzbar"? Die Kirchen haben dies bejaht, und es ist nun die Aufgabe des Rates und der anderen Instanzen der CEVAA (Exekutivkomitee, Kommissionen, Sekretariat) darauf zu achten, daß die Gemeinschaft die Fragen, die die Welt stellt, auch adäquat beantwortet.

In einer von Nationalinteressen beherrschten Welt, in der die Zusammenarbeit zwischen Institutionen, seien sie öffentlicher oder privater Natur, immer schwieriger wird, ist es für das Zeugnis der Kirchen wichtig, dieses Forum, diesen *Ort des Dialogs* zu haben, den die Gemeinschaft bietet. Alle Anfragen nach gegenseitigen Beziehungen, nach Zusammenarbeit und gegenseitiger Hilfe kommen hier zusammen und werden von allen Mitgliedern gemeinsam getragen. Dies geschieht auf allen Ebenen: Rat, Exekutivkomitee, Kommissionen, die sich gegenseitig in sehr freier Weise befragen. Dennoch hat dieser Dialog Grenzen, die durch die unterschiedlichen Ressourcen innerhalb der Gemeinschaft gesetzt sind. Ein afrikanischer Delegierter sagte kürzlich bei der Ratssitzung in Rom (1992): „In der Situation der finanziellen Krise, die die CEVAA zur Zeit durchmacht, können wir keinen Lösungsvorschlag unterbreiten. Wir können unseren Beitrag an die Gemeinschaftskasse nicht erhöhen, weil es uns noch nicht einmal möglich ist, unseren Pfarrern die vollen Gehälter auszuzahlen, auf die sie ein Anrecht haben." Die Möglichkeit der Teilnahme an den gemeinsamen Unternehmen hängt in einer geradezu gefährlichen Weise davon ab, welche materiellen Möglichkeiten verfügbar sind.

Große Verantwortung liegt bei der *theologischen Arbeit* in einer Zeit, wo sich die Kirchen die Frage ihrer Identität und ihrer Mission („missio") stellen und eine bedeutende Anzahl von Pfarrern und Gemeindemitgliedern zwischen Konservatismus und Engagement schwankt, zwischen der begrenzten Welt der Gemeinde und der Öffnung hin zur nahen und fernen Welt. Die theologische Arbeit hat gewiß immer und in erster Linie den Auftrag, das Volk Gottes zum Zeugnis auszubilden, und zwar den einzelnen genau wie alle Glieder zusammen. Heute aber ist mehr denn je unsere erste Sorge, wie wie die „missio" in die Programme gemeinschaftlichen Lebens und der Zeugnisaktivitäten der Kirchen einbringen. Die theologische Arbeit hängt in besonderer Weise von den Aus- und Fortbildungsstätten sowie dem Zeugnis der Kirchen ab, und soll, nach dem Wunsch des Rates der CEVAA, an diesen Stellen Studien und Aktionen zur Wahrung des Rechts der Personen und der Völker durchführen.

Wenn das Leben der Gemeinschaft auf den Begegnungen beruht, bei denen gemeinsame Entscheidungen gefällt werden, so zeigt sich dies vor allem im *Austausch von Personen;* der geschieht zwischen den Mitgliedskirchen im Rahmen von Evangelisation und Fortbildung sowie den Zeugnisaktivitäten. Seit Beginn der CEVAA steht fest, daß dieser Austausch in allen Richtungen stattfinden soll: Nord-Süd, Süd-Nord, Nord-Nord und Süd-Süd. Es kann sich da um eine Begegnung von Vertretern mehrerer Kirchen handeln, die irgendwo für eine begrenzte Zeit zusammenarbeiten (wie es der Fall bei nicht ortsgebundenen Evangelisationsteams ist) oder aber für längere Zeiträume (in „Gemeinsamen Apostolischen Evangelisationsaktionen"). So arbeitet in der Südwest-Region Frankreichs ein Evangelisationsteam während der Monate Oktober und November dieses Jahres, während in Sambia in der Region Nyengo eine Gemeinsame Apostolische Aktion ihre Arbeit für die geplante Dauer von etwa 10 Jahren aufnimmt. Zur Zeit hat die Gemeinschaft etwa einhundert „Ausgesandte" (Envoyés), die aus beiden Hemisphären, Nord und Süd, kommen und als Lehrer, Ärzte und Pfarrer ihren Dienst tun.

Ein ganz konkreter Akt des gemeinschaftlichen Engagements der Kirchen ist die *finanzielle Beteiligung* an der *gemeinsamen Kasse* der CEVAA. Jede Kirche soll nach ihren Möglichkeiten dazu beitragen, sowohl für den Austausch von Personen, die theologische Arbeit, die Aus- und Fortbildung als auch für die geschwisterliche Hilfe zur Durchführung von Aktivitäten der Gliedkirchen. Über die Teilnahme am ordentlichen Haushalt hinaus sind die Kirchen aufgefordert, vom Rat empfohlene Investitionsprojekte zu unterstützen und auf vom Exekutivkomitee empfohlene „dringende Appelle" zu antworten. Der Rat, das Exekutivkomitee und das Finanzsekretariat werden bei ihrer Verwaltungsarbeit und in ihren pädagogischen Aktionen von einer Finanzkommission begleitet, die sich – wie auch die anderen Kommissionen der Gemeinschaft – aus Mitgliedern zusammensetzt, die den CEVAA-Mitgliedskirchen in den verschiedenen Regionen der Erde angehören.

Drei besondere Sorgen bestehen im Bereich der Finanzen:

– Die gemeinsamen Beschlüsse müssen in voller Gleichberechtigung gefaßt und ausgeführt werden, und finanzielle Pressionen derjenigen, die hauptsächlich zur Gemeinschaftskasse beitragen, sollen so weit wie möglich ausgeschaltet werden.

– Es muß eine Finanzpolitik durchgeführt werden, die den Kirchen des Südens finanzielle Autonomie bringt.

– Die Verwaltung der Finanzen muß so angelegt und eine Dynamik dahin gefunden werden, daß den Gliedern der Kirchen die Vorzüge einer *gemeinschaftlichen* Politik der Mittel erkennbar werden, und dies gegen Tendenzen und Praktiken von *bilateralen* finanziellen Beziehungen.

Diese zweifache Herausforderung: Gleichberechtigung und gemeinschaftliche Aktivitäten kann nicht ohne eine wirkliche gegenseitige Kenntnis des Lebens (Aktivitäten, Schwierigkeiten und Hoffnungen) gelebt werden. Darum hat die Gemeinschaft vor kurzem ein *Kommunikations- und Informations*programm erarbeitet, daß die diakonische Arbeit sowie Erfahrungen und Studien der Kirchen zur Evangelisation, zur Aus- und Fortbildung und zur Entwicklung innerhalb und außerhalb der Gemeinschaft bekanntmachen soll. Zugleich soll ein Netz von „Informatoren" aufgebaut und deren Begegnung, Ausbildung und Informationsaustausch erleichtert werden. Ein jährlich dreimal erscheinendes Bulletin INFO-CEVAA-NEWS und regionale Begegnungen unterstützen dieses Programm. Um die Präsenz der französisch sprechenden Kirchen Afrikas im internationalen Informationsfeld zu erleichtern, wird die Zusammenarbeit mit der Allafrikanischen Konferenz der Kirchen (AACC) und weiteren Organisationen wie der WACC (World Alliance of Christian Communication), dem ÖRK, dem LWB und dem RWB aufgenommen, um einen Informationsdienst für den afrikanischen Kontinent in französischer Sprache zu schaffen.

Dieser „Kommunikations-/Informationsdienst" kann nur im engen Zusammenhang mit anderen Programmen und Begegnungen der CEVAA durchgeführt werden. Genau so hat es der Rat der CEVAA in Morija (1991) gesagt: „Die schriftliche Kommunikation ist schwierig, nicht nur für afrikanische, pazifische und lateinamerikanische Kirchen; denn alle Kirchen leben in einer Kultur des gesprochenen Wortes. Er (der Rat) unterstreicht damit, daß es das beste Mittel ist, die CEVAA bekanntzumachen, ist sie zu erleben, durch Besuche von Kirche zu Kirche, gemeinsame Apostolische Aktionen und andere Formen des Personenaustausches."

„Die CEVAA, wozu?" ist der Titel einer Broschüre, die die Gemeinschaft vorstellt; wir haben sie 1991 fertiggetellt. Die CEVAA will in erster Linie ein Zeichen der Entwicklung der Kirche sein. Die Beziehungen zwischen Kirchen verschiedener Kontinente können heute nicht mehr die gleichen wie im 19. Jahrhundert oder zu Beginn des 20. sein. Die Gemeinschaft will vielmehr auf die Herausforderungen zu einer gemeinschaftlichen „missio" antworten, wie sie seit langem von der ökumenischen Bewegung gewollt und vorgeschlagen wird. Schließlich ist die CEVAA eine Stätte gemeinsamer Lebenserfahrung, in der die Mitglieder aufgefordert sind, ihre Konflikte zu überwinden, sich durch ihre Verschiedenheit gegenseitig zu bereichern und gemeinsam für das Heil der Welt zu kämpfen.

Samuel K. Ada

„Volk Gottes, das aus den unterdrückten Kulturen wiedergeboren wird"

8. Innerkirchliches Treffen der Kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien

I. Unter diesem Generalthema fand vom 8. bis 12. September 1992 in der Provinzstadt Santa Maria in Rio Grande do Sul, dem südlichsten Bundesstaat Brasiliens, das 8. Innerkirchliche Treffen der Kirchlichen Basisgemeinden (Comunidades Eclesiais de Base = CEBs) statt. Wer vorher vorausgesagt hatte, die Basisgemeinden seien tot, und mit dem Ende des real existierenden Sozialismus sei auch die Befreiungstheologie als markantes Charakteristikum der Basisgemeinden erledigt, hatte sich gründlich getäuscht. Die Basisgemeinden sind lebendiger denn je und stellen nach wie vor eine lebendige Herausforderung für die lateinamerikanische offizielle Kirche dar. So kann, so soll Kirche sein, Kirche von unten, von der Basis, ökumenische Kirche, Kirche als Volk Gottes!

Aus ganz Brasilien waren sie angereist, ca. 2 300 Delegierte der Gemeinden, vornehmlich mit dem Bus. Da galt es aus den nördlichen Bundesländern, Maranhão, Pará, Amazônia, 4000 bis 5000 Kilometer zurückzulegen bei unvorstellbar schlechten Straßen, sengender Sonne, Tag und Nacht. Bis zu fünf Tagen waren einige unterwegs, die meisten nicht einmal in der Lage, den notwendigen Reiseproviant zu kaufen, um dann dreieinhalb Tage das Fest der Auferstehung des Volkes zu bedenken und zu feiern. Und diese Menschen aus den ärmsten Regionen Brasiliens, Menschen, die nichts besitzen und demnach keine Hoffnung haben dürften, waren es, die das Treffen entscheidend geprägt haben: Hier war sie zu spüren, die Kraft Gottes, die in den Schwachen mächtig ist. Nicht ohne Grund wurde am Ende des Treffens mit überwältigender Mehrheit der nordöstliche Bundesstaat Maranhão als Ort des 9. Treffens ausgewählt . . .

500 Jahre ist es her, daß die europäischen Eroberer den amerikanischen Kontinent „entdeckt" haben. Von „Entdeckung" spricht man gerne und übersieht, daß das Land bewohnt war. Es war der indianische Freiheitskämpfer São Sepé, der diese schlichte Wahrheit den Eroberern entgegengeschleudert hat: „Dieses Land hat schon einen Besitzer!" „Indios" nennt man sie bis heute, lebende Erinnerungen des historischen Irrtums Kolumbus', der im Wahn starb, den Seeweg nach Indien gefunden zu haben. Soll man weiterhin „Indios" sagen? Als wir dies auf dem Treffen die anwesenden Indios fragten, wußten sie keine Antwort. „Indio-Sein", Erinnerung an den brutalsten Völkermord der Geschichte der Menschheit, Indios, Menschen ohne Seele, etwa auf der Stufe von Tieren . . . 500 Jahre „Evangelisation" mit Bibel und Schwert. Ganze Kulturen wurden ausgerottet im Namen Gottes und des Goldes.

„Volk Gottes, das aus den unterdrückten Kulturen wiedergeboren wird"! Welche Kraft spricht aus diesem Generalthema. Kein Haß, sondern unerschütterliche Hoffnung. Vermutlich hat keiner vorher geahnt, wie wichtig das Thema der „Kulturen" werden würde. Konvivenz, Inkulturation, Ökumene – längst bekannte Begriffe wurden neu „entdeckt" und oft überraschend gelebt. Klar, dies alles ist nicht unbedingt unproblematisch und muß dringend kritisch reflektiert werden. Aber eines ist sicher: Man kann über all dies nicht mehr reden, ohne die Basisgemeinden und das Treffen in Santa Maria zu erwähnen. Ich denke daher, daß die Bezeichnung „historisch" in bezug auf das Treffen dieses Mal nicht übertrieben ist.

II. Die Eindrücke sind so zahlreich, so bunt, daß man nicht weiß, wo man anfangen und wie eine Systematisierung gelingen soll. Soll man mit der Organisation vor Ort beginnen, mit der überströmenden Gastfreundlichkeit der Familien, in denen man untergebracht war, und der gastgebenden Gemeinden? Darf man die zahllosen Frauengruppen vergessen, die für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer tausende Sitzkissen hergestellt hatten, oder Tuchtaschen oder Musikinstrumente für die Gottesdienste? Was ist wichtig, die Vorträge, Arbeitsergebnisse und Texte? Soll man die Gottesdienste und Meditationen herausheben, die Lieder und Symbole? Oder sind persönliche Eindrücke wichtiger, Gespräche, Begegnungen, Erzählungen?

Wie bei jeder großen Konferenz kann jeder Bericht nur subjektiv sein und das herausstellen, was man selbst für wichtig hält. Wenn ich im folgenden doch den Versuch einer gewissen Systematisierung mache, dann unter dieser Voraussetzung.

1. *Themen*

Das Generalthema „Volk Gottes, das aus den unterdrückten Kulturen wiedergeboren wird" wurde in fünf Themenbereichen bearbeitet: 1. Indios, 2. Frauen, 3. Schwarze, 4. Migranten, 5. Arbeiter. Jeder Delegierte war einem Themenbereich zugewiesen worden. Dort fand die Hauptarbeit statt. Die Arbeitsergebnisse wurden dann im großen Plenum im Sportstadion vorgestellt.

– *Indios:* Vielleicht ist schon zu viel gesagt und geschrieben (und gefilmt!) im „Fest"-Jahr der „Entdeckung" Amerikas. Getan wird dagegen wenig. Immer noch sind die wenigen übriggebliebenen Indio-Stämme von der Ausrottung bedroht, immer noch müssen sie um ihr Land kämpfen, das ihr Überleben und ihre Kultur garantieren könnte. Nicht alle eingeladenen Indios waren nach Santa Maria gekommen: Man traut der Kirche noch nicht oder nicht mehr ... Was heißt „Neue Evangelisation"? Hat man aus der Vergangenheit endlich gelernt? Dom Pedro Casaldáliga hat es auf den Punkt gebracht: „Keiner bestreitet das Recht und die Verpflichtung, die befreiende Botschaft Christi zu verkündigen. Aber die drängende Frage ist doch: *wie* evangelisiert wird!" Und ein anwesender Indio fügte hinzu: „Zuerst hatten wir das Land. Dann brachte man uns die Bibel. Heute haben wir die Bibel, aber das Land nicht mehr. Wenn die Kirche nicht indianisch sein will, laßt den Indio doch wenigstens Indio sein!" Ein Schuldbekenntnis, so notwendig es auch ist – und wenn die Kirche sich doch dazu aufraffen könnte! –, ist zu wenig: „Brasilien kann die Auslandsschuld nicht bezahlen. Noch weniger kann es die historische Schuld den Indios gegenüber bezahlen!" Umkehr ist die Forderung der Stunde, auch ein Umdenken, was Evangelisation und Mission anbetrifft: „Wir brauchen die Indios nicht zu evangelisieren. Wir müssen von ihnen evangelisiert werden!"

– *Frauen:* Lateinamerika ist ein machistischer Kontinent. Das gilt in allen Bereichen: in der Familie, in der Öffentlichkeit, in der Erziehung, in der Politik und in der Kirche. Die totale Verachtung der Frau illustriert Gracinete, eine Krankenschwester aus dem nördlichen Bundesstaat Maranhão, mit dem erschreckenden Beispiel, daß in Maranhão ca. 60 % aller Frauen im gebärfähigen Alter sterilisiert sind. Dies geschieht oft ohne Wissen der Frauen: Brasilien ist Weltmeister in Kaiserschnittgeburten ... Es sind die Frauen, die in den Basisgemeinden die Arbeit entscheidend prägen. Und sie schweigen nicht mehr, auch nicht einer Kirche gegenüber, die ihnen immer noch mit dürftigen theologischen Argumenten eine volle Beteiligung ver-

wehrt: „Wir Frauen verlangen, in allen Bereichen der Entscheidung und der Macht beteiligt zu werden: in der Familie, in der Erziehung, in der Wirtschaft, in der Politik und in der Kirche. Als Getaufte sind wir erwachsene Christinnen und haben dieselben Rechte wie die Männer. Wenn wir alle Dienste zur Aufrechterhaltung der Kirchenstruktur leisten, haben wir auch das Recht auf alle Ämter, inklusive dem, die Eucharistie zu leiten" (Tagesbericht vom 12. September 1992).

– *Schwarze:* Die Geschichte der Schwarzen in Lateinamerika ist eine Geschichte des Schmerzes, der Unterdrückung und der Sklaverei. Offiziell gibt es keinen Rassismus in Brasilien. Die Wirklichkeit jedoch sieht anders aus. Obwohl mehr als die Hälfte der Bevölkerung Brasiliens zu den Schwarzen gehört, spielen sie im öffentlichen Leben, in Politik und Gesellschaft und vor allem in den Massenmedien immer noch eine untergeordnete Rolle. Erst vor 100 Jahren hat Brasilien die Sklaverei offiziell „abgeschafft", überwunden ist sie noch lange nicht. Sie lebt weiter, subtiler zwar, aber real wie eh und je – in den Köpfen der Menschen und in ihren Herzen ... Dazu kommt ein anderes aufregendes Phänomen, das wie kaum ein anderes die Volksreligiosität in Brasilien prägt: Die schwarzen Sklaven haben aus Afrika ihre Religionen mitgebracht. Obwohl sie von den weißen Herrenmenschen oft noch auf den Sklavenschiffen oder gleich nach der Ankunft in Lateinamerika zwangsgetauft wurden – man wollte nur „Christen" als Sklaven –, haben sich die afrikanischen Religionen, obwohl verboten, erhalten. Berühmt sind die sogenannten „Quilombos", eine Zufluchtsstätte der Sklaven, wo sie ihre Kultur und Religion leben konnten. So gehört zur schwarzen Kultur in Brasilien ein Synkretismus von katholischer und afrikanischer Frömmigkeit, der vor allem im Bundesstaat Bahia weltweit bekannt geworden ist. Bewahrung der schwarzen Kultur, so wurde auf dem Treffen unübersehbar klar, erzwingt von den Kirchen ein radikales Neubedenken ihrer theologischen Positionen: „Ein befreiender Gott, der in den terreiros (d. h. in den Kultstätten der afrobrasilianischen Religionen wie Umbanda und Candomblé) und in den schwarzen Volksbewegungen anwesend ist, ist das Erbe, das uns von unseren Vorfahren hinterlassen worden ist. Zumbi ist unser ‚Mose'. Wir haben nie an der Gegenwart Gottes an unserer Seite gezweifelt. Wir haben nie daran gezweifelt, daß Er in den Sklavenhütten gegenwärtiger war als in den Herrenhäusern. Wenn wir Gott im Körper erfahren, leben wir Ihn im Tanz, im Gesang, in der Umarmung, im Teilen, in den Orixás, in den Ratschlägen der geliebten Mãe de Santo (d. h. der spirituellen Leiterin einer afrikanischen Religion). Dieser Gott wird indessen immer noch von der Kirche diskriminiert. Das zwingt uns zu neuen Formen einer Religion des Widerstandes, zu einem Glauben, den wir von der Erfahrung unserer schwarzen Vorfahren geerbt haben" (Tagesbericht vom 11. September 1992).

– *Migranten:* „Migrantes" werden in Brasilien die unzähligen Menschen genannt, die unterwegs sind auf der Suche nach Arbeit, Land und Heimat. Es handelt sich dabei um ein soziales Phänomen, das vielschichtige Gründe hat: Das sind die Landlosen, die entweder in die Favelas der Großstädte ziehen, um dort ihr Glück zu suchen, oder die sich in der Volksbewegung der Landlosen zusammenschließen, um die Regierung endlich zu einer längst überfälligen gerechten Agrarreform zu zwingen. Dazu gehören auch die Menschen aus anderen Ländern, die in Lateinamerika eine neue Heimat suchen. Da ist das Riesenheer der Wanderarbeiterinnen und Wanderarbeiter, die je nach Saison von Fazenda zu Fazenda ziehen und ihre

Arbeitskraft und Gesundheit für einen Hungerlohn verkaufen. Und da sind die Familien, die, von Regierungsversprechungen angelockt, in den Norden Brasiliens ziehen, um in den Urwäldern des Amazonasgebietes Pionierarbeit zu leisten. Da wird dann der tropische Regenwald abgebrannt, was für einige Jahre fruchtbares Ackerland garantiert. Aber dann ist der Boden ausgelaugt, vom tropischen Regen und von der Erosion, und man zieht weiter oder geht zurück ... Das ökologische Problem, von dem alle Welt spricht, hat auch seine sozialen Ursachen, die nicht übersehen werden dürfen, will man wirklich Umweltschutz betreiben. Beeindruckend war für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer in Santa Maria die lebendige Spiritualität der Migranten, in der Elemente des Widerstandes und des Starrsinns enthalten sind, aber auch Solidarität, Teilen, der Traum nach einer neuen Realität, der Geist des Kampfes und der ökumenischen Konvivenz. Betont wurde, daß die Bibel ein Buch der Migranten ist, wobei Abraham als Beispiel der Migration besonders betont wurde. Die Kirchen nehmen oft die Probleme der Wanderbewegungen in Brasilien nicht wahr, oder, wie es ein Teilnehmer formulierte: „Wenn die Kirche aufhört, in Zelten zu leben, hört sie auch auf, sich um die Migranten zu kümmern!"

– *Arbeiter:* Die Unterdrückung der Kulturen findet ihren besonderen Ausdruck in der Unterdrückung und Ausbeutung der Arbeiter. Das Vorbereitungsheft des Treffens hat diese grundlegende Wahrheit so formuliert: „Kein Volk organisiert seine eigene Vernichtung. Aber die Kulturen sind von sozialen Ausbeutungsbeziehungen überlagert, die zum Tod oder zur Verstümmelung der Menschen führen. Diese Beziehungen, die Ungleichheiten, Ausbeutung und sogar Tod erzeugen, sind in den Arbeitsbeziehungen präsent." Der grundsätzliche Kampf der Arbeiter, so wurde auf dem Treffen festgestellt, geht um die Befreiung von der Herrschaftskultur und die Schaffung einer gerechten Gesellschaft, die nur durch eine radikale Demokratie gewährt wird. In der besonderen politischen Situation Brasiliens (das impeachment-Verfahren gegen den der Korruption angeklagten Präsidenten) wurde den Arbeitern eine wichtige Rolle zugewiesen: Sie sind in besonderer Weise das historische Subjekt der sozialen Veränderungen. Ein wachsendes Problem besteht in der durch die Rezession ständig steigenden Zahl der Arbeitslosen: Da schon der monatliche Mindestlohn eines Arbeiters von ca. 60 US-Dollar nicht zum Leben ausreicht, sind die Massen ohne Arbeit einer Verelendung ausgesetzt, die unterhalb der absoluten Armutsgrenze liegt. Die Kirchen werden kritisiert, weil sie im Übermaß um die rechte Lehre besorgt sind und darüber oft die sozialen Probleme vergessen: „Die Kirche als Hierarchie muß von der Theorie zur Praxis übergehen. Sie muß nicht nur solidarisch sein, sondern sich am Kampf des Volkes beteiligen und aus dem Sakrament eine Zelebration des Lebens machen" (Tagesbericht vom 12. September 1992).

Wie erwähnt, sind diese wenigen Anmerkungen zur Arbeit am Generalthema notwendig subjektiv und sollen nur grundsätzlich die Problematik aufzeigen, die im Zentrum der Diskussionen stand. Es wäre noch viel zu berichten, z. B. von der „Pädagogik" und von der Arbeitsmethode, die exemplarisch demokratisch gewesen ist. Im folgenden möchte ich trotzdem nur noch von zwei markanten Ereignissen sprechen, die das Treffen wohl entscheidend geprägt haben: der Konflikt mit der offiziellen Kirche und die ökumenische Öffnung der Basisgemeinden.

2. *Der „heilige Zwischenfall" oder: Eine Parallel-Kirche von unten?*

Es war Dom Ivo Lohrscheider, der gastgebende Bischof des Treffens, der im großen Plenum im Sportstadium die anwesenden Bischöfe – und als Geste der ökumenischen Solidarität auch die evangelischen Pastorinnen und Pastoren – nach vorn auf die Tribüne bat. Es waren in diesem Moment ca. 60 Bischöfe anwesend (insgesamt waren es laut offiziellen Angaben 98 Bischöfe, die ganz oder teilweise am Treffen teilnahmen), unter ihnen der Präsident der Brasilianischen Bischofskonferenz, Dom Luciano Mendes. Es ist nicht ganz klar, was Dom Ivo zu diesem Schritt bewogen hat. Vielleicht war es ein Versuch, die Verbindung der Basisgemeinden mit der offiziellen Kirche aufzuzeigen. Immerhin hatte der Papst ein Schreiben gesandt und dem Treffen der Basisgemeinden ekklesiologischen Charakter zugesprochen. (Ein angeblicher Brief Fidel Castros an die Basisgemeinden dagegen wurde noch rechtzeitig als Fälschung entlarvt, eine Tatsache, die von der Presse besonders betont wurde.) Gerade als er dann dabei war, die Bischöfe vorzustellen, wurde er von einer schwarzen Mãe de Santo unterbrochen, die ihn fragte, warum er nicht auch eine Mãe oder einen Pai de Santo oder einen der anwesenden indianischen Pajé (wohl am besten mit „Medizinmann" zu übersetzen) auf die Bühne gebeten habe. Schließlich seien auch diese, wie die Bischöfe, religiöse Führer, die in den CEBs eine bedeutende Rolle spielen und das Volk repräsentieren. Dom Ivo war sichtlich konsterniert und versuchte, sich mit dem Argument zu retten, daß dies ein Treffen der *katholischen* Basisgemeinden sei und es ein Akt der Höflichkeit sei, die anwesenden Bischöfe zu begrüßen.

Als dann nach Vorstellung und Begrüßung die letzten Bischöfe die Tribüne verließen, kehrte dieselbe Frau in Begleitung eines Mannes zurück, der sich als Pai de Santo der afro-brasilianischen Religion „Candomblé" zu erkennen gab. Was dann geschah, ist wohl am besten mit „Zornesausbruch" zu beschreiben: Warum denn die Hierarchie sich weigere, die Autorität eines Pai de Santo zu akzeptieren, der sich bewußt als katholischer Christ verstehe und – in Konkordanz mit seiner Gemeinde – seinen Glauben in Übereinstimmung mit den Riten einer unterdrückten Kultur lebe? Schließlich seien es doch wohl die Schwarzen, die in diesem Land die Mehrheit der Kirche bilden.

In ähnlicher Richtung drückte es der Pajé aus, der nach ihm sprach: Die Kirche müsse es als legitim hinnehmen, daß die Indios ihre eigene Organisationsform hätten und damit auch das Recht, ihre religiösen Autoritäten selbst zu bestimmen. Er sei, wie die anderen, ein religiöser Führer seines Stammes, auch wenn er keine akademische Theologie studiert hätte.

Danach war das Treffen nicht mehr dasselbe wie vorher. „Kultur", „Inkulturation" und „Synkretismus": das Problem war gestellt. Plötzlich fielen viele Dinge auf, die vorher als selbstverständlich praktiziert wurden: der Gebrauch unzähliger Symbole der afro-brasilianischen Religionen, die gleichberechtigte Lektüre des heiligen Buches der Mayas neben der Bibel in einem der Morgengottesdienste des Indio-Themenbereichs, Candomblé-Rituale in einem der Abendgottesdienste. Kurz, plötzlich war sie da, die ökumenische Problematik, die spätestens seit der Vollversammlung des Weltrats der Kirchen in Canberra in aller Mund ist.

Es war Clodovis Boff, der das Problem am deutlichsten benannte: Das Verhältnis von Glauben und Politik sei in den letzten Jahren einigermaßen geklärt worden.

Jetzt stehe man vor einem weit schwierigeren Problem, dem Verhältnis von Glauben und Kultur, schwieriger deswegen, da es das Herz, die Seele berühre. Damit die Verschiedenheiten der Kulturen bewahrt bleiben könnten, sei es notwendig, Kirche und Theologie zu „entwestlichen", zu „entromanisieren", die „weiße" Form des Evangeliums zu relativieren.

Einige Teilnehmerinnen und Teilnehmer haben den beschriebenen Vorfall als „heiligen Zwischenfall" charakterisiert, eine Bezeichnung, die von der Presse begierig aufgenommen und ausführlich diskutiert wurde. „Sind die Basisgemeinden", so fragte ein anwesender Bischof, „auf dem Weg zu einer Parallel-Kirche?"

Ich denke, daß es die Hierarchie ist, die an erster Stelle gefragt ist, ob sie diese Fragen aufzunehmen bereit ist oder zu unterdrücken versucht. Die Möglichkeiten einer „Parallel-Kirche" von unten, von der Basis, wurde in Santa Maria zwar angesprochen, aber nicht beantwortet. Eine Parallel-Kirche wird es wohl nicht geben, aber es ist schwer vorzustellen, daß es nach Santa Maria einen Weg zurück gibt. Die Fragen nach dem Recht der unterdrückten Kulturen und Religionen im Rahmen der katholischen Kirche sind unüberhörbar gestellt. An ihrer Beantwortung wird sich die Zukunft der lateinamerikanischen Kirche entscheiden.

3. *Ökumenische Solidarität oder: Die Begegnung mit Gott auf dem Berge*

„Heute, als in den Gruppen ... diskutiert wurde, hatte ich folgenden Eindruck: Wir stehen vor einem Berg. Auf dem Gipfel des Berges ist Gott. Und wir alle sind dabei, diesen Berg zu besteigen. Einige wählen den kürzesten Weg. Andere schlagen sich durch das Gebüsch. Einige tanzen auf dem Weg zur Begegnung mit Gott auf dem Berge. Andere vielleicht haben den steilsten Aufstieg gewählt und klettern mit Seil, Eisen und Haken. Aber alle auf ihre Weise sind auf dem Weg zur Begegnung mit Gott auf dem Berge. Die anderen, vielleicht auf der anderen Seite des Berges, die wir nicht sehen, sind auch dabei, zu Gott heraufzusteigen ... Die Schwarzen tanzen auf dem Weg zur Begegnung mit Gott. Die Indios suchen vielleicht ihren Weg durch den Wald, und wir Christen gehen vielleicht auf einem offenen Weg. Wir alle aber, die wir verschiedene Wege gehen, gehen in dieselbe Richtung: erwartet und umarmt von Gott. Wenn Gott uns annimmt, die wir so verschiedene Wege gehen, warum ist es dann so, daß wir, die Kirche, die wir auf Gott zugehen, diese Wege nicht akzeptieren?"

Eigentlich war er nur als Gast gekommen. Als die Menge ihn aber sah, gab es kein Halten: Er mußte reden. Und als er dann sprach – die Rede ist natürlich von Leonardo Boff –, war es totenstill im Sportstadion. 3000 Menschen wollten ihn hören, ihn, der wohl wie kein anderer die Sehnsüchte und Hoffnungen der Basisgemeinden theologisch formuliert hat.

„Begegnung mit Gott auf dem Berge", so hat Leonardo Boff formuliert und damit gleichzeitig jeder ökumenischen Begrenzung widersprochen. Es gibt verschiedene Wege zu Gott; der christliche ist einer unter anderen. Auch ohne das Wort „Ökumene" zu nennen, hat er damit der offiziellen katholischen Auffassung widersprochen, die seit dem II. Vatikanischen Konzil Ökumene ausschließlich als Suche nach der Einheit der Kirche versteht. Ökumene, so Boff, hat natürlich mit der Ein-

heit der Christen zu tun, aber auch mit den unterdrückten Kulturen, die auf ihre Weise unterwegs sind zur Begegnung mit Gott auf dem Berge.

Ein kühnes, aufregendes Verständnis von Ökumene, das allerdings auch in den Basisgemeinden Brasiliens noch längst nicht verwirklicht ist. „Ökumene", das heißt auch hier in erster Linie: Beziehungen zu Christen anderer Kirchen, die sich solidarisch demselben Kampf um Gerechtigkeit und um ein Leben in seiner ganzen Fülle verpflichtet wissen. Wie beim siebten Treffen der Basisgemeinden in Doque de Caxias 1989 waren mehr als 100 „evangelische" Christen nach Santa Maria gekommen, um gemeinsam mit den Basisgemeinden ökumenische Solidarität zu demonstrieren. Dabei muß man wissen, daß im katholischen Kontext Brasiliens alle Nicht-Katholiken pauschal als „evangelisch" bezeichnet werden, ohne daß historische Unterschiede gemacht werden. Lutheraner, Methodisten und Anglikaner stellten die größte Delegation. Dazu kamen Vertreter der Presbyterianischen, der Baptistischen und der Lutherischen Missouri-Kirche und ein Beobachter einer Pfingstkirche (der sich allerdings ganz im Hintergrund hielt). Kurz, es waren im wesentlichen die historischen Kirchen, die auch im brasilianischen Kirchenrat (CONIC) vertreten sind.

Die evangelischen Teilnehmer – übrigens mit allen Rechten der offiziellen Delegierten ausgestattet – hatten sich bereits einen Tag vor dem Treffen zusammengefunden. Man wollte sich auf das Treffen vorbereiten und eine gemeinsame Strategie vereinbaren. Schließlich ist auch eine Ökumene unter protestantischen Kirchen nicht unbedingt unproblematisch. Dazu kam, daß die Evangelischen eingeladen waren, im großen Plenum eine ökumenische Morgenandacht zu halten. Und außerdem wollte man ein Grußwort an die katholischen Delegierten formulieren.

Ohne alle ökumenischen Aspekte des Treffens herausheben zu können, möchte ich folgende Punkte besonders betonen:

– Allein die Tatsache, daß die evangelischen Teilnehmerinnen und Teilnehmer „Delegierte" mit allen Rechten waren, ist bemerkenswert. Ich persönlich kenne kein innerkirchliches Treffen, wo dies der Fall ist. Dazu kam, daß evangelische Vertreter sowohl bei der Planung als auch bei der Durchführung des Treffens im zentralen Koordinierungsausschuß beteiligt waren. Das Ökumenesymbol (das zerbrechliche Schiff auf stürmischem Meer) war ständig präsent, übrigens auch auf dem offiziellen Plakat des Treffens, dort allerdings bezeichnenderweise mit der Aufschrift: „Die Kraft der Einheit".

– „Ökumene" wird von den Basisgemeinden im wesentlichen als „ökumenische Solidarität" verstanden. Es geht um den Befreiungskampf im Horizont des Reiches Gottes, um Gerechtigkeit und Leben für alle in seiner ganzen Fülle. Wer sich dafür einsetzt, „gehört dazu". Eventuelle theologische Unterschiede können da nur eine – wenn überhaupt! – sehr untergeordnete Rolle spielen.

– Aus all dem muß gefolgert werden, daß sich die Basisgemeinden bewußt ökumenisch verstehen. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß die grundsätzliche ökumenische Problematik auch auf dem Treffen präsent gewesen ist: Anders noch als in Doque des Caxias konnten evangelische Pastoren nicht aktiv an der Eröffnungsveranstaltung teilnehmen, in deren Zentrum eine von Bischöfen geleitete Eucharistiefeier stand. Dies muß, mit gewissen Einschränkungen auch zur Schlußveranstaltung gesagt werden, auch wenn da der evangelischen Präsenz ein breiterer Raum eingeräumt wurde. Es war nicht ganz klar, ob bei beiden Veranstaltungen die

anwesenden evangelischen Teilnehmerinnen und Teilnehmer auch zur Kommunion eingeladen waren. Jedenfalls wurde das immer noch bestehende Interkommunionsverbot von den Evangelischen in ihrem Grußwort an die Delegierten bedauert. Auch Basisökumene kann sich letzten Endes nicht von den theologischen Fragen distanzieren, die immer dann auftauchen, wenn es um die Struktur der offiziell verfaßten Kirche geht. „Es gibt", so meinte ein evangelischer Teilnehmer, „keine Probleme mit ökumenischen Zelebrationen und ökumenischem Zusammenleben, wenn das Volk unter sich ist. Dasselbe scheint bei Treffen der Hierarchien der Fall zu sein. Warum nur gibt es so viele Schwierigkeiten mit der gemeinsamen Zelebration, wenn sich Laien und Klerus treffen?"

– In ökumenischer Hinsicht bleibt daher ein gewisser Zwiespalt: Die Basis der katholischen Kirche in Brasilien versteht sich bewußt ökumenisch, als ökumenisch im umfassenden Sinne einer Solidarität, die die Barrieren der christlichen Kirchen übersteigt. In der Hierarchie dagegen – wie im übrigen in vielen anderen Kirchenleitungen – ist eine gewisse Furcht vor zu viel Nähe zu beobachten, ein offensichtlicher ökumenischer Rückschritt, ein verstärktes Suchen nach der eigenen konfessionellen Identität. Wer aufgrund dessen zur Resignation neigt, sollte sich meines Erachtens von der Kraft und der unerschütterlichen Hoffnung der Basisgemeinden ermutigen lassen: Es gibt auch andere Tendenzen in der katholischen Kirche wie auch in den protestantischen Kirchen. Die Verheißungen Jesu Christi jedenfalls, wie sie uns im Neuen Testament überliefert sind, gelten an erster Stelle den Armen und Schwachen.

III. „Konzil der Armen" so wurde das Treffen in der Presse genannt, die im übrigen den Ereignissen dort keine besondere Aufmerksamkeit schenkte. Was soll von einem solchen „Konzil" der Machtlosen schon erwartet werden?

Der Brief aus Santa Maria spricht eine andere Sprache, eine Sprache der Hoffnung und des unerschütterlichen Mutes:

„Eine neue Hoffnung ist in uns entstanden. Neue Herausforderungen stehen vor uns. Wie die Jünger von Emmaus, erfüllt mit Mut inmitten der Nacht, kehren wir nach Jerusalem zurück, zu unseren *Gemeinden.* Der Herr lebt! Die Wanderung geht weiter!"

Gerhard Tiel

Theologie und Spiritualität im konziliaren Prozeß

Bekanntlich hatte zwar die Ökumenische Versammlung der DDR, nicht aber das Forum im Westen Strukturen für den Fortgang des Prozesses geschaffen. Das ist jetzt durch die Mitgliederversammlung der ACK in Goslar korrigiert worden.

An der Nahtstelle zwischen bisherigen östlichen und der neu eingerichteten, nun Ost und West umfassenden *Konsultativgruppe für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* hatte erstere vom 23. bis 25. Oktober zu einer Tagung nach Berlin-Lichterfelde eingeladen, um Bilanz zu ziehen und zu erheben, was in die neue Gruppe einzubringen sei. Man wollte das nicht für sich, sondern in Gemeinschaft mit Menschen tun, die sich im Forum für die gleichen Ziele eingesetzt hatten. So trafen sich in Berlin 35 östliche und 16 westliche Protagonisten zu einer bewegenden Tagung mit Höhen und Tiefen. Sie liegen ja in diesen Monaten nahe beieinander, oft ineinander.

Die Ökumenische Versammlung der Jahre 1988/89 in Dresden, Magdeburg und wieder Dresden war das größte ökumenische Ereignis in dem Abschnitt deutscher Geschichte, den die Kirchen in der DDR für sich zu bewältigen hatten. Und es war, dank Gottes Gnade, ein Ereignis, das sich sogleich auf die DDR im ganzen auswirkte. Es war ein entscheidender Anstoß zur „Wende", genau wie die Friedensgebete und die Kerzen der innere Grund dafür waren, daß diese Revolution unblutig verlief. Von daher erweiterten sich die „Hoffnung, die gehen lernen" wollte, und der tragende Grundgedanke aller Dresdner Texte, die Umkehr in den Schalom Gottes, zu einer erquickenden Erfahrung aller Beteiligten, die Auswirkungen auf ihre Gemeinschaft mit Gott und untereinander hatte. „Umkehr", „Schalom" und „Bund" waren denn auch die Fixpunkte, auf die jetzt in Berlin Rückschau genommen wurde und deren Bedeutung in der Situation des Jahres 1992 erfragt wurde.

Dabei kamen wir an dem Urteil nicht vorbei, daß die Ökumenische Versammlung mit diesen Hoffnungszielen zwar Geschichte gestaltet, daß aber Umkehr in den Schalom Gottes nur im Herbst 1989 stattgefunden hat, dann aber rasch das Feld völlig anderen Verhaltensweisen überlassen mußte. Wäre der Umkehr in den Schalom Gottes ohne die Vereinigung mit all ihren Konsequenzen längere Dauer beschieden gewesen? Hat die durch die Ökumenische Versammlung geweckte Hoffnung zu weit ausgegriffen? Hat sie gar die Verhältnisse in der DDR falsch eingeschätzt? Diese und ähnliche Fragen ließen sich zwar nicht abweisen, die Tagung war aber insgesamt wesentlich mehr davon geprägt zu erheben, was Umkehr, Schalom und Bund in der neuen Situation bedeuten und fordern.

– Wohin ist heute in den neuen Bundesländern, wohin ist in Deutschland, in den marktwirtschaftlich geprägten Gesellschaften insgesamt umzukehren?

– Was greift dabei noch aus Dresden? Wo müssen die Gewichte verlagert werden?

– Was ist nach wie vor uneingelöst?

Es kam zu einer Reihe wichtiger Klärungen:

(1) Die Rede von der Krise des konziliaren Prozesses macht es sich viel zu einfach. Sie verdeckt, daß sich der Kontext, also die Gesellschaft, die Lebensbedingungen und vor allem die Verantwortlichkeiten entscheidend verschoben haben. Die innere Krise dieses unseres deutschen, unseres europäischen, unseres marktwirtschaft-

lichen Kontextes ist mitgewandert, und diese Verschiebung heißt doch nicht, daß die Bemühungen der Christenheit um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung weniger dringlich geworden wären.

(2) So sehr „Konziliarität" als Weg und Ziel der Ökumene festzuhalten ist (es gibt keine anderen ökumenischen Möglichkeiten), sollte der Begriff „Prozeß" in nächster Zeit erheblich zurückgenommen werden. Statt einer realen Umkehr von Menschen, statt gezielter Bemühungen um Gerechtigkeit, Frieden und die Schöpfung suggeriert der Begriff einerseits permanente Konflikte, andererseits das Anschwellen einer Bewegung zum Strom, der alles mit sich führt. Beide Assoziationen sind langfristig eher schädlich und sollten durch die positiven Impulse ersetzt werden, die von „Bund" und „gemeinsames Zeugnis der Christen" für bestimmte Lebensbereiche ausgehen (wie solche ja in den Texten 2–12 von Dresden auch benannt werden).

(3) Die Veränderungen seit 1989 rufen nicht nach neuen Texten, sondern nach einem kritischen Wiederlesen der vorhandenen. Dabei meinten die östlichen Teilnehmer/innen schon jetzt Defizite der Dresdner Texte in der Frauenfrage und zur eschatologischen Dimension des „Schalom" zu erkennen.

(4) Daß die Hoffnung auf Veränderungen im Sozialismus als Hoffnungsträger und die Opposition gegen das östliche System als Schubkraft des konziliaren Prozesses weggefallen sind, ist zu akzeptieren. Nostalgie ist hier fehl am Platz. Vor allem würde sie die Dynamik verdecken, die der Prozeß durch seine Spiritualität gewonnen hat. In ihr erblickte die Konferenz das eigentliche Vermächtnis. Hier erwartet man von den Kirchen in den östlichen und westlichen Bundesländern Sensibilität jenseits einer Haltung, die den Mohr seine Schuldigkeit tun ließ, ihn dann aber beiseite schiebt. Weil diese Spiritualität im Ruf Jesu zur Umkehr, im Schalom, der zur Menschwerdung Gottes führte, im neuen Bund, für den sich Jesus opferte, gründet, war und ist man/frau zuversichtlich, nicht vergeblich gearbeitet zu haben und das weiterhin nicht zu tun.

Diese Spiritualität war es denn auch, die der Tagung trotz aller Schmerzerfahrungen ihre Ausstrahlung gab. Das gipfelte in ihrem gottesdienstlich-eucharistischen Abschluß, der die Spannweite urchristlicher Herrenmahlsfeiern hatte, von der Verkündigung über Aussprache, Stille und Fürbitte bis zu Absolution und Herrenmahl.

Hans Vorster

PS: Nachgetragen sei an dieser Stelle, wen die ACK mit einem Mandat für fünf Jahre in die Konsultationsgruppe berufen hat.

Durch die Bundes-ACK entsandt:

(1) für die römisch-katholische Kirche

Dr. Gerhard Beestermöller, Barsbüttel
Studentenpfarrer Gerhard Pakenius, Halle/Saale
Professor Dr. Heinz-Günther Stobbe, Münster/Westfalen

(2) für die EKD

Landespastorin Christa Göbel, Greifswald
Akademiedirektor Dr. Götz Planer-Friedrich, Neudietendorf bei Erfurt
Generalsekretär Pastor Hermann Schaefer, Wuppertal

(3) für die anderen Kirchen
Pastor Reinhard Aßmann, Berlin (Bund Evang.-Freikirch. Gemeinden)
Frau Elisabeth Fischer, Nürnberg (Evang.-methodistische Kirche)
Pfarrer Harald Klein, Blumberg bei Waldshut (Alt-katholische Kirche)
Frau Despina Melliou, Stuttgart (Griech.-Orthodoxe Metropolie)

Der Bundes-ACK empfohlen und von ihr bestätigt:

Rechtsanwalt Ulrich Frey, Bonn (Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden)
Pfarrer Herbert Froehlich, Heidelberg (Pax Christi)
Frau Helga Hansi, Hamburg (Plädoyer für eine ökumenische Zukunft)
Pastorin Antje Heider-Rottwilm, Soest (Forum christlicher Frauen)
Frau Maria Jacobi, Dresden (Konsultativgruppe Ost)
Pastor Dr. Ingo Lembke, Hamburg (ACK Hamburg)
Pastorin Heike Mahlke, Luckau im Wendland (Ökumenisches Netz Niedersachsen)
Bildungsreferent Thomas Sartingen, Speyer (ACK Südwest)
Dozentin Brigitte Schmeja, Halle und Berlin (Konsultativgruppe/Ost)
Frau Eva Storrer, Schwerin (Konsultativgruppe Ost)

PS: Auch Pastor Reinhard Aßmann kommt aus der Konsultativgruppe Ost.

Die Notwendigkeit der Buße

Vorbemerkung: Der beiliegende Artikel über die „Notwendigkeit der Buße" stammt aus der Feder des orthodoxen Metropoliten des Banates, Dr. Nicolae Corneanu, einem prominenten Vertreter der Rumänischen Orthodoxen Kirche, der insbesondere mit der Führung des orthodox-lutherischen (bzw. orthodox-evangelischen) Dialogs betraut ist. Der Aufsatz wurde im Gemeindeblatt des Erzbistums von Temesvar und Karansebesch „Invierea" („Die Auferstehung") in der Märzausgabe dieses Jahres (1. März 1992, III. Jg. Nr. 6) gedruckt und stellt einen ersten Versuch dar, die Schuldfrage, vor der die Kirche und die einzelnen Christen angesichts der Jahre und Jahrzehnte ihres Lebens unter kommunistischer Herrschaft stehen, theologisch aus orthodoxer Sicht zu behandeln. Damit kommt den darin geäußerten Gedanken eine große Bedeutung zu, weil hier ein Prozeß der Vergangenheitsbewältigung begonnen wird, der für die Glaubwürdigkeit der Kirche von großer Relevanz sein dürfte. Es ist zu wünschen, daß diese Gedanken auch über die Grenzen Rumäniens und über die Rumänische Orthodoxe Kirche hinaus bekannt werden. Dem diene diese von mir angefertigte Übersetzung.

Hermann Pitters

Der Kirche oder besser gesagt bestimmten Kirchenleuten werden heute zahlreiche Vorwürfe über das gemacht, was sie in den langen Jahren der kommunistisch-atheistischen Diktatur falsch gemacht oder richtig zu tun unterlassen haben. Ich beobachte auch, daß sich allgemein die Tendenz bemerkbar macht, negativ auf solche Kritik zu reagieren, obwohl Buße, Umkehr oder „Metanoia" wohl die angemessenste Haltung und eine ganz und gar christliche Sache darstellt.

Menschlich gesprochen ist Buße jenes Gefühl, mit dessen Hilfe wir die Möglichkeit haben, unsere Kraft zu menschlicher Selbstüberwindung zu erweisen. Jedem, der einmal oder zu bestimmten Zeiten etwas getan hat, das sich nachher als bedauerlich herausstellt, bietet sich darin die Gelegenheit, seine Schuld einzugestehen und somit eine menschliche Integrität, die niemandem fehlen sollte, unter Beweis zu stellen. Wir denken dabei aber besonders an die Buße, zu der uns der Herr Jesus Christus ruft und die am Anfang des Rechtfertigungsgeschehens steht.

Bedingt durch die vielfältigen unglückseligen Zusammenhänge, in die wir alle in der Zeit der totalitären Herrschaft unseligen Gedenkens verstrickt waren, gibt es nur wenige, die irgendwie unbefleckt daraus hervorzugehen vermochten. Es war eine der furchtbarsten Perfiditäten des kommunistischen Systems, gerade auch die würdigsten Menschen zu beschmutzen. Auch wir, die Diener der Kirche und die Gläubigen, waren davon nicht ausgenommen. Weil es sich so verhält, ziemt es sich für sie, da die uferlose Fortsetzung der Inkriminierungen keinem nützt, ernsthaft ihre Schuld auszusprechen und von hier aus zur ständig geforderten und einmütig erwünschten Erneuerung aufzubrechen.

In der Tat ist die Notwendigkeit des Schuldbekenntnisses und der Buße in den letzten fünfzig Jahren, schon während des Krieges und besonders nach dem Krieg, ständig verspürt worden, als die Welt von dem Furchtbaren erfuhr, das sich während der feindseligen Auseinandersetzungen zugetragen hatte. Besonders die Deutschen und die Japaner, die den Krieg, die einen in Europa, die anderen in Asien führten, und ganz besonders die Deutschen mit dem Holocaust der jüdischen Bevölkerung, verspürten die Notwendigkeiten solcher Schuldbekenntnisse und solcher Bußgesinnung, die sie viele Jahre hindurch ständig an den Tag legten. Wir erinnern uns an Konrad Adenauer und Willy Brandt, die ehemaligen deutschen Bundeskanzler, die an den Stätten, wo Tausende vernichtet worden waren, niederknieten, ohne persönlich irgendeine Schuld daran zu haben. Doch nicht nur sie, auch die Kirchenführer und die gläubigen Christen aus dem gewesenen Dritten Reich haben ihr Bedauern über die Verbrechen und Zerstörungen ausgesprochen, die die Nazis zum Schaden der Menschheit der Kultur und Zivilisation, ja auch der Religion und des Christentums verübt hatten. Die Japaner kamen neuerdings, im Dezember des Vorjahres, als sich fünfzig Jahre seit dem Massaker von Pearl Harbour erfüllten, das den Eintritt der Vereinigten Staaten in den Krieg nach sich zog, auf dieses Geschehen zurück. Der japanische Außenminister Michis Watanabe erklärte, sein Land sei „von bösem Gewissen erfüllt" über den Angriff auf den amerikanischen Flottenstützpunkt Pearl Harbour und all das, was daraus im Verlauf der Ereignisse geworden ist.

Auch bei uns in Rumänien hat sich im November 1991 ein ähnliches Ereignis zugetragen. In Cluj/Klausenburg baten mehrere Vertreter der ungarischen Bevölkerung die jüdische Gemeinde um Vergebung im Blick auf die Verbrechen an der jüdischen Bevölkerung während des Zweiten Weltkrieges in Nordsiebenbürgen, das damals unter ungarischer Herrschaft gestanden hat.

Wie eine bedeutsame Koinzidenz war es, daß gerade in jenen Tagen in den Kinos unseres Landes und im Fernsehen der grusinische Film „Das Schuldbekenntnis" gezeigt wurde, der auf den Regisseur Abuladze zurückgeht. Die Handlung des Films spielt während der kommunistisch geprägten Zeit, in der größere und kleinere Gewalthaber jeden beliebigen terrorisieren, einsperren oder umbringen konnten,

und das im Namen einer als unverletztlich geltenden Ideologie. Schließlich aber kommt die Zeit der Schuldeinsicht, zwar nicht jener, die Ungerechtigkeit und Verbrechen verübt hatten, da sie nicht mehr am Leben sind, sondern ihrer Nachkommen, Nachfolger, stellvertretend für sie und in ihrem Namen. Es ist ein erschütternder Film, den man öfters sehen und über den man meditierend nachdenken müßte, um an ihm alle Lehren, die sich unwillkürlich aufdrängen, ziehen zu können. Zu all dem kommt auch für uns noch die Verpflichtung, nichts zu vergessen; mit Recht sagte ja George Santayana in seinem Buch „The rise and fall of the third Reich" (Aufstieg und Fall des Dritten Reiches): „Jene, die sich der Vergangenheit nicht erinnern, sind dazu verdammt, sie wiederzuerleben". Davor möge uns Gott bewahren!

Ich habe hier Fälle persönlichen und kollektiven Schuldbekenntnisses, die als vorbildlich angesehen werden können, erwähnt. Zum einen haben etliche Leute instinktiv, zum anderen ganz bewußt Anstrengungen unternommen, das Böse, das sie oder ihre Angehörigen sowohl während des Krieges oder in der Zeit nachher verübt haben, durch das ausdrückliche Aussprechen aufrichtigen Bedauerns wiedergutzumachen. Was uns Rumänen betrifft, so können wir sagen, daß wir nicht völlig frei von Handlungen während des Krieges sind, die ein Schuldbekenntnis erfordern. Letztlich war der Krieg aber ein Geschehen, das nicht wir ausgelöst haben; er wurde uns aufgenötigt, und zwar anfangs von der einen, dann von der anderen Seite. Und das, was nachher geschah, war Folge der gewaltsamen Errichtung einer Herrschaft, der wir uns anfänglich mit dem Preis großer Opfer entgegengestellt hatten. Die Tausende von Rumänen, die mit der Waffe in der Hand starben, indem sie dem Kommunismus Widerstand leisteten, die Zehntausende von Gefangenen, Gefolterten, Deportierten, Erniedrigten, gänzlich ihrer Habe Beraubten, um die Tausende von Umgebrachten, Ermordeten oder im Elend dem Tod Preisgegebenen nicht auch noch aufzuzählen, sind ein Beweis für den opferbereiten Widerstand des rumänischen Volkes. Wir wären ungerecht, wenn wir die Oppositionellen, die „Dissidenten" und viele Mutige nicht erwähnten, die, nachdem sie alle Kräfte verausgabt hatten, ins Exil gegangen sind. Schließlich konnten aber nicht alle sterben, in die Gefängnisse gehen oder emigrieren. Auch die, die blieben, sind nicht weniger der Ehre wert. Jedoch ihr Verbleiben bedeutete leider neben einer Portion Mut auch das Akzeptieren gewisser Konzessionen und nichtprinzipieller Kompromisse.

Ich möchte nicht einmal von ferne den Eindruck erwecken, jene Handlungen rechtfertigen zu wollen, die wir heute hart verurteilen. Im Gegenteil, es wäre nötig, daß jeder unter uns sich selbst einer sehr ernsten Gewissensprüfung unterzöge, und zwar absolut jedermann, jene, die als „Falken" und „junge Pioniere" und als Mitglieder des kommunistischen Jugendverbandes mitmachten, und jene, die als „Parteimitglieder" bestimmte Funktionen ausübten (oder auch nicht ausübten): Landarbeiter und Intellektuelle, Militärs und Zivilpersonen, gläubige Christen orthodoxer, katholischer, protestantischer oder freikirchlicher Prägung, Juden oder Muslime, Hierarchen, Mönche, Priester, Theologen oder einfache Mitglieder einer Kirche oder einer religiösen Gemeinschaft. Wenn wir ehrlich wären, und zwar in erster Reihe mit uns selbst, müßten wir mit uns selbst ins Gericht gehen, Buße tun und umkehren. Statt dessen wählen wir aber oft den einfacheren und leichteren Weg, indem wir die anderen anschuldigen.

Nochmals betone ich, daß sich nicht die Frage der Rechtfertigung und schon gar nicht des Freispruchs der Mörder und Folterer und all jener stellt, die die bekannten Greuel psychischer und physischer Art veranlaßt, befohlen und durchgeführt haben. Man spricht heute viel vom „Prozeß des Kommunismus", und es gibt manche, die der Meinung sind, eine allgemeine gerichtliche Aufarbeitung dessen, was war, sei juristisch gar nicht möglich. Hat aber irgend jemand nach Kriegsende die Meinung vertreten, ein „Prozeß des Nazitums" sei nicht zu akzeptieren? Doch der Kommunismus hat ja noch mehr Opfer hervorgebracht als der Nationalsozialismus! Man behauptet heute, nicht alle, die Parteimitglieder waren, seien „en bloc" zu verurteilen, und so ist es auch. Wer wünscht das eigentlich? Niemand! Das heißt aber nicht, daß jene, die tatsächlich schuldig geworden sind, nicht gerichtlich belangt werden sollten, und zwar jeder gemäß seiner Verschuldungen. Und nach Abbüßung der Strafe bzw. nach abgelegtem Schuldbekenntnis sollte er dann ins normale Leben zurückkehren. Und wir, alle die anderen, sollten nicht hinter dem Berg zurückhalten, uns und anderen nichts vormachen, sondern das, was wir getan haben, frei eingestehen, unsere Schuld bekennen, für alles Nötige Buße tun und dann unser normales Leben fortsetzen.

Was uns aber bei uns nicht als richtig erscheint, ist, wie ich bereits sagte, die Leichtigkeit, mit der wir andere anschuldigen, ohne auch nur einen Augenblick auf unsere eigene Person zu sehen. Vor kurzem habe ich ein Interview eines unserer angesehenen Theologen gelesen, der im Blick auf die Rumänische Orthodoxe Kirche in der Zeit der kommunistischen Diktatur folgendes gesagt hat: „... In erster Reihe möchte ich unterstreichen, daß die Kirche nicht mit den Hierarchen verwechselt werden darf. Es ist jedoch wahr, daß die Sachlage eine völlig andere gewesen wäre, wenn einige Hierarchen mutiger gewesen wären, wenn sie die Kraft besessen hätten, der Diktatur zu widerstehen und ein Vorbild geboten hätten, gerade auch wenn sie gegen den Strom schwimmen mußten. Es hätte auch unter den Hierarchen einige geben müssen, die im Gefängnis waren, so wie es Hunderte von eingesperrten Priestern gegeben hat. Auch ich war unter den Gefangenen. Doch wenn es keine oppositionellen Hierarchen und unter ihnen keine Dissidenten gab, heißt das nicht, daß die gesamte Kirche des Mutes verlustig gewesen wäre, sich dem diktatorischen Gewaltregime zu widersetzen. Und im übrigen, wie viele unter den Intellektuellen, die Verantwortung trugen, wagten offene Opposition? Während viele intellektuelle Laien unter geistigem Gesichtspunkt während der Diktatur so gut wie inexistent waren, war die Kirche allein es, die rumänische Spiritualität und rumänisches Geistesleben aufrechterhalten hat" (in der Zeitschrift „Arca", III. Jg., Nr. 6/1992, S. 3).

Behauptungen in der Art der eben zitierten begegnen wir häufig. Persönlich möchte ich die darin erwähnten Tatsachen jetzt weder im Licht der Wirklichkeit noch in dem der Theologie analysieren – dem, der die Dinge objektiv kennenlernen will, stehe ich wann immer zur Verfügung. Als Hierarch will ich mich auch nicht auf die Hierarchie beziehen, sondern auf die Intellektuellen, die, wie ich meine, zu Unrecht bezichtigt werden, „während der Diktatur so gut wie inexistent" gewesen zu sein. Theologisch ist es im Blick auf die Bischöfe ebenso fragwürdig, diese von der Kirche zu sondern, wenn gesagt wird, daß „die Kirche nicht mit der Hierarchie verwechselt werden darf". Weder die einen noch die anderen, die wir die Kirche bilden, dürfen mit ihr verwechselt werden noch aber von ihr geschieden wer-

den, denn nur zusammen sind wir die Kirche. Wer weiß übrigens nicht, daß bereits der Heilige Cyprian in der Mitte des 3. Jahrhunderts darauf hingewiesen hat, daß es ohne Bischof keine Kirche geben kann. Nur die Einheit von Bischof und Kirche sichert die Kirche („Über die Einheit der allgemeinen Kirche", Kap. IV–V). Der gleiche Cyprian sagt dann, indem er seine Auffassung von der Kirche weiter entfaltet, an einer bestimmten Stelle: „... Jemand kann ein Bekenner (d.h. Märtyrer) sein, doch muß er an seinem Ort demütig bleiben, bescheiden in Lehre und in seinem Wirken" (Kap. XXI). Hier finden wir in anderen Worten den Gedanken ausgedrückt, den ich oben darzustellen versucht habe, und zwar, daß die Gläubigen gerade in Zeiten, die jenen gleichen, die die Christen in den Tagen des Bischofs von Karthago durchmachten, nicht nur der Festigkeit, sondern auch der Demut, ja der Buße bedürfen; denn sonst würden wir beginnen, einer den anderen zu richten und die Liebe untereinander zu verdrängen, die allein die Einheit innerhalb der Kirche sichert.

Zweifellos ist es jetzt wie immer an der Zeit und notwendig, das kommunistische System in strenger Gerechtigkeit zu beurteilen, das einen Anschlag auf unser Leben und unsere geistigen Grundwerte verübte. Auch ist es an der Zeit, ohne Ausflüchte alle wirklichen Schuldigen zu identifizieren. Ebenso aber ist jetzt Buße und ein Eingestehen der Schuld im Blick auf alles nötig, was jeder in dieser oder jener Weise getan oder unterlassen hat. Eine allgemeine Anschuldigung ohne jeden Unterschied wäre freilich irrig. Sie sollte auch nicht mit dem Appell zur Buße und zur Umkehr gleichgesetzt werden, die ja eine der wesentlichen Pflichten jedes Christenmenschen darstellen und die wir alle, ohne Unterschied zu praktizieren haben.

Nicolae Corneanu

Drei ÖR-Beiträge in jüdischer Sicht

In ÖR 41,2 (1992) erschienen einige Beiträge[1], die sich aus verschiedenen Perspektiven mit dem Verhältnis von Christen und Juden auseinandersetzen. Im folgenden sei eine kurze Stellungnahme aus persönlicher Sicht gegeben.

Der gründliche, weitsichtige Beitrag von *Hans Ucko* lädt zur Forderung ein, ein für allemal mit der Vorstellung aufzuräumen, daß Judentum gleich „Altes" Testament (Hebräische Bibel) ist. Ebenso ist klarzustellen, daß rabbinisches Judentum nicht normatives Pharisäertum ist. Diese letztere Vorstellung besteht hartnäckig weiter; sie gründet sich vor allem auf Darstellungen des Judentums durch Außenseiter, d.h. christliche Interpreten, die ein „normatives" Judentum suchten und fanden. Jedoch bereits in der Antike finden wir in Talmud und Midrasch (= rabb. „Exegese") *multikulturelle* Ansätze: Selbst magische Vorstellungen und Außenseitertum werden nicht unter den Tisch gekehrt, sondern mitverzeichnet.[2]

Weitere Begriffe, die immer wieder verwendet werden, sind „Spätjudentum", wenn von „antikem" oder rabbinischem Judentum gesprochen wird. Hier ließe sich höchstens der Begriff „mittleres Judentum"[3] logisch vertreten, wenn man/frau vom Judentum der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung spricht. Hierbei handelt es sich um die formgebende Periode[4] für Judentum und Christentum gleichermaßen.

Eine Gleichsetzung von Judentum und ausgewählter Aspekte der Hebräischen Bibel findet sich im obengenannten Beitrag, sowie in *N.S. Ateeks* Reflexionen über den „Rückfall in die primitive Vorstellung eines Stammesgottes“[5], soweit aus der Buchbesprechung geschlossen werden kann. Ateek, der mit seiner ansonsten versöhnlichen Haltung vermutlich um sein Leben bangen muß, sieht das Judentum im wesentlichen als eine Verlängerung des biblischen Israels. Es fand aber eine kleine Revolution in hellenistischer Zeit statt, die ein radikales Umdenken brachte sowie zur Ausformung des „pharisäischen“ und des darauffolgenden „rabbinischen Judentums“ beitrug.[6]

Das Material gegen die Pharisäer im NT reflektiert oft Material aus der Zeit des ersten Tempels; die Devise dabei lautet: „Wir gegen sie“. Es sei jedoch angemerkt, daß auch der babylonische Talmud beißende Kritik an den Pharisäern enthält. Jesus mag in der Tradition der herausfordernden Propheten stehen, jedoch war Jesus Jude, wie Ucko betont. Jesus feierte den Schabbat und war Synagogenbesucher (obwohl nicht klar ist, inwieweit Synagogen im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung etwas mit rabbinischem Judentum zu tun hatten). Jesu Kritik mag in der Tradition der jüdischen „Selbstkritik“ gestanden haben: Die Kritik eines Juden an anderen Juden. Die Apostel beziehen sich bei dem Begriff Juden oft auf geographische, neutrale oder positive Gegebenheiten. Der Kontext wurde jedoch verändert und ließ Juden zu Gegnern Jesu werden.

Eine Veränderung des Kontexts von ideellen Auseinandersetzungen her bringt aber neue Gefahren mit sich. Als Modell für eine „Befreiungstheologie“ von Christen in der Dritten Welt, wie von *Thomas Kratzert* gefordert, birgt das Verhältnis von Jesus zu Pharisäern mehr Gefahren als Konzinnität: Der Antijudaismus wird so in neue Bereiche übertragen; statt der Pharisäer sieht man die Israelis als Feinde und setzt sie mit dem menschenrechtsverletzenden Regime seiner eigenen Existenz gleich. Dies findet sich auch in dem oft wiederholten Klischee, daß alles, was in Israel geschieht, sofort nachrichtenwürdig ist; wohingegen grausamste Zivilkriege und Vorgänge in anderen Ländern, wenn überhaupt, dann am Rande erscheinen. Israel hat die höchste Konzentration der Welt an Auslandskorrespondenten und ist immer im Focus des Interesses.

Für eine Befreiungstheologie ist die Gleichsetzung der Leidenden der Welt mit den Exoduserzählungen schon geeigneter. Ein neuer Herrscher eines zuvor gastfreundlichen Volkes unterdrückt als Despot die Gastsassen. Die jüdisch-rabbinischen Werke sind eben keine theologisch-polemischen Schriften, wie es das NT ist, das ein besonderes Anliegen – die Mission – hat. Rabbinische Literatur ist vor allem – so banal es klingt – eine *Rechtsliteratur*, die formal am ehesten noch mit den römischen Digesten verglichen werden kann. Von der „Norm“ abweichende Meinungen von Rabbinen werden verzeichnet; es gibt selten eine Entscheidung. Dies hat, nebenbei bemerkt, zu jahrhundertelang andauernder Interpretation über das Gesetz geführt und bestätigt sich in den gegenwärtigen Strömungen des „Judentums“. Der übergreifende Terminus *minim* des Talmud bezeichnet denn auch keine bestimmte Gruppe – seien es „Häretiker“, „Gnostiker“, „Judenchristen“ –, sondern die „anderen“, die dem System nicht einverleibt werden können. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist noch, daß kein Rabbi griechisch schrieb; die Rabbinen schrieben hebräisch oder „syrisch“ (= aramäisch), um sich gegen die Übermacht

des Hellenismus zu schützen. Das Judentum in der formgebenden Zeit war vermutlich nicht einmal streng monotheistisch! Dennoch hat die Torah, das einzige Buch der Antike, das noch heute in Rollenform benutzt wird, zusammen mit dem gleichfalls am Sinai gegebenen mündlichen Gesetz stets das Judentum inspiriert.

Jesus konnte laut Petrus mit jedem essen, eben das konnten Juden nicht, in einer Zeit, in der dies – wie heute – gesellschaftlich wichtig war. Der Codex des Kaisers Theodosius zeigt die Kehrseite der Medaille: Christen wurde untersagt, mit Juden zu speisen.

Der Unterschied zwischen Volkszugehörigkeit (griech. *ethnos*) und Religion besteht für Juden selbst dann nicht, wenn sie verschiedenen Nationen und Kulturen angehören. Eine Diskussion auf theologischer Ebene ist daher kaum möglich, vielmehr muß die Auseinandersetzung in den Bereich der Exegese verwiesen werden. Nach *Ateeks* Auffassung haben die Christen die Prophetie der Hebräischen Bibel bevorzugt, und die palästinensische Theologie orientiert sich somit am „Gottesbild Jesu". Das Gottesverständnis Jesu ist aber ein jüdisches! Dies ist so zu interpretieren, daß das Christentum auf dem Standpunkt beharrt, die jüdischen Schriften seien Vorläufer des NT, sofern sie nur „richtig" ausgelegt würden.

Hierzu sei ein Beispiel verschiedener (jüdischer und christlicher) Prophetenexegese gegeben. Der römische Kaiser Julian begann im 4. Jh. aus religiösen und politischen Gründen, den Tempel wiederaufzubauen; sein Plan war, die Christen aus seinem hellenistischen System völlig auszuschließen. Einen Niederschlag des Streits um den Tempel findet sich in der rabbinischen Literatur in der Auslegung von Zephania 1,12: *Geschehn wirds zu jener Frist: ich durchforsche Jerusalem mit Leuchten*[7]. In einer rabbinischen Homilie[8] zu Chanukkah (Erinnerung an die Tempelweihe der Makkabäer) werden diese Worte Zephanias als das Versprechen Gottes gedeutet, den Tempel wiederaufzubauen und die Götzendiener aus Jerusalem zu vertreiben – eben genau das, was dem Plan Julians entsprach. Auf christlicher Seite hingegen wurde der Prophetenvers als ein Hinweis auf die Zerstörung des zweiten Tempels durch die Römer (70 unserer Zeitrechnung) und die Vertreibung der Juden aus Jerusalem gedeutet. Diese konträren Deutungen desselben Verses zeigen nur, wie man bei religiösen Diskussionen nie der eigenen Hermeneutik entkommen kann. Exegese ist problematisch, und ich sehe „christliche Befreiungstheologie" als einen Bereich der Exegese an, der mit äußerster Empfindsamkeit betrieben werden muß.

Den politischen Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern auch noch auf die Ebene der Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden zu heben, scheint mir von daher bedenklich.

Rivka Ulmer

ANMERKUNGEN

[1] Hans Ucko, Christlich-jüdischer Dialog in ÖRK-Perspektive (147–160); Thomas Kratzert, „Antijudaismus" nur ein westliches Übersetzungsproblem? (190-202); Laurentius Klein (Rezension): N.S. Ateek, Recht, nichts als Recht! Entwurf einer palästinensisch-christlichen Theologie (265–267).

[2] Zur Feststellung, daß der Talmud so wenig über Jesus enthält (Ucko, S. 150), sei anzumerken, daß einiges von christlichen Zensoren des Mittelalters entfernt wurde, so z. B. eine Textstelle im Babylonischen Talmud, Sanhedrin 43a.

[3] G. Boccaccini, „Portraits of Middle Judaism, 300 BCE-200 CE." American Academy of Religion/Society of Biblical Literature, Annual Meeting 1991.

[4] Jacob Neusner benutzt den Ausdruck „formative Judaism" in seinen zahlreichen Publikationen.

[5] Klein, S. 266.

[6] Ellis Rivkin, A Hidden Revolution. Nashville, Abingdon, 1978.

[7] Buber/Rosenzweig-Übersetzung.

[8] Midrash Pesigta Rabbati, 8. Diese Homilie reflektiert Ereignisse aus dem 4. Jahrhundert.

Freikirchenforschung 1992

Daß Kirchengeschichte sich nicht nur um die auffälligen großen Kirchen bemüht, sondern auch die Seitenlinien und die kleinen Kirchen ins Auge faßt, ist eher die Ausnahme. Eben mit diesem Gebiet beschäftigt sich seit einigen Jahren der Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie (VEfGT). Im November 1992 erschien die diesjährige Ausgabe der „Freikirchenforschung", ein 46 Seiten umfassendes Berichtsheft des an der Universität Münster angesiedelten Vereins. Dieser bietet mit der „Freikirchenforschung" einen Überblick über den derzeitigen Forschungsstand in Deutschland.

Überblicksartikel über die Evangelisch-methodistische Kirche, die Freien evangelischen Gemeinden, die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche und die Siebenten-Tags-Adventisten ergänzen einen Aufsatz des Ersten Vorsitzenden Professor Robert C. Walton: „Freikirchentum und Puritanismus". Besondere Bedeutung wird die Bibliographie 1990 und 1991 zur Geschichte der Freikirchen gewinnen, die auch zahlreiche, teils entlegene Veröffentlichungen zu Seitenthemen wie „Fundamentalismus" oder „Glaubensmissionen" bietet.

Der 1989 gegründete Verein, dessen Satzung und Mitgliederliste ebenfalls in dem Berichtsheft enthalten sind, hat inzwischen 100 Mitglieder. Seine nächste Jahrestagung plant der Verein vom 6.–8. Mai 1993 im sächsischen Herrnhut zum Thema „Herrnhuter Pietismus und die Freikirchen".

Mitglieder erhalten die „Freikirchenforschung" regelmäßig zugesandt, Nichtmitglieder können ein Exemplar bei der Geschäftsstelle beziehen: VEfGT, Westfälische Wilhelmsuniversität, Seminar für Neue Kirchen- und Theologiegeschichte, Universitätsstraße 13–17, W-4400 Münster.

Frank Fornaçon

Hinweis der Schriftleitung:

Das Studiendokument des ÖRK „Der christliche Glaube und die Weltwirtschaft" (vergleiche dazu auch ÖR 4/92, S. 509) liegt jetzt auf Deutsch vor und kann zum Gegenwert von Sfr. 7,50 in Genf bestellt werden (WCC-Publications, P.O.Box 2100, CH-1211 Genf 2).

Zu ihrer 25. Jahrestagung trat die römisch-katholisch / lutherische Dialogkommission auf Weltebene vom 9. November an in Eisenach zusammen. „Auf Grund der vor dem Abschluß stehenden Arbeit über Rechtfertigung und Kirche und zugleich der Konsenserklärungen zu Eucharistie und Amt könnte die vorliegende Studie die Kirchen einen entscheidenden Schritt in ihren Beziehungen voranbringen", heißt es im Kommuniqué. Die laufende 3. Dialogphase soll im Herbst 1993 abgeschlossen werden.

Um eine Annäherung im Wort Gottes- und Sakramentsverständnis bemühte sich die jüngste Begegnung im römisch-katholisch/methodistischen Dialog Anfang November in Wien. Die schwierigsten Fragen dieses seit 1967 laufenden Gesprächs sind das Amtsverständnis, die Frauenordination und das Papstamt.

Vom 19. bis 27. November fand im Stift Urach das erste Gespräch im bilateralen Dialog zwischen der EKD nach deren Vereinigung und der Russischen Orthodoxen Kirche statt. Themen waren der Rückblick auf die parallel geführten Dialoge, die unter den Namen „Arnoldshain" und „Sagorsk" bekannt sind, sowie „Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und ihr Zeugnis in der Welt". Beide Seiten stimmen überein, daß der Dialog, der unter dem Stichwort „Bad Urach I" geführt wird, fortgesetzt werden soll.

Auf bisher vier Gesprächsrunden war der Dialog zwischen der Bulgarischen Orthodoxen Kirche und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR („Herrnhuter Gespräche") gediehen. Hier kam es vom 24. bis 30. November zu einer Fortsetzung mit der vereinigten EKD in Stift Reinhardsbrunn/Thüringen. Das Thema war „Beichte und Buße in ihren dogmatischen und sozialen Aspekten". Da die bulgarische Hierarchie derzeit gespalten ist, wurde nur ein Resumée verfaßt, in dem über den Fortgang nichts vereinbart ist.

Der Rat des Lutherischen Weltbundes (LWB) trat Mitte September im indischen Madras zusammen. Schwerpunkt war „Gerechtigkeit in humanitärer Hilfe und Entwicklung". Der Rat verabschiedete eine Erklärung zum 25. Jahrestag des lutherisch/römisch-katholischen Dialogs.

Zu einer viertägigen Konferenz „Die Umgestaltung Europas – ein lutherischer Beitrag" trafen sich Vertreter/innen von 38 lutherischen Kirchen Europas Anfang November in Riga/Lettland.

Die Generalsynode der Kirche von England hat am 11. November der Ordination von Frauen zum Priesteramt nach einer Diskussionsphase von 20 Jahren mit der erforderlichen ⅔-Mehrheit in jeder der drei Kammern (Bischöfe, Priester, Laien) zugestimmt. Von den Bischöfen votierten 39, in der Kammer der Priester 176, bei den Laien 169 mit Ja (negative Voten 13, 74 und 82). Nach der Zustimmung des Parlaments, mit der zu rechnen ist, können prinzipiell die rund 1 300 Frauen, die bereits im Diakonenamt sind, die Priesterweihe empfangen.

Zum 2. „Kirchentag" in den Niederlanden versammelten sich am 19. September in Amersfort, Provinz Utrecht, etwa 18 000 Personen. Das vom Rad van Kerken einberufene Treffen bildete den offiziellen Abschluß des konziliaren Prozesses in unserem Nachbarland.

Von 1985 bis 1991 hat sich die Zahl der Christen in Südkorea von 6,1 Mio. auf 12,5 Mio. erhöht. Ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung beträgt jetzt 30%.

Nach der Volkszählung von 1991 sind in Österreich 78% der Bevölkerung römisch-katholisch, 5% evangelisch, 2% Muslime, 0,1% Juden. 9% geben an, keiner Religion zuzugehören.

Die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der EKD haben sich in einer gemeinsamen Erklärung vom 26. November für den Erhalt des individuellen Grundrechts auf Asyl bei politischer Verfolgung eingesetzt. Die Zuwanderung aus anderen Gründen müsse allerdings begrenzt werden.

Nachdem im Mai die Generalkonferenz der United Methodist Church ihre Zustimmung erteilt hatte, konnte sich auf der Berliner Zentralkonferenz vom 6. bis 11. Oktober die Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland mit bisher zwei getrennten Kirchengebieten in Ost und West neu formieren. Eine neue Kirchenordnung „Lehre, Verfassung und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche" wurde verabschiedet und Bischof Dr. Walter Klaiber (bisher West) zum ersten Bischof des zusammengeführten deutschen Sprengels der weltweiten Vereinigten Methodistischen Kirche gewählt. Der bisher für den Bereich der DDR verantwortliche Bischof Dr. Rüdiger Minor wurde in der von der Gesamtkirche ausgesprochenen Leitung der Arbeit in der GUS (Sitz Moskau) bestätigt.

Der Rat der EKD hat eine Empfehlung des Bundes der Evangelischen Kirchen verwirklicht und eine Ökumene-Kommission als Beratungsgremium in grundsätzlichen und praktischen Fragen berufen. Ihr gehören auch zwei Vertreter der ACK, darunter ein freikirchlicher, an. Vorsitzender ist Bischof Dr. Heinz Joachim Held, Geschäftsführer Oberkirchenrat Klaus Wilkens.

Die EKD-Synode in Suhl lehnte mehrheitlich einen Antrag ab, die sog. „ACK-Klausel" im Mitarbeitervertretungsgesetz zu streichen. Nach dieser Klausel können nicht den Gliedkirchen der EKD angehörende Personen im diakonischen und sozialen Bereich angestellt werden, wenn sie einer Mitgliedskirche der ACK zugehören.

Die 34. Aktion „Brot für die Welt" wurde am 29. November mit einem Gottesdienst in der Marktkirche in Halle eröffnet. Die 33. Aktion erbrachte 113,7 Mio. DM.

In Dresden wurde am 14. Oktober die „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen im Freistaat Sachsen" gegründet. Pfarrer Michael Salewski, Brüder-Unität, wurde zum Vorsitzenden gewählt. Geschäftsführer ist Pfarrer Michael Karstädt im LKA Sachsen.

Befremden hat bei Kennern der tatsächlichen Verhältnisse die Antwort des Auswärtigen Amts durch die Staatssekretärin Ursula Sailer-Altring auf eine parlamentarische Anfrage ausgelöst. In dieser Antwort heißt es, in der Türkei würden christliche Kirchen nach dem Eindruck der Bundesregierung nicht benachteiligt oder verfolgt. Der Bundesregierung und speziell dem Auswärtigen Amt ist in den letzten Jahren mehrfach Material zugeleitet worden, das das Gegenteil dokumentiert.

Von Personen

In den neugeschaffenen Zentralausschuß der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) wurden durch die 10. Vollversammlung in Prag aus der EKD entsandt: Jutta Boysen, Neuendettelsau; Bischof Dr. Christoph Demke, Magdeburg; Präses Dr. Hans-Martin Linnemann, Bielefeld; Rut Rohrandt, Kiel. Bis zum ersten Plenum des Ausschusses vom 10. bis 17. März 1993 in Iserlohn bilden Alexandros Papaderos, Ökumenische Akademie Kreta, John Arnold, Kirche von England, und Jutta Boysen die vorläufige Exekutive.

Hermann Barth, bisher Referent für Fragen öffentlicher Verantwortung und Geschäftsführer der entsprechenden EKD-Kammer und des Umweltbeirats der EKD, wird zum 1. Februar als Nachfolger von Hartmut Löwe Vizepräsident des EKD-Kirchenamts und Leiter von dessen Hauptabteilung 2 „Theologie und Öffentliche Verantwortung". Barth kommt aus der Kirche der Pfalz.

Der Theologe und Erziehungswissenschaftler Ulrich Becker, Hannover, wurde zum Präsidenten des Instituts für Entwicklung und Erwachsenenbildung in Genf gewählt.

Die Hamburger Bischofin Maria Jepsen wurde anstelle ihres Vorgängers im Bischofsamt, Peter Krusche, neue Vorsitzende des Evangelischen Missionswerkes (EMW) in Hamburg.

Monsignore Dr. Herbert Hammans, Aachen, wurde als Nachfolger des in den Ruhestand getretenen Superintendenten von Münster, Norbert Beer, zum Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Nordrhein-Westfalen gewählt.

Irene Koenig, Oberkirchenrätin in Dresden, Ökumenereferentin beim Bund der Evangelischen Kirchen und langjährige Delegierte in der AGCK der DDR, zuletzt Ausländerbeauftragte ihrer Heimatkirche, ist in den Ruhestand getreten.

Es wurden:

80 Jahre alt Altbischof Dr. Gerhard Heintze, früher Braunschweig, langjähriger Vertreter der EKD im Vorstand der KEK und der Bundes-ACK, am 14. November.

75 Jahre alt Oberkirchenrat i.R. Gottfried Klapper, 1962 bis 1982 im Kirchenrat der VELKD tätiger Ökumeniker, am 3. Oktober; Altbischof Werner Krusche, Magdeburg, für die Kirchenprovinz Sachsen, den Bund der Evangelischen Kirchen und die Evangelische Kirche der Union vielfach in der Ökumene tätig, am 28. November.

70 Jahre alt Butros Ghali, Generalsekretär der Vereinten Nationen und Glied der Koptischen Kirche Ägyptens, am 14. November; Pinchas Lapide, Frankfurt am Main, im christlich-jüdischen Dialog engagierter Religionsphilosoph, am 28. November.

Verstorben sind:

Professor Dr. Heinz-Dietrich Wendland, Sozialethiker, von 1962 bis 1969 Vorsitzender, seit 1969 Ehrenvorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA), 92jährig am 7. August.

Karlis Gailitis, Erzbischof der Evangelisch-lutherischen Kirche Lettlands und Vizepräsident des Lutherischen Weltbundes, 56jährig am 22. November durch einen Verkehrsunfall.

Auszeichnungen:

Frère Roger Schutz, Gründer von Taizé, mit dem Robert-Schuman-Preis;

Professor Dr. Hans Küng, Tübingen, mit dem Karl-Barth-Preis der Evangelischen Kirche der Union (EKU). Ehrenpromotionen:

Alfons Nossol, Bischof der oberschlesischen Diözese Oppeln/Polen und Mitglied der Dialogkommission Vatikan-Lutherischer Weltbund, durch den Kath.-Theol. Fachbereich in Mainz.

Soritua A. E. Nababan, Ephorus der Protestantischen Toba-Batak-Kirche in Indonesien und vielfach im ÖRK und LWB tätig, durch die Evang.-Theol. Fakultät in Münster.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 11. Dezember 1992)

I. ÖRK und ökumenische Bewegung

Alexander Foitzik, Hoffnung auf Renaissance. Der ÖRK wählte einen neuen Generalsekretär, HerKorr 10/92, 480–484; *Gerhard Voß,* Konrad Raiser ist neuer ÖRK-Generalsekretär, KNA-ÖKI 39/92, 20–23; *Issues on the ecumenical agenda.* 1992 WCC Central Committee meeting, One World 10/92, 17–22; *New WCC general secretary elected.* A conversation with Konrad Raiser, ebd., 10–15; *Rob van Drimmelen,* For abundant living. WCC Economics study text, ebd., 11/92, 6–8; *Ans van der Bent,* The Concept of Conversion in the Ecumenical Movement, EcRev 4/92, 380–390 (leitet Themenheft „Conversion" ein); *Inter-Orthodox Consultation* of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox WCC Member-Churches, The Orthodox Churches and the WCC, OrthForum, 1/92, 119–125; *Martin Stöhr,* Geschwister im Glauben. Ökumene mit den Juden, EvKom 11/92, 634–637; *Ulrich Ruh,* 30 Jahre nach Konzilsbeginn, HerKorr 10/92, 441–443; *Peter Langsfeld,* Keine Religion ohne Mystik. Spiritualität und Ökumene, LuthMon 11/92, 488–491; *Gerhard Voß,* Kampf und Kontemplation. Gemeinsame Spiritualität in säkularisiertem Kontext, UnSa 3/92, 188–210; *Sabine Harles,* Frauen und Ökumene. Der Weltgebetstag der Frauen, StimdZ 12/92, 857–860.

II. Die KEK in Prag

Annette Birschel, Im Schlagschatten der Politik, LuthMon 10/92, 465–467; *Jutta Boysen,* Gott eint ..., Junge Kirche, 11/92, 620–624; *Thomas Bremer,* Die 10. Vollversammlung ..., KNA-ÖKI, 41/92, 9–12; *Josef Bruhin,* KEK – Vor einem neuen Aufbruch, Orientierung (Zürich), Nr. 18/92, 193–196; *Reinhard Frieling,* Zur KEK gibt es keine Alternative, MdKonfInst 5/92, 81f; *Anke Ranberg,* in: EvKom 10/92, 570f; *Ulrich Ruh,* Kirchen in Europa. Ein Treffen mit unsicheren Perspektiven, HerKorr 10/92, 451–453. *Dokumentation: epd-Dok 42/92.*

III. Dialog und Rezeption

Michael Kappes, Zur Rezeption des Dokuments „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", KNA-ÖKI 50/92, 5–13; *Wilm Sanders,* Brauchen wir eine innerkatholische Lima-Liturgie, ebd. S. 16; *Georg Hintzen,* Die katholische Lehre über das Lehramt der Kirche – ein schwieriges Thema des ökumenischen Dialogs, ebd. 45/92, 5–13;

Alan D. Falconer, Towards the Reconciliation of Reformed and Roman Catholic, Mid-Stream 4/92, 301–314; *Geoffrey King,* Rezeption, Konsens und Kirchenrecht, Concil 5/92, 378–385; *David Carter,* Catholics, Methodists and Reception, One in Christ 3/92, 232–247; *Warren C. Platt,* Intercommunion between the Episcopal and the Polish National Catholic Church. A survey, IKZ 3/92, 142–165; *Laurence J. Orzell,* Polish Nat. Cath. – Episcopial Relations, ebd., 166–181; ders., Polish Nat. Cath. – Roman Cathol. Dialogue: Reunion or Rapprochement?, ebd. 182–194.

IV. Ekklesiologie

Kjell Nordstokke, The Ecclesiological Self-Understanding of the Lutheran World Federation, EcRev 4/92, 479–490; *Edward Cassidy,* The Unity We Seek, Mid-Stream 4/92, 281–288; *Giuseppe Alberigo,* Ekklesiologie und Demokratie. Konvergenzen und Divergenzen, Concil 5/92, 362–370; *Willy Obrist,* Weihehierarchie – Hindernis für die Demokratisierung der katholischen Kirche, ebd. 371–377; *Wolfgang Seibel,* Lehramt und Wissenschaftsfreiheit, StimdZ 10, 685–692; *Heiner Grote,* Was verlautbart Rom wie? Grundriß einer Dokumentenlehre, MdKonfInst 5/92, 88f; *Internationale Altkatholische Bischofskonferenz,* Sondersession zum Thema „Die Ordination von Frauen zum Priesteramt" (Juli 91), IKZ 3/92, 195–201; Beiträge zum *„Communio-Schreiben"* der *Glaubenskongregation* von 28. Mai 1992: in: Oss. Romano (Dt. Ausg.), 28/92, 4 *(Kard. Ratzinger);* KNA-ÖKI 29/92, 15f *(H. J. Pottmeyer);* ebd. 39/92, 5–10 *(H. Schütte);* ebd. 47/92, 2–4 *(Kard. Cassidy);* StimdZ 9/92, 579–589 *(H.-J. Pottmeyer);* HerKorr 9/92, 397 *(U. Ruh);* epd-Dok 39/92, 9 *(Emilio Castro);* ebd. 47/92 *(Rat d. EKD);* LuthWeltInf 10/92, 6f und 7–9 *LWB, GenSekr. und Rat);* MdKonfInst. 4/92, 61f *(J. Haustein).*

V. Europäische Vorgänge

Heinrich Fries, Das neue Europa und die christl. Kirchen, StimdZ 11/92, 741–750; *Johannes Müller,* Weltweite Migration als politische Herausforderung Europas, ebd. 12/92, 795–805; *Reinhard Thöle,* Stolperstein Uniatismus?, MdKonfInst 5/92,95–98; *Nikolaus Thon,* Ukraine – Zankapfel der Nationen und Kirchen, KNA-ÖKI 46/92, 19–19 (I), 47,10–13 (II), 48,21–24 (III), 49,16–19 (IV); *Paul Roth,* Religion und Religionsgemeinschaften auf dem Territorium der einstigen UdSSR, ebd., 50,5–12; *John Borelli,* The End of the Cold War and the Persistence of Orthodox / Catholic Relations, Mid-Stream 4/92, 281–288; *Jozsef Bata,* Eine Kirche im Zwielicht. Die serbische Orthodoxie und der Krieg im ehemaligen Jugoslawien, HerKorr 9,430–434.

VI. Ökumenisches Gedenken

(a) 500 Jahre nach Kolumbus

Europäische Gesellschaft für katholische Theologie, Erklärung „12. Oktober 1492 – Eine theologische Herausforderung", Orientierung (Zürich), 22/92, 243–245; *Philip Potter,* Die Entdeckung des anderen, EvKom 11/92, 658–661; *Mariano Delgado,* Las Casas und seine Gegner. Ein Blick in die „politische Theologie" des 16. Jh., StimdZ 12/92, 841–854; *Margit Eckholt,* Kolumbus und die Folgen. Wie die lateinamerikanische Kirche ihre Vergangenheit sieht, HerKorr 10/92, 474–480; *Gabriele Burchardt,* Kurskorrektur unter römischem Einfluß. Die 4. Gene-

ralversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, ebd. 12, 562–567.

(b) Persönlichkeiten

Veit J. Dieterich, Zur Frage der sozialen Gerechtigkeit bei J. A. Comenius, EvTheol 6/92, 512–526; *Karl Dienst,* Beten und verstehen – Religionswissenschaftliche Annäherung an Friedrich Heiler, KNA-ÖKI 48/92, 5–14; *Konstantin Nikolakopoulos,* Wechsel im Phanar – Prosopographie zweier Ökumenischer Patriarchen, OrthForum 1/92, 71–97.

Wolfgang Müller / Hans Vorster

Neue Bücher

EKKLESIOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

Margot Käßmann, Die eucharistische Vision. Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kirche in der Diskussion des Ökumenischen Rates. Chr. Kaiser Verlag/Matthias-Grünewald-Verlag, München/Mainz 1992. 392 Seiten. Pb. DM 78,–.

„Immerhin: volle eucharistische Gemeinschaft ist seit Neu-Delhi die Zielvorgabe. Die hierin liegenden Möglichkeiten der inneren Verknüpfung horizontal und vertikal bestimmter Koinonia sind aber bis heute nicht voll ausgeschöpft"(61). Käßmann sieht die ökumenische Bewegung in einem Prozeß, in dem zunächst die Suche nach angemessener Weltverantwortung und -gestaltung und die Suche nach der Einheit der Kirchen relativ unverbunden begegnet. Seit Neu-Delhi (1961) aber blitzt die Möglichkeit eines integralen ökumenischen Kirchenverständnisses auf.

Von Vancouver (1983) her wählt sie die Formel der „eucharistischen Vision" (364ff). „Die Sakramentalität der Kirche könnte somit zum Konsens der Kirchen werden, insofern ihr zentraler Bezugspunkt in der Eucharistie liegt" (349). Denn in der Eucharistie verbinden sich die historische Situation und die „über die Menschheitsgeschichte hinausgehende Geschichte Gottes" (350f) und die „Koinonia am Ort und die weltweite Koinonia" (350). In der Eucharistie wird der unlösbare Zusammenhang der sozial-ethischen Dimension mit der Lehre und der Liturgie sichtbar und praktisch verpflichtend.

Indem die Eucharistie die Tendenz zur „selbstgenügsamen Provinzialität" aufbricht, initiiert sie eine „Gegenbewegung in transnationaler Weite ..., die soziale und andere Schranken hinter sich läßt" (355). Ist Eucharistie eo ipso Mahl der Einheit der Kirche, ist volle Abendmahlsgemeinschaft unabdingbar in der Ökumene und ihre Verweigerung immer „fataler ... für die Glaubwürdigkeit der Kirche insgesamt" (357).

Zum anderen ergibt sich von diesem eucharistischen Kirchenverständnis, daß die Kirchen um ihres innersten Wesens und Auftrages willen als „Gemeinschaft des Teilens zwischen Armen und Reichen wachsen" müssen und „somit letzten Endes von ihr die zumindest partielle Überwindung dieses Gegensatzes als Antizipation des Reiches Gottes ausgehen" kann (357).

Aber: „Diese Herausforderung ist bisher weder entfaltet noch angenommen" (359).

Käßmann arbeitet die „eucharistische Vision" als objektive Grundbewegung heraus, die in den verschiedenen Traditionssträngen, Diskussionsebenen und Etappen des ökumenischen Gesprächs immer stärker erkannt, auch bestritten und zurückgedrängt und dennoch zu einer Grundeinsicht wird: „die Diskussionen um die Einheit der Kirchen" hat „in den letzten Jahren in der Eucharistie ihr Zentrum gefunden... Quer zu allen Konfessionen gibt es diese Grundauffassung" (357).

Dazu verfolgt sie die ökumenischen Bemühungen um die Einheit der Kirchen von Beginn des Jahrhunderts bis heute. Die Auseinandersetzungen um die ekklesiologische Bedeutung der sogenannten „nicht-theologischen" Faktoren werden zur Spur, die auf den Dauerkonflikt ekklesiologischer und sozialethischer Fragestellungen führt. Die Vollversammlungen bilden jeweils Zäsuren in dieser Geschichte.

Ein Höhepunkt auf diesem Wege war Löwen (1971) mit Aussagen zum „Verhältnis von Eucharistie und sozialer Gerechtigkeit" (80). Die „Integration der Marginalisierten" wird zu einem „Kriterium von Kirche, quasi zu einer nota ecclesiae". Solidarität mit ihnen ist „verankert in den Sakramenten" (86f). Die Frage nach der Einheit der Kirche weist die Kirche „immer wieder über die Kirche selbst hinaus" (100).

Daß auf einem anderen Traditionsstrang, der mit der „Bewegung für Praktisches Christentum" am Anfang des Jahrhunderts begann, von den entwicklungspolitischen Fragen her sich immer stärker eine Hinwendung zu den ekklesiologischen Fragen vollzog, wird in dem Buch ebenso aufregend herausgearbeitet wie die wachsende Bedeutung der Frage „Die Kirche und die Armen" für das Missionsverständnis und das Verständnis der Kirchen als Mission.

Insgesamt ist das Buch ein wichtiger Versuch, von einer Vision her die ökumenischen Impulse der reformatorischen Kirchen, der römisch-katholischen Kirche und der Kirchen der Orthodoxie zusammenzubinden mit den Impulsen der kontextuellen Theologie, der Theologie der Befreiung und der Missionstheologie. Die zentrale Herausforderung der Kirchen am Ende des Jahrhunderts ist die Spaltung der Welt in Arm und Reich. Kann die eucharistische Vision in den Kirchen angesichts der Spannung der Welt die notwendigen Kräfte freisetzen, wenn gleichzeitig die eucharistische Praxis der Kirchen wesentlich zur Kirchentrennung beiträgt?

Lutz Motikat

Lukas Vischer, Gottes Bund gemeinsam bezeugen. Aufsätze zu Themen der ökumenischen Bewegung, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992. 309 Seiten. Pb. DM 58,–

Lukas Vischer ist zu seinem 65. Geburtstag mit einer gewichtigen und hochverdienten Festschrift geehrt worden. Sie wird bei uns noch gesondert gewürdigt. Doch noch wichtiger ist, daß es Freunden, Kollegen und ehemaligen Mitarbeitern gelang, den Jubilar zur gesammelten Herausgabe der Aufsätze, Vorträge und Memoranden zu bewegen, durch die er von 1981 an die ökumenische Bewegung und die eigene Konfessionsfamilie ermuntert, kritisiert und als treuer Anwalt verteidigt hat.

Gewiß hätte sich unter seinen Manuskripten auch in die 70er und 60er Jahre zurück noch vieles gefunden, dem wir gerne wieder oder zum ersten Mal

begegnet wären. Daß die Auswahl auf ein starkes Jahrzehnt konzentriert wurde (am Geschehen in Genf gemessen: vom Vorfeld zu Vancouver bis Canberra und zur Strukturreform des ÖRK), zeichnet diese Sammlung aus und kommt uns als Lesern und Leserinnen zugute. Soweit wir überhaupt an Fortgang und Blockaden der Ökumene teilnehmen, können wir kaum anders, als uns von den klaren Analysen und den ehrlichen Urteilen des Autors herausgefordert zu wissen: Wie hast du selbst den beschriebenen Vorgang erlebt? Warum sahst und siehst du das anders? Was hat dich gehindert, auch zu dieser Beurteilung zu gelangen, wo er doch recht hat? Mit anderen Worten: Hier wird nichts über einen größeren Abstand hinweg ehrenhalber nochmals aufgelegt. Hier wird mit dem Atem ökumenischer Leidenschaft, mit einem Auge, das Sein und Schein im Großen und im Kleinen verläßlich unterscheidet, und mit einem Ohr, das gefeit ist gegen unsaubere Stimmung, der ökumenischen Instrumentarien darum gerungen, daß Kirchen und Christen endlich das werden, wozu sie längst berufen sind.

Bei alledem ist Lukas Vischer aber kein Dränger, kein Überforderer; freilich Bewegung möchte er schon. Und wo sie ausbleibt, ja verweigert wird, redet er ins Gewissen. Ist das aber nicht genau das, was die ökumenische Bewegung in diesen Jahren braucht?

Sechzehn Beiträge, darunter bisher vier unveröffentlichte, wollen gegliedert sein. So wurden es denn fünf zu dem Stichwort „Reformiertes Erbe", sechs zu „Ökumenische Bewegung und konziliare Gemeinschaft" und noch einmal fünf zu „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung". Das geht in Ordnung, sollte aber nicht übersehen lassen, wie kritisch und dankbar die Ökumene den Autor für sein reformiertes Erbe gemacht hat; desgleichen, wie eng verflochten Kirche und Welt, ökumenische Existenz und Humanität hier von Gottes Sendung her gesehen werden.

Unerläßlich für die nächsten Jahre sind die beiden bisher unveröffentlichten Memoranden: „Konziliare Gemeinschaft und Konzile", 1986 entworfen, um den ÖRK zu bewegen, endlich die eigene Verpflichtung aus dem konziliaren Prozeß wahrzunehmen; und „Zur Zukunft des Ökumenischen Rates der Kirchen", wohl der aktuellste Beitrag der ganzen Sammlung und ein Text, in dessen Perspektiven sich die Canberra-Erklärung zur Koinonia und die Strukturreform des ÖRK erst noch bewähren müssen.

Also ein hochaktuelles Buch, dem viele Freunde zu wünschen sind. Vo.

Gerhard Linn, Ökumene. Hoffnung für eine gespaltene Menschheit? Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1992. 121 Seiten. Br. DM 14,80.

Sie suchen eine allgemeinverständliche, knapp gefaßte Einführung in das, was wir unter dem Stichwort „Ökumene" zusammenfassen? Verläßlich soll sie sein; denn die einen schildern alles viel zu rosig, die anderen wittern Gefahren, wo keine sind. Sie möchten die wichtigsten Daten, Handlungsträger, Arbeitszweige und Ergebnisse übersichtlich dargeboten bekommen? Sie wollen keine Werbung auf Hochglanz poliert und gedruckt, sondern etwas, was Sie aufklärt, ob es sich lohnt, sich in oecumenicis zu engagieren?

Wenn dem so wäre, dann liegen Sie hier richtig. Von der Person her: Sie haben einen Fachmann vor sich, der aus der Gemeindepraxis und dem volksmis-

sionarischen Dienst in der früheren DDR kommt und jetzt seine Erfahrungen in der entsprechenden Abteilung des Ökumenischen Rates in Genf einbringt. Vom Aufbau der Broschüre her: Sie zeigt, wo die Weltökumene biblisch verwurzelt ist (Kap. 2) und wie die Probleme, vor denen die ökumenische Bewegung heute steht, einst entstanden sind („kirchengeschichtliche Wurzeln ökumenischer Probleme", Kap. 3). Sie vermittelt einen Überblick über die „Geschichte der ökumenischen Bewegung" (Kap. 4) und benennt die wichtigsten Aufgaben und Projekte, zu denen der Ökumenische Rat den Kirchen Impulse und Lösungsvorschläge unterbreitet hat (Kap. 5).

Die Broschüre schließt mit Darlegungen, was dazu „vor Ort" geschehen kann (Kap. 6) sowie mit einer Übersicht über die Besonderheiten und geographische Verbreitung der einzelnen Konfessionsfamilien.

Wenn Sie den Inhalt aufgenommen haben, können Sie ökumenisch mitreden. Stehen Sie vor einem kirchlichen Examen, ist eine Prädikatsnote gesichert. Vor allem aber wird sich das Bescheidenheit signalisierende Fragezeichen im Untertitel in die zuversichtliche Aussage gewandelt haben: In der Tat – Ökumene ist eine Hoffnung für die gespaltene Menschheit! Vo.

Sabine Pemsel-Maier, Rechtfertigung durch Kirche? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie. Studien zur systematischen und spirituellen Theologie. Echter Verlag, Würzburg 1991, XIV + 415 Seiten. Br. DM 58,–.

Die Freiburger Dissertation einer katholischen Theologin zeigt sich in der gegenwärtigen Diskussion auf dem neuesten Stand: Ausgehend von dem Postulat eines weitreichenden Konsensus in der Rechtfertigungslehre untersucht Vf., wie daraufhin nun das Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche gemeinsam von römisch-katholischer und evangelischer Seite bestimmt werden kann und welche Rolle von daher der Kirche im Rechtfertigungsgeschehen zuzumessen sei.

Vf. muß sich dabei mit der Behauptung eines Fundamentaldissenses auseinandersetzen, wie sie mit besonderer Deutlichkeit von Gottfried Maron in seiner Untersuchung „Kirche und Rechtfertigung" erhoben worden ist. Maron wirft aus protestantischer Sicht der römisch-katholischen Kirche vor, in den Dokumenten des II. Vatikanums werde durch die Rede von der Sakramentalität der Kirche das Gegenüber von Christus und Kirche aufgehoben; vielmehr trete die Kirche selbst handelnd neben den rechtfertigenden Gott oder gar an seine Stelle, sei Kritik an der Kirche von daher im Grund genommen unmöglich.

Demgegenüber untersucht Vf. in ihrer Arbeit, inwiefern die Einwände Marons die heutige römisch-katholische Theologie treffen und inwiefern Marons eigene Sicht des Verhältnisses von Rechtfertigung und Kirche von anderen evangelischen Theologen geteilt wird. Zu diesem Zweck greift Vf. mit Rahner und Balthasar sowie mit Pannenberg und Ebeling aus beiden Konfessionen jeweils zwei Theologen heraus, die die interkonfessionelle Bandbreite der Ekklesiologie deutlich machen und von daher zusammengenommen in gewisser Weise die gegenwärtige evangelische und römisch-katholische Position zu repräsentieren vermögen.

Für Rahner und Balthasar versucht Vf. zu zeigen, daß sowohl der ekklesiologische Entwurf Rahners mit seinem inkarnatorischen Ansatz, bei dem Christus und die Kirche in ihrer Funktionsgleichheit ganz nahe aneinanderrücken, als auch der Entwurf Balthasars, der das Gegenüber von Christus und Kirche betont und die Kirche als primär marianisch-empfangend, als Braut Christi, sieht, das Verhältnis von Christus und Kirche, vom Gnadenhandeln Gottes und dem Handeln der Kirche differenzierter sehen, als Maron dies den Texten des II. Vatikanums unterstellt, auch wenn sich in beiden Entwürfen Defizite und Einseitigkeiten erkennen lassen.

Umgekehrt formuliert Vf. für Pannenberg und Ebeling, „daß die Einwände, wie sie aus katholischer Perspektive gegen die protestantische Sicht des Verhältnisses von Kirche und Rechtfertigung im Sinne Marons vorgebracht wurden – das einseitige Verständnis der Kirche als Heilsfrucht, die Individualisierung des Gnadenverständnisses, das Übersehen der Bindung des Wortes an die Kirche, die fehlende Dimension der Verleiblichung und der falsche Begriff einer unvermittelten Gottesunmittelbarkeit – nicht grundsätzlich zutreffen" (S. 326). Während Pannenbergs Konzeption mit ihrem Ansatz bei der Notwendigkeit der Vermittlung des indirekten göttlichen Handelns durch menschliches Handeln und seinem Verständnis von Kirche als Sakrament vom neutestamentlichen mysterion-Begriff her in manchem sehr nah an die römisch-katholische Sichtweise rückt, setzt Ebeling sich mit der grundsätzlichen Ablehnung der Kategorie des Sakramentalen im Einklang mit Maron deutlich von der römisch-katholischen Theologie ab, doch hält auch er an der realen Mitteilung der Gnade durch die kirchliche Wortverkündigung fest.

Im letzten Teil der Arbeit versucht Vf. Gründe für die verbleibenden konfessionellen Differenzen in der Frage des Verhältnisses von Kirche und Rechtfertigung zu nennen und Möglichkeiten der Versöhnung aufzuzeigen. Als bleibende Unterschiede stellt sie die Frage der Verleiblichung des Heils und die Frage des menschlichen Mittuns heraus; die Feststellung eines Grunddissenses in der Ekklesiologie versucht sie jedoch unter Anwendung des in ökumenischen Gesprächen heute üblichen Konvergenzverfahrens durch Verweise auf unterschiedliche Anliegen und Akzentuierungen und eine jeweils unterschiedliche Spiritualität zu widerlegen. Sachlich sieht sie die Möglichkeit einer Verständigung in der Frage des vermittelnden Handelns der Kirche darin gegeben, daß – in Anlehnung an Eberhard Jüngel – dies vermittelnde Handeln als *Darstellung* von Heil verstanden wird. Dieser Ansatz ermöglicht es der Vf. zufolge auch, die Sündigkeit und Unvollkommenheit der Kirche angemessen zum Ausdruck zu bringen.

Die Dissertation ist ein wichtiger Beitrag zum gegenwärtigen ökumenischen Gespräch zur Frage der Ekklesiologie, dessen Notwendigkeit nicht zuletzt das Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" (LV) deutlich gemacht hat. Vf. arbeitet die unterschiedlichen Entwürfe zur Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Rechtfertigung deutlich heraus und bietet zudem Ansätze für eine Lösung, die sich sowohl formal mit dem Modell zweier konfessioneller Traditionen mit jeweils unterschiedlichen, aber kompatiblen Anliegen, Akzentuierungen und Grunderfahrungen als auch inhaltlich mit der

Vorstellung eines nicht konkurrierenden Ineinanders von göttlichem und menschlichem Handeln bei der Vermittlung der Gnade an die Vorgehensweise von LV anschließen.

Die Schwächen der Untersuchung sind nur zum Teil Vf. selbst anzulasten. Erstens läßt die Arbeit erkennen, daß die ekklesiologischen Positionen im protestantischen Raum einander zum Teil so grundlegend widersprechen, daß ein innerprotestantischer Konsens kaum zu erwarten und eine ökumenische Annäherung dementsprechend nur in sehr unterschiedlichem Maße, je nach Gesprächspartner, möglich sein dürfte. Vf. übersieht, daß innerprotestantische Differenzen in der Ekklesiologie zu einem gut Teil konträre konfessionelle Grundentscheidungen widerspiegeln (z. B. finitum capax infiniti, Unverfügbarkeit der Gnade/Bindung an die Gnadenmittel, Verhältnis von Glaube und Sakrament), die in der Regel gerne verdeckt werden (Leuenberger Konkordie!), bei der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche nun aber offen zutage treten. Vf. berücksichtigt die konfessionellen Grundentscheidungen zum Verständnis der innerprotestantischen Differenzen kaum; an diesem Punkt bleibt ihre Darstellung von daher notwendigerweise unscharf.

Zweitens leidet die Darstellung deutlich darunter, daß – entgegen dem Titel – das Thema „Rechtfertigung" in der Arbeit nur völlig ungenügend in den Blick genommen wird; das Schwergewicht liegt fast ausschließlich auf der Ebene der Ekklesiologie. Zum Thema „Rechtfertigung" wird mit Berufung auf LV ein Konsens einfach vorausgesetzt; wie LV versteht auch Vf. die Rechtfertigung gut römisch-katholisch als *Prozeß* und sieht von der Berücksichtigung der eschatologischen Dimension der Rechtfertigung ausdrücklich ab (S. 13). Die evangelische Position vermag sie dagegen im wesentlichen nur in Form von bestimmten „Anliegen" wie der Priorität und Bedingungslosigkeit der Gnade oder der Möglichkeit von Kirchenkritik wahrzunehmen, womit sie sich natürlich ebenfalls auf die Sichtweise neuerer ökumenischer Dokumente berufen kann. Im Verlauf der Arbeit wird immer deutlicher, daß Vf. die verschiedenen Konzeptionen des Verhältnisses von Rechtfertigung und Kirche nur mit dem Instrumentarium der traditionellen römisch-katholischen Gnadenlehre zu begreifen vermag, das eine klare Alternative von Handeln Gottes und Handeln der Menschen grundsätzlich nicht vorsieht. Die Bedeutung der Realdialektik von Gesetz und Evangelium zur Erfassung des Rechtfertigungsgeschehens und seines Verhältnisses zur Kirche wird dagegen, ähnlich wie in LV, fast völlig ausgeblendet. Pemsel-Maiers Darstellung bleibt von daher, ähnlich wie schon die Aussagen von LV zum Thema „Rechtfertigung" selbst, auch an diesem Punkt unbefriedigend.

Mit diesen kritischen Anmerkungen soll der Wert der vorliegenden Arbeit nicht geschmälert werden; sie ist eine hilfreiche Einführung in die jetzt im ökumenischen Gespräch zu behandelnde Thematik, die gerade evangelische Theologen zur eigenen Positionsbestimmung herausfordert.

Gottfried Martens

Hermann-Josef Röhrig, Diaspora – Kirche in der Minderheit. Eine Untersuchung zum Wandel des Diasporaproblems in der evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Zeitschrift „Die evangeli-

sche Diaspora". Erfurter Theologische Studien, hg. von Wilhelm Ernst und Konrad Feiereis, 62. St. Benno-Verlag, Leipzig 1991. 317 Seiten. Br. DM 48,–.

Diese bei L. Ullrich in Erfurt erarbeitete kath. Dissertation bespricht den ev. Diasporabegriff von seinen Anfängen bis zur Gegenwart gründlich und in ökumenischem Geist. Sorgfältig wird die historische Entwicklung nachgezeichnet, im ersten Teil bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. Mit Gennrich wird der Gustav-Adolf-Verein als ein „ökumenisches Werk vor der ökumenischen Bewegung" bezeichnet, das von seinen Ursprüngen her weder zur konfessionalistischen noch zur nationalistischen Enge neigte, sich aber vom Sog der nationalsozialistischen Volkstumsideologie nicht freihalten konnte.

Im zweiten Teil wird das Diasporaproblem nach dem Ersten Weltkrieg dargestellt. Die politische und kirchliche Entwicklung führte zu einer engeren Verbindung von Konfession und Volkstum sowie zu einer Ideologisierung der Beziehungen zwischen Mutterkirche und Auslandsgemeinden. Um so wichtiger war die von Franz Rendtorff erstmalig geleistete Erarbeitung eines konfessionellen, aber nicht konfessionalistisch engen Diasporabegriffs. Biblisch-theologisch deutet Rendtorff Diaspora einerseits als Gericht, andererseits als „Trägerin großer Gnadenführungen Gottes". Ungenügend geklärt ist nach Röhrig bei Rendtorff das Kirchesein der Diaspora. Es herrsche der Eindruck einer Höherbewertung der Landeskirche gegenüber der Diasporagemeinde vor. Weiterer Klärung bedürften auch die Beziehungen von Diaspora und Mission sowie Glaube und Volkstum.

Das letztgenannte Problem steht im dritten Teil, der die dreißiger Jahre behandelt, im Vordergrund. Zutreffend kritisiert Röhrig die Volkstumstheologie als „kontextuelle Theologie auf Abwegen". Damit wendet er sich keineswegs grundsätzlich gegen kontextuelle Theologie, die in der Diasporatheologie exemplarisch vorzufinden und notwendig ist. Röhrig konstatiert ein „gefährliches Balancieren" des GAV „zwischen Glaubwürdigkeit und Sicherung des Fortbestandes". Wer in der DDR um des Dienstes für Menschen und Gemeinden willen solch „gefährliches Balancieren" fortgesetzt hat, ist für die differenzierte und faire Beurteilung dankbar, um die der Verfasser sich bemüht, der es allerdings bedauert, daß es 1945 nicht zu einem „Leipziger Schuldbekenntnis" des GAV kam. Als positiven Ertrag der dreißiger Jahre hält Röhrig fest, daß Diaspora nicht mehr nur Sonderfall von Kirche, sondern Kirche im Vollsinn ist. Schon vor dem Kirchenkampf erfolgte durch den Rückgriff auf Luther eine Aufwertung der Gemeinde, besonders bei E. Rietschel und P. W. Gennrich, aber auch bei F. Rendtorff.

Im vierten Teil wird die neue Schau der Diaspora zwischen 1945 und 1965 beschrieben. Die Diasporaproblematik ist jetzt eine ökumenische Aufgabe im weltweiten Sinn. Der kontextuelle Aspekt rückt Diasporatheologie methodologisch in die Nähe der Befreiungstheologie in Lateinamerika. Die zunehmende Säkularisierung relativiert konfessionelle Differenzen und läßt das Bedürfnis nach ökumenischer Gemeinsamkeit in einer nichtchristlichen Umwelt wachsen. Die Schrumpfung der Volkskirche wird teilweise mit Hilfe einer Diasporaeuphorie verarbeitet, die Diaspora als „*die* besondere Form von Kirche oder gar die einzig mögliche Form von Kirche" erscheinen läßt. Dagegen grenzt Röhrig sich besonnen ab, indem er den Satz

„Diaspora erinnert daran, daß alle Kirchen Diaspora sind", als sprachlich unrichtig ablehnt. Auch der Satz, Diaspora sei „die Ursituation der Kirche", wird als normativer Satz zurückgewiesen. Gründlich setzt Röhrig sich mit den biblischen Begründungen der Diasporatheologie auseinander. Diaspora ist keine nota ecclesiae, sondern ein situativer Begriff.

Fritz Führ wandte 1958 erstmalig den Diasporabegriff auf die Situation der schrumpfenden Volkskirche in der DDR an, ohne Diaspora zu idealisieren oder einen schroffen Gegensatz zur Volkskirche zu konstruieren. Röhrig beurteilt diesen Beitrag als situationsbezogen und vorausgreifend, obwohl er sich dagegen wehrt, „die (Wort-) Hülse Diaspora" beliebig mit neuem Inhalt zu füllen. Deshalb lehnt er es ab, Diaspora im symbolischen Sinn als Fremdlingschaft aller Christen in der Welt zu verstehen. Die von H. R. Weber (und dem nicht erwähnten Ernst Lange) vorgenommene Unterscheidung von Ekklesia- und Diasporaphase ist eine solche Nachfüllung der Worthülse. Eingehend würdigt Röhrig die Beiträge von Wilhelm Dantine, der wie niemand vor ihm im Nachdenken über die Diaspora das konfessionelle Element zugespitzt, dabei aber den konfessionellen Diasporabegriff nicht im herkömmlichen Sinn verwandt habe. Nach Dantine sei „die Frage nach Sinn und Aufgabe der evangelischen Diaspora zugleich die Frage nach Sinn und Aufgabe der evangelischen Kirche überhaupt". Der hohe Anspruch, den Dantine der evangelischen Diaspora auferlegte, mache aber „ein echtes ökumenisches Gespräch enorm schwierig". Nicht nur bei Dantine sieht Röhrig die Gefahr, daß die Autoren von Luthers „doppeltem Kirchenbegriff" zu einem dualistischen Kirchenverständnis kommen und den Diasporabegriff „zu einem Ausdruck der Grenzziehung, zu einer positiven Umschreibung für jene Glieder, die zur ‚Kirche des Glaubens' oder zur ‚wahren Kirche' gehören", machen. Röhrigs „oberste Forderung an gegenwärtiges Nachdenken" über Diaspora lautet dagegen: „der Diasporabegriff hat die konkrete Situation einer kirchlich-christlichen, zahlenmäßigen Minderheit zu beschreiben", aus dem Glauben heraus zu deuten und Hilfen bereitzustellen.

Im Schlußteil, der Literatur bis 1988 verarbeitet, stellt Röhrig ein wachsendes Interesse an den Themen Ökumene, Konfession und Mission fest, da diese Themen zu Fragen des Überlebens der Diaspora geworden sind. In der Konfessionsfrage sieht der Verfasser die Gefahr, daß sich das GAW auf theologische Positionen festlegt, die seinen ureigensten ökumenischen Intentionen widersprechen. Hier muß der stets fair urteilende Verfasser daran erinnert werden, daß manche Stimmen, in denen er die erwähnte Gefahr hört, mit Enttäuschungen über die postkonziliare Entwicklung in der röm.-kath. Kirche zusammenhängen, auf die in der Diaspora besonders sensibel reagiert wird.

Zu den herausragenden Beiträgen aus der Zeit seit 1965 zählt Röhrig mit Recht W. Krusches Synodalvortrag „Die Gemeinde Jesu Christi auf dem Weg in die Diaspora", in dem ein neuer Diasporabegriff geprägt wurde. In ihm sei der Leitbegriff der missionarischen Gemeinde in positiver Weise „aufgehoben" worden. Röhrig nimmt die kritische Stellungnahme der Studienabteilung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR auf, die „Diaspora" als Leitbegriff nicht für geeignet hielt, und er konstatiert: „die gegenwärtige Situation der evangelischen Kirchen im Bereich

der EKD ist *nicht* als Diaspora anzusprechen". Dabei ist aber sein eigenes Kriterium zu beachten, daß der Diasporabegriff immer auf konkrete Situationen zu beziehen ist, und die Situation war schon innerhalb der EKD 1988 sehr unterschiedlich. Heute sind die Unterschiede in der EKD extrem, so daß es nicht weiterführt, eine Diasporasituation pauschal zu behaupten oder zu verneinen.

Das Buch ist eine Fundgrube der Diasporawissenschaft, für die dem Verfasser vorbehaltlos zu danken ist. Ein Register würde allerdings die Verwendbarkeit erhöhen. Theologisch ist mit dem Verfasser über den „doppelten Kirchenbegriff" zu diskutieren. Bei aller Hochschätzung der Taufe und allen fließenden Übergängen zwischen Glauben und Unglauben gibt es dezidiert nichtglaubende Getaufte, gibt es die größere Zahl der Gleichgültigen, in der sich die bewußt Glaubenden als Minderheit fühlen. Dennoch ist dem Verfasser zuzustimmen, daß man diese Art des Zerstreutseins der Glaubenden wie auch den eschatologischen Aspekt der Fremdlingschaft in dieser vergehenden Welt um der begrifflichen Klarheit willen nicht Diaspora nennen sollte.

Obwohl der Verfasser eine imposante Fülle von Material verarbeitete, ist doch zu bedauern, daß er die für sein Thema ergiebigen Jahrbücher des Martin-Luther-Bundes („Lutherische Kirche in der Welt") fast gar nicht verwertete. Bei einer Straffung mancher referierender Abschnitte hätte die Auswertung dieser zur Diasporatheologie gehörenden Stimmen ohne einen weiteren Umfang des Buches erfolgen können. So sehr ich mich als Mitarbeiter des GAW über eine derartig gründliche und gediegene Würdigung der Zeitschrift bzw. des Jahrbuchs „Die evangelische Diaspora" freue, so unentbehrlich sind doch die Beiträge des Martin-Luther-Bundes für das evangelische Diasporaverständnis. Unentbehrlich ist aber das vorliegende Werk trotzdem für die Diasporawissenschaft.

Eberhard Winkler

Karl Schlemmer (Hg.), Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen? Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 1991, 136 Seiten. Kt. DM 40,–.

In den Fragen der Liturgie entdecken heute die getrennten, doch ökumenisch interessierten Kirchen immer mehr ihr christliches Miteinander in einer Gemeinschaft, wenngleich noch immer der eucharistische Gottesdienst und die offizielle Möglichkeit für eine eucharistische Gastfreundschaft von den meisten Christen als die Brenn- und Knotenpunkte der Kirchenspaltung empfunden werden. Im theologischen Verständnis sind seit der Lima-Erklärung „Taufe, Eucharistie und Amt" (1982) und seit dem Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" (1984) wie in der permanent zunehmenden Praxis ökumenischer Gottesdienste erste konkrete Ansätze für eine lebendige Ökumene sichtbar geworden. Dieser Lernprozeß muß fortgesetzt werden. In diesem Sinn zeigen die Tagungen an der Universität Passau zu „Liturgie und Ökumene", „daß die Feier des Gottesdienstes noch stärker als Kraftfeld für die Ökumene erschlossen werden muß, damit die Kirchen ihre Einheit finden" (S. 7).

In diesem Band der „Quaestiones Disputatae" liegen sechs Vorträge des zweiten Passauer Symposiums unter dem Thema „Interkonfessionelle Konvergenz im Gottesdienst" vor und vermitteln aus den verschiedenen konfessionellen Traditionen entscheidende

Impulse zu einem neuen Liturgieverständnis. Der alt-katholische Bischof und Liturgiewissenschaftler Sigisbert Kraft beschreibt die „Erneuerung der Liturgie in den alt-katholischen und anglikanischen Kirchen" (S. 11–28), zwischen denen seit über 60 Jahren Eucharistiegemeinschaft besteht; Kraft fragt nach den Zeichen der Hoffnung, die er in dem Motto für die anglikanische Liturgie sieht: „Free to workship – free to learn." Ein kurzer Beitrag des reformatorischen Theologen Theophil Müller über „Kasualgottesdienste in den reformierten Kirchen" (S. 29–34) geht der Frage der ökumenischen Konvergenz und Differenz nach. Der griechisch-orthodoxe Metropolit Damaskinos Papandreou berichtet über „Die ökumenische und pneumatologische Dimension der orthodoxen Liturgie" (S. 35–52), wobei er vor allem vor der leichtfertigen interkonfessionellen Praxis hinsichtlich der Sakramentengemeinschaft warnt (S. 35) und dazu Perspektiven zu entwickeln versucht, die „die Trennungen in der Tradition des Glaubens" der orthodoxen Kirchen kritisch bedenken. Der römisch-katholische Theologe Arno Schilson versucht, anhand der anthropologischen und theologischen Überlegungen in einem umfangreichen fundamentalliturgischen Beitrag, wie er es nennt, den „christliche(r)n Gottesdienst – Ort des Menschseins" (S. 53–81) und damit die kulturelle Relevanz des Gottesdienstes wiederzugewinnen, die durchaus als „ökumenische Aufgabe" zu verstehen ist. Der christliche Gottesdienst unter dem Paradigma von Fest und Feier sollte dabei wesentlich stärker erschlossen und von den Christen ökumenisch erlebt werden.

Der lutherische Liturgiewissenschaftler Frieder Schulz informiert über „Das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation als Frucht ökumenischer Konvergenz", das für die liturgiewissenschaftliche Diskussion neue Akzente gibt. Der pastoraltheologische Ansatz von Dietrich Stollberg über „Psychologische Aspekte der Liturgiewissenschaft" (S. 119–133) verweist auf „eine Komplementarität des theozentrischen und anthropologischen Ansatzes, von Bekenntnis und Beobachtung und bringt die durchaus ambivalente Frömmigkeit des Menschen zum Ausdruck: „– damit wir verstehen, warum wir Gottesdienst feiern" (S. 132). Lesenswert ist das Nach-Wort von Bischof Anton Hänggi „Ut unum sint", in dem er aus aktuellem Anlaß der „Wende-Situationen" auf europäischem Boden auf eine uns Christen verpflichtende Aufgabe reflektiert, nämlich unser „Leben aus diesem Glauben einzubringen in die werdende Integration Europas", und damit im konfessionellen und kirchlichen Bereich Grenzen zu eröffnen und Mauern abzubrechen (S. 136).

Der Sammelband ist liturgie-ökumenisch eine große Bereicherung, für weitere liturgiewissenschaftliche Überlegungen ein geglückter Versuch, aus den je eigenen Traditionspositionen die Möglichkeiten auszuschöpfen, die wir als Christen bereits haben. Der Band macht Mut, gibt Empfehlungen und läßt im Gebet auf den „Wille(n) des gemeinsamen Herrn Jesus Christus hoffen: Ut unum sint" (A. Hänggi).

Georg Schütz

ORTHODOXE ENTWÜRFE

Dumitru Staniloae, Orthodoxe Dogmatik II. Übers. H. Pitters. Benziger Verlag/Gütersloher Verlagshaus, Zürich/Gütersloh 1990. 305 Seiten. Kt. DM 98,–.

Fünf Jahre nach dem ersten Band von Dumitru Staniloaes „Orthodoxer Dogmatik" (vgl. ÖR 35 (1986), 108–112) liegt nun auch der zweite in deutscher Übersetzung vor, der dritte und letzte soll in wenigen Jahren folgen.

Gegenstand dieses zweiten Bandes ist, nachdem der erste die Prolegomena, die Gotteslehre (Teil I) und die Lehre von Schöpfung, Fall und Vorsehung (II) behandelt hat, die Christologie (III) – „Jesus Christus als Person und das von ihm vollbrachte Heilswerk durch die von ihm angenommene menschliche Natur" –, unterteilt in die Abschnitte „Die Person Jesu Christi" und „Jesus Christus in der Sicht seines Erlösungswerkes", sowie die Ekklesiologie und Gnadenlehre (IV), zusammengefaßt unter dem Titel „Das Erlösungswerk Christi im Vollzug" und gegliedert in die Abschnitte „Die Kirche als verborgen-sakramentaler Leib Christi im Heiligen Geist" und „Die persönliche Aneignung des Heils in der Kirche durch das Wirken des Heiligen Geistes und durch das Mitwirken des Menschen".

Es geht in dem vorliegenden Band also um Jesus Christus und das in ihm begründete Heil. Dabei steht im Mittelpunkt ein Begriff, der schon für Staniloaes Ausführungen zur Gotteslehre zentral gewesen war: „Person". So heißt es programmatisch: „Das Christentum ist personalistisch; es bezeichnet die Erlösung der Person des Menschen durch die höchste Person" (88).

Hatte der erste Band „Personalität" als Grundbestimmung Gottes betrachtet, so geht der vorliegende – die trinitätstheologischen Probleme werden hier ebensowenig wie dort geklärt (s. ÖR 35, 111f) – vom Personsein des ewigen Sohnes aus (11 ff, 20.30.33): Er ist „die höchste Person" (88), göttliches „Subjekt" (30). Gerade darum aber ist es seine Sache, vollkommenes Personsein in der Schöpfung zu bewirken: Nachdem er als Schöpfungsmittler bereits die personale Grundstruktur aller Vernunftwesen, ja der Welt überhaupt geprägt hat (11 ff), bringt er durch die Inkarnation in seiner eigenen menschlichen Natur geschöpfliches Personsein zur Vollendung und ermöglicht es so nun allen Menschen. Diesen Ausführungen gilt die erste Hälfte des Bandes (Teil III, S. 11–149).

Was zeichnet das vollkommene menschliche Personsein in Jesus Christus aus? Daß sein Menschsein restlos auf Gott ausgerichtet, für ihn „offen" und „transparent", „vergöttlicht" ist (36.38.47.54 u.a.m.). Begründet liegt dieser „Zustand" (I 54.70) in der „Anhypostasie" der menschlichen Seite Jesu Christi: Selbst nicht Person, Subjekt, sondern bloß allgemeine menschliche Natur, kann sie überhaupt nur bestehen, indem sie dem göttlichen Subjekt des Sohnes anhaftet, von ihm „enhypostasiert" (35; s.a. 41.47.73) und so „als Person mit Gott identisch" ist (36). In dieser Verbindung ist die menschliche Natur „in authentischster Weise personalisiert" (38), und das heißt umgekehrt: So ist „der Logos ... die Erfüllung des Menschen als Person" (38).

Die viel diskutierten Schwierigkeiten, die mit der altkirchlichen Konzeption der „Anhypostasie" des Menschseins Jesu verbunden sind, deutet Staniloae an, schiebt sie aber beiseite (36: mit dem apersonalen Status sei „keineswegs [ein] Mangel in bezug auf seine volle Menschlichkeit gegeben"; die sehr kurzen und schwachen Ausführungen über das Jesusbild der Evangelien (21–28) bieten ihm keinen Anstoß zu weiteren Fragen). Sie wiegen im Rahmen seines Entwurfs um so schwerer, als danach in

Jesus Christus menschliches Personsein in idealer und grundlegender Weise verwirklicht sein soll – wie ist das vorzustellen, wenn gerade hier, im Gegensatz zu allen anderen Menschen, Menschsein nur den Status apersonaler Natur besitzen soll? Die Unklarheit hinsichtlich des Personbegriffs, die in Staniloaes Ausführungen zur Gotteslehre festzustellen war (s. ÖR 35, 111 f), wirkt sich auch hier aus (vgl. bes. 36).

Der Gottesmensch Jesus Christus verwirklicht sein Personsein nicht um seiner selbst, sondern um seiner Schöpfung, insbesondere der Menschheit willen. Als „zentraler Mensch" (36.241), „Zentralsubjekt" (182) – eine in spekulativer Philosophie und evangelischer Theologie des 19. Jahrhunderts beheimatete Wendung –, von dem her sich personales Leben in der Welt ausbreitet, will er durch sich die Menschen zur vollkommenen Personalisierung führen. Denn darin liegt das Ziel der Heilsgeschichte (47). Um dieses Ziel zu erreichen, genügt allerdings die Annahme der menschlichen Natur durch die ewige Person des Sohnes noch nicht. Vielmehr muß sie zuerst zur völligen Durchdringung seines Menschseins durch sein Gottsein führen, d. h., der Sohn muß sein Heilswerk zuerst „an seiner eigenen menschlichen Natur [vollbringen]" (54), s. a. 89). Dazu dient die Erdengeschichte Jesu Christi bis hin zu Kreuz, Auferstehung und Erhöhung – auf diesem Weg erreicht er den „Endzustand" der vollkommenen Vergöttlichung und Personalisierung seines Menschseins (I 70). So wird etwa im Leiden „die geistige Komponente der menschlichen Natur [gestärkt]" (59), ist der Kreuzestod ein „Krafterweis" des Gottessohnes und seines vergöttlichten Leibes (59.130, s. a. 121) – und nicht etwa Ausdruck der äußersten Schwäche, wie Staniloae der westlichen Theologie vorhält (59.130) –, sind Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten des Vaters die letzten Stufen hin zur restlosen Vergöttlichung (143).

Der Prozeß der Vergöttlichung und Personalisierung, den Christi menschliche Natur durchmacht, ist das Scharnier zwischen der Inkarnation und der Erlösung der Menschen (vgl. 89). Denn nur er kann auf die Menschen ausgedehnt werden; d. h. ihre Natur kann in den von Christi Menschsein erreichten Zustand eintreten, das aber nicht kraft enhypostatischer Einheit mit einer göttlichen Person, sondern so, daß ihren eigenen Personen die in Christus vergöttlichte Menschennatur zu eigen wird. Das geschieht in der Kirche – sie ist das sich in der Welt ausbreitende vergöttlichte Menschsein Christi. Diesem Komplex gilt der zweite Teil des Bandes (Teil IV, S. 153–288).

Wie vollzieht sich die Ausbreitung der vergöttlichten Menschennatur Jesu Christi? Einerseits dadurch, daß Christi göttliches Leben aus seinem Leib ausstrahlt und in die Herzen der Menschen eindringt (154), ein Vorgang, der vor allem mittels der Sakramente geschieht (201). Andererseits durch das eigene freie Bemühen der menschlichen Personen (146.242), die sich den göttlichen „Horizonten" öffnen (171.174), die Vergöttlichung wollen (241) und in einem tugendhaften Leben (174.212) mit der Gnade mitwirken (234.235.241.242). So werden sie dem Menschen Jesus gleich: frei von der Sünde, die im „Sich-Verschließen ... vor Gott als der unendlichen Kraftquelle" und damit auch gegenüber dem Nächsten besteht (73), ganz für Gott „geöffnet" (171.271), in dauernder „dialogischer Beziehung" zu ihm lebend (235.273), im tiefsten Herzen mit ihm vereint (271.274) – eine

„reale Einheit, die jenseits von Objektivität und Subjektivität liegt" (138f).

Es ist auffällig, daß in diesen Ausführungen die Differenz zwischen Wesen und Energien Gottes, die Staniloae im Anschluß an Gregorios Palamas im Rahmen der Gotteslehre eingeführt hatte (vgl. ÖR 35,11; s.a. Bd. II 232), kaum eine Rolle spielt. Gelegentlich kann es heißen, das göttliche Leben, das die Menschen durch Christus ergreife, seien seine Energien (z.B. 239f), so wie in ihm selbst die Vergöttlichung seiner menschlichen Natur als Durchdringung mit diesen ewigen Energien vor sich gegangen sei (236). Im allgemeinen aber ist hier von den Hypostasen oder Personen der Trinität die Rede: Nicht nur göttliche Energien, sondern der Heilige Geist (234) wird „uns von Christus her als Person mitgeteilt" (157). Ja, der Geist wird eins mit dem Ich des Menschen (237), wirkt und redet durch sie (236). Und nicht nur von ihm kann so gesprochen werden, auch von Christus heißt es, daß er in das Herz des Menschen eingehe: Er wird, ohne darum aufzuhören, ein Du und dialogisches Gegenüber zu sein (237.235), zum Subjekt des Christen, der dazu bestimmt ist, „als Subjekt zu sterben . . ., damit Christus als Subjekt in ihm lebe (Gal 2,20)" (273). Gerade so aber kommt das „Ich . . . und seine Wirklichkeit als Subjekt" (241), das Personsein des Menschen zum Ziel.

Die hier zusammengefaßten Ausführungen Staniloaes sind nicht immer durchsichtig und ohne Widersprüche; vor allem die Unklarheiten hinsichtlich des Personbegriffs – wie verhalten sich Eigenständigkeit („Reserve"?) und Beziehungshaftigkeit der „Person" zueinander? (s. ÖR 35, 111f) – durchziehen den ganzen Band. Die Grundlinien sind gleichwohl deutlich. Dabei fällt die Nähe vieler Aussagen Staniloaes zur reformatorischen Theologie, insbesondere zur lutherischen Rechtfertigungslehre ins Auge: die zentrale Bedeutung der Kategorie der Beziehung und des Personenbegriffs, die Bestimmung der Sünde als Verschlossenheit, die Betonung der Vereinigung von Gott und Mensch als soteriologisches Grunddatum – und es ließen sich noch weitere anführen, z.B. die Ablehnung der Konzeption von der geschaffenen Gnade (202.234.252), der Widerspruch gegen die mittelalterliche Satisfaktionslehre (111.117f u.a., meist mit groben Verzeichnungen), das Verständnis der guten Werke des Christen als Ausfluß des Christusverhältnisses (282f). Angesichts dessen verwundern Staniloaes das ganze Buch durchziehende pauschale Polemik gegen „die westliche" Theologie: „Das Christentum ist das große Geheimnis der personalen Gemeinschaft, das die abendländische Christenheit nicht begriffen hat" (280) – ein merkwürdiger Satz, zumal wenn man bedenkt, wie stark Staniloaes Entwurf an diesem Punkt von westlichen oder von westlich beeinflußten orthodoxen Konzeptionen abhängig ist (vgl. ÖR 35,110f u.s.o.) – oder: „Die abendländische Auffassung von Glauben hängt mit der Lehre von einem fernen Christus zusammen, der nicht im Herzen gegenwärtig ist" (281, s.a. 202. 268), und speziell seine Generalattacke gegen die westlichen Auffassungen von der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott (254–260), welche die Parallelen zu reformatorischen Aussagen verschüttet, indem sie Zerrbilder wie die altbekannte, aber im Blick auf Luther ganz verfehlte Entgegensetzung von „juristisch" und „effektiv" gedachter Rechtfertigung wiederholt (ein – dann wieder verspielter – Ansatzpunkt immerhin

256: „Im Protestantismus hat man sich darum bemüht herauszustellen, daß der Christ das Heil aufgrund seines Verhältnisses zu Christus als Person erreicht").

Die entscheidende Differenz, die nun aber doch besteht und die auch für das Verkennen der Gemeinsamkeiten verantwortlich ist, liegt in der Bestimmung und Bewertung des Glaubens. Ist doch nach reformatorischer Auffassung der Glaube die Beziehung, in der sich all das verwirklicht, was für Staniloae das personale Verhältnis des Menschen zu Gott ausmacht: die vollkommene Ausrichtung auf Gott, die Erfüllung mit dem Heiligen Geist, die Vereinigung mit Christus usw. Auch bei Staniloae ist vom Glauben die Rede, doch en passant, ohne daß er eigens thematisiert würde oder gar eine entscheidende Rolle in dem vorliegenden Entwurf spielte – der ihm zugedachte systematische Ort kommt wohl am deutlichsten in der Aussage zum Ausdruck, der Glaube sei der Anfang der Öffnung auf Gott hin, die sich dann über die Stufen der Tugenden steigere (174). Gelegentlich gibt es allerdings überraschende Sätze anderer Art, so wenn Staniloae durchaus zustimmend feststellt, gegenüber früheren, eher naturalistischen Vorstellungen von der Vereinigung zwischen Christus und den Menschen verweise die heutige Theologie „eher ... auf die unmittelbare persönliche Beziehung zwischen dem menschgewordenen Gott-Logos und den Menschen ..., die an ihn glauben" (46), oder wenn er schreibt, nach dem Apostel Paulus sei der Glaube „als personale Verbindung" zu verstehen (279), und erklärt: Der „Glaube hat seine Mitte in Christus; er bindet die Gläubigen fest an ihn und vermittelt ihnen die Gewißheit seiner objektiven, pneumatischen Gegenwart und Wirklichkeit" (202f). Würden diese Sätze systematisch-theologisch ausgeschöpft, ließen sich die Aporien des zwischen der Rede von „Selbständigkeit" oder „Reserve" (s. Bd. I) und „Relationalität" (33), „Substanz" und „Energie" (272), „Subjekt" und „Eigenschaften" (34) schwankenden Personbegriffs beheben und ein Verständnis von Personsein gewinnen, welches solche Entgegensetzungen überbietet – ein Anliegen, das Staniloae ja letztlich selbst verfolgt. Und es ließe sich an einem zentralen Punkt eine evangelisch-orthodoxe Gemeinsamkeit aufweisen, die nicht nur dem Eklektizismus der „Postmoderne" (s. das Vorwort von J. Moltmann) entgegenkäme, sondern zutiefst sachlich begründet wäre.

Dorothea Wendebourg

Christoph Künkel, Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991. 469 Seiten. Kt. DM 98,–.

Der lateinische Titel gilt der orthodoxen Theologie eines Exilrussen. Erst Dozent für Philosophie, lehrte F. in Paris patristische, später auch dogmatische Theologie. Zugleich Priester, wirkte seit 1948 in Nordamerika; war Vorkämpfer einer neopatristischen Theologie unter Einbeziehung lateinischer Väter; als überzeugter Ökumeniker früher und sehr engagierter Vertreter des orthodoxen Christentums in der ökumenischen Bewegung. Russisch, französisch, englisch, deutsch schreibend ist er als Brückenbauer zwischen Ost und West, Orthodoxie und moderner Welt überaus lehrreich.

Es handelt sich um eine 1989 bei K. Chr. Felmy abgeschlossene Erlanger Dissertation. Sie will weder den Historiker würdigen noch ökumenische Wirkung und Bedeutung abschätzen; sie beabsichtigt vielmehr eine zusammen-

fassende systematische Darstellung der hauptsächlich in vielen Aufsätzen und Abhandlungen niedergelegten Theologie. Der Umstand, daß F. sich oft wiederholt und im Laufe der Jahre zwar Ansätze entfaltet, doch bezogene Positionen kaum verläßt, kommt der Absicht entgegen. Vf. schickt ein biographisches Kapitel voraus, damit der Leser für Schwerpunkte und Ausführlichkeit den Anlaß in Rechnung stellen kann. Für Aufbau und Gliederung sucht Vf. sich an F. selbst zu orientieren und gibt Rechenschaft darüber.

Philosophisch durch den Neukantianismus geprägt und um Befreiung aus dessen Fesseln bemüht, unterscheidet F. am Menschen grundlegend die Person von der Natur. Mit der Person ist die Freiheit verknüpft, daraus ergeben sich Kontingenz und offener Ausgang der Weltgeschichte. F.s Begriff der Erfahrung steht unter dem Einfluß des amerikanischen Pragmatismus. Die Theologie reflektiert die in der Kirche gemachte Erfahrung: Die Sakramente lassen Christus erfahren und fügen seinem Leibe ein. Damit ist der systematische Ausgangspunkt der Theologie F.s bezeichnet, der Augustin entlehnte Titel erklärt.

Die eigentliche Darstellung der Theologie F.s ist nun zweigeteilt. Die erste Hälfte bringt zur Geltung, daß F.s Theologie durch und durch christologisch bestimmt ist. „Man kann (und muß) das Ganze der orthodoxen Glaubensüberzeugung aus der Heilstat Gottes in Christus entwickeln" (zit. S. 114). Christus und seine Kirche zu verstehen, hilft das Dogma von Chalkedon. Dank F.s ökumenischem Engagement ist das Kapitel über die Kirche, in der Christus gegenwärtig sich offenbart, doppelt so umfangreich wie das vorhergehende über Christus als deren Haupt. Mit Maximus Confessor nennt F. die Inkarnation den „absoluten und ursprünglichen Sinn des Schöpferaktes Gottes" (zit. S. 121), so daß ein Kapitel über die Schöpfung den zweiten entfaltenden Hauptteil der Darstellung eröffnet. Die Sakramente vermitteln Theosis als „die personale Teilhabe an den göttlichen Energien ... ‚Theosis bedeutet personale Begegnung'" (S. 322).

Was Vf. seiner verständnisvollen, wohlüberlegten, klaren Darstellung an Kritik eingeflochten hat, dürfte ergiebiger sein als die abschließende „kritische Würdigung". Der erklärten Absicht entgegen sind der Darstellung auch Hinweise auf diesen und jenen Zusammenhang eingeflochten, in dem F. mit seinen Gedanken und Äußerungen zu sehen ist. Ob es Wechselwirkungen mit der französischsprachigen katholischen Theologie gibt? (Das falsche Todesdatum auf der Rückseite des Buches ist einer der vielen kleinen Fehler, welche das verdienstvolle Buch verunzieren.)

Heino Gaese

DIALOG UND ANNÄHERUNGEN

Gottfried Martens, Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament? Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992. 428 Seiten. Kt. DM 88,–.

Ein Buch, für das wir als Ökumeniker und Ökumenikerinnen dankbar sein müssen, obwohl es – nein, gerade weil es Auseinandersetzungen provozieren wird und dazu (wie das Geleitwort von Reinhard Slenczka ausweist) auch schon führte, als es in der Erlanger Theologischen Fakultät zur Annahme als Dissertation anstand.

Seine unbestreitbar hohe Qualität beruht auf dreierlei: Das ist zuerst der

m.E. gelungene Nachweis, daß die Bekenntnisse der Wittenberger Reformation bis hin zur Auseinandersetzung von Martin Chemnitz mit dem Tridentinum und bis zum Konkordienbuch trotz einiger Irritationen die Rechtfertigung des Sünders im Sinn einer theologischen Grundentscheidung darstellen, die auf die gesamte Lehre, das Wort Gottes- und Glaubensverständnis sowie auf Sinn und Aufgabe von Gottesdienst und Kirche durchschlägt. Dem steht die Rechtfertigungslehre von Trient als verpflichtende anthropologische Beschreibung des Heilsprozesses gegenüber. Zutreffend analysiert ist auch, daß die Religionsgespräche der Reformationszeit solange aussichtsreich erschienen und bis heute erscheinen, als diese Differenz beiseite geschoben wird, aber scheitern, wo sie zum Bewußtsein kommt (S. 23–120).

Ist schon diese historisch-dogmatische Analyse von erheblicher ökumenischer Brisanz, so verstärken sich Spannung und Bedeutung für den ökumenischen Dialog zwischen Katholiken und Lutheranern noch erheblich, wenn der Verfasser dann zunächst sein Kriterium des Grundentscheids an den Neuansatz anlegt, mit dem der Lutherische Weltbund auf seiner Vollversammlung in Helsinki (1963) das Thema „Rechtfertigung" aktualisieren wollte (S. 121–176) und drittens zur „Behandlung des Themas ‚Rechtfertigung' in den neueren ökumenischen Dokumenten" (S. 171–321) übergeht, also zum Malta-Bericht, zur Leuenberger Konkordie, zum Dokument „Justification by faith" des römisch-katholisch/lutherischen Dialogs in den USA von 1983 und zu dem Studiendokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" von 1985.

In einem sorgfältigen, irenisch immer auch pro alteris plädierenden Durchgang durch diese Dokumente gelangt Martens zu dem Ergebnis, daß der Versuch in Helsinki scheiterte und Konvergenz, ja Übereinstimmung in diesen ökumenischen Dokumenten nur zustande kommen, weil bzw. wenn der Grundentscheid der Wittenberger Reformation zur Rechtfertigung abgeschwächt, übergangen, ersetzt, in jedem Fall verkannt wird.

Es ist klar, daß solches Angehen gegen die jahrzehntelangen, nicht weniger sorgfältigen Bemühungen zahlreicher Kommissionen, kirchenleitender Gremien und ökumenischer Goodwill-Aktionen wenig Begeisterung, dagegen viel Widerspruch auslöst. Es spricht für den Verfasser, daß er sich dessen bewußt ist und ihm gelassen entgegensieht, dabei auf eine Klärung hoffend, für die in der Tat dringender Bedarf besteht, weil sie bei einigen dieser Bemühungen „im Interesse der Sache" (Alexander Solschenizyn) zu schnell beiseite geschoben wurde. Die Stellungnahme Roms zum anglikanisch/katholischen Dialog und das jüngste Schreiben der Glaubenskongregation über „Einige Aspekte der Kirche als Communio" sind deutliche Belege dafür.

Insofern mahnt das Buch etwas an, was ökumenisch dringend auf die Tagesordnung gehört, wenn die in den „Dokumenten wachsender Übereinstimmung" gewonnenen Schätze nicht verkümmern sollen. Gemeint ist das Bemühen um eine ökumenische Hermeneutik des Bekennens und der Bekenntnisse der Kirchen.

Der Verfasser aber ist zu fragen: Wie soll eigentlich Gemeinschaft auch nur innerhalb der lutherischen Kirchen zustande kommen oder aufrechterhalten werden, solange sich die Thesen „die Rechtfertigung des Sünders ist das kirchengründende Rettungshandeln Gottes" und sie ist ein „historisches Inter-

pretament" des Evangeliums, dessen Anliegen heute auf aktuellere Weise wahrgenommen werden kann und muß, kontradiktorisch gegenüberstehen?

Indem uns der Verfasser die Antithetik dieser Positionen bewußt macht und gegen ihr unaufgearbeitetes Beiseiteschieben protestiert, wirkt er ökumenisch hilfreich. Aber schuldig ist er uns noch die Antwort, wie sich trotz dieser Antithetik oder in ihrer Überwindung Kommunikationsformen entwickeln können, die die alttestamentlichen Völkerverheißungen erfüllen und der Gemeinschaft Gottes mit seinem ganzen Volk angemessen sind, also doch wohl eine umfassende Kommunikation im Zeichen des Heils ermöglichen müssen.

Vo.

Hans-Martin Barth u.a., Das Regensburger Religionsgespräch im Jahr 1541. Rückblick und aktuelle ökumenische Perspektiven. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1992. 123 Seiten. Kt. DM 24,80.

Am 27. April 1541 begannen in Regensburg gleichzeitig mit Verhandlungen des Reichstags mehrwöchige Religionsgespräche, die vor allem deswegen in Erinnerung geblieben sind, weil sie schon nach wenigen Tagen zu einer sensationellen Verständigung in der Lehre von der Rechtfertigung führten. Diese hielt freilich angesichts der Gegensätze in der Ekklesiologie nicht stand. Die Münchner und die Tutzinger Akademie nahmen die 450jährige Wiederkehr dieses Ereignisses zum Anlaß, vor Ort am 26./27.4.1991 eine gemeinsame Tagung unter dem Thema zu halten, das auch den Titel dieser Publikation bildet.

In ihr skizzieren die beiden katholischen Theologen Walter Ziegler/München das politische Umfeld im Jahr 1541 und Karl Hausberger/Regensburg den Verlauf des Gesprächs. Georg Kretschmar/München und Riga schätzt ab, welche Folgen das Scheitern dieses letzten Verständigungsversuchs vor dem Schmalkaldischen Krieg der Jahre 1546/47 hatte. Kretschmars Ergebnis: Verpaßte Gelegenheit doch nur bei rein politischer Betrachtung; Stunde der Wahrheit für beide Seiten auch nur, wenn außer acht gelassen wird, daß beide Seiten nicht in der Lage waren und auch nicht sein konnten, das erzielte Teilergebnis verbindlich zu rezipieren.

Diese Einsicht führt weiter zu den beiden Referaten, in denen Wolfgang Beinert/Regensburg und Hans-Martin Barth/Marburg ökumenische Konsequenzen für heute ziehen. Wird es der Verständigung zur Rechtfertigung im Rahmen des Studienprozesses „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" ebenso ergehen wie die Einigung in Regensburg? Für Wolfgang Beinert dann nicht, wenn wir alle doktrinalen, spirituellen und kommunikativen Teilverständigungen ins „ekklesiale Ganze" überführen und – da es vom Selbstverständnis der Kirchen her kaum ein anderes Modell als das der „Rückkehr" geben kann – diese „Rückkehr" so zu gestalten, daß sie die Katholizität nährt und die Freiheit der Kinder Gottes fördert. Hans-Martin Barth fordert angesichts eines vergleichbaren methodischen Verfahrens in der Reformationszeit und im Lima-Prozeß, daß die Schwächen mitbedacht werden, die der Konvergenzmethode von ihren Anfängen her anhaften. Seine Lösung: Von der Konvergenz zur Interdependenz!

Es ist sehr zu wünschen, daß W. Beinert und H.-M. Barth ihre Skizzen breiter ausarbeiten und in die Vorbereitung der F/O-Weltkonferenz einbringen.

Vo.

Harald Wagner (Hg.), Christentum und nichtchristliche Religionen. Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr. 17. Bonifatius-Verlag, Paderborn 1991. 191 Seiten. Kt. DM 29,80.

Namhafte, dem Marburger Lehrbetrieb verbundene Theologen legen anläßlich des 200jährigen Jubiläums des Katholisch-Theologischen Seminars an der Philipps-Universität Marburg eine Beitragssammlung vor, die sich mit dem Verhältnis Christentum – nichtchristliche Religionen befaßt. Zum interreligiösen Dialog gibt es im heutigen Kontext keine Alternative. Das II. Vaticanum hat mit „leidenschaftlichem Ernst" auf die Tiefen religiöser Wahrnehmung und Anerkenntnis seit altersher bei verschiedenen Völkern hingewiesen. Nur eine engagierte Selbstreflexion der christlichen Religion im interreligiösen und damit erweiterten ökumenischen Kontext angesichts der globalen Menschheitsprobleme kann eine brauchbare Hermeneutik für eine Begegnung der Religionen bieten. Mit einer Reflexion auf den Reich-Gottes-Gedanken als einen „unerhörten Imperativ" weist Bischof Paul-Werner Scheele auf den menschheitsumgreifenden Bezug hin; Heinrich Döring entfaltet die konziliaren Erwägungen der Verhältnisbeziehung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, was heute verstärkt eine konziliare Rezeption einfordert und zur Öffnung der katholischen Kirche verpflichtet; Klaus Dorn unternimmt an Hand des Buches Jona eine biblische Vergewisserung zu unserer Beziehung mit Israel und den „Heiden-Völkern"; Harald Wagner bringt eine kleine Abhandlung über Johann Adam Möhler und den Islam, und Bernhard Dieckmann untersucht einige Entwürfe großer Marburger Theologen zur Religionsgeschichte und Absolutheit des Christentums; Eugen Biser verdeutlicht, daß ein neues zeitgemäßes Glaubenskonzept die Chancen einer Neu-Evangelisierung und Missionierung und dazu generell das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen verändern und verbessern könnte. Hierzu besteht eklatanter Nachholbedarf.

Diese gehaltvollen und empfehlenswerten Beiträgen, durch die sich die Autoren in beste Marburger Tradition eingereiht wissen, dürften nicht nur „Jubiläumscharakter" haben, sondern sollten für alle, die sich mit dem interreligiösen Dialog beschäftigen, initiierend wirken. *Georg Schütz*

STAAT UND ÖFFENTLICHKEIT

Walter Sparn (Hg.), Wieviel Religion braucht der deutsche Staat? Politisches Christentum zwischen Reaktion und Revolution. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1992. 179 Seiten. Kt. DM 24,80.

Im allgemeinen erwarten wir von Sachbüchern stichhaltige Auskünfte auf Fragen, die wir selbst stellen. Es gibt aber Publikationen, die gerade deshalb gespannte Aufmerksamkeit verdienen, weil sie noch keine Antwort auf die Frage parat haben, um derentwillen sie erscheinen. Zu dieser Sorte Buch gehört der fünfte Band einer neuen Reihe „Zeitzeichen", in der Hermann Timm zusammen mit Volker Drehsen und Hans Norbert Janowski, dem Chefredakteur der Evangelischen Kommentare, „Initiative zur religiösen Kultur der Gegenwart" ergreift. Im vorliegenden Fall geschieht das mit einer Frage, bei der es eines tüchtigen Anstoßes aus Ostdeutschland bedarf, damit sie im

Westen die Mauern überwinden kann, hinter die sie dort von 84 % der Befragten ins Unschädliche abgedrängt wird – eben die Titelfrage der Publikation. Dagegen halten es in Ostdeutschland immerhin 47 % der Befragten für angebracht, daß die Kirche sich auch konkret zur Politik äußert (Tabelle Seite 104).

Aber wenn auch keine Antworten, überzeugende Begründungen, warum die Frage jetzt an der Zeit ist, liefert der Band ebenso wie biographische Erfahrung (Heino Falcke und Friedrich Magirius) und soziohistorische wie sozioreligiöse Analysen, wie sie auf der Suche nach einer unideologischen Antwort unerläßlich sind. Die Fülle der Koordinaten, die dafür seit der Wende im Osten Europas und der Vereinigung Deutschlands zu berücksichtigen sind, zeigt der Herausgeber Walter Sparn in einem Beitrag auf, in dem er von Bonhoeffer her kirchliche und politische Selbsterhaltung, ohne sie in der üblichen Weise nur zu distanzieren, an denen ihnen zukommenden Ort verweist.

Erfreulich, daß die Publikation die in der Ökumene, vor allem im Lutherischen Weltbund, geführte Diskussion über „Zivilreligion" durch einen Beitrag „Marktlücke Zivilreligion" (Rolf Schieder) und den Erfahrungsbericht eines Politikers „Bonn und das ‚christliche Menschenbild'" (Eberhard Hofmann) einbezieht und im abschließenden Teil „Perspektiven" vier Suchbewegungen für eine Antwort nebeneinanderstellt (Walter Beltz, Herbert Scheit, Wolfgang Huber, Günter Krusche).

Eine unentbehrliche Lektüre für alle, denen am Herzen liegt, daß der deutsche Protestantismus seine religöse Aufgabe der Evangeliumsverkündigung und seine politische Rolle bei der Demokratisierung der Gesellschaft in Übereinstimmung bringt, zustimmungsfähig macht und dabei den Erfahrungen seit dem Zweiten Weltkrieg in Ost und West Raum gibt.

Vo.

Reinhard Voß, Lebe so, daß man dich fragt. Alltag und Glaube in ökumenischer Verantwortung. Georg Olms Verlag, Hildesheim 1992. 212 Seiten, Br. DM 24,80.

Weil es Biographie, Information und grundlegende Erwägungen nahtlos miteinander verbindet, ist dieses in der Reihe „Anstöße zur Friedensarbeit" erschienene Buch zugleich fesselnd und überzeugend. Der Verfasser, Koordinator der „Ökumenischen Initiative Eine Welt", mit seiner Familie in der ökumenischen Basisgemeinschaft Wethen ansässig, nimmt den Leser unaufdringlich und doch konsequent mit auf einen Weg ökumenischen Lernens, der den vielberufenen konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung nicht mehr als das theoretische Konstrukt einiger Profis oder gar als Spielwiese unverbesserlicher Schwärmer (so einige Kritiker aus dem evangelikalen Lager) erscheinen, sondern ihn als notwendigen Bestandteil des aktualisierten Evangeliums im Licht persönlicher Betroffenheit und praktischen Handelns in einem erneuerten Lebensstil erkennen läßt. Dabei geht es ebenso um sehr konkrete Hilfen für den verantwortungsvollen Umgang mit Zeit oder Geld wie um Wege zu einer ökumenischen Spiritualität. Weltweite Sicht und lokales Handeln bleiben aufeinander bezogen. Ein Buch, das auch das Gespräch zwischen Kirchen und Gruppen fördern kann, weil es kritische Punkte aufzeigt, ohne polemisch zu werden oder andere auszugrenzen.

Wolfgang Müller

Anders Björnberg, Teaching and Growth. Lund University Press, 1991. 362 Seiten.

„Die Frage wurde gestellt, ob eine Erziehung, die in ihrem Vollzug ganz und gar christlich ist, zur gleichen Zeit in ihrem Inhalt christlich im dogmatischen Sinn sein kann". So wird von der ersten Tagung des Internationalen Missionsrates, 1928, berichtet (Björnberg widmet deren Arbeit am Thema „Religiöse Erziehung" besondere Aufmerksamkeit, vor allem weil Beiträge aus Indien dabei eine wichtige Rolle spielten). Die Arbeit lutherischer Missionen in Indien, besonders ihre katechetischen und evangelistischen Ansätze (konzentriert im Seminar in Tranquebar, später in Gurukul/Madras) und Erfahrungen in der Auseinandersetzung mit den pädagogischen Programmen der ersten drei Jahrzehnte unseres Jahrhunderts, wird in einem historisch angelegten Aufriß lebendig. Zunächst sind es die Leipziger Mission und die der Kirche von Schweden, die jede ihren eigenen europäischen Hintergrund mitbringt (von Liberalismus über Luther-Renaissance bis zur Reformpädagogik) und sich mit Luthers Katechismus in der Welt Indiens zurechtfinden muß, dann kommen nordamerikanische und englische Stimmen hinzu.

Es sind die Jahrzehnte, in denen Indien zu sich selbst finden will, „nationalistisch" nicht nach europäischem Vorbild, wohl aber (dafür stehen z. B. Gandhi und Tagore) auf der Suche nach Identität. So suchen indische Christen ihren eigenen Weg, setzen sich mit Schweden wie mit Deutschen auseinander, die beide sehr genau zu unterscheiden wußten zwischen westlicher Zivilisation und Christentum (S. 229), Söderblom sogar (S. 252) zwischen westlichem Christentum und „dem endgültigen Wort des Herrn an Indien". Die Auseinandersetzung um die Teilnahme der Christen bzw. der lutherisch-tamilischen Kirche an der Suche nach indischer Identität äußert sich zunächst vor allem im Streit um das Erziehungsziel der kirchlichen Schulen, dann auch in der Ausbildung von lutherischen Theologen, indisch in der Sprache und im Denken.

„Christian Religious Education in a Local and International Missionary Context 1900 till the early 1930's" heißt der Untertitel der Promotionsarbeit, die Einblick einerseits in einen Abschnitt der Missionsgeschichte und der Suche nach Inkulturation gibt, andererseits in die Verständigungsbemühungen zwischen Theologie und Pädagogik unter den Arbeitsbedingungen der Mission.

Jürgen Schroer

Jürgen Moltmann (Hg.), Christliche Existenz im Demokratischen Aufbruch Europas. Probleme – Chancen – Orientierungen. Chr. Kaiser Verlag, München 1991. 166 Seiten. Br. DM 18,–.

Das Taschenbuch gibt die Referate wieder, die auf der ersten gemeinsamen Tagung der (westdeutschen) Gesellschaft für Evangelische Theologie und des (ostdeutschen) Arbeitskreises für evangelische Theologie Ende 1991 nach ihrem Zusammenschluß gehalten wurden. Titel und Untertitel sowie die Namen der Referenten lassen erwartungsvoll zugreifen. Je weiter die Lektüre vordringt, desto gemischter werden jedoch die Eindrücke. Ein Ganzes konnte das ganze wohl nicht werden, weil das Bedenken und Verorten des qualitativen Sprungs, den die Weltgeschichte 1989/1990 getan hat, in zu vielen Unmittelbarkeiten, zum Teil auch

in der Verlängerung langlebiger Vorurteile steckenblieb.

So freut man sich an einzelnen gelungenen Beiträgen, in denen ein Ganzes wenigstens von den Anfängen her in Sicht kommt, zum Beispiel bei Heino Falcke „Die Christenheit und das neue Europa", oder an der kurzgefaßten Geschichte „Die Gesellschaft für evangelische Theologie 1940–1971" von Martin Rohkrämer mit der Würdigung von Ernst Wolf. Weiterhin ist man gewillt, mit Friedrich Schorlemmer DDR-Nostalgie abzuwehren und denjenigen Autoren zu danken, die Schritte der Erneuerung konkretisieren. Es bleibt aber auch die Enttäuschung, daß die Worte Umkehr und Neuanfang teilweise dort angewendet werden, wo schlicht Einsichten und Konzepte der Vergangenheit fortgeschrieben sind. So wecken diese Begriffe dann nicht nur Freude am Aufbruch, sondern verdecken nur die Resignation: Warum verlief die Geschichte wieder nicht so, wie wir es theologisch vorausgedacht haben? Wenn das dann wenigstens, statt als moralischer Appell, als Anfechtung sichtbar gemacht und theologisch angegangen worden wäre!

Vo.

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Generalsekretär Samuel K.Ada, c/o CEVAA, 12, rue de Miromesnil, F-75008 Paris / Vizepräsident Hermann Barth, Kirchenamt der EKD, Postfach 21 02 20, W-3000 Hannover 21 / Erzbischof Dr. Nicolae Corneanu/Temesvar, Kontakt über Prof. Dr. Hermann Pitters, Str. General Magheru 4, RO-2400 Sibiu / Prof. Dr. Pavel Filipi, Belgicka 22, CR-12000 Praha 2 / Pfarrer Dr. Heino Gaese, Engelfriedshalde 45, W-7400 Tübingen / Prof. Dr. Miguel Mª Garijo-Guembe, Kath.-Ökumenisches Institut, Bogenstraße 6, W-4400 Münster / Direktor Dr. Günther Gaßmann, 33, av. Adrien Lachenal, CH-1290 Versoix / Privatdozent Dr. Friedrich Huber, Jordanweg 2, W-8520 Erlangen / Studienleiter Pfarrer Gerhard Linn, Ökumenisches Zentrum, P.O.Box 2100, CH-1211 Genf 2 / Pfarrvikar Dr. Gottfried Martens, Riemeisterstraße 10–12, W-1000 Berlin 12 / Pfarrer Dr. Lutz Motikat, Auguststraße 80, O-1040 Berlin / Pastor Wolfgang Müller, Ökumenische Centrale, Postfach 10 17 62, W-6000 Frankfurt/Main 1 / Dr. Heinz Ohme, Ahornweg 28, W-8520 Erlangen / Dr. Elisabeth Raiser, Dr.-Kolbe-Straße 13, W-5810 Witten / OKR i.R. Jürgen Schroer, Josef-Neuberger-Straße 43, W-4000 Düsseldorf 12 / Dr. Dr. J. Georg Schütz, Ökumenische Centrale, Postfach 10 17 62, W-6000 Frankfurt/Main 1 / Pasteur Jacques Terme, 30, av. du 11 Novembre, F-30260 Quissac / Dozent Dr. Gerhard Tiel, Escola Sup. d. Teologia, CP 14, BR-93001 Sao Leopoldo / Dr. Rivka Kern Ulmer, 24, Community road, Bay Shore, NY 11 706, USA / Prof. Dr. Michael Weinrich, Kilianstraße 78c, W-4790 Paderborn / Professorin Dr. Dorothea Wendebourg, Düstere Eichenweg 60, W-3400 Göttingen / Prof. Dr. Eberhard Winkler, Dorfstraße 16, O-4101 Gutenberg.

Nachwort der Schriftleitung

Zu Beginn des 42. Jahrgangs grüßen wir unsere Leserschaft. Im zu Ende gegangenen Jahr haben sich Abgründe mitten unter uns aufgetan, die wir, allzu gutgläubig, wenigstens hierzulande für immer verschlossen hielten. Sie haben uns aber auch gezeigt, wie unverzichtbar eine ganzheitliche ökumenische Grundhaltung nach wie vor ist. Sie zu reflektieren und dazu zu ermutigen, sehen wir nach wie vor als Aufgabe unserer Zeitschrift an und vertrauen darauf, daß Sie, liebe Leserin und lieber Leser, uns dabei weiterhin unterstützen und begleiten. Im übrigen freuen wir uns, daß wir 1993 nochmals ohne Preiserhöhung durchkommen.

Die Zusammenkunft der Herausgeber Ende November brachte Veränderungen in Herausgeberkreis und Schriftleitung. Reinhild Traitler ist aus persönlichen Gründen ausgeschieden, wird aber weiterhin als Autorin bei uns publizieren. Konrad Raiser, der bisher den Vorsitz in der Schriftleiterkonferenz führte, kann diese Aufgabe aus naheliegendem Grund nicht weiterführen. Er ist statt dessen in den Herausgeberkreis eingetreten.

Die Kollegen in der Schriftleitung möchten ihm aus diesem Anlaß sehr danken für die Weite der Perspektiven und Impulse, die Hörbereitschaft und die klaglose Treue, die der Vielgefragte in diese Aufgabe einbrachte. Unsere besten Wünsche und unsere Fürbitte für den neuen weltweiten Auftrag begleiten ihn und Elisabeth Raiser nach Genf. Ein wenig beneiden wir die „Genfer", daß sie ihn nun haben.

Das Heft hat zwei deutliche Schwerpunkte: die Vollversammlung der KEK in Prag und die Auseinandersetzung mit Rückzugstendenzen auf sich selbst in Kirche und Gesellschaft. Zum zweiten Schwerpunkt einige Erläuterungen: Geht es wirklich nur so?, mußten wir in 4/92 fragen. Der katholische Theologe Miguel Garijo-Guembe/Münster zeigt jetzt, wie es bei Roms Antwort an die Anglikaner in voller Treue zur katholischen Tradition auch anders gegangen wäre. Heinz Ohme/Erlangen lotet den Spielraum der Orthodoxen in der Frauenfrage aus. „Kommunalismus in Indien" – hätten nicht die fanatisierten Hindu-Horden mit der Zerstörung der Moschee in Ayodhya der Weltöffentlichkeit schlagartig deutlich gemacht, wie brandgefährlich dieses Phänomen ist, mancher/manche könnte uns nachsagen, wir verweilten reichlich weit abseits. Im ehemaligen Jugoslawien heißt es nur anders, nämlich „ethnische Säuberung"; und bei uns „Deutschland den Deutschen"!

Dem neuberufenen Vizepräsidenten im Kirchenamt der EKD und bisherigen Geschäftsführer der Kammer für öffentliche Verantwortung geben wir als Rundschau gerne Gelegenheit, sich zu Götz Planer-Friedrichs Beitrag in Heft 3/92 zu äußern. Ebenso begrüßen wir die jüdische Replik zu den drei Beiträgen, die Heft 2/92 in dieser Richtung enthielt. Den Beitrag aus Rumänien veröffentlichen wir, weil hier – unseres Wissens erstmals – ein langjähriger Hierarch der orthodoxen Kirche des Landes öffentlich von der Notwendigkeit der Buße auch in den oberen Rängen spricht. Präsident und Generalsekretär der CEVAA danken wir, daß sie uns am frankophonen Beispiel den letzten Schritt erläutern, wie aus Missionierung Kirchengemeinschaft wird, ein Weg, den jetzt auch einige Missionswerke bei uns beschreiten wollen.

Wer Spannung sucht – im Beitrag von Gerhard Tiel findet er sie.

Vo.

Europa nach 1992: Die Societas Oecumenica in Salamanca

Einführung in den Aufsatzteil

Vom 27. August bis 2. September 1992 fand in Salamanca, 200 km westlich von Madrid, die VII. Wissenschaftliche Konsultation der Societas Oecumenica statt. Ihr Thema lautete „Europa nach 1992 – Neue Erkundung der ökumenischen Frage" (Europe beyond 1992 – The Redefining of the Ecumenical Quest).

Die „Societas" ist ein Zusammenschluß der ökumenischen Forschungsinstitute, Lehrstühle und verwandter Einrichtungen in Europa. Sie hat derzeit 45 institutionelle Mitglieder (darunter die Ökumenische Centrale) und 41 individuelle Mitglieder. Geleitet wird sie von einem fünfköpfigen Vorstand mit zweijähriger Amtszeit, in den bei jeder Hauptversammlung (am Ende der alle zwei Jahre stattfindenden Konsultationen) jeweils zwei Mitglieder neu gewählt werden müssen, und dem niemand länger als sechs Jahre angehören kann.

Dem Vorstand, der die Salamanca-Konsultation vorbereitete, gehörten an: Prof. Dr. Anton Houtepen (r.-k.), Niederlande, als Vorsitzender; Dr. Thomas Bremer (r.-k.), Münster/Westfalen, als Sekretär sowie Prof. Dr. Konrad Raiser (ev.), Bochum; Präsident Martin Conway (anglikan.) Birmingham; Prof. Dr. Gonzales-Montes (r.-k.), Päpstliche Universität in Salamanca.

Bei den Wahlen für den Zeitraum 1992 bis 1994 wurden Prof. Houtepen als Vorsitzender und Martin Conway als Beisitzer bestätigt, neu gewählt wurden Dr. Haustein (ev.), Bensheim, als Sekretär, Herr Puglisi (r.-k.) vom Centro pro Unione Rom und Pfarrer Korrasszon (reform.) vom Ökumenischen Studienzentrum Budapest.

Die in Salamanca gehaltenen Referate wurden bereits in Englisch („Exchange" – Journal of Missiological and Ecumenical Research, Vol. 21, 1992 No. 2, IIMO Leiden/Utrecht) und werden noch in Spanisch veröffentlicht.

Die „neue Erkundung der ökumenischen Frage" wurde in drei Richtungen vorangetrieben:

- Der erste Fragehorizont galt den Strukturen, in denen sich die Kirchen in Europa nach 1992 vorfinden. Ihm sind die Aufsätze des Presbyterianers Duncan E. Forrester, Edinburgh, und des Lutheraners Götz Planer-Friedrich, Neudietendorf bei Erfurt, gewidmet.

- Der zweite Fragehorizont warf die Spannungen zwischen Pluralismus in Kirche und Gesellschaft einerseits und Katholizität andererseits auf. Diesen teils latenten, teils offenkundigen Spannungen gilt der Aufsatz von José Joaquin Alemany SJ, Madrid und Salamanca.
- Im dritten Fragehorizont suchten die katholische Theologin Mary Grey, bisher Nijmegen, künftig Southampton, und der dänische Lutheraner Peder Norgaard-Højen, Kopenhagen, zu ermitteln, ob überhaupt und welche Chance der Dialog als Medium der Wahrheitsfindung und Gemeinschaft angesichts der gegenwärtigen europäischen Situation noch bzw. gerade jetzt hat.

Neben den Plenaraussprachen zu den Vorträgen gab es sechs Seminare, in die man/frau sich in eigener Wahl inskribieren konnte, sowie sechs Kleingruppen zur Vertiefung der Plenaraussprachen, in die nach konfessionellem Proporz und nach Sprachen eingeteilt wurde.

Die Konsultation begann mit einem akademischen Festakt der Päpstlichen Universität Salamanca in deren ehrwürdiger „Neuer Aula". Dabei wurde der verhinderte Ortsbischof durch den Vizekanzler der Universität und Bischof von Palencia, Msgr. Ricardo Blazquez, vertreten. Er referierte in Spanisch über „Der Stand und die Verpflichtung der katholischen Kirche in Beziehung auf die gegenwärtige ökumenische Bewegung". Voraus ging eine Begrüßung durch den Rektor und durch den Direktor des „Centro de Estudios Orientales y Ecumenicos Juan XXIII." innerhalb der Päpstlichen Universität, Professor Dr. Adolfo González-Montes.

Dieses Institut hatte nach Salamanca eingeladen und die Konsultation liebevoll vorbereitet. Der Sonntag (30. August) war für eine Exkursion nach Avila freigehalten. Dort besuchten die Teilnehmer/innen die Eucharistiefeier in der Kathedrale, die Gedenkstätten für die hl. Theresa von Avila und den hl. Johannes vom Kreuz sowie andere Sehenswürdigkeiten.

Vertreten waren neben Spanien folgende europäische Länder: Norwegen, Dänemark, Vereinigtes Königreich, Irland, Niederlande, Frankreich, Portugal, Italien, Schweiz, Deutschland (auch neue Bundesländer), Polen, Ungarn, Kroatien und Griechenland. Zu den 55 auswärtigen Teilnehmern und Teilnehmerinnen kamen ca. 20 Tagesgäste aus Salamanca.

In der Schlußansprache kristallisierte sich u. a. folgendes heraus:
– *Konziliarität* muß zuerst auf allen Ebenen des Kirche-Seins in den einzelnen Kirchen Platz greifen, ehe sie als Prozeß zwischen den Kirchen wirksam werden kann.
– *Katholizität* ist nicht die höhere Einheit von Partikularitäten, sondern die Fähigkeit, sich in die Gemeinschaft des Leibes Christi zu begeben und sie festzuhalten.

– Die Ergebnisse der Konsens-Theologie bzw. der multi- und bilateralen Dialoge müssen dringend durch eine *Hermeneutik des Dialogs* und des Vertrauens in die Koinonia ergänzt werden. Nur so ist die Situation zu überwinden, daß weiterhin die Raster der jeweils eigenen kirchlichen Lehre, noch dazu in traditioneller Sprachgestalt, als Maßstab an die Dialoge angelegt werden und so an die Stelle impulsgebender Rezeption konfessionelle Rezension tritt.
– Die Neuerkundung der ökumenischen Frage – bezogen auf Europa nach 1992 – muß dringend die Kirche als *Anwalt des „bonum commune"* in den Blick nehmen. Ihm dienen die Kirchen, wenn sie eine positive Utopie für das Minoritätenproblem, die Rechts- und Wirtschaftsordnung, die Ordnung von Macht, aber auch für die mystische Dimension des Glaubens und seine Verzahnung mit der kleinen, aber missionarisch effektiven Gemeinschaft entwerfen.

Hans Vorster

Der Ort der Kirche im neuen Europa

VON DUNCAN B. FORRESTER

1. Was soll der „Ort" der Kirche und kirchlicher Theologie im neuen Europa sein?

Eine hilfreiche und systematische Erläuterung der Redeweise vom „Ort" der Kirche findet sich in Bonhoeffers Vorlesung über das Wesen der Kirche von 1932, in der er Themen seiner Schrift „Sanctorum Communio" aufnimmt. Die Kirche, sagt er dort, hat das Wissen um ihren „Ort" und daher auch ihre Integrität verloren:

„Sie will überall sein und ist darum nirgends... Sie ist nie und nirgends ganz sie selbst. Sie existiert nur in Verkleidungen. Sie wurde zur Welt, ohne daß Welt Kirche wurde. ...Andererseits läßt sich die Kirche im Verlust ihres eigentlichen Ortes nur noch an bevorzugten Orten der Welt vorfinden. Sie fühlt sich jetzt an einem Ort wohler als am anderen... Sie hat den Maßstab für den Ort verloren." [1]

Natürlich lebt jede Kirche in gewissem Sinn an einem *bestimmten* Ort in Raum und Zeit, in einer Gesellschaft und Kultur. Innerhalb dieses bestimmten Ortes hat es die Kirche mit besonderen Grenzen, Versuchungen und Möglichkeiten zu tun. Der bestimmte Ort legt die Kirche nicht in ihren Entscheidungen, ihrer Art, Kirche zu sein, fest, obwohl er ihr eine Auswahl von Möglichkeiten vorgibt, d. h. von Wegen, um den konkreten und eigenen Ort

der Kirche unter den Bedingungen ihres vorgefundenen Ortes zu verwirklichen. Die Kirche kann es zulassen, sich von ihrem Kontext gefangennehmen zu lassen; in diesem Fall wird die Kirche zu einem Teil ihres Kontextes, sie reflektiert und verstärkt die dort vorgefundenen und vorherrschenden Werte und Haltungen und wird unfähig, eine kritische und konstruktive Distanz zu ihrem Kontext herzustellen. Oder die Kirche kann darum ringen, ihren jeweiligen Kontext zu transzendieren und ihre eigene Universalität zu betonen, indem sie sich darum bemüht, ihren unverwechselbaren Ort zu finden. Sie kann entscheiden, *bei wem* sie sich verortet – insbesondere, ob sie an der Seite der Mächtigen oder der Machtlosen, der Reichen oder der Armen leben will –, und in dieser Entscheidung bemüht sie sich darum, bei ihrem Herrn zu sein, dem einzigen angemessenen Platz für die Kirche im Sinne der patristischen Regel *ubi Christus ibi ecclesia.* Um noch einmal Bonhoeffer zu zitieren:

„Was ist der eigentliche Ort der Kirche? Er ist nicht von vornherein konkret anzugeben. Es ist der Ort des gegenwärtigen Christus in der Welt. Gottes Wille erwählt diesen oder jenen Ort dazu. ... Niemand weiß vorher, wo diese Mitte sein wird. Nach geschichtlichen Maßstäben kann sie ganz an der Peripherie sein, wie Galiläa im Römischen Reich oder Wittenberg im 16. Jahrhundert. Aber Gott wird diesen Ort sichtbar machen und jeder muß daran vorbei. Die Kirche kann nur zeugen von der Mitte der Welt, die Gott allein schafft. Sie muß versuchen, dem Wirken Gottes Raum zu geben." [2]

Weil der Ort der Kirche nicht immer derselbe ist und weil Gott seine Kirche immer wieder zu neuen und unerwarteten Orten ruft, ist es unmöglich, den Ort der Kirche für alle Zeiten und in allen Kulturen zu bestimmen. Aber Krisen und Zeiten der Herausforderung und der Veränderung können das herkömmliche Verständnis vom Ort der Kirche in Frage stellen und jedenfalls für einige Menschen den besonderen Ort der Kirche im spezifisch modernen Kontext klarer in den Blick treten lassen. Daher werde ich im historischen Rückblick zwei sehr unterschiedliche Verständnisse des Ortes der Kirche in Europa untersuchen, die beide durch den Aufruhr eines Weltkrieges verstärkt wurden und beide noch immer fortleben in der Hoffnung, dadurch zur Klärung der Frage beitragen zu können, was es bedeutet, nach dem Ort der Kirche im Europa von morgen zu suchen im Licht der Veränderungen und Möglichkeiten der Gegenwart.

2. Als erstes möchte ich die Vorstellung untersuchen, daß der Ort der Kirche im *Mittelpunkt* alles Geschehens sein sollte, und daß das Christentum in gewisser Weise die Gesellschaft und die Kultur „kontrollieren" sollte. Man kann dies die Vorstellung der „Christenheit" nennen. Sie hat eine lange und bedeutende Geschichte, die uns hier nicht beschäftigen muß. Für

viele stellt dies noch immer ein erstrebenswertes Ziel dar, das darauf verweist, wie nach Perioden chaotischer Veränderung Ordnung wiederhergestellt werden kann. Diese Vorstellung nährt sich nicht allein von einer Verklärung des Mittelalters, sondern von der lebhaften Überzeugung, daß der christliche Glaube eine öffentliche Relevanz und Wahrheit besitzt. *Hilaire Belloc,* der keineswegs ein großer Denker oder bedeutender Theologe war, erfaßte das Wesen der Christenheitsvorstellung sehr klar in seinem kleinen polemischen Buch „Europa und der Glaube", das erstmals 1920, unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg, veröffentlicht wurde, als viele christliche Theologen versuchten, den Schaden einzugrenzen, den der Krieg dem Glauben der Massen und dem Bild Europas zugefügt hatte. Bellocs Buch ist in vieler Hinsicht veraltet und ist z. T. sehr oberflächlich und irritierend. Aber es bringt noch immer in klarer Weise ein Verständnis des Ortes der Kirche in Europa zum Ausdruck, das ernstgenommen werden muß.

Für Belloc stammen Einheit und Struktur Europas in der göttlichen Ordnung der Geschichte vom Römischen Reich her, das nicht allein mit dem christlichen Glauben, sondern mit der katholischen Kirche verschmolz:

„Denn die christliche Religion (damals wie heute) war eine Wirklichkeit, nicht eine Theorie ... Sie fand ihren Ausdruck in dem, was ich einen Organismus genannt, und dieser Organismus war die katholische Kirche." [3]

So wird die katholische Kirche die Seele, das Lebensprinzip, die innere Kontinuität Europas.[4] Die katholische Identität Europas ist natürlich in der Vergangenheit in Frage gestellt worden – vom Osten her durch das orthodoxe Schisma, durch den Protestantismus vom Norden her, durch den Islam aus dem Süden und heute durch den Marxismus und den Säkularismus. Aber der katholische Glaube und die katholische Kirche bleiben „die Seele unserer westlichen Zivilisation", und ohne den Glauben und seine wesenhafte institutionelle Verkörperung würde Europa zerfallen und sich auflösen. Die Europäer (und insbesondere die Franzosen) sind ein auserwähltes Volk: Ihr Glaube, ihre Kultur, ihre politischen Institutionen haben eine universale Bedeutung. Europa ist der „christopher", der Christus-Träger. Es ist durch den Glauben geprägt worden und sollte diese Prägung behalten: Daher „muß Europa zum Glauben zurückkehren oder Europa wird verschwinden".[5] Die europäische Vergangenheit, die gegenwärtige Identität Europas und seine Zukunft sind alle hineingewoben in die zentrale Bedeutung des katholischen Glaubens. „Europa ist der Glaube, und der Glaube ist Europa". Dieses Motto von Belloc definiert und begrenzt Europa nicht nur, sondern besagt auch, daß der Glaube nun nicht mehr von der europäischen Kultur abgelöst werden kann. Seine universale Rolle ist daher ebenso die universale Rolle der europäischen Zivilisation.

Wir haben es hier natürlich mit einem ziemlich extremen Fall von *Kulturchristentum* zu tun, wo der Glaube und die europäische Kultur mehr als eine symbiotische Beziehung eingegangen sind. Europa ist zu einem Teil des Wesens des Christentums geworden, und man kann sich daher auf das Christentum nicht einlassen, ohne sich zugleich auf die europäische Kultur einzulassen. Diese Art des Synkretismus wird von Belloc uneingeschränkt unterstützt. Es besteht keine Spannung zwischen dem Glauben und seiner europäischen Heimat, mit der einen Ausnahme, daß der Glaube dem modernen Kapitalismus, Materialismus und Gewinndenken Grenzen setzt. Darin offenbart Belloc seine Sehnsucht nach einem romantischen Bild der mittelalterlichen Christenheit.

Darüber hinaus findet sich bei Belloc ein bemerkenswerter kirchlicher Triumphalismus. Die Kirche hat keine Flecken und Runzeln. Die Kreuzzüge und sogar die Inquisition sind ein Grund zum Stolz: „Der Katholizismus ist am lebendigsten, wenn er die Waffen ergreift".[6] Hildebrand „zwang Europa nichts auf. Er führte nichts Neues ein. Seine Tat bestand darin, das Ideal durch die Wirklichkeit zu verstärken. Er löste eine Auferstehung des Fleisches aus. Er brachte die zentralisierte Kirche und den Westen in einer Korporation zusammen."[7] Es gibt nichts, wofür die Kirche Buße tun müßte; sie ist die reine Seele Europas. Das Mandat der Kirche atmet den Geist Hildebrands – sie soll im Zentrum des Geschehens sein, sie soll Europa kontrollieren, leiten, gestalten und es auf seine letztliche Bestimmung hinführen. Hier ist kein Ort für Pluralismus oder für eine relativ machtlose Kirche. Dies ist *kirchlicher* Triumphalismus; denn die Betonung liegt stets auf der Zentralität und Bedeutung der Kirche als einer hierarchischen Institution jenseits aller menschlichen Fragen. Niemals wird die Möglichkeit erwogen, daß die Kirche unter das Gericht Gottes geraten könnte, daß die Kirche sündig, aggressiv oder ausbeuterisch sein könnte, daß die Kirche eher ein Teil des europäischen Problems als seine Lösung sein könnte.

Bellocs doppelte Vermischung von Europa und dem christlichen Glauben, sowie des christlichen Glaubens und der institutionellen Kirche wirft Probleme auf. Diese sind besonders bedrängend, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Europa ein Machtblock mit seinen eigenen Interessen ist, der sich verhält wie alle anderen großen Mächte, d.h. er verfolgt seine eigenen Interessen mit ziemlich wenig Einschränkung; er hat geringe Toleranz für radikale Dissidenten und zeigt nur wenig Altruismus oder eine Leidenschaft für Gerechtigkeit. Wenn man Europa mit dem Glauben identifiziert, kann man ebensogut England oder Frankreich oder Deutschland oder das kapi-

talistische System oder den Sozialismus mit dem Glauben identifizieren und öffnet so einer radikalen Perversion christlicher Theologie Tor und Tür. In beiden Fällen wird der unverwechselbare Beitrag der Theologie zu Europa unterdrückt.

3. Der zweite Ansatz ist das genaue Gegenteil der Christenheitsvorstellung, wie sie von Belloc und anderen gewichtigeren Theologen formuliert wird. In dieser Sicht findet die Kirche ihren eigenen Ort eher an den *Rändern,* von woher sie der Macht mit der Wahrheit gegenübertreten und dem Leben der Stadt glaubwürdiger dienen kann, als wenn sie zu den Zentren der Macht gehört. Dieses allgemeine Verständnis vom Ort der Kirche hat ebenfalls eine bedeutende Geschichte, aber ich kann mich hier darauf beschränken, diese Position zu erläutern durch eine kurze Diskussion von Karl Barths Haltung zu Osteuropa in den späten vierziger und frühen fünfziger Jahren und seines Rates an die Kirchen, besonders in Ungarn und der Tschechoslowakei unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg und am Anfang des kalten Krieges, als das kommunistische System allen Ländern Osteuropas aufgezwungen wurde. Barths Position war seinerzeit kontrovers, und er wurde nicht nur von „kalten Kriegern" angegriffen, sondern ebenso von Reinhold Niebuhr und Emil Brunner mit dem Vorwurf, er weigere sich, sein „Nein" gegenüber dem Nationalsozialismus zu wiederholen angesichts des sowjetischen Imperialismus und Totalitarismus. Heute lebt – mit dem Vorteil des rückblickenden Urteils – die Kontroverse darüber neu auf, ob Barths Rat weise war oder nicht. Mir geht es hier nicht darum, Barths Beziehungen zu Osteuropa im einzelnen zu beurteilen, sondern seine Akzentsetzungen und seinen Zugang zu den Problemen Europas und des kalten Krieges zu untersuchen und zu fragen, ob wir daraus etwas lernen können.

Barths Ruf als ein außerordentlich einflußreicher und prägender Theologe und als ein mutiger Gegner des Hitlerregimes war bereits in den dreißiger Jahren fest gegründet. Er war zum Guru der Bekennenden Kirche und auch der im Entstehen begriffenen ökumenischen Bewegung geworden. Für viele war er in der Periode unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg *der* Theologe. Sein theologisches Gewicht und seine Position machten es unausweichlich, daß er sich zu den Problemen des kalten Krieges und der Teilung Europas äußerte. Aber was er sagte, war unerwartet und unannehmbar für viele. In Aufsätzen, Briefen und persönlichen Kontakten mit einem großen Kreis von Freunden und theologischen Anhängern in Osteuropa und durch Besuche in Ungarn (mit seiner großen calvinistischen Kirche) entwickelte Barth eine kohärente und einflußreiche Position, die im radikalen Gegen-

satz zu derjenigen steht, die Belloc nach dem Ersten Weltkrieg vertrat. Barths Äußerungen in der damaligen Zeit müssen natürlich im Licht dessen beurteilt werden, was seither geschehen ist. Das ist jedoch hier nicht meine Aufgabe. Mir geht es lediglich darum, Barths Versuch, „die Zeichen der Zeit zu erkennen", im Gegenüber zu Belloc nachzuzeichnen und der Frage nachzugehen, ob sich daraus gegebenenfalls etwas für uns ergibt, das für die gegenwärtigen Verantwortlichkeiten wichtig sein könnte.

Barth verstand die Teilung Europas in zwei gegnerische Lager und den Krieg, dessen Fortsetzung der kalte Krieg war, als klare Zeichen für den Zusammenbruch der westlichen Zivilisation: „Die ganze Vorstellung von einem christlichen Abendland (hat sich) in diesen Jahren . . . erbarmungslos als eine Illusion herausgestellt".[8] Wenn bereits das Kulturchristentum des 19. Jahrhunderts eine gewaltige Verzerrung des Glaubens war, dann mußte jetzt mehr als je zuvor verhindert werden, daß christliche Theologie sich mit dieser problematischen Kultur und Gesellschaftsordnung verband. Der Glaube ist für Barth entschieden *nicht* identisch mit Europa. Aber alles, was zum Besten der europäischen Kultur und Gesellschaft gehört, ist im christlichen Glauben verwurzelt, und die Kirche hat eine Verantwortung für Europa – wie auch für andere Kontinente und Kontexte.

Aber was ist die „Kirche", die Europa helfen oder es sogar retten kann? Es überrascht nicht, daß Barths Ekklesiologie durch Welten von derjenigen Bellocs getrennt ist:

„Die wirkliche Kirche ist das *Niedrigste,* das Ärmste, das Unansehnlichste, das Ohnmächtigste, was es unter Gottes Himmel nur geben mag, so gewiß sie um eine Krippe und um ein Kreuz versammelt ist . . . Und die wirkliche Kirche ist das *Höchste,* das Reichste, das Leuchtendste, das Gewaltigste, was unter Gottes Himmel ist . . ."[9]

Sie lebt im Gehorsam gegenüber dem lebendigen und oftmals unerwarteten Wort Gottes und hält sich stets für einen neuen Auftrag bereit. Zeiten des Umbruchs bieten besondere Möglichkeiten, das Wort Gottes zu hören:

„Wechsel der Staatsordnung heißt für die christliche Gemeinde notwendig: Anlaß zur Revision der Grundlagen ihres Tuns, Aufforderung zu neuer Sammlung, Aufgebot zu neuem Zeugnis, das dem aufgewühlten Erdreich einer solchen Zeit darum entspricht, weil es aus einer bei diesem Anlaß gesuchten und gefundenen besseren Erkenntnis des Wortes Gottes entspringt."[10]

Gerade wenn es der Kirche um ihre eigene Sache geht, muß sie zentral an dem interessiert sein, was in der Welt vorgeht und bereit sein, sich zu engagieren, wenn sie gerufen wird. Aber sie muß teilnehmen, ohne ihre eigene Freiheit aufzugeben. Es geht ihr um konkrete politische Situationen und nicht um Ideologien oder „Ismen", und gerade hier ist sie Zeugin in Furcht

und Zittern. Denn sie kann sich nicht mehr auf die Tatsache verlassen, „daß sie, wie in früheren Zeiten, durch den Glanz und die innere Kraft der Kultur und der Politik eines zu Vorrang und Macht aufsteigenden Europas umgeben und bestärkt wird.“ [11] Sie muß Bescheidenheit lernen und erkennen, daß ihre neue Situation auch neue Möglichkeiten und Glaubwürdigkeiten schafft:

„Die Kirche wird neu lernen müssen, wie Petrus auf ihren Herrn zuzugehen, d. h. nicht auf geebneten Wegen oder schönen Treppen mit edlen Geländern, sondern auf dem Wasser. Sie wird lernen müssen, am Rande eines Abgrundes zu leben, so wie sie es in ihren Anfängen tun mußte. Sie muß wieder lernen, trotz allem ihre Pflicht zu tun – schlicht unter dem Druck und der Anziehungskraft ihres eigenen Anfangs und ihres eigenen Ziels.“ [12]

Das war in den Augen Karl Barths der Ort der Kirche in den fünfziger Jahren. Ich vermute, ihm läge daran zu bekräftigen, daß ihr Ort nach wie vor „am Rande eines Abgrundes“ ist. Auf dieser Grundlage unterstützte Barth Kirchen in Osteuropa bei ihrem Versuch, sich zwar nicht einfach an ihre Regierungen anzupassen, aber doch bereit zu sein, ihre Ländereien, Schulen und anderes Eigentum als entbehrlich anzusehen. Entscheidend war allein, daß sie die Freiheit behielten oder wieder gewannen, die Kirche zu *sein* und das Evangelium zu verkündigen. Die Kirche soll sich nicht auf die kulturelle oder politische Ordnung verlassen, sie stützen oder ihr ihre Aufgabe zuweisen. Der Gegensatz, nicht nur gegenüber Belloc, sondern auch zu der Haltung, der einige Kirchen in Osteuropa folgten, ist deutlich. Vielleicht war Barth etwas unrealistisch hinsichtlich der notwendigen materiellen Basis der Kirche, um ihre institutionelle Existenz und ihre Freiheit zu erhalten. Er scheint kaum daran zu denken, wie wichtig für Kirchen unter Druck die von außen kommende institutionelle politische und ökumenische Unterstützung ist. Zwar scheinen die reformierten Kirchen in Osteuropa während der kommunistischen Herrschaft weniger Freiheit von politischer Kontrolle bewahrt zu haben als die römisch-katholischen Kirchen. Aber Barths Ablehnung des kirchlichen Triumphalismus und sein Ruf nach Bescheidenheit und Schlichtheit auf seiten der Kirchen haben nach meiner Überzeugung bleibende Bedeutung.

Darüber hinaus ermutigte Barth seine Schüler – in besonderer Weise Hromádka in der Tschechoslowakei – in ihrer Weigerung, das neue Regime einfach zurückzuweisen. Er unterstützte sie in ihrer Suche nach sozialer Gerechtigkeit und in der Aufnahme des Dialogs mit Marxisten, einem Dialog, der Früchte trug unter Einschluß des großen Experiments eines „Sozialismus mit menschlichem Gesicht“ unter Dubček 1968 und

der Bekehrung zum Christentum auf seiten einiger führender Marxisten, wie z. B. Milan Machovec, dem Autor des Buches „Jesus für Atheisten".[13] Heute mag man sich fragen, ob dieser Dialog von der christlichen Seite her direkt und radikal genug geführt worden ist.

4. Wir befinden uns zu Beginn der neunziger Jahre an einem außergewöhnlichen *Wendepunkt* der Geschichte Europas. Chancen und Gefahren, die noch vor zwei Jahren unvorstellbar waren, begegnen heute an jeder Ecke und in jedem Land. Während auf der einen Seite moderne Mauern niedergerissen werden und die Menschen sich nach einem umfassenderen und tieferen Geist der Gemeinschaft sehnen, kommen auf der anderen Seite alte ethnische und religiöse Rivalitäten, die lange Zeit durch Despotismus eingedämmt waren, mit neuer Kraft an die Oberfläche. So eröffnet sich die Perspektive von schmutzigen und zerstörerischen Konflikten und Spaltungen, aber wir werden zugleich an die ungewöhnliche Dauerhaftigkeit ursprünglicher Loyalitäten erinnert. Die ideologische Szene ist in wenigen Jahren völlig verändert worden. In dieser Situation von Verwirrung und Ungewißheit werden mit neuer Dringlichkeit letzte Fragen über Europa und seinen Ort in der Welt gestellt, darüber, was Europa zusammenhält und was die europäische Identität und die Grundlage europäischer Kultur sein könnten. Und wenigstens für Christen muß es auch um die Frage nach dem Ort des christlichen Glaubens und der christlichen Kirche gehen.

Unter der Voraussetzung, daß Theologie immer aus einem bestimmten Kontext entsteht und sich wenigstens irgendwo mit diesem Kontext auseinandersetzt, mag es hilfreich sein, die konkreten und unmittelbar drängenden Fragen zu benennen, die zu Kristallisationspunkten für diese Überlegungen geworden sind. Der erste Entwurf entstand während und nach dem Golfkrieg, als die grausamen, aber vorhersehbaren Folgen dieses Konfliktes langsam sichtbar wurden und wir uns Stück für Stück des Ausmaßes von Zerstörung und Tod bewußt wurden, welche diese Episode hervorgebracht hat. Viele Menschen diskutierten damals über die Frage, mit welcher Art von christlichem Gottesdienst man legitimerweise das Ende der direkten alliierten Beteiligung am Schießen, den Bombardierungen und der Zerstörung begehen könne. Dieser Krieg wurde von Francis Fukuyama begrüßt als die Eröffnung einer neuen Weltordnung, in der ein großer Teil des Globus weiterhin Opfer von blutigen Auseinandersetzungen und nutzlosen Revolutionen sein wird, während die demokratischen Industrieländer – insbesondere die Vereinigten Staaten und die Europäische Gemeinschaft – sich der Wohlstandsvermehrung in einer zunehmend ungleichen Welt widmen: „Mit Ausnahme der Golfregion werden wohl wenige Regime einen

nennenswerten – ob guten oder schlechten – Einfluß auf den wachsenden Teil der Welt haben, der demokratisch und kapitalistisch ist. Und auf diesen Teil der Welt müssen wir letztlich unsere Aufmerksamkeit richten."[14] In diesem Zusammenhang tauchen bedrängende Fragen auf im Blick auf den Ort und die Verantwortung der Kirche und der Theologie in einem Europa, das schon jetzt eines der großen Machtzentren der Welt ist. Ebenso werfen die wachsende und immer sichtbarere Armut in England und der zunehmende Abstand zwischen den wohlhabenden Wirtschaftsgebieten, wie der Europäischen Gemeinschaft und den armen Nationen der Welt, Fragen auf hinsichtlich des Platzes und der Verantwortung der Kirche und der Theologie in einem Europa, wo sich Wohlstand in besonderer Weise konzentriert.[15] Der Kontext von heute und die Möglichkeiten von morgen machen die Frage nach dem Ort der Kirche und der kirchlichen Theologie im neuen Europa unausweichlich.

5. Die *Idee der Christenheit* ist nach wie vor sehr lebendig, vielleicht besonders unter konservativen katholischen Gruppen in Osteuropa und dem Vatikan.[16] Aber nicht nur nostalgisch oder triumphalistisch gesinnte Katholiken träumen von einer Wiederherstellung der Christenheit. Sie haben ihre protestantischen Partner unter denen, die verzweifelt die Gestalt der Staats- oder Volkskirche festzuhalten suchen und in stärker säkularer Perspektive unter denen, die wie Arend Th. van Leeuwen meinen, die westliche und speziell europäische technologische Kultur habe eine einzigartige Dynamik, die sowohl im Christentum verwurzelt sei als auch durch ihre weltweite Ausdehnung zu einem heutigen Träger der christlichen Botschaft werde. Schließlich könnte man jene hinzufügen, die die vorrangige Aufgabe der Kirche darin sehen, kohärente gesellschaftliche Werte zu bewahren, die einen christlichen Ursprung haben und jetzt in säkulare Sprache übertragen sind.[17]

Eine höchst eindrucksvolle, konsistente und einflußreiche Version der an der Idee der Christenheit orientierten Sicht der Zukunft Europas bietet Papst Johannes Paul II. Schon lange bevor er Papst wurde, hatte Karol Wojtyla zuversichtlich den unvermeidlichen Zusammenbruch des europäischen Kommunismus vorausgesagt, der ein Vakuum hinterlassen werde, das nur das Christentum füllen könne. Diese prophetische Perspektive wurde zum Ausgangspunkt für sein Projekt eines vereinigten und re-christianisierten Europa vom Atlantik bis zum Ural, das in einem sehr realen Sinn das Herz der christlichen Welt sein werde.

Diese Vision wurde am deutlichsten formuliert in der Ansprache des Papstes bei der Europa-Feier in Santiago de Compostella am 9. November

1982. Die Wahl dieses Ortes war bedeutsam: Compostella war das wichtigste Pilgerzentrum in Europa; die Pilgerwege dorthin verbanden die verschiedenen europäischen Nationen untereinander, und die Pilgerreise selbst vermittelte ein Gefühl von europäischer Identität, selbst zu Zeiten, als Europa politisch aufgeteilt war:

„Man muß zugeben, daß die europäische Identität ohne das Christentum nicht verständlich ist, daß gerade in ihm sich jene gemeinsamen Wurzeln finden, aus denen die Zivilisation des Kontinents erwachsen ist, seine Kultur, seine Dynamik, seine Unternehmungslust, seine Fähigkeit zur konstruktiven Ausbreitung auch in andere Kontinente, kurz alles, was seinen Ruhm ausmacht. Auch in unserer Zeit bleibt die Seele Europas geeint, weil es über seinen gemeinsamen Ursprung hinaus von den gleichen christlichen und humanen Werten lebt, wie beispielsweise der Würde der menschlichen Person, dem echten Gefühl für Gerechtigkeit und Freiheit, der Arbeitsamkeit, dem Unternehmungsgeist, der Liebe zur Familie, der Achtung vor dem Leben, der Toleranz, dem Wunsch zur Zusammenarbeit und zum Frieden, die seine charakteristischsten Merkmale sind und es kennzeichnen." [18]

Der Papst war und ist überzeugt, daß Europa der Kontinent ist, der vor allen anderen zur Entwicklung der Welt beigetragen hat. Aber Europa ist durch säkularisierte, atheistische und materialistische Ideologien herausgefordert und verwirrt. Daher richtet der Papst einen leidenschaftlichen Aufruf an Europa:

„Finde wieder zu dir selbst! Sei wieder du selbst. Besinne dich auf deinen Ursprung! Belebe deine Wurzeln wieder! Beginne wieder jene echten Werte zu leben, die deine Geschichte ruhmreich gemacht haben, und mach deine Gegenwart in den anderen Kontinenten segensreich! . . . Noch immer kannst du Leuchtturm der Zivilisation und Anreiz zum Fortschritt für die Welt sein." [19]

Diese Töne sind vom Papst in allen Teilen Europas seit 1982 angeschlagen worden, und sie standen im Zentrum der Verhandlung der Synode der Europäischen Bischöfe 1991. Das Projekt des Papstes ist stets bemerkenswert konsistent gewesen; der Traum eines vereinigten und re-christianisierten Europa muß jetzt in die Wirklichkeit übersetzt werden. „Ein vereinigtes Europa ist nicht länger nur ein Traum", sagte er in Prag im April 1990, „es ist vielmehr ein sich vollziehender Prozeß, der nicht ausschließlich politischer und ökonomischer Natur sein kann. Er hat eine tiefe kulturelle, spirituelle und moralische Dimension. Das Christentum gehört zum Wurzelboden der europäischen Kultur." [20]

Ohne Schwierigkeiten findet man hier Anklänge der Denkweise, die wir am Beispiel von Belloc kennengelernt haben. Der Papst denkt sowohl an einen christlichen Beitrag zum Bau Europas in einer Zeit des Umbruchs, der Verwirrung und der Unsicherheit als auch an eine Wiederherstellung der Hegemonie der Kirche. Der angemessene Platz der Kirche ist im Mittel-

punkt des Geschehens. Nur zeitweilig ist sie vertrieben und an die Ränder gedrängt worden durch das Zwischenspiel des Marxismus, des Säkularismus und des Materialismus. Aber der Papst erwähnt nur die eine Seite der europäischen Geschichte: Europa hat in seiner Sicht dem Rest der Welt Aufklärung, Kultur, Tugend und Glauben gebracht. Was er nicht erwähnt, ist der Sklavenhandel, der Völkermord, die rücksichtslose Ausbeutung und die kulturelle und religiöse Arroganz von seiten des christlichen Europa. Übergangen wird ebenfalls, in welchem Maß das Christentum ein ständiger Hauptfaktor in der europäischen Uneinigkeit war und noch immer ist. Ähnlich einseitig ist das Verständnis der Kirche, das in diesen Äußerungen zum Ausdruck kommt. Die Kirche ist schlicht die römisch-katholische Kirche in ihrer krassesten ultramontanistischen Form. Diese Kirche, so meint der Papst, kann Europa leiten, inspirieren, heilen und vereinen. Sie ist keiner Buße bedürftig, noch muß sie etwas lernen. Sie spricht zu Europa aus einer Position der Stärke und nicht der Schwäche. Sie beansprucht ihren angestammten Platz im Zentrum des Geschehens, im Herzen Europas, das selbst das Herz der Christenheit ist. Die Botschaft des Papstes ist ein Ruf zur Wiederherstellung der Ordnung der Christenheit, die den christlichen Glauben in ihrem Herzen trägt und die Kirche ins Zentrum stellt. Von dieser Botschaft geht keinerlei Herausforderung oder Beunruhigung für Europa oder die Kirche aus. Der Ort der Kirche in diesem Projekt ist dort, wo er früher einmal war, d. h. es geht um die Wiederherstellung der richtigen Ordnung des Lebens aufgrund des Glaubens, mit der Kirche im Zentrum – und gewiß nicht am Rande eines Abgrundes oder an den Rändern der Gesellschaft.

Es kann kein Zweifel sein, daß Johannes Paul II. von einer tiefen Sorge um die Einheit Europas getrieben und überzeugt ist davon, daß es die Bestimmung Europas ist, im Mittelpunkt einer wiederhergestellten Christenheit zu stehen; in diesem Sinn teilt er daher Bellocs Vision. Gleichzeitig hat er immer wieder universale oder globale und nicht einfach europäische Probleme hervorgehoben, z. B. in seiner Enzyklika „Sollicitudo Rei Socialis" von 1987. Er könnte nicht, wie Belloc, behaupten, daß der Glaube und Europa identisch seien. Es ist deutlich, daß für ihn der Glaube Europa bei weitem übersteigt. In der gleichen Enzyklika greift er aufs schärfste die Blöcke an, die Europa teilen, und formuliert eine sorgfältig ausgewogene Kritik sowohl des marxistischen Kommunismus als auch des liberalen Kapitalismus als zwei relativ ähnliche Ausprägungen des materialistischen Konsumdenkens, die beide zu massiven Verzerrungen authentischer Werte und wahrer menschlicher Solidarität führen. Seine neueste Enzyklika „Centesi-

mus Annus" (1991), die aus Anlaß des 100. Jahrestages von „Rerum Novarum" veröffentlicht wurde, geht ausführlich und mit Genugtuung auf den Zusammenbruch des sogenannten „realen Sozialismus" ein und enthält weit weniger kritische Äußerungen zum Kapitalismus oder zum Konsumdenken als vorher. Dies liegt vielleicht daran, daß der Akzent wieder stärker auf Europa und dem „Jahre 1989" liegt als auf der Dritten Welt, die das Hauptanliegen von „Sollicitudo Rei Socialis" war. Der Gesamttenor freilich ist unzweideutig: Die Kirche, die stets für Gerechtigkeit, Freiheit, Solidarität und menschliche Würde eingetreten ist, ist nun bereit, ihre Rolle als das wahre Haupt Europas wieder zu übernehmen und Europa an seinen herausragenden Ort in der Welt zu leiten und zu führen.

6. Es gibt zwei einflußreiche *zeitgenössische Denker,* die davon ausgehen, daß der Ort der Kirche an den Rändern zu sein habe, aber dies als einen Ort voller Chancen verstehen und darin an Karl Barths Auffassung erinnern, nämlich *Alasdair MacIntyre* und *Václav Havel.* Vielleicht lassen sich in ihrem Denken Anstöße finden für die Reflexion über eine mögliche alternative Rolle der Kirche im neuen Europa, im Unterschied zu der vom Papst vorgeschlagenen.

In dem bekannten Schlußwort zu seinem Buch „After Virtue" verglich *MacIntyre* die gegenwärtige Situation mit einem neuen Frühmittelalter. In jener Zeit begannen verantwortliche und gläubige Menschen ihre Hoffnungen nicht länger auf ein Fortdauern des Römischen Reiches zu setzen oder sich für seine Erhaltung einzusetzen. Statt dessen entwickelten sie in den Klöstern und Kommunitäten hingebungsvoll neue Modelle von Gemeinschaft, in denen Zivilisation und moralisches Leben erhalten, wenn nicht gar gefördert und die Wahrheit neu entdeckt werden konnte. Da wir MacIntyres Analyse zufolge einen vergleichbaren geschichtlichen Wendepunkt erreicht haben, d. h. eine neue Übergangsperiode, in der die Barbaren an die Macht kommen, besteht die Aufgabe erneut darin, „lokale Formen von Gemeinschaft aufzubauen, in denen zivilisierter Umgang und intellektuelles und moralisches Leben erhalten bleiben und das uns erneut drohende finstere Mittelalter überdauern können". Und in diesen Gemeinschaften „warten wir nicht auf Godot, sondern auf einen anderen – ohne Zweifel radikal verschiedenen – Hl. Benedikt".[21]

Die von MacIntyre vorgeschlagene Antwort erweckt auf den ersten Blick den Eindruck von Rückzug und Passivität, Nostalgie und Verantwortungslosigkeit. Aber ist das wirklich so? Die Kirche und verantwortliche Leute, sozusagen die Wächter der Tradition, entscheiden nicht freiwillig, sich von einflußreichen Positionen oder Machtinteressen zurückzuziehen; sie sind

vielmehr zunehmend ausgeschlossen worden in dem Maße, in dem die Tradition immer mehr vernachlässigt wurde; inzwischen sehen sie ihrer realen Situation ins Auge, mit ihren Chancen und ihren Gefahren. Dieser neue Kontext muß nicht zu Passivität, Verzweiflung oder Nostalgie führen. Die Wüste, die freilich kein Platz an den Hebeln der Macht ist, ist dennoch ein Ort, wo neue Einsichten geboren werden, Ideen, deren Zeit erst kommt. In der Bibel erscheint die Wüste oder Einöde oft als der Ort der Enthüllung und Erleuchtung, ebenso wie der Prüfung; dazu ist sie der Ort außerhalb des Lagers, wo die Rettung für die Stadt errungen wird (vgl. Hebr 13, 12–14). Neue Weisheit in Anlehnung an die alte mag sich sehr wohl in einer machtlosen Wüstengemeinschaft herausschälen. Neue Einsichten können durchaus von der Peripherie kommen.

Solche Gemeinschaften lassen sich auch verstehen als Experimente im Glauben, in der Tugend und der Menschlichkeit, die alle von entscheidender Relevanz für das Leben der weiteren Gesellschaft sind. Dies sind Gemeinschaften derer, die die wahre Stadt suchen, die nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit suchen, die damit anfangen, ihr Leben auf der Grundlage dieser Gerechtigkeit zu gestalten, und die, indem sie so leben, darauf hoffen, ihr Verständnis zu vertiefen. In gewissem Sinne kann man hier von *Prüfung* sprechen, einem Test, der zeigt, daß Gottes Gerechtigkeit eine greifbare Wirklichkeit ist und herauszufinden sucht, was es bedeutet, das Volk Gottes zu sein. Hier geht es um mehr als um die Bewahrung der Tradition. Es geht um Neuaneignung und zugleich um Vorwegnahme, aber alles hängt davon ab, daß es wirklich lebendige und ehrliche Gemeinschaften von Menschen gibt, die nach der wahren Stadt suchen.

Solche Gemeinschaften sind nicht einfach Ankerplätze für die Furchtsamen, vielmehr verkörpern sie durch ihre bloße Existenz, durch die Art, wie sie ihr gemeinsames Leben gestalten, durch die Weise, wie sie ihren Gottesdienst feiern, einen konstruktiven Protest gegen die etablierte Ordnung, „die Herrschaft der Barbaren". Sie demonstrieren die Lebensfähigkeit eines anderen Weges, der durch ihre bloße Existenz ständig die Selbstverständlichkeit der Gemeinschaft, in der sie sich vorfinden, in Frage stellt. Sie weisen hin auf einen besseren Weg und sind daher selber Zeichen, Instrumente und vorwegnehmende, teilweise Manifestationen des Reiches Gottes.

Darüber hinaus sind sie Gemeinschaften der Erwartung, die sich ihrer eigenen Unvollkommenheit und Vorläufigkeit bewußt sind. Im Unterschied zu utopischen Gemeinschaften wissen sie, daß sie nicht in der Lage sind, aus eigenen Kräften Jerusalem zu bauen oder die Gerechtigkeit Gottes auf-

zurichten. Sie *warten.* Aber es handelt sich nicht um eine völlig offene Erwartung: Sie warten auf eine Person, einen neuen und ohne Zweifel sehr anderen Hl. Benedikt. Die Person hat einen Namen und daraus ergibt sich ein Hinweis auf ihre Rolle und Bedeutung. Der Gründer des Mönchtums und zugleich eine zentrale Figur im apokalyptischen Denken von Joachim von Fiore steht für eine ältere christliche Tradition, die noch immer gegen das neue Barbarentum ins Feld geführt wird und das gegenwärtige Geschehen erhellen kann. Und Benedikt ist einer der Schutzheiligen Europas, der durch seine Entwicklung des Mönchtums Europa gestaltete und vereinigte. Seine Bedeutung liegt darin, daß der von ihm angestoßene Versuch, ein christliches Leben zu leben und Kirche zu sein, einen weitreichenden, wenn auch indirekten Beitrag zur Entwicklung Europas leistete. Benedikt lag es fern, den Anspruch auf das Zentrum des Geschehens zu erheben. Das Mönchtum stand ein für die Wahrheit von den Rändern her, und so mag es auch heute wieder sein. . . .

Die Wartenden sind nicht allein, sondern stehen in Gemeinschaft mit der Una sancta, die durch die immer neue Tradition gestaltet wird und sie zugleich pflegt, d.h. in Gemeinschaft mit dem Leib Christi in Raum und Zeit. Und ein Warten in Gemeinschaft mag zwar ausschließen, sich an der „barbarischen" Politik unter deren Voraussetzung zu beteiligen, aber es ist ein aktives und kein passives Warten. Es bedeutet Bereitschaft zu Entdeckung und Experiment, hartem Nachdenken und mutigem Handeln in Gemeinschaft, in Zucht und gefährlichem Protest gegen das Böse, gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Diese Art des Wartens mag der wahrhaftigste Dienst sein, den Theologie und Kirche der sich herausbildenden europäischen Gesellschaft leisten können.

Václav Havel sah im Todeskampf der marxistischen Regime in Osteuropa ein Symptom für ein noch weitreichenderes und umfassenderes globales Erdbeben mit seinem Zentrum in Europa. Der Osten und der Westen sind nach ihm einfach unterschiedliche Formen der konsumorientierten Industriegesellschaft. Er verstand die alten kommunistischen Regime in Osteuropa als „eine Art Memento für den Westen, indem . . . (sie) ihm seine latenten Richtungstendenzen enthüllen".[22] Der Osten hält dem Westen den Spiegel vor. Beide sind sie Konsumgesellschaften in tiefer Krise. „Ein Mensch, der der Konsumwertskala verfallen ist, im Amalgam des zivilisatorischen Herdendaseins ‚aufgelöst' und in der Seinsordnung durch kein Gefühl höherer Verantwortung als der Verantwortung dem eigenen Überleben gegenüber verankert ist, ist ein *demoralisierter* Mensch. Das System stützt sich auf diese Demoralisierung, es vertieft sie, es ist ihre gesellschaft-

liche Projektion."[23] Das System – und Havel denkt hier deutlich sowohl an die alten, östlich-marxistischen Systeme, wo sich Dekadenz, Verfall und Entmenschlichung leichter erkennen lassen, als auch an die Gesellschaften im Westen – ist abhängig von *Ideologie,* deren Funktion es ist, „dem Menschen ... die Illusion zu geben, daß er sich im Einklang mit der menschenfreundlichen Ordnung und mit der Ordnung des Universums befindet".[24] Ideologie legitimiert Macht, denn sie weist beständig auf „das Prinzip der Identifizierung des Machtzentrums mit dem Zentrum der Wahrheit"[25] hin. Ideologie – offen in den alten marxistischen Gesellschaften, verborgen im Westen – ist daher der entscheidende Pfeiler des Systems, das wirksam eine falsche Wirklichkeit schafft und *internalisiert.* „Dieser Pfeiler ist jedoch auf Sand gebaut – nämlich auf der Lüge. Deshalb bewährt er sich nur so lange, solange der Mensch bereit ist, in der Lüge zu leben."[26] Havel bezieht sich zwar in erster Linie auf die marxistischen Gesellschaften des Ostens, aber er macht deutlich, daß er auch die umfassende Krise der Konsumgesellschaften im allgemeinen meint; d.h. *wir alle leben in der Lüge.*

Aber es ist auch unter einer totalitären Diktatur für einzelne oder Gruppen möglich, in der Wahrheit zu leben, die Lüge zurückzuweisen, die ideologische Rechtfertigung der Macht zu durchbrechen und zu erklären, daß der Kaiser nackt ist. Wer es wagt, aus dem Leben in der Lüge auszusteigen, wird „das Ritual ablehnen und die ‚Spielregeln' verletzen. Er wird wieder seine unterdrückte Identität und Würde finden, seine Freiheit verwirklichen."[27] Dieser *Dissens* ergibt sich schlicht aus der Tatsache, daß die Bemühung um ein Leben in der Wahrheit von alleine eine Herausforderung für das System der Lügen ist. Im Vordergrund steht hier die tiefe Verpflichtung, Menschen den Vorrang vor Systemen, vor jedem System zu geben. Die Aufgabe ist daher Widerspruch, Widerstand:

„Es scheint mir, daß wir alle in Ost und West vor einer grundlegenden Aufgabe stehen, aus der alles Weitere folgen müßte. Diese Aufgabe besteht darin, wachsam, nachdenklich und aufmerksam zu widerstehen, aber zugleich mit völliger Hingabe, bei jedem Schritt und überall; der Widerstand gilt der irrationalen Kraft anonymer, unpersönlicher und unmenschlicher Macht, der Macht von Ideologien, Systemen, Apparaten, der Bürokratie, künstlicher Sprachen und politischer Schlagwörter. Wir müssen ihrem komplexen und durch und durch entfremdenden Druck widerstehen, sei es in der Gestalt von Konsum, Werbung, Repression, Technologie oder dem Klischee – sie alle sind Blutsbrüder des Fanatismus und die Quelle totalitären Denkens."[28]

Diese Idee des Lebens in der Wahrheit, des Wohnens und Bleibens in der Wahrheit, wie sie von Havel oder Michael Polanyi entwickelt wird, bietet

sich an als Rahmen für Theologie, christliches Leben und das Leben der Kirche. Und das Leben in der Wahrheit ist nicht einfach eine individuelle Sache und kann es nicht sein. Es schließt Solidarität ein. Und eine Gemeinschaft, die in der Wahrheit lebt, kann nicht introvertiert, einseitig, selbstbezogen sein (incurvatus in se). Sie muß etwas von Universalität und Offenheit an sich haben. Daher muß die Gemeinschaft nach Havel „Andeutung einer *allgemeinen Lösung* (sein). Ein solcher Ausweg ist also nicht nur ein Ausdruck der ichbezogenen Verantwortung des Menschen allein für sich selbst und sich selbst gegenüber, sondern er setzt voraus, daß diese Verantwortung grundsätzlich immer auch Verantwortung *für die Welt und der Welt gegenüber ist.*"[29] Eine solche Gemeinschaft ist daher eine Art Parallel-Gesellschaft, eine alternative Lebensform. Aber sie ist nicht ein Ghetto, denn gerade die Idee des Lebens in der Wahrheit ist unausweichlich auf das Wohl des anderen bezogen. Die Gemeinschaft ist daher für die Welt und für die anderen verantwortlich. Wir tragen Verantwortung, „das heißt, daß wir sie *hier und jetzt* akzeptieren und begreifen müssen, an eben der Stelle in Raum und Zeit, an die uns das Schicksal gestellt hat."[30] „Die ‚Parallel-Polis' ist wegweisend und hat einen Sinn nur als Akt der *Vertiefung der Verantwortung für das Ganze und dem Ganzen gegenüber,* als Entdeckung des geeigneten *Standorts für diese Vertiefung,* keineswegs also als Flucht vor und aus der Verantwortung."[31] Sie ist eine ständige Herausforderung für die bestehenden Machtstrukturen, aber sie wird nicht selbst zu einer politischen Bewegung, die danach strebt, die Macht an sich zu reißen. Nur indirekt wirkt sie auf die Macht ein.

Und diese Gemeinschaft, die in der Wahrheit lebt, die widerspricht, die widersteht, die erkundet, die eine alternative Polis und eine andere Lebensform darstellt, ist auch offen für die Zukunft. Aber im Unterschied zu den ideologischen Systemen, unter welchen sie lebt, opfert sie nicht die Gegenwart oder die Menschen der Verwirklichung der Zukunft; denn sie glaubt, daß die Zukunft in gewisser Weise schon angebrochen ist, daß sie in der Gegenwart ergriffen und gelebt werden kann, wo immer Menschen in der Wahrheit leben. „Es ist nämlich überhaupt eine Frage" – schreibt Havel – „ob die ‚bessere Zukunft' wirklich und immer nur eine Angelegenheit irgendeines fernen ‚Dort' ist. Vielleicht ist sie schon längst hier – und nur unsere Blindheit hindert uns daran, sie um uns und in uns zu sehen und zu gestalten."[32]

Diese Gedanken über Gemeinschaften des Widerstandes sind erhellend im Blick auf das Wesen der Kirche und ihren Ort in Europa. Sie können auch zum Wurzelboden für einen Stil von Theologie und für eine Lebens-

form werden, die nach einer bestimmten Art von Theologie verlangt. Dies ist nicht eine Ideologie, die Machtsysteme autorisiert, indem sie sie mit göttlicher Ordnung verbindet, auch wenn sie der ständigen Anziehungskraft der Ideologie unterliegt. Ihr geht es weniger darum, Gehorsam und Verehrung für das System zu internalisieren, als darum, Fragen, Widerspruch und Widerstand auszulösen. Im Unterschied zu Ideologien und großen Denksystemen, die den Anschein erwecken, alles mit ihren umfassenden Interpretationen zu erklären, ist diese Art von Theologie gewöhnlich unwissenschaftlich, unsystematisch – Fragmente, Hinweise, Anstöße, Aufschreie, Fragen, Wegweiser, Proteste, Anmerkungen, die alle aus dem Versuch entstehen, in der Wahrheit zu leben und die anerkennen, daß die Wahrheit nicht manipuliert, kontrolliert, erfaßt und eingefangen, sondern nur geliebt, gelebt, verehrt und gefeiert werden kann.

7. Die Kirche wird dem neuen Europa einen wirklich authentischen Dienst erweisen, wenn sie entschlossen allen kirchlichen und europäischen Triumphalismus hinter sich läßt und ihre Zugehörigkeit zur Una sancta zum Ausdruck bringt und darin treu und mutig ihren Minderheitenstatus und ihre Marginalität in Europa einsetzt.

Es hat nichts mit Triumphalismus zu tun, wenn davon die Rede ist, daß die Kirche aufgerufen sei, ein Zeichen und ein Beweis wahrer Gemeinschaft zu sein in Europa wie überall. Innerhalb des Leibes werden Feindschaft und Gegnerschaft überwunden, und Vergebung und Versöhnung sollen zu einer gegenwärtigen Wirklichkeit werden. Aber die normale Erfahrung der Kirche sieht sehr anders aus. In Nordirland beispielsweise verstehen sich die beiden völlig polarisierten Gemeinschaften auf religiösem Hintergrund, und sie halten den Konflikt jedenfalls teilweise für eine Sache von theologischer und kirchlicher Konfrontation und von Gegensätzen. Die eine Taufe, die alle Kirchen auf der formalen Ebene miteinander teilen und anerkennen, wird daher, wie *Enda McDonagh* zeigt, als eine gesellschaftliche Wirklichkeit in dem Sinn verstanden, daß sie Menschen einbindet in gegensätzliche und oft miteinander kämpfende politische Traditionen: „Taufe in der katholischen Kirche bedeutet normalerweise Mitgliedschaft im nationalistischen Lager; Taufe in irgendeiner der protestantischen Kirchen Mitgliedschaft im unionistischen Lager. Mitgliedschaft und Einheit im Leib Christi, worin die vorrangige Bedeutung der Taufe liegt, wird durch die sozialen und politischen Verflechtungen in Nordirland völlig verfälscht."[33] Es gibt andere, ganz ähnliche Situationen, wo christliche Gemeinschaften ethnische, soziale oder sprachliche Vorurteile und Feindschaften verstärken, statt sie in Frage zu stellen, und damit in der Praxis die Einheit der Kirche

verleugnen und einen wirksamen christlichen Beitrag zur Einheit Europas unmöglich machen. McDonagh schlägt eine wichtige symbolische Antwort auf die „Verfälschung und Vergeblichkeit" der Taufe vor, die in Nordirland so unheilvolle politische Auswirkungen hat: entweder einen Taufstop oder die Forderung, daß bei jeder Taufe alle christlichen Kirchen am gegebenen Ort aktiv und sichtbar beteiligt sein sollten. Die Integrität der Kirche verlangt, daß radikale Schritte unternommen werden, wo immer die Kirche tatsächlich die Spaltung und Feindschaft verstärkt.

Innerhalb des Leibes Christi sind wir, wie John Donne sagt, miteinander verwoben, füreinander verantwortlich, voreinander rechenschaftspflichtig:

„Die Kirche ist catholiké, universal und das gleiche gilt für ihr Handeln. Alles, was sie tut, gehört *allen.* Wenn sie ein Kind tauft, so geht mich dieses Handeln etwas an; denn dieses Kind ist dadurch mit dem Haupt verbunden, das auch mein Haupt ist, und eingegliedert in den *Leib,* zu dem ich als ein *Glied* ebenfalls gehöre. Und wenn sie einen Menschen beerdigt, so betrifft mich dieses Handeln ebenfalls."[34]

Das heißt, daß die Kirchen in Europa Gott und der Oikumene gegenüber rechenschaftspflichtig sind für die Art und Weise, wie sie ihre Verantwortung innerhalb und gegenüber der Europäischen Gemeinschaft wahrnehmen. Und über die weltweite institutionelle Kirche hinaus gibt es noch die weitere „Kirche" derer, mit denen Christus sich in besonderer Weise identifiziert, d. h. die Armen, die Schwachen, die Marginalisierten: Ubi Christus, ibi ecclesia. Die europäischen Kirchen sind ebenfalls rechenschaftspflichtig für ihr Leben und ihr Zeugnis im Umfeld dieser „Kirche". Und das verbietet es ihnen, sich an einem Ort einzurichten, der eindeutig eines der großen Zentren von Macht und Reichtum in der heutigen Welt ist.

ANMERKUNGEN

1 D. Bonhoeffer, Das Wesen der Kirche (Kaiser Traktate 3, hg. v. O. Dudzus, München 1971, 31), zitiert nach U. Duchrow, Weltwirtschaft heute. Ein Feld für bekennende Kirche?, München 1986, 46.
2 ebd.
3 H. Belloc, Europe and the Faith, London, Burns & Oates, 1962, 42.
4 ebd., 168.
5 ebd., 186.
6 ebd., 173.
7 ebd., 149.
8 Karl Barth, Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise 1948, Zürich 1948, 10.
9 ebd., 18 f.
10 ebd., 37.

[11] Zitat übersetzt aus: K. Barth, Against the Stream, London 1954, 175.
[12] ebd.
[13] Milan Machovec, Jesus für Atheisten, Stuttgart/Berlin 1972.
[14] Guardian, 7. September 1990.
[15] hierzu vgl. U. Duchrow, Weltwirtschaft heute. Ein Feld für bekennende Kirche? a. a. O.
[16] vgl. Roger Scruton, The New Right in Central Europe I (Czechoslovakia) und II (Poland and Hungary), Political Studies, 1988, XXXVI 449–462 und 638–658.
[17] Arend Th. van Leeuwen, Christentum in der Weltgeschichte, Stuttgart 1966, und D. B. Forrester, Beliefs, Values and Policies, Clarendon 1989.
[18] Zitiert nach „Der Apostolische Stuhl 1982", Köln 1982, 814.
[19] ebd., 815.
[20] Guardian, 27. April 1990.
[21] Alasdair MacIntyre, After Virtue, London, Duckworth 1981, 245.
[22] Václav Havel, Versuch, in der Wahrheit zu leben, Reinbek b. Hamburg 1989, 26.
[23] ebd., 33 f.
[24] ebd., 16.
[25] ebd., 12.
[26] ebd., 22.
[27] ebd., 27.
[28] ebd. (Zitat übersetzt aus V. Havel, Living in Truth, London 1987, 153).
[29] ebd., 72.
[30] ebd., 73.
[31] ebd., 73 f.
[32] ebd., 91.
[33] Arend Th. van Leeuwen, Christentum in der Weltgeschichte, a. a. O.
[34] John Donne, Mediation XVII.

Die Herausforderung der Ökumene durch die Zivilgesellschaft

VON GÖTZ PLANER-FRIEDRICH

Die Kirchen seien dazu aufgerufen, ihren Beitrag zur Überwindung der völkertrennenden Spaltung auf dem europäischen Kontinent zu leisten, heißt es im Basler Schlußdokument (54). „Ein Europa, das seine eigenen Probleme und Schwierigkeiten löst, kann seine Verantwortung für andere Länder um so wirksamer erfüllen." (56) Die Spaltung, die die Europäische Ökumenische Versammlung dabei im Blick hatte, war zweifellos die ideologische Ost-West-Grenze, sinnfällig gemacht durch die Berliner Mauer. Nun, da sie gefallen ist, scheint Europa erst recht wieder gespalten zu sein: in Nationen und ethnische Minoritäten, in Reiche und Arme, Arbeitslose und Arbeitnehmer, EG-Mitglieder und EFTA-Staaten, strukturschwache Regio-

nen und industrialisierte Ballungszentren, Triumphalisten und Gedemütigte.

Die Hoffnung, daß der Heilige Geist die Kirche ergreift und sie zu „Versöhnung, Erneuerung und Veränderung" führt, wie es an anderer Stelle im Basler Dokument heißt (4), ist vielerorts der Resignation gewichen. Hegemoniales Denken und Verhalten wagt sich hervor, wo bisher der Druck der herrschenden Ideologie und die brutale Gewalt der Unterdrückung das Gemeinsame in der Verschiedenheit gesucht und solidarisch gestärkt hatte. Wo Machtfunktionen neu verteilt werden, melden sich auch die einzelnen christlichen Konfessionen zu Wort und scheinen vergessen zu haben, was an ökumenischer Gesinnung bereits gewachsen ist. Dabei wird auch schmerzlich erkennbar, daß das wahrhaft Trennende zwischen den Kirchen weniger in der Lehre und im Denken liegt als im Leben und Handeln.

Oder präziser ausgedrückt: das Unterscheidende in der Lehre ist nur der in theologischen Begriffen zur Geltung gebrachte Anspruch der partikularen Kirchen auf die Gestaltung des menschlichen Lebens – individuell wie gesellschaftlich. Solange wir also nur von der Lehre reden, berühren wir noch nicht den Nerv der ökumenischen Probleme. Weil die Kirchen im Laufe der Geschichte zum Teil gleichzeitig in verschiedenen politischen Verhältnissen gelebt haben, sind ihre Erfahrungen mit dem Evangelium unterschiedlich gewesen. Der Reichtum des christlichen Glaubens wird unter den Bedingungen der Geschichte immer nur in Teilen erfahren, so daß sich unter jeweiligen historischen Bedingungen Schwerpunkte der Glaubenstradition herausgebildet haben, die dann auch von theologischen Schulen schwerpunktmäßig bearbeitet wurden. Die anti-ökumenische Versuchung besteht nicht nur darin, diese theologische Interpretation bestimmter historischer Konstellationen als allgemeingültige und unveränderbare Lehre auf jeden beliebigen Kontext zu übertragen, sondern auch darin, neue und veränderte Situationen auf dem Wege politischer Einflußnahme und Machtbeteiligung dieser Lehre anpassen zu wollen. Die Realität soll sich der kirchlichen Lehre anbequemen, weil nicht sein soll, was der kirchlichen Lehre nicht entspricht. So wird immer der Eindruck entstehen, die Kirche verbünde sich mit restaurativen Kräften der Gesellschaft, sie wolle das Rad der Geschichte zurückdrehen.

Dadurch wird die Tatsache verdunkelt, daß die Kirche nicht von der Gnade bestimmter politischer Verhältnisse lebt, sondern als Trägerin und Verkünderin der Verheißung vom Reich Gottes alle politischen Verhältnisse transzendiert. Indem sie nicht nur in der Lehre, sondern in der sakramentalen, priesterlichen und prophetischen Existenz das Reich Gottes antizi-

piert, ist sie per se eine ständige Infragestellung staatlicher und gesellschaftlicher Zustände. Sie verwehrt es damit den politischen oder ökonomischen Kräften, sich selbst oder ihre Mittel und Ziele als absolut und endgültig anzubieten. Daß das dennoch immer wieder geschieht und sogar durch kirchliche Instanzen oder Personen legitimiert wird, liegt nicht primär an falscher Lehre, sondern an mangelnder Authentizität der kirchlichen Existenz. Wenn beispielsweise die finanzielle Sicherheit in kirchlichen Entscheidungsgremien im Vordergrund steht, wird kirchliche Lehre kaum zu Rate gezogen. Die Lehre steht gerade in den protestantischen Kirchen häufig neben den Existenzfragen der Kirche, und umgekehrt lebt in Liturgie und Diakonie der Orthodoxie ein Glaubensverständnis, das durchaus mit dem theologischen Reflexionsergebnis evangelischer Theologie kommensurabel ist. Dombois hat deshalb behauptet: „Wenn die alten Kirchen wüßten und sich auf das beschränkten, was sie eigentlich tun, und die reformatorischen Kirchen täten, was sie verkündigen, so wären wir der Einheit der Christenheit um vieles näher".[1] Man mag im Detail darüber streiten, in welchem Maße diese Behauptung zutreffend ist. Unbestreitbar scheint mir die Erkenntnis zu sein, daß der Konsens in der Lehre ökumenisch wenig austrägt, kommt es nicht gleichzeitig zur Koinonia im Leben der Kirchen.

Ekklesiologisch hat der ÖRK von Anfang an vor dem partikularen Machtanspruch der großen historischen Kirchen kapituliert. Wenn mit der Toronto-Erklärung von 1950[2] sogar ausdrücklich darauf verzichtet wird, daß sich die Mitgliedskirchen untereinander „als Kirchen im wahren und vollen Sinn des Wortes" anerkennen, dann sind zwangsläufig auch die Beratungen und Beschlüsse dieses ökumenischen Organs keine „im wahren und vollen Sinn des Wortes" kirchlichen Vorgänge. Was aber tun die Kirchen dann, wenn sie sich nicht gemäß kirchlichem Selbstverständnis ökumenisch begegnen? Können Kirchen überhaupt unter Absehen ihres Kircheseins reden und handeln?

Die Toronto-Erklärung formuliert ein „Dilemma" (Ernst Lange), weil sie einen Verzicht auf die Ekklesiologie ausdrückt als Voraussetzung für eine ökumenische Zusammenarbeit von einzelnen Kirchen, die ihrerseits einen Anspruch auf eine exklusive Ekklesiologie erheben. Das schien von Anfang an nur dadurch erträglich zu sein, weil unter dem Aspekt der „Erneuerung" Hoffnung auf eine ökumenische Transformation der einzelnen Kirchen bestand.[3] Doch es hat sich m.E. inzwischen herausgestellt, daß die ökumenische „Lerngemeinschaft" innerhalb des ÖRK an ihre Grenzen gekommen ist, weil sie dem Dilemma des ekklesialen Defizits nun nicht mehr ausweichen kann. Nicht umsonst heißt es in der Erklärung „Die Einheit der

Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung" der Siebten Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991: „Das Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft ist erreicht, wenn alle Kirchen wechselseitig in den anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle anerkennen können."[4] Für die Zukunft der Ökumene bedeutet das: die getrennten Kirchen müssen endlich Abschied nehmen von ihrem Alleinvertretungsanspruch auf die Wahrheit des Evangeliums und gleichzeitig auf den Souveränitätsanspruch ihrer eigenen kirchlichen Verfaßtheit. Das ist eine gegenüber allen Kirchen gleichermaßen provokative These, die nur dadurch etwas abgemildert werden kann, daß ihr Vorschläge für eine positive Wendung in Richtung auf die „ökumenische Ekklesiologie" angefügt werden. Ich versuche das einmal mit Hilfe einer Typologie von der vierfachen Gestalt der Kirche, zum anderen mit Rückgriff auf die ökumenische Kommunikationsform der Konziliarität.

Die vierfache Gestalt der Kirche

Die Unwilligkeit der verfaßten Kirchen, sich gegenseitig im vollen Sinne des Wortes als Kirchen anzuerkennen, liegt an ihrer partikularen Selbstwahrnehmung als Kirche im vollen Sinne. Zur Ekklesia im umfassenden Sinne gehört nämlich nach Hans Dombois[5] eine vierfache Gestalt: „universale Kirche, partikulare Kirche, Gemeinde und Orden". Als „Orden" ist hier eine selbständige Gruppe oder „besondere Dienstgemeinschaft" angesprochen, die selbst nicht Kirche im vollen Sinne des Wortes zu sein beansprucht, aber in freier Entscheidung einer besonderen Berufung christlicher Menschen Gestalt verleiht.

Aus dieser Gestalttheorie der Kirche leitet Dombois seinen Vorwurf der Defizienz gegenüber allen partikularen Kirchentümern ab. So kritisiert er beispielsweise die protestantischen Kirchen, daß bei ihnen das Amt der Einheit partikularkirchlich verkümmert ist und die Universalkirche zwar im theologischen Überbau, nicht aber oder unzureichend in der Kirchenverfassung vorkomme.

In der römisch-katholischen Kirche ist die Gestalt der Universalkirche demgegenüber zentralistisch überentwickelt, wohingegen die Kirchengestalt der Gemeinde als defizitäre Partikularität der Gesamtkirche erscheint. Was die Gestalt des Ordens anbelangt, so haben sich die protestantischen Kirchen im Gegensatz zu Orthodoxie und römisch-katholischer Kirche dieser Gestalt entledigt. Doch sie hat sich auch hier wie von selbst immer wieder zu Wort gemeldet: in den pietistischen Kreisen im 18., in der Diakonie im

19. oder in den bereits ökumenisch orientierten Kommunitäten im 20. Jahrhundert.

Man kann also sagen, daß alle vier Kirchengestalten zum ökumenischen Erscheinungsbild der Kirche gehören. Die Unterentwicklung oder Überbetonung der einen oder anderen führt nicht etwa zur Erfahrung eines ekklesialen Mangels, sondern ruft eine partikularkirchliche Gegenreaktion hervor. Indem sich die Konfessionskirchen gegeneinander abschließen, anstatt das Defizitäre ihrer eigenen Kirchengestalt und das Komplementäre in den anderen wahrzunehmen, bilden sie – nach Dombois[6] – funktionale Häresien aus.

Noch in einer anderen Hinsicht erscheint mir die Gestalttypologie der Kirche bei Dombois eine wichtige ekklesiologische Wahrheit zu enthalten, auch wenn gerade diese bei einigen Kirchenjuristen oder Kanonisten auf Ablehnung stoßen wird. Verstehe ich Dombois richtig, dann handelt es sich bei den vier Kirchengestalten weder um ein Unterordnungs- oder Ableitungssystem, noch um eine Hierarchie zu- oder abnehmender ekklesialer Suffizienz. Bezüglich der Gleichwertigkeit der Kirchengestalten im theologischen Sinne belehrt uns das CIC (1983) vom Gegenteil, indem es der Gemeinde gar keine kirchenrechtliche Beachtung schenkt. Und was die „Institute des geweihten Lebens" anbelangt, so läßt schon Can 573 Paragraph 2 keinen Zweifel daran, daß sie nur kraft „der zuständigen Autorität der Kirche kanonisch" errichtet werden dürfen. Auch wenn die großen Ordensgründungen des Mittelalters nicht per Dekret eines Diözesanbischofs nach Beratung mit dem Apostolischen Stuhl entstanden sind (wie es Can 579 CIC vorsieht), so ist doch historisch wie kirchenrechtlich die Tendenz unverkennbar, die Viergestaltigkeit der Kirche zentralistisch auf die im Papst personifizierte Universalkirche nach römisch-katholischem Verständnis zu beziehen. Dem liegt natürlich theologisch der Gedanke zugrunde, daß nur beim Apostolischen Stuhl alle Gnadengaben der Kirche vereint sind, während Partikularkirche, Gemeinden und Orden nur in eingeschränktem Maße ekklesiale Qualität besitzen.

Gehen wir dagegen davon aus, daß alle vier Gestalten von Kirche wirklich und wahrhaftig Kirche sind, wenn darin (gemäß CA VII) das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden, dann erhebt sich natürlich die vom kanonischen Recht bereits zentralistisch entschiedene Frage, wie sich diese vier Kirchengestalten zueinander verhalten und miteinander in Beziehung stehen. Dafür möchte ich den seit der Faith-and-Order-Konferenz von Löwen (1971) wieder in die ökumenische Diskussion eingeführten Begriff der Konziliarität in Anspruch nehmen.

Ernst Lange hat eine nahezu schwärmerische Beschreibung des Konziliaritätsprinzips geliefert, in der er das kirchliche Kommunikationsmodell – im Zuge der achtundsechziger Diskussion – mit dem Räte-Modell vergleicht und es gleichzeitig davon unterscheidet:

„Alle Beteiligten teilen die Hoffnung auf die Zukunft der Wahrheit, rechnen grundsätzlich damit, daß der Konsensus, nach dem sie suchen, mehr sein kann und mehr sein wird als die Summe der Einzelmeinungen oder der Kompromiß aus kontroversen Positionen oder der totale Sieg der stärksten Fraktion oder der stärksten Argumente. In den christlichen Räten – so jedenfalls die Theorie – treffen Einzelne, Gruppen, Gemeinden, Kirchen aufeinander, die sich gegenseitig wahrnehmen als Konkretionen der Gegenwart Christi, als Manifestationen der Erneuerungskraft des Heiligen Geistes".[7]

Schwärmerisch erscheint diese Beschreibung, weil sie der ökumenischen Realität bis heute zutiefst widerspricht. Die theologischen Dialoge enden gemeinhin mit Kompromiß- statt Konsenspapieren. Wo es um Abstimmungen geht, herrscht das Majoritätsprinzip. Oft wird sogar gegen die stärksten Argumente mit sehr unchristlichen Machtmitteln gestritten, wie Finanzboykott, Mandatsentzug oder Androhung des Auszugs aus der ökumenischen Gemeinschaft. Die Repräsentanz der verschiedenen Kirchengestalten läßt viel zu wünschen übrig; wo sie durch die Hintertür der Quotenregelung eingeführt wird, hat sie häufig die Vereinzelung der Delegierten zur Folge, weil die einzelnen Kirchen die oben beschriebenen Kirchengestalten in Anbetracht ihrer ekklesialen Qualität nicht gleichwertig behandeln.

Daß es sich bei der verbreiteten Unfähigkeit der Kirchen zur Konziliarität weder um ein konfessionelles noch um ein kirchenrechtliches Problem handelt, beweisen zwei Beispiele aus der neuesten Kirchengeschichte.

– Die niederländische Reformierte Kirche hat ihre Stellungnahme zur Friedensfrage Ende der siebziger Jahre mit einem Positionspapier seitens eines kirchlichen Ausschusses eingeleitet. Dazu haben die Gemeinden Stellung genommen, bevor die Synode unter Einbeziehung dieser Voten einen Pastoralen Brief verabschiedete, der damals wegen seiner erstaunlichen Klarheit und theologischen Verbindlichkeit überraschte.

– Ähnliches ereignete sich zum gleichen Thema mit dem Pastoralbrief der Konferenz Katholischer Bischöfe in den USA (The Challenge of Peace: God's Promise and our Response, 1983). Ein erster Entwurf seitens der bischöflich eingesetzten Kommission wurde an die Gemeinden und Gruppen zur Reaktion weitergeleitet. Diese blieb nicht aus! Zweimal hat darauf-

hin die Kommission das Papier überarbeitet und ein theologisch wie sozialethisch beispielhaftes Dokument vorgelegt.

Man könnte auch auf die regionalen konziliaren Prozesse in den damals noch bestehenden beiden deutschen Staaten hinweisen. Gerade was Zusammensetzung, Durchführung, Ergebnis und Wirkung der Ökumenischen Versammlung von Dresden und Magdeburg anbelangt, scheint mir eine gründliche Auswertung dringend notwendig und zukunftsweisend zu sein.

In diesen Fällen lag ein wesentlicher Vorteil des konziliaren Vorgehens darin, daß der Rezeptionsprozeß bereits während der Entstehung begann. Das hat sich nicht nur inhaltlich niedergeschlagen, sondern auch den Grad der Verbindlichkeit erhöht. Andernfalls besteht nämlich die Gefahr, entweder in den Augen der Christinnen und Christen uninteressante oder irrelevante Positionen festschreiben zu wollen oder aber kirchlicherseits eine Verbindlichkeit von oben zu dekretieren, die in einer säkularen Gesellschaft auch von gläubigen Menschen nicht mehr widerspruchslos akzeptiert wird.

Nun bleibt natürlich die Frage, warum der Versuch, auf ökumenischer Ebene den konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung (JPIC) durchzuführen, so kläglich in den Anfängen steckengeblieben ist. Eine erschöpfende und abschließende Antwort kann ich nicht geben. Eine Ursache sehe ich darin, daß die angesprochenen Kirchen Konziliarität als ökumenische Kommunikationsweise entweder gar nicht mehr kannten oder sie ablehnten, weil sie sich dadurch in ihren bestehenden Machtstrukturen gefährdet fühlten. Die meisten protestantischen Synoden sind dem politischen Demokratieverständnis nachempfundene Beratungs- und Kontrollorgane der Kirchenleitung. Mit Lehrentscheidungen und Bekenntnisfragen sind sie in den seltensten Fällen betraut. Die spärlichen Konzile der römisch-katholischen Kirche sind seit dem Scheitern der Reformkonzilien im 15. Jahrhundert mehr und mehr zu einem Instrument des Papstes geworden, die er selbst einberuft, denen er allein vorsitzt und deren Beschlüsse nur durch seine Unterschrift Geltung erlangen.[8]

Konziliarität muß wieder innerhalb der Großkirchen Platz greifen, bevor sie ökumenisch wirksam werden kann. Auch hier nützen keine akademischen Debatten über kanonisches Recht und theologische Traditionen. Konziliarität muß weder erlaubt noch verordnet werden; sie muß sich ereignen. Wenn das geschieht, wird Kirche auch wieder ein aufregendes Erlebnis in der säkularen Gesellschaft.

Die säkulare Gesellschaft und der demokratische Staat sind für alle Kirchen eine große Anfechtung gewesen. Was Hugo Grotius inmitten der Wirren des 30jährigen Konfessionskriegs in Europa als Naturrecht definierte (etsi deus non daretur!)[9], mußte thomistisch geschultem Denken als Blasphemie erscheinen. Es hatte sich freilich gezeigt, daß die Kirche die Einheit des Reiches nicht mehr verbürgen konnte, sondern im Gegenteil zur Ursache unversöhnlichen Hasses und fortschreitender Spaltung wurde. Deshalb war es das berechtigte und notwendige Ziel der rechts- und staatsphilosophischen Überlegungen von Grotius, „dem Naturrecht eine solch eherne Basis zu verschaffen, daß seine Gebote auch dann gelten würden, wenn man annehme (...), daß es keinen Gott gäbe oder er sich nicht um die Angelegenheiten der Menschen kümmere"[10]. Damit war ein theoretischer Grund gelegt für eine heilsame Trennung von Staat und Kirche, für eine staatlich geschützte Gewissens- und Glaubensfreiheit sowie für die Anerkennung der Menschenrechte überhaupt. Die Kirchen haben diese Entwicklung nur widerwillig nachvollzogen.[11] Gegen den unumkehrbaren Trend einer Säkularisierung der Gesellschaft in ganz Europa wurde von den Kirchen der Anspruch auf das „christliche Abendland" aufrechterhalten. Als sich schließlich noch ein militant atheistisch auftretender Flügel der sozialistischen Arbeiterbewegung staatlicher Gewalt bemächtigte und die Kirchen wie die einzelnen Christenmenschen massiv unterdrückte, verbündeten sich in anderen Ländern kirchliche Kreise erst recht mit restaurativen politischen Kräften. In den Kirchen selbst zeigte die Spaltung Europas ihre Spuren. Jetzt, da das atheistische System des sowjetischen Kommunismus gefallen ist, lebt der Gedanke an das „christliche Abendland" mit der Idee der Re-Evangelisierung Europas wieder auf.

Papst Johannes Paul II. sieht laut Enzyklika „Redemptoris missio" ein „neues Missionszeitalter heraufdämmern", da alle, die in Marias Liebe ihr Vorbild sehen, „in der apostolischen Sendung der Kirche zur Wiedergeburt der Menschen mitwirken". (92) In der Enzyklika selbst taucht der Begriff der „Re-Evangelisierung" (33) auf, den inzwischen vor allem orthodoxe und reformatorische Kirchen im Osten Europas als existenzielle Bedrohung empfinden. Das wird dadurch keineswegs abgemildert, daß wenig später ausdrücklich das Dekret über den Ökumenismus herangezogen wird mit dem Hinweis, daß die Verkündigung der frohen Botschaft durch „untereinander gespaltene Christen" die Zeugniskraft vermindere (50). Das „Bekenntnis zum Ökumenismus" läßt Wege und Ziele der angestrebten

Einheit bewußt offen, so daß sich Unterstellungen und Spekulationen leicht einstellen können. Das Beispiel der Uniaten und die Flexibilität katholischer Theologen in den bilateralen und ökumenischen Lehrgesprächen verdeutlichen, daß nach römisch-katholischem Verständnis die anzustrebende Einheit weder in Liturgie und Ritus noch in der Lehre zu finden ist, sondern in der Unterwerfung unter die römische Jurisdiktion.

Wird damit nicht ein Herrschaftsanspruch dokumentiert, dem die Lehre und das kanonische Recht als Instrumente der Legitimation untergeordnet werden? Solch eine provokante Frage stelle ich nicht aus antikatholischem Ressentiment. Auch der Evangelischen Kirche in Deutschland möchte ich die Frage stellen, ob sie sich nicht mittels staatlich eingezogener Kirchensteuer und staatlich subventionierter Sozial- und Bildungsarbeit eine gesellschaftliche Machtposition erhält, die ihr sowohl vom Standpunkt evangelischer Theologie als auch aus der Perspektive demokratischer Gesellschaftspolitik gar nicht zukommt.

Wohl wissend, daß dieses Thema in der Ökumene diplomatisch gemieden wird, bin ich der Ansicht, daß es uns durch die uns bevorstehenden Ereignisse in Europa einholen wird. Die Frage der Machtverteilung stellt sich wieder neu; und die Kirchen werden unweigerlich dabei „mitmischen".

Es geht nicht mehr um den einzelnen Christen oder die einzelne Christin im Gegenüber zu einer personal verstandenen Obrigkeit, wie das in Luthers Obrigkeitsschrift vorgestellt ist mit dem bezeichnenden Untertitel – „wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei". Es geht um das Proprium von Kirche innerhalb einer säkularen Gesellschaft. Dazu sind zwei Dinge zu klären:

1. Der *moderne Staat* ist nicht das, was Luther „Obrigkeit" nannte. Er ist – soziologisch gesprochen – eine Institution der Gesellschaft, eine von Menschen geschaffene und durch sie veränderbare Einrichtung zur Regulierung bestimmter – aber bei Leibe nicht aller – gesellschaftlicher Prozesse. Geht alle staatliche Macht vom Volke aus – wie es demokratische Verfassungen wenigstens behaupten –, dann ist staatliche Macht von diesem Volk an Personen und Institutionen delegiert und durch freie, geheime, gleiche und allgemeine Wahlen legitimiert. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß auch der säkulare Staat religiöse Weihen nicht verschmäht, sofern sie zusätzlichen Nimbus verleihen; aber er ist nicht auf sie angewiesen: es ist ihm – seinem Selbstverständnis und Verfassungsgrundsatz nicht einmal angemessen.

Das Volk – was immer das im konkreten Falle sei – kann seinen politischen Willen auf verschiedene, verfassungsmäßig festgelegte oder aus eigener Freiheit geborene Weise zum Ausdruck bringen und damit die Repräsentanten des Staates zu bestimmten Aktionen und Reaktionen bewegen. Dazu

dient in erster Linie das Parlament, das als Legislative die Exekutive dirigiert und kontrolliert. Zu diesen tritt als dritte Kraft die Justiz, eine von Staat und Parlament denkbar unabhängige Prüfungsinstanz, die mit Sanktionen bewährte Urteile fällen kann über das, was rechtmäßig und was unrechtmäßig ist. Die Justiz ihrerseits wacht nicht nur über die Einhaltung der Gesetze, soweit sie von der Legislative autorisiert sind. Dann würde sie rechtspositivistisch bloß ausführendes Organ staatlichen Willens sein. Sie ist auch einem höheren Recht verpflichtet, das nur teilweise kodifiziert oder paraphiert ist. Dieses Recht kann partiell in Verfassungsgrundsätzen oder Staatszielbestimmungen festgehalten sein. Es ist außerdem in UNO-Deklarationen formuliert, die aber nur in wenigen Staaten als geltendes Recht anerkannt sind. Im allgemeinen werden diese universellen Rechtsgrundsätze dem staatlichen Recht nachgeordnet. Ein nationalstaatliches Souveränitätsverständnis läßt häufig noch keine übergeordneten Rechtsinstanzen zu. Dennoch hat sich gegen alle Restriktionen rechts- wie linksdiktatorischer Systeme ein Bewußtsein der Menschenrechte verbreitet, an dem sich partikulare Rechtssetzung und staatliches Handeln messen lassen müssen.

2. Damit sind wir bereits bei dem zweiten klärungsbedürftigen Punkt. Die *Menschenrechte* sind mitnichten eine Erfindung der Kirchen. Im Gegenteil – weder die Lutheraner noch die Katholiken haben zur Entwicklung des Menschenrechtsgedankens etwas beigetragen, von der Orthodoxie einmal zu schweigen, weil sie den Anschluß an diese stark von der anglopuritanischen Tradition beeinflußten Entwicklung erst relativ spät – nämlich durch die aktive Beteiligung an der ökumenischen Bewegung – gesucht hat. In einem Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" von 1975 mit dem Titel „Die Kirche und die Menschenrechte" wird das deutlich angesprochen:

„Wir sind uns dessen wohl bewußt, daß die Haltung der Kirche in den letzten zwei Jahrhunderten gegenüber den Menschenrechten nur zu oft durch Zögern, Einsprüche und Vorbehalte gekennzeichnet war. Gelegentlich kam es auf katholischer Seite sogar zu heftigen Reaktionen gegen jede Erklärung der Menschenrechte im Geiste des Liberalismus und des Laizismus." [12]

Das trifft sinngemäß auch auf die evangelischen – insbesondere lutherischen Kirchen zu. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg vollzieht sich „auch in den evangelischen Kirchen, angeregt durch die ökumenische Gemeinschaft, ... ein tiefgreifender Wandel in der Auffassung der Menschenrechte" [13]. Das hängt zweifellos damit zusammen, daß der totalitäre Mißbrauch von Macht in der Verachtung der menschlichen Würde und des menschlichen Lebens während der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland auf

erschreckende Weise erfahren worden war. Doch die theologische Begründung – schreibt W. Huber (ebd.) – blieb lange Zeit aus. Diese ist mit verschiedenen konfessionellen Akzenten inzwischen nachgeliefert worden, womit aber noch nicht gesagt ist, daß die Kirchen die Menschen- und Grundrechte auch vollinhaltlich ins Kirchenrecht integriert hätten.

Einen Ansatz dazu bietet im Raum der reformatorischen Kirchen die 3. These der Barmer Theologischen Erklärung (1934), indem sie die unverzichtbaren ökumenischen Merkmale der Kirche (Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung) mit ihrer Sozialgestalt als einer Gemeinde von Schwestern und Brüdern verbindet. Im katholischen Kirchenrecht hat das neue CIC 1983 eine Verbesserung gebracht, indem es die unterschiedliche Rechtsstellung von Klerikern und Laien etwas entschärft hat.[14] Doch bleibt in beiden Fällen die Verhältnisbestimmung von kirchlichen Grundrechten und bürgerlichen Menschenrechten noch unbefriedigend im Blick auf das, was Karl Barth die Vorbildwirkung kirchlichen Rechts gegenüber allem menschlichen Recht nannte.[15]

Notwendig erscheint die rechtliche Ordnung nach der Maßgabe der Menschenrechte in den Kirchen, weil auch hier allen gegenteiligen Behauptungen zum Trotz Macht gebraucht wird. Gerade weil der Machtgebrauch innerhalb der Kirche und durch kirchliche Institutionen gegenüber der Gesellschaft so häufig bestritten oder mit spiritualistischen Euphemismen verschleiert wird, lassen sich nur wenige auf eine ökumenische Diskussion dieser Frage ernsthaft ein. Es ist gar keine Frage, daß die Kirche in der Ausgestaltung ihres Rechts Eigenständigkeit wahren muß angesichts ihres besonderen Auftrags und ihrer geistlichen Konstitution. Doch sie wird in einer säkularen Gesellschaft mit demokratischen Strukturen nur glaubwürdig erscheinen, wenn geistliche Vollmacht und konkrete Machtausübung in einer dem Menschenrechtsgedanken entsprechenden Beziehung stehen.

Schlußfolgerung

So wie Theologie in ihren verschiedenen Ausprägungen immer als reflektierende Reaktion auf die jeweilige geistige Umwelt christlicher Existenz anzusehen ist, so ist auch die Sozialgestalt von Kirche vom Umfeld politischer und gesellschaftlicher Prozesse in Anpassung und Widerspruch geprägt. Die Bildung nationaler Partikularkirchen ist abgesehen von der komplizierten Geschichte theologischer Differenzierungen die Antwort auf die Herausbildung europäischer Nationalstaaten gewesen. Die konfessionelle Identität hat die nationale unterstützt und umgekehrt.

Meines Erachtens ist das Zeitalter des souveränen Nationalstaats vorbei. Am Beispiel Jugoslawiens kann demonstriert werden, welche gefährlichen Blüten die verbliebene Identifizierung konfessionalistischer kirchlicher Selbstbehauptung mit ethnischer und politisch-ideologischer Separation treibt. Ökumene trägt zur Internationalisierung politischer, ökonomischer und ideologischer Konfliktbewältigung bei, insofern sie „Einheit in der Vielfalt" sucht und Christen und Christinnen zum Dialog befähigt. Sie wird aber je länger, je weniger daran vorbeigehen können, daß es sich hierbei nicht nur um einen geistigen oder geistlichen Prozeß handelt, sondern auch um einen sozialen. Wie Kirchen mit Macht und Geld umgehen, wie sie Verbindlichkeit und Glaubwürdigkeit erreichen, welche politischen oder wirtschaftlichen Entwicklungen sie unterstützen oder kritisieren – das wird in Zukunft von größerer Bedeutung sein als theologische Konsensdokumente, die freilich damit nicht überflüssig werden.

Der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung müßte, anstatt sich in *gesinnungsethischen* Appellen zu erschöpfen, *verantwortungsethisch* die kirchliche Existenz in einer säkularen Gesellschaft thematisieren.

ANMERKUNGEN

1 Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I, Witten 1969, 195.
2 In: Hans-Ludwig Althaus (Hg.), Ökumenische Dokumente. Quellenstücke über die Einheit der Kirche, Göttingen 1962.
3 Vgl. W. A. Visser't Hooft, Die allgemeine ökumenische Entwicklung seit 1948, in: Harold E. Fey (Hg.), Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968, Göttingen 1974, 21.
4 Walter Müller-Römheld (Hg.), Im Zeichen des Heiligen Geistes, Bericht aus Canberra 91, Frankfurt/M. 1991, 174.
5 Hans Dombois, Das Recht der Gnade, Bd II, Bielefeld 1974, 40.
6 Hans Dombois, Das Recht der Gnade III, Bielefeld 1983, 302–316.
7 Ernst Lange, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung, Stuttgart 1972, 178f, 2. Aufl. München 1986.
8 Siehe CIC 1983, Canones 337 bis 341.
9 Vgl. Hugo Grotius, De jure belli ac pacis 1625, Prol. 11.
10 Hermann Klenner, Vom Recht der Natur zur Natur des Rechts, Berlin 1984, 20.
11 Vgl. Konrad Hilpert, Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität, Düsseldorf 1991, 138ff.
12 Zitiert bei Peter Krämer, Die Idee der Menschenrechte und Grundrechte in der katholischen Tradition, in: Evangelisch-Reformierte Kirche in Nordwestdeutschland (Hg.), Recht nach Gottes Wort, Neukirchen 1989, 50.
13 Wolfgang Huber, Menschenrechte – Christenrechte, in: ebd. 83.
14 Vgl. Konrad Hilpert, a.a.O. 239f sowie Heribert Heinemann S. 63ff in dem Anm. 12 zitierten Werk.
15 Karl Barth, Die Ordnung der Gemeinde. Zur dogmatischen Grundlegung des Kirchenrechts, München 1955, bes. 73.

Die Herausforderung des Pluralismus:

Christliche Kirchen zwischen Partikularität und Katholizität

VON JOSÉ J. ALEMANY

1. *Konnotationen des Begriffs „Herausforderung"*

Die Veranstalter der Konsultation der Societas Oecumenica waren bestrebt, die Themen der Vorträge so zu stellen, daß in ihnen vor allem die Herausforderungen anklingen, die aus den Bedingungen des neuen Europa auf uns zukommen; Herausforderungen, die in den veränderten politischen Bedingungen, im Wandel des Bewußtseins der Völker, in den ideologischen Umwälzungen und den wirtschaftlichen Entscheidungen liegen. Europa ist vollkommen aufgewühlt; nahezu nichts in Europa zeigt heute noch die Züge, von denen es noch vor zehn Jahren geprägt war, und diese Unruhe erfordert es, auf vielen Ebenen Neues vorzuschlagen. In der Tat gibt es kaum eine Institution – angefangen bei der katholischen Kirche und ihrem Aufruf zu einer außerordentlichen Synode bis zu Anstalten und Forschungszentren der verschiedensten Bereiche (die Gesellschaft für Evangelische Theologie, die Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie, die Settimana Sociali dei Cattolici Italiani, um nur einige Beispiele zu nennen) –, die in den vergangenen zwei Jahren dieses Thema nicht zum Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit und Reflexion gemacht hätte; nicht selten übrigens mit einer deutlich erkennbaren Verlegenheit.

Wenn wir hier den Begriff der „Herausforderung" als unseren Blickwinkel und roten Faden benennen, so kommt darin mehr zum Ausdruck, als die herkömmliche Verwendung des Begriffs es vermuten läßt; nimmt man nämlich seinen impliziten Sinn genauer in Augenschein, so hat dies gewisse Auswirkungen. In der Tat, wenn man heute von „Herausforderungen" spricht, so scheint dies vorauszusetzen, daß man früher einmal gewisse Güter friedvoll und unangefochten besitzen und genießen konnte, die nun aber Gegenstand der Auseinandersetzung geworden sind. Man stellt sich also einen Übergang vom Abgesicherten und Etablierten zum Unsicheren und Problematisierten vor, den Schritt aus einem festen Referenzrahmen zur Schutzlosigkeit gegen die Wucht dessen, was sich gerade erst Bahn bricht. Derlei Güter können zum Beispiel herrschende und allgemein anerkannte Werte sein, ideologische Überzeugungen, die das gesellschaftliche Leben regeln, kulturelle Hervorbringungen, die zugleich eine

bestimmte Identität festigen und sie zum Ausdruck bringen, oder auch die scharfe und unmißverständlich erkennbare Abgrenzung von Räumen, von Rollen und Verhaltensweisen in den verschiedenen Bereichen menschlicher Existenz und religiöser Praxis. Wenn also die neuen Umstände als Herausforderung empfunden werden, dann deshalb, weil sie die vermeintliche Ruhe der früheren Lage und die Harmonie, von der man meinte, sie erreicht zu haben und sie ohne Widerspruch genießen zu können, in Frage zu stellen scheinen.

Man braucht sich also nicht zu wundern, wenn die Herausforderung als Bedrohung erlebt wird, wenn sie nicht nur Reaktionen der Unsicherheit, sondern auch Abwehrhaltungen und sogar Aggressivität hervorruft. Man möchte sich nicht beugen angesichts der Umbrüche, die die Veränderungen hervorrufen, aber letztlich unterliegt man der Macht des Faktischen und wendet seinen Blick nostalgisch einer idealisierten Vergangenheit zu.

Diese Vorüberlegungen sollen die Aufmerksamkeit darauf richten, daß Erwägungen, die sich durch den erwähnten Widerhall des Begriffs „Herausforderung" inspirieren lassen, unangemessen und gefährlich sind. Dies zunächst deshalb, weil (1) die frühere Lage keineswegs so stabil und harmonisch war, wie sie im Rückblick erscheinen mag. Sodann, weil (2) bekanntermaßen das Gefühl, durch irgendwelche Umstände bedroht zu sein, nicht eben die beste Voraussetzung für eine Reaktion darstellt, die doch, um den Tatsachen gewachsen und handlungsfähig zu sein, mit Objektivität die Fakten zur Kenntnis nehmen und mit derselben Objektivität den Problemen begegnen sollte. Zuletzt und vielleicht grundsätzlich, weil (3) man allzuleicht jenes Grundprinzip vergißt, welches alle semiologischen Schulen von F. de Saussure gelernt haben, daß es nämlich die Differenz ist, die die Bedeutung hervorbringt.[1] Was in diesem Axiom vor allem im Blick auf die Sprache gesagt ist, gilt ohne Zweifel auch für den Verlauf der Geschichte. Mehr als ihre gleichförmige Linearität – wenn eine solche denn überhaupt möglich ist – bringen doch die scharfen und verwickelten Richtungsänderungen der Geschichte mit all ihren Umbrüchen und Unsicherheiten, aber auch mit all den neu erschlossenen Hoffnungen und gesicherten Fortschritten, Bedeutungen hervor, die wahrgenommen werden wollen.

Auf diese Weise erhalten die Wandlungen selbst eine epistemologische Relevanz, sofern sie nicht nur helfen, die Wirklichkeit anzuerkennen, sondern auch deren Anforderungen an die Kohärenz von gesellschaftlichen Analysen und Praxis festzustellen. Paul VI. schloß sich dieser Denkweise an, als er in seiner Enzyklika „Octogesima adveniens" vor mehr als zwanzig

Jahren sowohl die Sprachgewalt des Faktischen hervorhob als auch die Schwierigkeit, ihm gegenüber eine den Erfordernissen entsprechende Stellung zu beziehen. Wenn es darum geht, die vielseitigen Anforderungen der Zeiten zu vernehmen, so betonte er mit nüchterner und theologisch gut begründeter Einsicht, spielt dabei die Kirche als Ganze, und nicht bloß, oder nicht an erster Stelle ihre Hierarchie, eine wesentliche Rolle; und zweitens besitzt ein solcher Vorgang eine dialogische und ökumenische Dimension, was für unseren Kontext ebenso wichtig ist:

„Angesichts solch unterschiedlicher Voraussetzungen erweist es sich für uns als untunlich, ein für alle gültiges Wort zu sagen oder allerorts passende Lösungen vorzuschlagen, doch ist das auch weder unsere Absicht noch unsere Aufgabe. Das ist vielmehr Sache der einzelnen christlichen Gemeinschaften; sie müssen die Verhältnisse ihres jeweiligen Landes objektiv abklären, müssen mit dem Licht der unwandelbaren Lehre des Evangeliums hineinleuchten und der Soziallehre der Kirche Grundsätze für die Denkweise, Normen für die Urteilsbildung und Direktiven für die Praxis entnehmen [...] Diesen einzelnen christlichen Gemeinschaften also obliegt es, mit dem Beistand des Heiligen Geistes, in Verbundenheit mit ihren zuständigen Bischöfen und im Gespräch mit den anderen christlichen Brüdern und allen Menschen guten Willens darüber zu befinden, welche Schritte zu tun und welche Maßnahmen zu ergreifen sind ..." (Nr. 4)[2].

In Anbetracht der Schwierigkeiten eines solchen komplexen Prozesses ist es nun nicht erstaunlich, daß wir noch nicht in aller Deutlichkeit sehen, zu welchen konkreten Maßnahmen uns der Ruf der Ereignisse zusammenbringt. Nachdem wir lange einfach beeindruckt waren, gewissermaßen überrannt von den noch immer nicht abgeschlossenen Vorgängen, die für die Mehrheit unerwartet waren und sich mit großer Schnelligkeit vollzogen, tasten wir uns nunmehr auf der Suche nach Orientierung und festen Bezugspunkten voran, um uns inmitten dieses so plötzlich hereinbrechenden Kairos bewegen zu können. Dabei ist es sicher, daß die Komplexität der Lage Konnotationen bereithält, die durch ihren widersprüchlichen Charakter bei gleichzeitigem Auftreten für die Diagnose, die Vorhersage und das Einnehmen entsprechender Positionen Probleme aufwerfen.

2. *Zwischen Partikularismus und Universalität*

Kommen wir wieder auf den gewünschten Blickwinkel dieser Überlegungen: „Die Herausforderung des Pluralismus". Bei dieser Formulierung ist vorausgesetzt, daß damit die Lage des gegenwärtigen Menschen und der Rahmen, in dem sich sein Leben bewegt, maßgeblich definiert werden, und zwar dergestalt, daß dieses Leben in jedem Bereich bestimmt wird durch die

Vielfalt der Erscheinungen und die Tendenz auf eine fast ins Unendliche gehende Fraktionierung der Wirklichkeit. Ist dem aber wirklich so? Ist der Pluralismus tatsächlich das einzige oder auch nur das wichtigste Merkmal des heutigen Europa? Schon nicht sehr tiefgehende Beobachtungen bieten Daten, die noch in die Bilanz aufgenommen werden müssen.

a) Auf *politischem* Gebiet beobachtet man einerseits die Entstehung von Makroeinheiten als Träger und Subjekte von politischen, ökonomischen und strategischen Zielen: die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft, der Gemeinsame Markt, der Europäische Wirtschaftsraum, die EFTA, die Atlantische Allianz oder auch einfach das wiedervereinigte Deutschland. Millionen von Bürgern fühlen sich einbezogen in ein gemeinsames Schicksal und betroffen von Entscheidungen, die, wenngleich gestützt durch eine breite demokratische Grundlage, so doch „da oben" gefällt werden; Entscheidungen, die gelegentlich auch (vor allem vielleicht im wirtschaftlichen Bereich) zum Nachteil des eigenen Landes gereichen, um sich so desto resoluter in den Dienst des gemeinsamen Zieles zu stellen, das sich angeblich auf diese Weise besser erreichen läßt. 380 Mio. Europäer – andere Rechnungen sprechen von 430 Mio. – finden sich wieder als Kunden eines einzigen riesigen Marktes, in dem ihre Bedürfnisse oder auch ihre Gier nach Konsum grenzenlos gesteigert werden: eine unerwartete, aber willkommene, von den Unternehmern mit Freude begrüßte Zugabe für die wirtschaftliche Expansion des Westens.[3] Die die Staaten trennenden Schlagbäume stürzen, die Zölle verschwinden, die nationalen Bestimmungen für die Ausübung von Berufen werden zwischen den Partnerstaaten gleichgesetzt. Und die Abschaffung all dessen ist zugleich nichts als eine Metapher für den Willen, sich einander anzunähern und an einer Zukunft teilzuhaben, die es gemeinsam anzugehen gilt.

Auf der anderen Seite wird man Zeuge, wie einige große Einheiten zerbrechen und an ihre Stelle wesentlich kleinere Einheiten treten, die sich durch den Stolz auf ihre Besonderheit und auf die für ihre Identität stehenden Unterscheidungsmerkmale auszeichnen. Die Sowjetunion ist verschwunden; Jugoslawien wird von einem grausamen Krieg in Stücke gerissen. Die Versammlung der Regionen Europas bringt 160 kleine und winzige Nationalitäten zusammen. Lassen wir das Urteil beiseite, ob diese Entwicklungen nicht nur alten und gerechtfertigten Forderungen Ausdruck verleihen, sondern vielleicht mehr noch einer Ordnung entgegenstreben, die historisch gesehen viel logischer ist und die nur aufgrund von Gewaltanwendung zeitweise außer Kraft gesetzt war. Sicher ist jedenfalls, daß diese Beispiele nur die spektakulärsten Fälle einer Dynamik darstellen, die auch in so vielen

anderen Erscheinungen zum Ausdruck kommt, einer Dynamik der Bejahung des Eigenen als des Unterscheidenden, der Bestärkung der Autonomie, der Verneinung oder zumindest Relativierung des Universalen zugunsten des Nationalen und des Nationalen zugunsten des Regionalen.[4]

b) Auf *sozialem* Gebiet nimmt man auf der einen Seite wahr, wie sich eine Vereinheitlichung der Gebräuche, Mentalitäten, Weltbilder, Kriterien, Werte usw. vollzieht, die, wenn auch noch nicht ganz in Taten umgesetzt, so doch der Tendenz nach zur weltweiten Eroberung voranschreitet. Bestimmte Modelle wie etwa das nordamerikanische auf planetarischer Ebene und das deutsche im Osten Europas drängen sich auf, getragen von der Ausstrahlung wirtschaftlichen und politischen Glamours, ohne offen sichtbare Gewalt durch die reine Ansteckungskraft ihres Ansehens. Zwei, drei Sprachen erreichen Anerkennung als geeignete Mittel und Werkzeuge der universalen Kommunikation und werden willentlich von all jenen aufgenommen und verwendet, die nicht am Rande der herrschenden kulturellen Strömungen und der zukunftsweisenden historischen Entscheidungen verbleiben wollen.

Andererseits mobilisieren die ethnischen Minderheiten mit letzter Anstrengung ihre Kräfte in der verzweifelten Bemühung, nicht von diesem Schlund der Universalisierung verschlungen zu werden. Ausgehend von einem wiedererstandenen Bewußtsein ihrer kulturellen Werte verteidigen sie ihre Sprachen (sogar unter dem Risiko hoher kultureller Einbußen, sofern ihre Anbindung an die Weltsprachen entschwindet oder wesentlich geschwächt wird) und begünstigen das Studium jener Eigenschaften, die die Kultur und überhaupt alle prägenden Merkmale der jeweiligen Minderheit ausgemacht haben, sowie die Förderung der Folklore. In einem sehr viel stärker besorgniserregenden Bereich, dem der Rassenauseinandersetzungen, drückt sich die Bejahung des Eigenen in der Ablehnung des von ihm Verschiedenen aus und nimmt Ausmaße der Gewalt an, die der Utopie einer friedlichen planetarischen Koexistenz diametral entgegengesetzt sind. Die Zunahme rassistischer Ausbrüche sogar dort, wo man sie gar nicht oder zumindest nicht in der erreichten Intensität erwartet hätte, treibt den Ausschließlichkeitsanspruch und die entsprechende Praxis des Partikularismus ihren schwersten und ungerechtesten Konsequenzen entgegen.

c) Auf *religiösem* Gebiet führt die gegenseitige Durchdringung und Verschmelzung (eine Folge der Wanderungsbewegungen und der weltweiten Kommunikation) die Religionen dazu, einander besser kennenzulernen und die jeweiligen religiösen und menschlichen, zunächst fremden Werte aus größerer Nähe wahrnehmen zu können. Dem entspricht, daß das Christen-

tum sich einer Reihe von Problemen ausgesetzt sieht: dem Verlust seines eigenen Profils, der steigenden Abwendung der traditionell von ihm geprägten Gesellschaften von der Religion überhaupt, der Schrumpfung kirchlicher Mitgliederzahlen, der qualitativen und quantitativen Verminderung der religiösen Grundbildung und der Kentnnisse der Lehre, dem Fernbleiben von den Gottesdiensten und von den Sakramenten sowie der zunehmenden Distanzierung und Kritik im Blick auf Äußerungen und Entscheidungen der Hierarchie und des Lehramtes.[5] Das alles begünstigt wiederum die Entstehung von Synkretismen, eine Einebnung der Unterschiede zwischen den Religionen und die Aufwertung eines Standpunkts, der in der Verminderung der Anforderungen im Bereich der religiösen Existenz die theoretische Legitimation all dessen zu finden meint, was ohnehin schon als religiöse Gleichgültigkeit oder als mangelnde Unterschiedenheit der Frömmigkeitsformen existiert.

Andererseits hat die Betonung des Partikularen auf diesem Gebiet einen neuen Impuls für den Ausbruch von Integrismen und Fundamentalismen unter verschiedensten religiösen Rahmenbedingungen ergeben (wobei auch der römische Katholizismus keineswegs ausgespart werden kann).[6] Durch die unbeirrbare Wiederherstellung des Kontakts mit den Wurzeln, dort wo dieser Kontakt mit ihnen vermeintlich an Festigkeit verloren hat, versucht man also eine vielversprechende Nahrung zu gewinnen, während andere Einflüsse der Gegenwart mit Abwehrhaltungen rechnen können; die unduldsame Ablehnung einer jeglichen Veränderung der Lehre oder auch nur der Folgerungen, die bestimmte Stellungnahmen in der Lehre mit sich bringen, erscheint hier als Garantie einer kompromißlosen Glaubenstreue.

d) Auf *kirchlichem* Gebiet schließlich – und hier werde ich mir erlauben, mich auf die römisch-katholische Kirche zu beschränken, weil ich diese am besten kenne –, zeigt sich die universalisierende Dimension in den Bestrebungen des Papsttums, ein allumfassendes Lehramt auszuüben, und zwar nicht nur im Sinne der räumlichen Ausdehnung (für alle Völker), sondern auch indem es meint, in allen Umständen und Ausformungen des Lebens ein lehrmäßiges und heilbringendes Wort sagen zu müssen. Die wiederholte physische Anwesenheit des Papstes in den entferntesten Erdenwinkeln und die mit den Reisen verbundene Möglichkeit, sich mit unzähligen, auf die jeweiligen Gruppen genau zugeschnittenen Reden an ganz spezifische Hörerschaften zu richten, führen eine Tendenz vor Augen, die in den letzten Jahrzehnten in zunehmendem Maße gepflegt wird. Dieser Entwicklung kann man auch den römischen Zentralismus zurechnen, der sich immer deutlicher zu erkennen gibt: etwa in der Ausarbeitung eines univer-

salen Katechismus, in der strengen Wachsamkeit über die theologischen Fakultäten und anderen Ausbildungseinrichtungen und deren Lehre sowie in der Art und Weise, wie der Heilige Stuhl in den nationalen Kirchen durch seine Vertreter auftritt.

Andererseits fordern die Teilkirchen mit Energie ihre eigene Persönlichkeit ein, bis dahin, daß etwa von einer Wiederbelebung der alten gallikanischen Artikel von 1682 gesprochen werden kann, deren dritter bei der kirchlichen Zentralregierung den Respekt vor den Traditionen der Ortskirchen einklagte.[7] Dies findet in unseren Tagen einen mannigfachen Widerhall, zum Beispiel in der Art, wie die Lokalkirchen wiederholt auf ihr Mitspracherecht anläßlich der Ernennung von Bischöfen pochen; in der starken Zunahme der kirchlichen Basisgemeinden allem Mißtrauen der Amtskirche zum Trotz; in der Notwendigkeit der Inkulturation, um das Profil zu bestimmen, das eine Ortskirche zu gewinnen hat, und für die Weise, wie sie sich auf die jeweilige Gesellschaft einläßt und in dieser ihr christliches Zeugnis abgibt; in der Überzeugung, daß bestimmte gesellschaftspolitische Engagements in Angriff genommen werden müssen, welche auf gewisse Präzedenzfälle Bezug nehmen und mit Überlegungen und Strategien einhergehen, die aber nicht notwendigerweise auch Geltung für die universale Kirche oder für andere, selbst benachbarte Lokalkirchen beanspruchen.

3. *Das Partikulare und das Universale in Spannung*

„Stammesdenken" (Tribalismus) und „Katholizität" waren die beiden Gegenbegriffe, mit denen wir uns in diesen Überlegungen beschäftigen wollten. Auf die Gefahr hin, eine simplifizierende Gleichstellung zu vollziehen, sei es mir hier erlaubt, sie durch die Worte „Partikularismus" und „Universalismus" zu ersetzen, in der Meinung, daß in diesen ebenfalls herauszuhören ist, daß es sich um alternative, ja sogar um gegensätzliche Begriffe handelt.[8] Alle vorausgegangenen Ausführungen wollten einzig zeigen, auf welche Weise diese beiden Tendenzen in verschiedenen Bereichen des gegenwärtigen Lebens nebeneinander existieren. Möglicherweise läßt sich dieser schnelle Überblick noch auf andere Bereiche mit dem gleichen Ergebnis ausdehnen. Die Tendenzen existieren nebeneinander, eine jede mit so starker Verwurzelung in ihren eigenen Voraussetzungen und Begründungszusammenhängen, daß es m.E. weder kurz- noch mittelfristig möglich ist vorauszusagen, ob das universalisierende Denken über das partikulare die Oberhand gewinnt oder umgekehrt. Ich behaupte dies übrigens trotz der Äußerungen Isaiah Berlins bezüglich der Fortdauer der nationalen

Individualitäten.[9] Sollte jemand die universalisierenden Initiativen höher bewerten, mag er an den Drang und die Unruhe erinnert sein, die die partikularistischen Forderungen begleiten; wer den Akzent umgekehrt eher auf den Wert der partikularen Erscheinungen legt, unterläge einer ungerechtfertigten Einseitigkeit, wenn er dabei das nicht zu leugnende Gewicht und die Bedeutung der Maßnahmen globalen Charakters auf so vielen Ebenen vergäße.[10]

Die Diagnose beweist damit vor allem dies, daß beide Pole einander faktisch in ihrer Dynamik und ihrem Rückhalt, ob nun in theoretischer oder in praktischer Hinsicht, ebenbürtig sind und so die Existenz beider fortgeschrieben werden muß. Wenn nun aus dieser Koexistenz der Gegensätze nach den Gesetzen der Logik eine Spannung hervorgeht, läge es dann nicht nahe anzunehmen, daß es sich dabei um eine *dialektische* Spannung handelt? Wäre damit nicht die Wahrscheinlichkeit sehr gering, daß ein Einsatz für die Auflösung der Spannung in die eine oder andere Richtung erfolgreich sein kann? Muß nicht vielmehr die Situation als solche in ihrer erwiesenen Problemträchtigkeit, aber auch in ihrer erfahrenen Fruchtbarkeit zunächst einmal anerkannt und ausgetragen werden?

Und müßte man demnach nicht auch zugestehen, daß unter derartigen Bedingungen in ihrem Umfeld *die Kirchen selbst,* ihre Arbeit und ihr Dialog von einer *analogen Spannung geprägt* werden? Konkreter: die christlichen Kirchen müssen sich m.E. bewußt werden, daß, wenn wir denn die Schlußfolgerungen aus den obigen Beobachtungen der gegenwärtigen Wirklichkeit ernst nehmen, Partikularismus und Universalismus *nicht als sich gegenseitig ausschließende Problemlösungen zu begreifen* sind. Sie müssen sich bewußt werden, daß es nicht angemessen ist, von den Herausforderungen von der Seite des Pluralismus zu reden, wenn nicht auch die Gefahren bedacht werden, die die Einförmigkeit mit sich bringt. Mit anderen Worten: Es ist weder recht noch ehrlich, eine „Katholizität" zu suchen, die die relativen Rechte des „Stammesdenkens" nicht zur Kenntnis nimmt oder einfach übergeht; ebensowenig wie es weder realisierbar noch legitim ist, ein „Stammesdenken" zu begünstigen, das sich selbst genügt, ohne die Öffnung zu den Horizonten der „Katholizität" zu ermöglichen.

Damit ist nicht eine einfache Gleichstellung beider Alternativen mit dem Ergebnis gemeint, daß Vorrechte eingeebnet werden; ebensowenig wie gemeint ist, sich vor den mit Nachdruck gestellten Ansprüchen des Partikularen und Pluralen ängstlich zu beugen oder vor der utopischen Natur des Universalen und Katholischen in furchtsamer Unsicherheit zu verharren. Das Primat gehört in meiner Sicht diesem letztgenannten Wert als dem Ziel,

das, obgleich unerreichbar oder doch mindestens weit enfernt, den Wesensbestimmungen des Menschlichen und des Christlichen eher entspricht. Das Recht des Partiellen und Verschiedenen wird dadurch nicht vernichtet oder aufgesogen, aber es darf ebensowenig der folgerichtigen Verwirklichung der Katholizität Hindernisse in den Weg legen.

4. *Anforderungen einer Einheit in der Vielfalt*

In diesem Sinne scheint mir das bekannte Modell der „Einheit in der Vielfalt", das Oskar Cullmann vorgeschlagen und das einen weiten Widerhall in theologischen, ökumenischen und kirchlichen Kreisen gefunden hat, fruchtbar zu sein[11]; entspringt es doch einer Haltung, die mit aller Ernsthaftigkeit und Strenge darum bemüht ist, den Wert des Pluralen zu begründen und zu retten, aber die es zugleich in den Dienst dessen zu stellen sucht, was die bloße Vielheit übersteigt und sie in einer wirklichen Communio zusammenführt. Es ist eben diese Betrachtungsweise, die Cullmanns Modell zu einem möglichen Bezugspunkt für ähnliche Haltungen auf anderen Gebieten macht. Wohlgemerkt, daß der Sprung in diese anderen Gebiete (in unserem Zusammenhang: die Spannung und Koexistenz von Partikularität und Katholizität) nur eben durch eine strukturelle Ähnlichkeit ermöglicht wird.

Cullmann unterstreicht sowohl die Tatsache, daß die Vielfalt vom Heiligen Geist hervorgebracht wird, indem dieser verschiedene Gaben und Charismen zuteilt, als auch seine Überzeugung, daß diese Vielfalt die unverzichtbare Bedingung für Einheit ist. Lassen wir einmal beiseite, ob die Einheit gerade *vermittelst* der Vielfalt zustande kommt, wie dieser Theologe es nahelegt; oder ob sie vielmehr daraus entspringt, daß jene vielfältigen partikularen Gaben in eine komplementäre Beziehung zueinander gebracht werden, wie es ihm seine Kritiker entgegenhalten. Die erstgenannte Formel ist gewiß kühner und gewagter; die zweite ist zwar konventioneller, berücksichtigt aber vielleicht besser die Voraussetzungen einer Theologie der Koinonia. Wichtig ist jedenfalls die Achtung, die der Begründung der Verschiedenheiten geschenkt wird. Sie müssen einen Stellenwert erhalten, der nicht hindert, sie gleichzeitig auf einer höheren Ebene zusammenfassen zu können, ohne daß sie dadurch vermindert oder gar zerstört werden. Es handelt sich nämlich um

„eine zwar jure humano konstituierte, aber doch permanente und wirksam in Erscheinung tretende Gemeinschaft (...) in bereichernder Ergänzung der Charismen und gegenseitiger Duldung nicht überbrückter und vielleicht nicht überbrückbarer Divergenzen"[12].

Der Vorschlag des altgedienten reformierten Theologen hat unbezweifelbar etwas Attraktives an sich; aber wenn wir ihn, um diesen Gesichtspunkt in unserem Zusammenhang nützlich zu machen, aus dem engeren kirchlichen auf das gesellschaftspolitische und kulturelle Gebiet übertragen, muß er einer kritischen Bereinigung unterzogen werden, um die Gefahr einer allzu beruhigenden Lesart auszuschließen. Die schädlichste aller möglichen Lesarten wäre vielleicht diese, den Verweis auf den Heiligen Geist als den Urheber der Vielfalt im Sinne einer Begründung und Weihe des *Status quo* zu verstehen, gewissermaßen als Legitimation der Unbeweglichkeit. In einem solchen Verstehenshorizont könnte die Einladung zur Toleranz als Aufforderung zur Gleichgültigkeit aufgefaßt werden, die ja eher einem tiefen Desinteresse an allem Fremden entspringt; als Nachgiebigkeit einfach im Interesse der eigenen Bequemlichkeit, die aber mit Sicherheit nur zur Isolierung und zur Festigung des Primats des Individuellen führen würde.

Auch können wir nicht einfach sagen, daß jegliche Äußerungen von Pluralität vom Heiligen Geist begrüßt wurden noch werden, vor allem nicht in ihren konkreten gesellschaftlichen Ausformungen, die ja nicht selten aus freien und egoistischen Entscheidungen des Menschen entspringen; noch kann die Toleranz sich auf ein sorgloses und nachgiebiges *laissez aller, laissez passer* beschränken. Deshalb ist es unumgänglich, das von Cullmann vorgelegte Kriterium wirklich ernstzunehmen. Was der Mannigfaltigkeit Wert verleiht, ist die Tatsache, daß sie die Einheit nicht behindert. Die Vielfalt erhält ihr Recht in dem Maße, in dem die Handlungen, Werte und sonstigen Äußerungen, die aus ihr entspringen, sich dialektisch auf einer höheren Ebene aufnehmen lassen, welche über alle Partikularitäten hinaus die Gemeinschaft begünstigt.

5. *Die ökumenischen Aufgaben zwischen Pluralität und Katholizität*

An diesem Punkt der Überlegungen angelangt, ist es Zeit, einige Anregungen aus dem Gesagten abzuleiten. Sie werden zwar weder besonders neu noch besonders konkret sein; aber vielleicht wird das lang Bekannte ja dadurch von einer besonderen Seite beleuchtet, daß es in den Kontext unseres Themas tritt. Ich bitte um Entschuldigung dafür, daß meine Hinweise einen eher programmatischen als pragmatischen Akzent tragen; ich bin mir der Gefahr bewußt, in einem wohlmeinenden Idealismus gefangen zu bleiben und sich mit ihm nur allzu leicht zufrieden zu geben, welcher allerdings unter Verweis auf die Komplexität der Situationen von besser informierten Experten leicht anzufechten ist. Ich werde diese Einschränkungen berück-

sichtigen, wenn ich nun zu Schlußüberlegungen komme, indem ich die *vier Bereiche* wiederum durchlaufe, in denen wir *die gleichzeitige Existenz von universalisierenden und partikularistischen Tendenzen* beobachtet haben. *Wie kann das gemeinsame und versöhnende Zeugnis der Kirchen durch die Einbeziehung von Mannigfaltigkeit angereichert und verstärkt werden? Welche Vorbehalte müssen hinsichtlich der Anerkennung des Bruchstückhaften gemacht werden, damit der Fortschritt zum echt Katholischen nicht verdunkelt wird?*

a) Auf *politischem* Gebiet büßen die partikularistischen Phänomene in ihrer Mannigfaltigkeit automatisch ihr jeweiliges Recht in genau dem Maße ein, in dem sich eines von ihnen als alternativlos aufzubauen beansprucht. Das geschieht, wenn irgendeine Ideologie, die ihre Anhänger für geeignet halten, das Gemeinwohl zu betreiben, gewaltsam die anderen Mitbewerber zum Schweigen bringt und sich unter faktischer Anwendung des Rechts des Stärkeren, vielleicht sogar mit den Mitteln der Gewalt und Vernichtung aufdrängt.[13] Der Pluralismus verliert seine Rechtfertigung, wenn er zum Feld ungerechter Auseinandersetzung wird; das Partikulare verschließt sich so selbst alle Wege zu seiner Aufhebung in die Ebene des Universalen.

Paul Tillich erinnerte die Kirchen daran, daß in der – von ihm so genannten – „politischen" Funktion der Kirchen, die den Weg zur Durchdringung der Gesellschaft mit der christlichen Botschaft und zur Wahrnehmung der prophetischen Kritik ebnen soll, jede Anwendung von Gewalt ausgeschlossen bleiben muß, und zwar im wörtlichen wie im übertragenen Sinne.[14] Aber diese Warnung ist dürftig, wenn sie bloß negativ formuliert wird; sie bleibt darüber hinaus kurzsichtig, wenn man sie nur als Inspiration für das Handeln der Kirche zum eigenen Nutzen auffaßt. Der Grundsatz muß in positiven und weiterführenden Sätzen ausgesagt werden; er muß so erweitert werden, daß er sich auf all jene Einflußgebiete bezieht, in denen das Wort der Kirchen im Dienst an ihrer Botschaft für die Außenstehenden laut wird, oder in denen ihr Handeln auf die politischen Umstände der Gesellschaft gerichtet ist, die den Rahmen und den Boden für solches Handeln bildet.

Im heutigen Europa ist die Lage wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß nicht wenige der Länder, die den neuen Strukturen des Zusammenlebens entgegenwachsen, bittere Erfahrungen mit Unterdrückung, Diktatur und Totalitarismus gemacht haben. Über Generationen hin wurden sie schmerzlich davon geprägt. Nur langsam und trotz des großen Verlangens nicht ohne Unsicherheit und innere Entzweiungen tasten sie sich auf dem Wege der Demokratie voran. Wird man aus diesen zögernden oder auch eiligen

Bemühungen nicht eine ernste, wenn auch vielleicht stillschweigende Bitte an die Kirchen heraushören, aus ihren christlichen Überzeugungen soviel wie nur möglich zur Förderung und Stärkung einer umsichtigen Einführung in jene Ausgestaltung des gesellschaftlichen Lebens beizutragen, in der der Pluralismus der politischen Optionen mit all seinen Folgerungen tatsächlich herrscht?

Dabei ist jener Pluralismus gemeint, der der Ausübung der demokratischen Freiheiten mehr Raum gibt, so daß dadurch die Ausbreitung von Werten mit universalisierender Tendenz wie z. B. Gleichheit der Rechte, Brüderlichkeit in der Gestaltung des öffentlichen Lebens, solidarische Mitarbeit am Gemeinwohl u. v. a. begünstigt wird. Auch in bezug auf jene, für die die demokratischen Strukturen ein Novum sind, muß sich zeigen, daß „die Verantwortung der Christen in der Demokratie primär eine Verantwortung für die Demokratie [ist], da die pluralistische Demokratie vom Gebot der Liebe her einen essentiellen Vorrang vor anderen politischen Systemen gewinnt“[15].

Die Kirchen können sich auf Texte und Erklärungen beziehen, die insgesamt eine Tradition der Unterstützung demokratischer Werte bekunden. Diese Tradition ist gewiß noch nicht sehr alt (man kann sie als einen nur langsam fortschreitenden Erwerb unseres Jahrhunderts bezeichnen); dennoch ist sie mehrfach zur Geltung gekommen.[16] In der Zukunft sollte diese Richtung intensiv, entschlossen, wirksam und konsequent gepflegt und weitergeführt werden, wenn die Kirchen nicht endgültig der Glaubwürdigkeit ihres gemeinsamen Zeugnisses abschwören wollen.

b) Auf *gesellschaftlichem* Gebiet zeigt sich die Pluralität in einem breiten und ausdifferenzierten Spektrum im Bereich der wirtschaftlichen Möglichkeiten, der rassischen Besonderheiten, des Zugangs zu Bildung, Gesundheitsfürsorge und kulturellen Gütern. Alle diese Sektoren, und man könnte noch mehr benennen, durchdringen sich mehr oder weniger gegenseitig im Rahmen einer Gesellschaft, die sie grundsätzlich alle beherbergt. Trotzdem ist die reale Ungleichheit der Chancen jedem Beobachter bekannt. Jeweils *eine* der Alternativen in jenen theoretisch allen Menschen offenen Möglichkeiten nimmt nicht selten eine privilegierte Stellung ein, und zwar zum Schaden der anderen und gestützt auf durchaus fragwürdige Begründungen. Die große Kaufkraft strahlt das größte Prestige aus und weckt vor den Augen der weniger mit Geld Dotierten Gefühle des Neids und der Gier; der Kapitalismus und die konsumistische Verführung erscheinen als Gipfel aller Wünsche; die weiße Rasse hält sich für höherwertig und handelt dementsprechend; Ausländern und Einwanderern werden Türen verschlossen oder

Rechte verweigert, die einheimische Bürger uneingeschränkt und als ihr unangefochtenes Eigentum betrachten. Das heißt, auch hier gibt es keineswegs jenen Respekt vor dem Pluralismus, der die Fortdauer der Verschiedenheiten so schützt, daß sie auf einer höheren Ebene der Einheit aufgehoben werden können. Vielmehr regiert – unter Einsatz aller verfügbaren und dazu dienstbaren Mittel seitens der Besserwissenden und Absichtsvollen – die ebenso rentable wie ideologische Option für eine der gesellschaftlichen Alternativen auf Kosten einer tiefgreifenden Störung des sozialen Gleichgewichts.

Das Europa des sozialen Wohlstands, der mächtigen Kaufkraft und der bürgerlichen Freiheiten übt eine starke Anziehungskraft auf all jene aus, die diese Güter nicht oder nur in beschränktem Maße genießen können. Aber es ist auch ein Zeichen der Zweideutigkeit dieser Güter, daß sie nur unter hohen Kosten zu erlangen sind: etwa der Vertiefung der Kluft zwischen Armen und Reichen, der Rassendiskriminierung, dem Ersetzen der einmal beseitigten Grenzen durch andere, weniger sichtbare, aber keineswegs weniger unmenschliche Schranken. So hat sich die anfängliche Blendung durch die westlichen Schaufenster in einer hohen Rechnung für beide Teile des wiedervereinigten Deutschland niedergeschlagen. Die verzweifelte Massenflucht der Albaner im Sommer 1991, die marokkanischen Auswanderer, von deren risikoreicher Überfahrt auf der Flucht vor der Armut die an der spanischen Küste aufgetauchten Leichen ein tragisches Zeugnis abgeben, die erzwungene Untergrundexistenz Tausender von Maghrebinern, Senegalesen oder Portugiesen in den Randbezirken unserer Großstädte, ihre Marginalisierung oder Ausbeutung auf dem Arbeitsmarkt sind nur die anschaulichsten Begleiterscheinungen einer Lage, in der eine Dimension der Universalität – hier verstanden als allgemeine Zugänglichkeit von Gütern – zugunsten einer partikularistischen und privilegorientierten Option gänzlich verweigert oder mindestens eingeschränkt wird.

Ich bin mir dessen bewußt, wie sehr ich mich im Reich der Utopie bewege, wenn ich hier eine klare Stellung der Kirchen fordere, und auch dessen, wie viele gerechtfertigte Entgegnungen von den Technikern und Fachleuten einem jeden „universalisierenden" Vorschlag auf diesem Gebiet entgegengehalten werden können. Das befreit die Kirchen allerdings nicht davon, ausgehend von ihren christlichen Überzeugungen, in denen sie ihre Suche nach Einheit nähren, sich für gewisse gesellschaftliche Ziele einzusetzen. Unter ihnen könnte man nennen: Ernsthaftigkeit und Konsequenz im Fortschreiten zur allgemeinen Respektierung der Menschenrechte; die Aufstellung und eine ebenso energische wie eindeutige Kundgabe einer Rang-

folge der Werte;[17] die wirksame Anklage der Ungerechtigkeit von Diskriminierung in allen ihren Erscheinungsformen; die Förderung von Dynamiken der Befreiung (vor allem der *Selbst*befreiung), indem die Kirchen nach Kräften nicht allein lehrmäßige und verbale, sondern auch faktische und wirkungsvolle Beiträge zum Fortschritt dieser Prozesse liefern. Der Wille, dies zu tun, mag sich zunächst darin äußern, daß die Kirchen aufzeigen, wie falsch die sich universalisierend gebende Rede war, die bis in die jüngste Vergangenheit noch in jenen Weltgegenden von „Freiheit" und „Brüderlichkeit" tönte, in denen diese Begriffe lediglich im Dienst der herrschenden politischen und ideologischen Ziele mißbraucht wurden.

Es gehört auch zur kirchlichen Aufgabe in dieser Stunde, sich von denen zu distanzieren, die auf den Trümmern der sozialistischen Regime einen Triumph des Kapitalismus, seiner Ideologie, seiner Strategien und seiner Leistungen zelebrieren.[18] Um so mehr wenn dieser Jubel sich beeilt, unter Verwendung einer mehr als fragwürdigen Theologie der Geschichte die als günstig aufgewerteten Umwälzungen direkt auf eine unmittelbare Wirkung göttlichen Handelns in der Welt zurückzuführen.

Handeln die Kirchen nicht nach diesen Grundsätzen, können sie sich nicht beklagen, wenn sie einen nicht mehr zu verantwortenden Verlust an Glaubwürdigkeit im Blick auf die vermeintlich „katholische" Absicht ihrer Botschaft hinnehmen müssen.

c) Im *religiösen* Bereich bringt sich der Pluralismus als in der Gesellschaft deutlich wahrnehmbare Anwesenheit verschiedener religiöser Optionen in Erfahrung; aber ebenso als besonders intensive Wertschätzung des Partikularen, als dogmatischer Exklusivitätsanspruch einer der Optionen, oder auch als Intoleranz, Fanatismus und Fundamentalismus, welche in Wirklichkeit Folgeerscheinungen jener Einengung der Sichtweite darstellen.

Trotz der restriktiven Migrationsgesetzgebung, der kulturellen Entfremdung der Auswanderer und des geringen Raumes für die Ausübung nichtchristlicher Religionen ist das Eindringen anderer Religionen in das heutige Europa eine Tatsache und wird ohne Zweifel in naher Zukunft noch größere Ausmaße annehmen. Dies bezieht sich vor allem auf den Islam, und gewiß nicht nur in seiner Eigenschaft als Religion von großen Einwanderergruppen wie den Maghrebinern und Schwarzafrikanern (4 Mio. allein in Frankreich), sondern ebenso in seiner, von den letzten Statistiken dokumentierten Eigenschaft als ein auch für Europäer anziehendes religiöses Angebot, das neuerdings zu einer Welle von „Bekehrungen" geführt hat, die nicht einfach unbeachtet bleiben kann.[19]

Mir scheint, daß die *Aufgabe* der Kirchen in diesem Zusammenhang auf zwei Ebenen liegt. Die Ausdehnung der Initiativen des ökumenischen Dialogs auf die Weltreligionen, mitsamt der theologischen Probleme dieses Unternehmens, stellt sich erstens als eine unumgängliche Notwendigkeit dar, die immer wieder in Erinnerung gebracht werden soll. Dies erfordert logischerweise eine gründliche Kenntnis und eine folgerichtige Anerkennung der Gesprächspartner der anderen Seite [20] und nicht zuletzt ihrer menschlichen und spezifisch religiösen Werte in Verbindung mit allen sonstigen Konnotationen, die einen solchen Dialog begleiten. Unter den letzteren ist die Öffnung für eine kritische Infragestellung seiner selbst, die jeweils von der anderen Seite ausgeht, sicher nicht von minderer Bedeutung.

Im Blick auf den zweiten Teil der Aufgabe, die sowohl den Respekt vor der Pluralität als auch die Förderung der Einheit einschließt, sind die Kirchen m.E. in der Lage, die Aufmerksamkeit der Religionen auf die Frage der Geltung der Menschenrechte in ihrem Einflußbereich zu lenken; dies natürlich mit der nötigen Bescheidenheit und Bereitschaft zur Selbstkritik. Ich möchte mich hier darauf beschränken, die zahlreichen Divergenzen zwischen der Allgemeinen Islamischen Erklärung der Menschenrechte des Islamischen Rates für Europa von 1981 und der Menschenrechtsdeklaration der UNO von 1948 zu erwähnen. [21]

d) Im *kirchlichen* Bereich scheint die im engeren Sinne ökumenische Arbeit ihr vorrangiges Aufgabenfeld zu haben. Aus diesem Blickwinkel stellen die neuen Bedingungen sehr spezifische Anforderungen an die Suche der Einheit in der Vielfalt, der Katholizität im Pluralismus. Die gesellschaftspolitischen Wandlungen haben zu Veränderungen in der Verteilung der Konfessionen geführt. Wenn etwa in der alten Bundesrepublik eine gewisse Angleichung des Bevölkerungsanteils von Katholiken und Protestanten zum Teil aufgrund demographischer Entwicklungen erreicht worden war, so zeigt das wiedervereinigte Deutschland einen Vorsprung der evangelischen Kirchen. Die inneren Wanderungsbewegungen bewirken ähnliche Veränderungen auf regionaler Ebene. Im Blick auf das für 1993 vorgesehene Groß-Europa hat das Wachstum der katholischen Mehrheit (62 % gegenüber 21,8 % evangelischen und anglikanischen Christen) freilich in gewissen protestantischen Kreisen Alarm ausgelöst. [22] Die neue Lage in der ehemaligen Sowjetunion wird darüber hinaus sicher eine Wiederbelebung der orthodoxen Kirchen und mehr Kontakte zu anderen Konfessionen im europäischen Rahmen mit sich bringen. Dasselbe wird sich fraglos in anderen Ländern des Ostens ereignen.

Die neuen Dimensionen, denen auf diese Weise die gegenseitige Kenntnis und der Dialog zwischen den Konfessionen entgegengehen, werden allerdings in den erwähnten Fällen eine besondere Note haben, die auch nicht ohne Auswirkungen für die Suche nach der Einheit in der Vielfalt bleibt. Jene Kirchen bringen harte Erfahrungen des Leidens mit. Ihr Zeugnis unter den Diktaturen und totalitären Regimen war in vielen Fällen das von Märtyrern im eigentlichen Sinne des Wortes, auch dort, wo das Blutvergießen im wörtlichen Sinne nicht die alltägliche Wirklichkeit darstellte. Denn unterdrückt wurden sie keineswegs durch die politischen Strukturen allein, sondern auch und vielleicht gar vor allem durch die herrschenden und aufgezwungenen atheistischen Ideologien und die durch diese erfolgende Prägung der Gesellschaften. Der Glaube wurde bewahrt und verkündigt in einem Umfeld, das sich zunehmend gleichgültig und fremd gegenüber der Annahme der Transzendenz verhielt.

Man sollte jedoch vermeiden, damit in eine unnötige und unverhältnismäßige Glorifizierung zu verfallen, und sei es nur in Anbetracht der radikalen und überraschenden säkularistischen Erscheinungen, die infolge der lange und nachdrücklich erlittenen Indoktrination in einigen von jenen Völkern festzustellen sind. Ebenso besteht eine hohe Wahrscheinlichkeit, daß andere östliche Gesellschaften noch eine solche Entwicklung vor sich haben, die sie erst durchlaufen werden, wenn in ihnen die von der Aufklärung in Gang gesetzten Umwälzungen wirksamer werden. Dem zum Trotz muß man daran festhalten, daß die erwähnten Erfahrungen der große Reichtum sind, den jenes Christentum in das gemeinsame Erbe einbringt; und daß dieser Reichtum Fragen aufwirft im Blick auf die Weise, wie im Westen Zeugnis von Christus gegeben wird, welche Risiken man auf sich nimmt, welche Qualität der Glaube hat und wie sehr er mit der Praxis kohärent ist.

6. *Schluß*

Kardinal Martini hat vor nicht allzu langer Zeit bestätigt, was keinem aufmerksamen Beobachter entgeht: Es gibt viele Tatsachen, die zeigen, daß die Gegenwart der christlichen Kirchen in den Ländern Europas in keiner Weise ohne Einfluß auf die neueren historischen Entwicklungen geblieben ist.[23] Inmitten aller Schwierigkeiten und Unsicherheiten haben die Kirchen Dynamiken der Freiheit vorangetrieben, sind prophetisch aufgetreten und haben Prozesse des Pluralismus in die erzwungene Homogenität der politischen Strukturen und des Denkens eingeführt. Aber zugleich hat ihre Ver-

wurzelung auf dem Boden der Transzendenz gewisse soziale Werte und die kulturelle Pluralität davor bewahrt, in widerstreitende Elemente zu zerfallen, deren Streit, wäre es dazu gekommen, nicht anders hätte beigelegt werden können als durch den Schiedsspruch des Zwangs und der Gewalt.[24]

Das Fortschreiten im christlichen Handeln ist selbstverständlich von Problemen nicht ausgenommen. Europa ist immer noch sehr unfertig. Vielleicht war das immer so, trotz der tausendjährigen Geschichte der Nationen, aus denen es sich zusammensetzt, und der scheinbaren Stabilisierung von entscheidenden Faktoren in jüngerer Zeit. Ein Beitrag der „Oikumene" zur Bewohnbarkeit des europäischen Oikos ist unverzichtbar; er braucht übrigens keinen Mangel an Richtlinien zu beklagen, die die Prioritäten klar benennen. U. a. hat das Schlußdokument von Basel schon hervorgehoben, daß im Verhältnis zur Loyalität gegenüber Gott und dem universalen Leib Christi alle anderen Loyalitäten auf den zweiten Rang verwiesen sind (N. 77). Dieses Kriterium kann m. E. von der Herausforderung her, die uns in diesem Beitrag beschäftigt hat, legitimerweise als besonderer Nachdruck auf den Wert des „Katholischen" verstanden werden; als eine *Auf*hebung, und eben nicht Annullierung der legitimen Forderungen des Partiellen und Pluralen. Die Wiedergewinnung der verlorenen Bedeutung jenes Begriffs wird dann erst möglich, wenn man sich bewußt wird, daß

„Katholizität der Kirche der Name für die reale Verbundenheit, Gemeinschaft, communio, Koinonia der Kirchen [ist]. 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."[25]

Nicht zuletzt ist es nötig, solchen Anstoß auch als Aufruf zu einer Bekehrung aufzunehmen, die sich auf alle Dimensionen der christlichen Existenz und ihre Beziehungen zu Welt und Gesellschaft ausdehnen muß und will – und dies keineswegs nur deshalb, weil sie dadurch zur Garantie und Bedingung des Voranschreitens wird.

Vielleicht klingen nun zum Schluß eher Fragen als fertige Antworten nach. Welche aus der Vielfalt hervorgegangenen Unterschiede sollte die Katholizität bestehen bleiben lassen, weil sie fruchtbar sind? Welche Art von Katholizität müssen wir anstreben, da uns die Unterschiede und Eigenheiten schmerzen als Quelle neuer Spaltungen oder einfach von Sterilität?[26] Die Reflexion über diese Fragen wird in den kommenden Zeiten unsere Bemühungen weiter in Anspruch nehmen und die Richtlinien einer *Evangelisierung von neuer Qualität* in Europa bestimmen müssen, die sich den Kirchen als eine unausweichliche Aufgabe stellt.

1 Vgl. F. de Saussure, Cours de linguistique générale, Lausanne-Paris 1916, 110–116, 172–173 usw.

2 Entnommen aus: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Kevelaer 1975, S. 489.

3 Vgl. H. Falcke, Die Christenheit und das neue Europa, in: J. Moltmann (Hg.), Christliche Existenz im demokratischen Aufbruch Europas. Probleme – Chancen – Orientierungen, München 1991, 19.

4 Vgl. zu diesem Punkt die zusammenfassende, gut informierte Bilanz von D. Seeber, Europa ist anders, Herder-Korrespondenz 45 (1991), 393–395.

5 Im Bezug auf Deutschland und Frankreich vgl. Einzelheiten über einige von diesen Tatsachen in den Mitteilungen der KNA.ID, Nr. 40 und 44 vom 3. und 31. 10. 1991; ebenso den Bericht in HKorr 45 (1991), 445–446. Andere religionssoziologische Forschungen bestätigen ähnliche Beobachtungen für Spanien und andere europäische Länder.

6 Vgl. G. Kepel, Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Marsch, München 1991, und den Kommentar über dieses Buch von G. Denzel, Rückeroberung der Welt, L'Osservatore Romano (deutschspr. Ausgabe), 11. 12. 1991, 12.

7 Die Gallikaner beanspruchten „valere etiam regulae, mores et instituta a regno et ecclesia Gallicana recepta ... atque id pertinere ad amplitudinem Apostolicae Sedis, ut statuta et consuetudines Sanctae Sedis et ecclesiarum consensione firmatae propriam stabilitatem obtineant", vgl. DS 2283.

8 Was die „Katholizität" betrifft, hat J. Brosseder in aller Deutlichkeit auf das Mißverständnis hingewiesen, das diesen Begriff durch die Tatsache überlastet, daß infolge von gut bekannten geschichtlichen und theologischen Entwicklungen das „Katholische" zur Bezeichnung des Partiellen und Sektorialen geworden ist, insbesondere dessen, was im Bereich der Lehre oder der Gestaltung des christlichen Lebensvollzugs innerhalb der Bestimmungen der römischen Orthodoxie aufgenommen werden kann. Somit ist „Katholizität" tatsächlich gleich „Partikularität" und nicht „Universalität". Die semantische Veränderung erreicht dadurch ihre schärfste Paradoxie, wenn „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". Vgl. J. Brosseder, Ökumenische Katholizität, ÖR 41 (1992) 24–39, hier 29.

9 Vgl. das Gespräch in El Pais vom 9. 5. 1992.

10 Die Bedeutung des Partikularen wird z. B. von Bischof H. J. Held, Präsident des Kirchlichen Außenamtes der EKD, betont: „Das Europa der Zukunft wird ja insgesamt ein Europa von Minderheiten sein, wie groß auch die einzelnen Völker oder Kirchen sein mögen [...] Der Fülle der verschiedenen Sprachen, Kulturen und geschichtlichen Erfahrungen, auch der Fülle der verschiedenen konfessionellen Traditionen müssen wir in der neuen Gemeinschaft Europas Rechnung tragen". Vgl. U. Ruh, Wir brauchen einen langen Atem. Ein Gespräch mit H. J. Held zur ökumenischen Situation, HKorr 45 (1991), 73–78, hier 76.

11 Vgl. O. Cullmann, Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, Tübingen 1986, ^{2}1990. Kommentare dazu: A. de Halleux, L'unité par la diversité? A propos d'un ouvrage récent, NRTh 109 (1987), 870–883; ID., Cullmann's unity trough diversity: a Catholic response, ThDig 39 (1991), 19–22; ID., L'unité dans la diversité selon Oscar Culmann, RThL 22 (1991), 510–523.

12 O. Cullmann, o. c., 219.

13 Man sollte nicht vergessen, daß „das Problem der Ideologien darin liegt, daß sie alles rechtfertigen; man kann jede Art von Verbrechen begehen. Wenn die Ideologie so befiehlt, hören sie auf, Verbrecher zu sein. Was normalerweise kriminelles Verhalten ist, hört auf,

ein solches zu sein, wenn die Ideologie dies will, und das ist eine schreckliche Sache". Vgl. I. Berlin in dem o. zitierten Gespräch.

14 Vgl. P. Tillich, Systematische Theologie III, Stuttgart 1966, 246–248.

15 Vgl. A. Schwan, Christliche Wertorientierung und pluralistische Gesellschaft, in G. Baadte/A. Rauscher (Hg.), Glaube und Weltverantwortung, Graz 1988, 89.

16 Von den jüngsten Verlautbarungen im katholischen Bereich sei hier lediglich auf die Enzyklika von Johannes Paul II. „Centesimus annus", n.46, verwiesen.

17 „Wer um eines vermeintlich höheren Fortschritts willen den Glauben an Jesus Christus aufgibt, der gibt die Grundlage der Menschenwürde auf." Vgl. J. Ratzinger, Christlicher Glaube und Europa, München o. D., 10.

18 Vgl. hierzu J. M. Diez Alegría, Condiciones para el proyecto de una Europa humana, Razón y Fe 224 (1991), 13–23, vor allem 23.

19 Einige Beobachter haben in ihnen die Folge der angeblichen Attraktivität eines Monotheismus zu erkennen gemeint, der frei von jeder institutionellen Bindung ist und in der Observanz einiger relativ einfacher Normen besteht, wie etwa Fasten, Gebet und Almosengeben. Damit wäre eine befriedigende Antwort auf den Durst nach dem Absoluten und der Totalität entdeckt, sowie eine Option, die der rigorosen und keineswegs permissiven christlichen Moral allemal vorzuziehen wäre. Vgl. N. Ciola, Immagine die Dio-Trinità e socialitá umana. Un'eredità e un compito per l'animazione cristiana dell'Europa, Lateranum 58 (1992), 157–180. Ich fürchte, daß einem mit beiden Religionen vertrauten Moslem diese Gegenüberstellung allzu vereinfachend erscheinen dürfte.

20 Vgl. in diesem Zusammenhang die anregenden Beobachtungen von P. Martinez Montalvez, Europa y el Islam in: Razón y Fe 224 (1991), 24–33.

21 Vgl. F. Köster, Die Menschenrechte als gemeinsamer Auftrag, Verbum 28 (1987), 43–56.

22 Vgl. J. Modesto, Rekatholisierung Europas? Katholische Anmerkungen zur Besorgnis vieler Protestanten vor einem vereinten Europa, KNA-ÖKI vom 26. 6. 1991, 15–18.

23 Vgl. C. M. Martini, Cristianesimo ed Europa. Lateranum 58 (1992), 309–328.

24 Vgl. É. Herr, Discernement des valeurs en contexte européen. Une approche chrétienne, Vie consacrée 64 (1992), 72–88, hier 87.

25 Vgl. J. Brosseder, a. a. O., 38–39.

26 Diese abschließenden Fragen haben sich inspirieren lassen von J. Moltmann, Theologie im demokratischen Aufbruch Europas, in: ders. (Hg.), op.cit., 27–39, der sie im Zusammenhang der deutschen Wiedervereinigung aufwirft.

Ist der Dialog eine notwendige epistemologische Voraussetzung für die Findung der Wahrheit?[1]

Eine Feministische Perspektive

VON MARY GREY

I. Einleitung

Die Themen der ökumenischen Konsultation in Salamanca – das Ende der Theokratie, Pluralismus, die Herausforderung des Dialogs – im doppelten Kontext des sich wandelnden Europa und der Erinnerung an die Ereignisse des Jahres 1492 entsprechen zentralen Fragestellungen der Feministischen Theologie. Ich glaube in der Tat, daß es eine gegenseitige kreative Spannung zwischen Ökumenismus und Feministischer Theologie gibt, die es zu nutzen und zu entfalten gilt. Denn die Feministische Theologie hat von Anfang an jede exklusive Konzeption von Wahrheit, Gesellschaft und christlicher Gemeinschaft abgelehnt. Ausgehend von der Solidarität mit den Ausgeschlossenen und von einer weltweiten Schwesterlichkeit haben wir Verbindungen geknüpft und sind gegenseitige Verpflichtungen eingegangen, die konfessionelle und religiöse Grenzen hinter sich lassen. Wie es die Vollversammlung des Ökumenischen Forums Christlicher Frauen in Europa in York 1990 in ihrem Schlußdokument in aller Klarheit sagte:

„... Wir ließen uns durch den Propheten Jesaja inspirieren, an einem Kontinent mitzubauen, in dem ‚keine Kinder mehr da sein (sollen), die nur einige Tage leben, oder Alte, die ihre Jahre nicht erfüllen ...', sondern in dem sich die Menschen an den Früchten ihrer Arbeit erfreuen können. Deshalb wenden wir uns dagegen, aus Europa auf Kosten der Dritten Welt eine Festung zu machen. Wir lehnen die triumphalistische Haltung einiger westlicher Demokratien ab, die ihren Erfolg auf Ausbeutung begründen und dabei selbst eine Erneuerung nötig hätten. Es kann nicht unser Ziel sein, Europa zu einem großen Markt werden zu lassen, dessen auf den Konsum ausgerichtete Werte besonders das Leben von Frauen beherrschen werden. Auch wenden wir uns dagegen, unsere persönliche und gemeinschaftliche Identität auf der Diskriminierung anderer aufzubauen, wie es im Chauvinismus, Nationalismus und Rassismus geschieht ...“ [1a]

Diese mutigen Worte machen deutlich, daß Feministische Theologie eine „Hermeneutik des Verdachts“ gegen eine „Festung Europa“ entwickelt.[2] Denn wie können wir mit unseren Schwestern in Asien, Afrika, Latein-

amerika solidarisch sein und gleichzeitig Tendenzen unterstützen, die für Europa nach neuen Formen von Imperialismus und Ausbeutung suchen?

In diesem Referat möchte ich die These aufstellen, daß die Feministische Theologie durch ihre Infragestellung des überkommenen Wahrheitsbegriffs neue Perspektiven für den Dialog anzubieten hat. Dabei werde ich zunächst der Wahrheitsfrage, wie sie in der Feministischen Theologie gestellt wird, nachgehen, anschließend eine neue feministische Epistemologie zu entwickeln versuchen und ihre Fruchtbarkeit für den ökumenischen Dialog darstellen. Schließlich möchte ich fragen, welche Bedeutung all dies für ein ökumenisches Verständnis von Jesus – wohl die brennendste Frage jeder christlichen Theologie – haben könnte.

Was ist Wahrheit? Muß Pilatus diese Frage noch einmal ersticken?

Die Frage „Was ist Wahrheit?" wird heute im Kontext des Postmodernismus gestellt. Das scheint Pontius Pilatus einen Ausweg zu eröffnen. Er kann seine Hände heute in bester Gesellschaft von der Wahrheit reinwaschen – in einer Zeit, in der Philosophen und Theologen die Suche nach der Wahrheit aufgegeben zu haben scheinen. Seit dem Zusammenbruch der großen Systeme der Moderne – Freud, Hegel, Marx, um nur die wichigsten zu nennen – besteht eine weitverbreitete Tendenz, universalen Deutungsversuchen der Gegenwart und der Geschichte grundsätzlich zu mißtrauen. Wahrheit wird als konkret, spezifisch und immer auf einen bestimmten Kontext bezogen verstanden. Bedeutet dies ein Abgleiten in einen uneingeschränkten Relativismus, in eine endlose Kette kontextueller Interpretationen? Gibt es keine absoluten dogmatischen Wahrheiten mehr? Ich bin der Überzeugung, eine solche relativistische Position wäre verhängnisvoll, und zwar sowohl für den Feminismus wie für die Ökumene. Wir brauchen ein sehr viel differenzierteres Verständnis von der „conditio postmoderna" – eine Sichtweise, wie sie Hans Küng in seinem Buch „Weltethos" andeutet, aber nicht entfaltet.[3]

Zweitens: die Feministische Theologie kann sich nicht vollkommen von den Errungenschaften der Moderne loslösen. Sie verdankt ihre Existenz der Rationalität der Aufklärung, die die Erklärung der Menschenrechte hervorbrachte und damit den Weg für den Kampf um gleiche Rechte für die Frauen freimachte.[4] Ein Vertrauen in die Vernunftbegabung aller Menschen ist eine Vorbedingung schon der einfachsten Kommunikation. Drittens, die Relativität jeder unserer Situationen zur Maxime zu erheben, hieße zugleich, jeden authentischen Dialog zu verunmöglichen. Denn sie geht von

einer unnahbaren Position aus, die keine wirkliche Beziehung und kein Wachstum aus gemeinsamen Einsichten zuläßt.

Von der postmodernen Kritik haben wir sicherlich gelernt, daß wir Wahrheit nicht länger in einer einfachen Korrelation zur Wirklichkeit sehen können; denn *die* Wirklichkeit gibt es nicht. Die Wirklichkeit ist immer ein Konstrukt, gleichgültig ob wir von Wirklichkeit auf der philosophischen, der theologischen oder der naturwissenschaftlichen Ebene sprechen. Das heißt, es ist naiv, theologische Wahrheiten im Rückgriff auf die Anfänge – im Paradies oder im Leben der frühen christlichen Gemeinde – sichern zu wollen. Vielmehr gilt, was Dorothee Sölle bereits 1974 schrieb: „Die Wahrheit Christi besteht nur in der konkreten Verwirklichung, das heißt: der Test für jede theologische Aussage ist die Praxis, die sie für die Zukunft ermöglicht. Theologische Aussagen enthalten soviel Wahrheit, wie sie zur Veränderung der Wirklichkeit beitragen“ [5] (Rückübersetzung aus dem Englischen).

Aber bevor ich diesen Begriff von Wahrheit als Praxis der Veränderung der Wirklichkeit entfalte, so wie er in der Feministischen Theologie entwickelt wurde, muß ich auf die Konsequenzen der Vorstellung von konstruierten Wirklichkeiten zu sprechen kommen. Michel Foucault hat die Geschichte als den *Willen zur* Wahrheit im Gegensatz zum *Streben nach* Wahrheit dargestellt; als Geschichte, „in der der Unterschied zwischen wahr und falsch sich als unsicher, ständig im Fluß, ungreifbar und außerhalb unserer bewußten Kontrolle stehend erweist ... Wessen Wissen hat Autorität? Welche Art von Garantien werden akzeptiert? Welche Institutionen liefern Wissen und schaffen Wissende?“ [6] So deckte Foucault höchst eindrucksvoll die enge Verbindung zwischen Wahrheit und Macht auf und stellte den Wandel des erkenntnistheoretischen Rahmens dar, der unsere gesamte Wahrnehmung, unser Denken und Wissen in den verschiedenen Abschnitten der Menschheitsgeschichte bestimmt hat. Sein Ruf nach dem „Aufstand des unterdrückten Wissens“ hatte einen prägenden Einfluß auf die Entwicklung einer feministischen Befreiungstheologie.[7] Das unterdrückte Wissen entsteht aus der Erfahrung einer „spezifischen Geschichte, der Geschichte der Unterdrückung, der Konflikte und des Beherrschtwerdens, das in einem dominanten, allumfassenden theoretischen Rahmen verlorenging oder in einer triumphalistischen Ideengeschichte unterging“. [8]

Für die Feministische Theologie bedeutet das, wie Sharon Welch in „Community of Resistance and Solidarity“ [9] schreibt, das epistemologische Privileg der Unterdrückten herzustellen, das heißt, bewußt und absichtlich aus der Perspektive der Unterdrückten zu denken und zu han-

deln, wohl wissend, daß diese Entscheidung in gewisser Weise willkürlich ist und diese Sicht durch eine andere abgelöst werden kann. Es bedeutet, auf die Brüche, auf das Verschweigen und die Risse im allgemeinen Diskurs zu achten, einschließlich des Verschweigens der Erfahrungen von Frauen in der liberalen Theologie. „Wissen" wird zu etwas ganz anderem, wenn es von der Unterseite der Geschichte gewonnen wird und wenn man sich der durch die Rassen-, Geschlechts- oder Klassenzugehörigkeit gebildeten Vorurteile bewußt wird, die die Wahrnehmung der Wahrheit prägen.

Die Professorin Chung Hyun Kyung, die die Vollversammlung des ÖRK in Canberra mit ihrer Meditation „Komm, Heiliger Geist" begeisterte, schreibt:

„Dieses Wissen unterscheidet sich von dem der privilegierten Männer, welche die Pein und die Leiden der asiatischen Frauen selbst verursachten. Die Epistemologie der asiatischen Frauen ist eine Epistemologie des gebrochenen Leibes, eines Leibes, der sich nach Heilung und Ganzheit sehnt." [10]

Dieser Bewußtwerdungsprozeß ist geprägt durch die Geschichte von Ausschluß und Leiden, durch eine Kultur des Widerstands und durch die „gefährliche Erinnerung an das Leiden", die „Memoria passionis" an Freiheit und Widerstand. So entsteht ein *neues Konzept von Wahrheit.* Wenn wir die ungerechten Machtbeziehungen einer bestimmten Institution, eines politischen Regimes, des Haftsystems, eines multinationalen Konzerns kennen, werden wir, getreu unserer Überzeugung von dem epistemologischen Privileg der Unterdrückten, skeptisch und kritisch gegenüber dem, was als Wahrheit gilt. *Theologische Wahrheit* beginnt, wie Dorothee Sölle sagte, in Aussagen sichtbar zu werden, die die Situation der Unterdrückten zu ändern vermögen. In anderen Worten: in der verwandelnden Praxis. *Susan Thistlethwaite,* die sowohl den Relativismus Foucaults wie den Anspruch von Mary Daly, das wahre Sein durch die Erfahrung von Frauen entdeckt zu haben, ablehnt, entfaltet die Vorstellung einer „Wahrheit im Handeln" (truth in action). Anknüpfend an die Epistemologie von Sejourner Truth, der schwarzen Kämpferin für die Sklavenbefreiung in den USA, schreibt sie, daß Reisen („sejourning") bzw. zeitweises Leben in einer anderen Wirklichkeit der Weg sein kann, wie wir unsere Vorstellungen über die Welt verändern können. [11] Wahrheit im Handeln wird in der Treue zu Solidaritäts- und Widerstandsgruppen entdeckt und gelebt. Das ist ein sehr viel dynamischeres Konzept als die feministische Vorstellung des Bandes, der Zusammengehörigkeit, bei der immer die Gefahr besteht, daß das Verbindende überstrapaziert wird und die Unterschiede unter den Teppich gekehrt werden.

Die „Solidaritäts- und Widerstandsgemeinschaften" erhalten eine christliche und ekklesiologische Interpretation durch *Rebecca Chopp:* wo der Heilige Geist sich mit dem Geist der Gemeinschaft verbindet, können sich die Gaben des Geistes, deren eine emanzipatorische Gemeinschaft bedarf – Gerechtigkeit, Vitalität, Weisheit und Liebe –, entfalten.[12] Bevor ich der Frage nachgehe, was das für den ökumenischen Dialog bedeutet, möchte ich zeigen, daß und inwieweit Wahrheit im Handeln innerhalb des epistemologischen Rahmens der Armen und Marginalisierten auf einer anderen Logik und auf einer nicht dualistischen Wissensfindung beruht.

II. Die Kultur einer Logik des Hörens als Grundlage des Dialogs

Die französische Philosophin *Simone Weil* machte gegen Ende ihres Lebens die erstaunliche Beobachtung, daß „bei Shakespeare nur die Narren die Wahrheit sagen"[13]. Aber wer hört auf die Narren? Wenn wir unter „Narren" auch die verstehen, deren Rede nicht gehört oder von den Mächtigen ausgegrenzt wird – Alte und chronisch Kranke, geistig Behinderte, in ihrer sexuellen Orientierung nicht Anerkannte, ethnische Minderheiten, Flüchtlinge, Gefangene, von der Kirche als Sekten ausgegrenzte religiöse Gemeinschaften; wenn wir außerdem wahrnehmen, daß innerhalb dieser Gruppen Frauen benachteiligt werden, dann wird wohl deutlich, daß es nicht ausreicht, den Dialog für die Wahrheitssuche einzufordern, sondern daß es vielmehr um die Frage gehen muß, *wer* den Dialog führt und aufgrund welcher Logik er oder sie ihn führt.

Wir haben in unserer Tradition – aus der sokratischen Methode, von Abaelards „Sic et Non", von der mittelalterlichen Scholastik – eine konfrontative Logik ererbt, die ausschließlich denkt und nur ein Entweder-Oder, Ja oder Nein als Antwort zuläßt. Hier liegt das Problem für uns.[14] Dazu kommt, daß seit Francis Bacon innerer Abstand und Objektivität für die Klarheit und Tiefe des Denkens als unabdingbar angesehen werden. (Diese Eigenschaften werden übrigens auch in der Medizin hochgehalten: je kränker der Patient, desto emotional unbeteiligter der Arzt.) Wenn man dieses Ideal aus der Theorie in die Praxis der Gerichte, der Eherechtsprechung, der psychiatrischen Institutionen überträgt und bedenkt, daß im Mittelalter die Kirche z. B. die Ehegerichte kontrollierte, so ist offensichtlich, welche repressive Macht eine konfrontative Logik in der Praxis auszuüben vermag.

Mir scheint für uns heute besonders gravierend, daß in Zeiten der Auflösung bestehender Gemeinwesen, wie etwa des Stadtstaats im alten Athen oder der Sowjetunion und Jugoslawiens heute, eine enge und repressive

Logik an Boden gewinnt (das äußert sich z. B. auch im Ruf nach einer Wiederbelebung der Todesstrafe in den USA).

Andrea Nye, Professorin an der Universität von Winsconsin, schreibt:

„Logik ist eine Form des Denkens, die Menschen ohne eigenständigen Denkansatz brauchen; die sich inmitten dieser Leere eine Ersatzwelt von Beziehungen schaffen müssen, die sie vor dem Gefühl der Desintegration, der Wurzel- und Heimatlosigkeit schützt; die zu einem Konsens kommen müssen, ohne sich auf gegenseitige ökonomische Beziehungen, familiäre Bindungen, Geborgenheit, Bräuche und Riten verlassen zu können; ohne sich in Kunstformen ausdrücken zu können, die Gemeinschaftswerte sichtbar werden lassen. Angesichts einer fehlenden gemeinsamen Vorstellung von der Welt als eines fest verwobenen Ganzen, das sich aus notwendigerweise unterschiedlichen Erfahrungen zusammensetzt, muß Logik als einzige Alternative zu Chaos und Anarchie erscheinen ...

Die mit der Autorität der Logik ausgestatteten Männer vollendeten das zerstörerische System, indem sie eine von jeder Kritik abgeschirmte Herrensprache entwickelten und, indem sie das Gesetz über die Wahrheit stellten, auf grausame Weise Sophisten, Häretiker, Hexen, Ungläubige, Juden verfolgten. Könnte es vielleicht gelingen, inmitten dieser Trümmer einen Raum für Kommunikation und Diskussion zu schaffen, Heilung zu bringen und Neues aufzubauen, die gerissenen Lebensstränge wieder zusammenzuknüpfen und ihnen neuen Halt zu geben?"

Aber angenommen, wir entwickeln eine neue, nicht konfrontative inklusive Logik, eine Logik, die aus den Erfahrungen an den Rändern erwachsen ist, eine Logik, die eine andere Art von Wahrheit bezeugt, eine Logik, die der „Erkenntnis (Epistemologie) des gebrochenen Leibes" treu ist, von der Professorin Chung sprach? Können wir eine Logik entwerfen, die nicht aus der unbeteiligten Ausübung von Macht erwächst, sondern aus dem Kampf ums Überleben?

Die italienische Gelehrte *Gemmo Corrado Fiumara* hat zu einer „Logik des Hörens" aufgerufen.[16] Das würde ihrer Meinung nach über die Bereitschaft des Hörens auf die Stimmen und Erfahrungen der Marginalisierten hinaus eine Veränderung des Begriffs der Logik selbst bedeuten. Sie fordert dazu auf, die vergessene, verschüttete Bedeutung von „Logos" und „legein" wiederzuentdecken, das heißt neben „Rede" oder „Diskurs" die alte Bedeutung „sammeln, nebeneinanderlegen und aufbewahren" ernstzunehmen. Heidegger hat ihrer Darstellung nach erklärt, daß „hören" zum „Logos" dazugehört (Fiumara, S. 14 engl. Text) und eine Logik der „Koexistenz mit" anstelle einer Logik des „Wissens von" mit all ihren Folgeerscheinungen von Distanz und Objektivität gefordert. Anstelle eines „Rede-Kults", sagt Fiumara, indem sie an einen vergessenen Begriff des Sokrates (aus Platons „Theätet") erinnert, sollten wir eine „Mäeutik des Hörens" entwickeln und die verlorenen Verknüpfungen „auch inmitten der

Wogen und Stürme unserer kulturellen Koexistenz" wiederfinden.[18] Erst dann werden wir realisieren, daß Denken nicht als Waffe gegen Menschen oder gegen Argumente dienen muß, sondern in Wahrheit „Hebammendienste" leistet: Es ist das immer risikoreiche Abenteuer, einer Idee zur Geburt zu verhelfen, wobei sowohl der/die Gebärende wie das Geborene Verluste erleiden können. Die Aufgabe des „Hebammen-Philosophen", sagt Fiumara, ist das Hegen und Pflegen eines entstehenden Gedankens, bevor er von rigiden oder verkümmerten kulturellen Strukturen unwiederbringlich verschluckt wird.[19] (Das ist eine Reminiszenz an Julia Kristevas Unterscheidung zwischen semiotischen und symbolischen Formen, wobei die letzteren die Ebene bilden, auf der die ersteren zerstört oder ausgeschlossen werden können.[20]) Umgekehrt ist die Unterdrückung der philosophischen Hebammenkunst eine Voraussetzung dafür, daß unsere Gedanken in sich wiederholenden und beziehungslosen Formen, die nur scheinbar miteinander kontrastieren, weiterverbreitet werden. Das logozentrische Modell par excellence ist das Labyrinth, aus dem allein der Faden der Ariadne einen Ausweg eröffnet.

Durch diese „zuhörende Logik" werden wir anderer Wissensweisen gewahr, so wie sie etwa in christlichen feministischen Basisgemeinden, „Woman Church"-Gruppen, Selbsthilfegruppen gegen Gewalt in der Familie usw. entstehen und die m.E. sehr viel zum ökumenischen Dialog beizutragen haben. Zunächst gehen die Mitglieder dieser Gruppen von der gemeinsamen Voraussetzung eines „Hörens zur Sprachfindung" aus: das heißt von einem sensiblen Hören, das einen Menschen, der aufgrund eines mangelnden Selbstbewußtseins oder eines traumatischen Erlebnisses unfähig geworden ist, sich zu artikulieren, dazu befähigt, seine Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen. Zweitens wird eine solche zuhörende Logik von einer nicht dualistischen Sicht der menschlichen Beziehungen unterstützt. Das führt zu einem ganz neuen Grad an Offenheit und Verwundbarkeit, zu einer Wahrnehmung der Erfahrung, daß der Selbstwerdungsprozeß eines anderen Menschen Teil der eigenen Entwicklung ist, und zu dem Versuch, Gefühle und körperliche Erfahrung in die Kategorie des Denkens miteinzubeziehen. *Sarah Ruddik* nennt dies „mütterliches Wissen", andere sagen „fürsorgendes Wissen", oder gar „leidenschaftliches Wissen", was alles Versuche sind, die ganz andere Art des Wissens zum Ausdruck zu bringen, das aus einem Engagement für die Praxis der Befreiung erwächst.

Die Studie über „Erkenntnisformen von Frauen" stellt den Versuch dar, den Prozeß nachzuzeichnen, wie Frauen, die von Kirche und Gesellschaft marginalisiert sind, Wissen erwerben.[21] Die Autoren zeigen, wie es gelin-

gen kann, aus „einer Situation des völligen Schweigens" (aufgrund von Unterdrückung, Gewalt oder der unentrinnbare Teufelskreis der Armut) zum „übernommenen Wissen" (wo die Lehren eines Lehrers oder Priesters oder „der Autorität" passiv übernommen werden), zu „intuitivem Erkennen" (der sogenannten instinktiven Intuition einer anderen Erfahrung), zu „prozedualem Wissen" zu gelangen (oder zu dem förmlichen Prozeß des Argumentierens) und schließlich zu „strukturiertem und verknüpftem Wissen". Dies ist ein Versuch, die widersprüchlichen Stimmen zum Ausgleich zu bringen – die Stimmen von Körper und Geist, Tradition und gegenwärtigem Kontext, Erfahrungen des Leidens und des Ausgeschlossenseins, Erinnerungen an Freiheit und Hoffnung, die miteinander konkurrierenden Ansprüche von Geschlecht, Rasse und Klasse. Verknüpfendes Wissen beruht auf einer Weltsicht der Verknüpfung und der Einbeziehung, die überzeugt davon ist, daß die eigentliche Hoffnung auf Gerechtigkeit und harmonisches Leben in der Anerkennung der organischen Interdependenz aller lebendigen Organismen in der Schöpfung Gottes liegt.

Meine nächste Frage muß nun sein, was diese Epistemologie im Bereich des ökumenischen Dialogs leisten kann.

III. „Verknüpfendes Wissen" und ökumenischer Dialog

Die Epistemologie, die sich aus der Praxis einer feministischen Befreiungstheologie ergibt, kann viel zum ökumenischen Dialog beitragen. Zunächst betont sie, daß die Qualität des Hörens und des Zuhörens entscheidend ist: wer sind die Partner im Dialog und wer ist ausgeschlossen? „Die Wahrheit der anderen Seite zu hören" ist das erste und wichtigste Prinzip in Gruppen, die gebildet werden, um in Fällen von Vergewaltigung und Gewalt in der Familie Hilfe zu leisten.[22] Feministische Theologie würde erstens sogar den unterschwelligen Anspruch im Begriff des Dialogs infragestellen: wird hier nicht bereits eine Art von Konfrontation nahegelegt? Das heißt die Vorstellung, daß wir von zwei unterschiedlichen, wohl definierten Standpunkten und Gebieten zueinanderkommen und vielleicht Konzessionen machen werden, vielleicht auch nicht? Es ist nicht ohne Bedeutung, daß Frauen in der Regel „landlos" und aus einer Position relativer Ohnmacht in die Diskussionen hineingekommen sind und daher eine größere Flexibilität in der Art und Weise der Herstellung des Dialogs zulassen konnten. Ich sage dies mit aller Vorsicht, da ich nicht in Verdacht geraten will zu meinen, daß Frauen unschuldig sind, wo das Machtspiel gespielt wird. Es gibt genug Beispiele aus der Geschichte, die zeigen, daß Frauen

genauso beherrschend und unterdrückerisch sein können wie Männer, und wenn sie dies nicht häufiger gezeigt haben, so liegt dies mehr an einem Mangel an Gelegenheit als daran, daß sie es nicht könnten.

Zweitens: Aus einer inklusiven Sicht der Welt entspringen andere Verständnisse von Autorität, Macht, Amt und Führung. Die Suche und das Engagement der ökumenischen Bewegung für eine Ekklesiologie der Communio trifft hier zusammen mit der feministischen Vision einer inklusiven Gemeinschaft. Jeder Mißbrauch kirchlicher Autorität gerät in Widerspruch zur feministischen Vision von Autorität, die verortet ist in den Basisgemeinschaften des „Volkes Gottes"; von Macht, die in Einverständnis wurzelt, die bestätigend und lebenschaffend ist, eine Kraftquelle für Gerechtigkeit, und die sich als konfliktüberwindendes Gespräch äußert.[23]

Feministische Theologie setzt sich *drittens* auf der Basis der Solidarität mit den Unterdrückten und der Gegenseitigkeit als der idealen Verfahrensweise für die Anerkennung von „Unterschiedlichkeit" in ihren politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Auswirkungen ein. Frauen sind es gewohnt, als „andere" klassifiziert zu werden, wobei damit entweder ein negatives Werturteil verbunden war oder dies als Vorwand diente, ihnen die Anerkennung des vollen Menschseins zu versagen. Aufgrund etwa von Susan Thistlethwaites schneidender Kritik, die dem weißen Feminismus der Mittelklasse Blindheit gegenüber seinem eigenen Rassismus, seine Komplizenschaft mit der Unterdrückung von farbigen Frauen und eine Engführung der feministischen Thematik vorwirft, gibt es heute zunehmend den Versuch, bleibende Verschiedenheit zu erkunden und hochzuhalten. Die Erkenntnis wächst, daß Feminismus und feministische Basisgemeinschaften niemals ein homogenes Ganzes bilden können, sondern daß sie vielmehr, um Elisabeth Schüssler-Fiorenzas Ausdruck zu gebrauchen, wie ein offener und zugleich umgrenzter Raum voneinander überlagernden Diskursen und Gemeinschaften zu verstehen sind.[24]

Es ist diese intensive Bemühung, Unterschiede auf der Grundlage von bleibender Bezogenheit ernstzunehmen, die eine *Parallele* zur ökumenischen Suche darstellt. Die ökumenische Bewegung könnte sich bereichern lassen durch den Umstand, daß Frauen die Grenzen schon überschritten haben und bereits über die Glaubensunterschiede hinaus mit Juden, Muslimen und Hindus kooperieren, z. B. in Fragen der Gesundheit, des Familienlebens, der Gewalt in der Familie, der Sexualität und des Rassismus.

Daraus folgt der *vierte* Punkt – ein Ruf zur Buße. Feministische Theologie ist dabei, eine differenziertere Theologie der Sünde zu entwickeln. Sie ruft die christlichen Kirchen nicht nur auf, Buße zu tun für die den Frauen

während der christlichen Geschichte zugefügten Ungerechtigkeiten, sondern sie untersucht sorgfältig die Hauptlehren von Sünde und Sündenfall aus der Geschlechtsperspektive und darüber hinaus aus den verschränkten Perspektiven von Geschlecht, Rasse und Klasse.[25] Es gibt eine Analogie zwischen der (weißen, westlichen) feministischen Analyse ihrer eigenen strukturellen Mitverantwortung für das Leiden von armen Frauen, und der Schuld der Kirche sowohl im Blick auf ihre strukturelle Verdrängung von Frauen und ihre Unfähigkeit, ihre eigenen Strukturen von Ausschließlichkeit und Trennung abzubauen.

Fünftens, und damit noch einmal im Blick auf den gegenwärtigen Kontext „Europa 1992": Die Tatsache, daß die feministische Befreiungstheologie in ihrer Erkenntnisweise den Perspektiven der Unterdrückten den Vorrang gibt, stellt eine Herausforderung für die christlichen Kirchen in Europa im Blick auf Armut, Gewalt und Leiden in Lateinamerika dar. Sie ist eine Herausforderung für Europas Theologie des Kreuzes: wir können unser Gedenken an das Leiden Jesu authentisch nicht mehr in individualistischer Weise interpretieren, sondern müssen es vielmehr als einen dringlichen Aufruf verstehen, uns dem Kampf derer anzuschließen, die *Jan Sobrino,* der Befreiungstheologe aus El Salvador, die „gekreuzigten Völker" von Lateinamerika nennt.[26] Und hierin muß schließlich das Kriterium christlicher Wahrheit liegen – das Ziel allen ökumenischen Handelns. Wieweit sind die Kirchen zusammen in der Lage, in die befreiende Praxis einzutreten, die der „christlichen Wahrheit" die Kraft gibt, Kultur zu verändern, nicht nach dem Vorbild des alten unterdrückerischen Regiments von Feuer und Schwert, sondern durch eine Praxis, die im Hören dem anderen Sprache verleiht, die dazu beiträgt, daß „die Hungrigen wieder essen, die Kinder wieder spielen und die Frauen wieder zornig und standhaft sein können"; mit anderen Worten: die „zu einer Macht wird, die Gerechtigkeit voranbringt und vollbringt".[27]

Ich möchte diese Überlegungen schließlich an einem konkreten Beispiel überprüfen: an den Auseinandersetzungen über das Wesen Jesu Christi.

IV. Jesus: Gott-Mensch oder transparent für das Göttliche?

Im folgenden möchte ich zeigen, wie die Überlegungen, die ich vorher über Dialog und das Wesen der Wahrheit angestellt habe, sich fruchtbar auf die Kontroverse um Person und Natur(en) Jesu Christi anwenden lassen. Diese Frage ist ja so alt wie die christologische Frage in den Evangelien: „Und wer sagt ihr, daß ich sei?" Sie hat die ökumenischen Konzile der

ersten sechs Jahrhunderte in Unruhe gehalten, brach erneut auf zur Zeit der Reformation, wurde dann nach der Aufklärung durch tausend Differenzierungen zum Schweigen gebracht, tauchte wieder auf in Gestalt der Frage nach dem historischen Jesus und begleitet uns nun in so gegensätzlichen Ausdrucksweisen wie Jesus, der Befreier und der Freiheitskämpfer oder Jesus, der kosmische Christus, der Herr der Geschichte. In einem kürzlich veröffentlichten Buch wurde die Frage „Wer ist Jesus?" sehr konkret gestellt, und von diesem Beispiel möchte ich ausgehen.

Keith Ward, Regiusprofessor der Theologie an der Universität Oxford, erklärt in seinem neuesten Buch „A Vision to persue: beyond the crisis in Christianity", daß „Jesus ein für das Göttliche transparenter Mensch ist und nicht so sehr ein göttliches Wesen, das eine menschliche Gestalt annimmt". [28] Ich habe dieses Beispiel gewählt, nicht nur weil es aus der gegenwärtigen Diskussion stammt, sondern auch weil das Buch von Keith Ward, einem Gelehrten, der bislang eine intelligente, theologisch konservative Position vertrat, ausdrücklich für das Umfeld des interreligiösen Dialogs geschrieben wurde und aus diesem Grund auch viel Aufmerksamkeit in den Medien fand. Aus der Sicht, die ich hier entwickelt habe, ist er freilich ein Vertreter der gleichen alten, am Widerspruch orientierten Logik: Jesus muß entweder göttlich, das heißt ein Gott-Mensch sein oder „offen für das Göttliche".

Dieses Entweder-Oder-Argument wurde bereits in der Rezension von Gabriel Daly in „The Tablet" vom 1. Februar 1992 aufgegriffen: „Transparenz für das Göttliche ist ein schönes Modell, um die Beziehung zwischen Gott und Jesus zu beschreiben. Wie schade freilich, daß wir genötigt sein sollten, zwischen diesem und dem traditionellen Modell der Inkarnation zu wählen. Diese beiden Modelle können so verstanden werden, daß sie einander ergänzen anstatt einander auszuschließen."

Ich stimme zwar der Kritik Dalys zu, nicht aber seiner Lösung. Feministische Theologie ist auf der Basis einer anderen Logik nicht genötigt, Göttliches und Menschliches einander entgegenzusetzen, sondern bemüht sich eher darum, Transzendenz und Immanenz neu vorzustellen. Von *Carter Heyward* stammt der Versuch, Gott als „Macht in Beziehung" vorzustellen, als „die ewig schöpferische Quelle unserer Beziehungsmacht, unserer gemeinsamen Stärke, ein Gott, der darauf aus ist, uns zu ermächtigen" [29]. Dann wird es möglich, die Immanenz Gottes nicht als eine statische Anwesenheit *in* einer Person, Pflanze oder einem Wald zu sehen, sondern als ein dynamisches, vielschichtiges Gefühl innerer Kraft, Freude, Schönheit, Frieden, als eine Quelle von Solidarität und Beziehungsmacht.

Transzendenz hat eine reiche Vielfalt von Bedeutungen. So kann sie sich schlicht beziehen auf die Kraft des Transzendierens oder des Überschreitens der Grenzen der eigenen Stärke, um an der gemeinsamen Beziehungsmacht der Gemeinsamkeit teilzuhaben; sie kann eine vertiefte Wahrnehmung der Komplexität des Lebens bedeuten, seiner Mühe und Zweideutigkeit und zugleich seiner hoffnungsvollen Verheißung. Sie kann verweisen auf die Kraft, sich an Schönheit zu freuen mitten in der Unterdrückung, wie man es so bewegend bei schwarzen amerikanischen Schriftstellern erleben kann. Sie kann schließlich hinweisen auf das Transzendieren der Bedingungen von Unterdrückung durch die Qualität von Beziehungen wie auch durch die befreiende Erfahrung sozialer Transformation.

All dies wird erkennbar am Leben von Jesus von Nazareth. Er lebte „Macht in Beziehung" in ihrer ganzen Fülle. Wenn Macht-in-Beziehung als göttlich verstanden wird, dann reicht dies über die Entweder-Oder-Dichotomie hinaus. Aber diese Vorstellung leistet noch mehr. Sie verleiht göttlicher Macht und Gegenwart eine einschließende und relationale Bedeutung, die aus der Inkarnation eine weitergehende Geschichte werden läßt. Sie führt zu einem Verständnis der Transzendenz Jesu nicht im Sinne einer überweltlichen Beziehung zur Geschichte, sondern als die konkrete Dynamik befreiender Macht-in-Beziehung.

Und dies ist die wirkliche Hoffnung für Europa über 1992 hinaus.

ANMERKUNGEN

1 Erläuterung der Schriftleitung: *„Epistemologie (griech, „Wissenschaftslehre"), Erkenntnislehre; epistemologisch:* erkenntnistheoretisch; der Ausdruck wird weniger in der deutschen als in der französischen und besonders in der englischen Philosophie verwandt." (Philosophisches Wörterbuch, 16. Auflage, Kröners Taschenausgabe Band 13, Stuttgart 1961).

1a „Trennungen benennen – Ziele erkennen", Bericht der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Forums Christlicher Frauen in Europa, York 1990, 33f (Übersetzung überarbeitet nach dem englischen Original).

2 Ich habe aus der Perspektive Feministischer Theologie eine Hermeneutik des Verdachts im Blick auf das neue Europa entwickelt, in: Mary Grey, Till they have faces. Europa als sexistischer Mythos und die Unsichtbarkeit der Frau, in: Concilium 1992/2, 126–131.

3 Hans Küng, Projekt Weltethos, München 1990.

4 Zur komplexen Beziehung zwischen Feminismus und postmoderner Szene s. Sabina Lovibond, Feminism and Postmodernism, in: Left Review 178, 1989, 5–28; Sarah Coakley, Geschlecht und Erkenntnis in der westlichen Philosophie, in: Concilium 1990/6, 500–505.

5 Dorothee Sölle, Politische Theologie, Stuttgart 1970, 97.

[6] Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt am Main 1971, zitiert nach Sharon Welch, Community of Resistance and Solidarity, New York 1985, 9.

[7] Michel Foucault, Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–77, New York, Orbis 1985, 9.

[8] ebd., zitiert nach Welch, a.a.O., 19.

[9] Welch, ebd., 26.

[10] Chung Hyun Kyung, Schamanin im Bauch – Christin im Kopf, Stuttgart 1992, 82.

[11] Susan Thistlethwaite, Sex, Race and God, London, Chapman 1990, 12.

[12] Rebecca Chopp, The Power to Speak: Feminism Language and God, New York Crossroads, 1989, 96–98.

[13] Zitiert in David McClellan, Simone Weil, Utopian Pessimist, London Macmillan, 1989, 265.

[14] Ich habe dieses Thema weiter ausgeführt in: Mary Grey, Language, Truth and Logic Re-Visited, in: New Blackfriars, Februar 1992. 84–89.

[15] Andrea Nye, Words of Power: A Feminist Reading of the History of Logic, New York and London, Routledge, 1990, 182.

[16] Gemma Corrado Fiumara, The Other Side of Language: a Philosophy of Listening, London und New York, 1990.

[17] ebd., 4–5.

[18] ebd., 162.

[19] ebd., 159.

[20] s. z. B. Julia Kristeva, Women's Time, in: Toril Moi (Hg.), The Kristeva Reader, Oxford, Blackwell, 1986, 187–213.

[21] Mary Field Belenky et al., Women's Ways of Knowing, New York, Basic Books Inc., 1986.

[22] Siehe Marie Fortune, Sexual Violence: The Unmentionable Sin – an Ethical and Pastoral Perspective, New York, Crossroads, 1983.

[23] Zu den neuen Sichtweisen von Macht s. Kathleen S. Hurty, Ecumenical Leadership: Power and Women's Voices, in: Women and Church: The Challenge of Ecumenical Solidarity in an Age of Alienation, hg. von Melanie A. May, New York, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 87–100,

[24] Elizabeth Schüssler-Fiorenza, Öffentliche Vorlesung, St. Jan's Cathedral, S'Hertogenbosch, September 1990.

[25] s. Mary Grey, Falling into Freedom: Exploring new images of Sin in a secular Society, in: Scottish Journal of Theology, 1992.

[26] Jan Sobrino, Die gekreuzigten Völker als der gegenwärtig leidende Knecht Jahwes, in: Concilium 1990/6, 523–530.

[27] Carter Heyward, Und sie rührte sein Kleid an, Stuttgart 1986.

[28] Keith Ward, A Vision to Pursue, London, SCM, 1991, 56.

[29] Carter Heyward, Our Passion for Justice, New York, Pilgrim Press, 1984.

Sprache, Dialog und Wahrheit

Überlegungen zur Möglichkeit ökumenischen Bemühens

VON PEDER NØRGAARD-HØJEN

Die Unzulänglichkeit der Konsenstheologie

Besonders in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben wir des öfteren erfahren, wie die Konfessionen einander näherrückten. Traditionelle Unterschiede wurden überbrückt und bis vor wenigen Jahrzehnten als festgefahren erachtete Kontroversen zumindest teilweise überwunden. Im Zuge der Suche nach einem Konsensus, der als Voraussetzung und Grundlage der neu zu etablierenden Einheit der Kirche verstanden wurde, wurden zum Teil erstaunliche Ergebnisse gezeitigt. Relativ schnell (vielleicht vorschnell) gelang es den Theologen, Übereinstimmungen in bislang außerordentlich strittigen Fragen zu erreichen. Stellvertretend für die Dialoge möge hier nur das Malta-Gespräch erwähnt sein. Gewiß, man erzielte nicht in allen einschlägigen Bereichen ein so großes Maß an Einigkeit, daß die kirchlichen Instanzen und Träger der Dialoge sich veranlaßt fühlten, auf dieser Grundlage die einst zerbrochene Einheit zu retablieren. Sie überhörten dabei die mitunter leidenschaftlichen und engagierten Ratschläge führender Ökumeniker, die sich offensichtlich sehr wohl vorzustellen vermochten, daß der stattgefundene Prozeß der Wahrheitsfindung konsequenterweise in die Wiederherstellung kirchlicher Einheit, zumal zwischen Katholizismus und Luthertum oder zwischen Katholizismus und Anglikanismus, einmünden müsse.

Genau die Tatsache, daß die Dialogträger sich gegenüber den Ergebnissen ihrer eigenen Gesprächsteams taub anstellten und bei aller Veränderung des zwischenkonfessionellen Klimas und bei aller Ernstnahme der Gegenpositionen *grosso modo* nach wie vor den Weg der Trennung unbeirrt und fast unangefochten fortsetzten, bildete den Hintergrund der Diskussion des jüngsten Jahrzehnts über die fehlende kirchliche Rezeption der Dialogergebnisse. Theologisch waren nach Meinung vieler Fachleute entscheidende kirchentrennende Differenzen überwunden, und doch war es anscheinend nicht möglich, kirchlich weiterzukommen. Diese Situation hat in den letzten Jahren bekanntlich eine ökumenische Resignation ausgelöst, die die großen nachkonziliaren Hoffnungen vertrieben hat und sie einer interkonfessionellen Depression weichen ließ.

Viele Anstrengungen sind unternommen, um die Beziehungen zwischen den getrennten Kirchen aus der Sackgasse zu führen, und mancherlei Erklärungen der miserablen Lage sind versucht. War beispielsweise in Sachen Rechtfertigung die Einigkeit doch nicht so weit gediehen wie in den ersten begeisterten Jahren der Begegnung zwischen Rom und Wittenberg angenommen? Hatte man sich vertan, als man eine Übereinstimmung in der Beziehung von Schrift und Tradition feststellen zu können glaubte? War die kirchentrennende Differenz zwischen den Kirchen reformatorischen Ursprungs doch schwerwiegender, als sich etwa die Väter der Leuenberger Konkordie 1973 klarmachten? Gibt es doch so etwas wie eine Grunddifferenz zwischen katholischem und protestantischem Christentum, die den Weg zur erneuten Einheit zwischen den im 16. Jahrhundert auseinandergegangenen Kirchen versperren?

Die Vermutungen und Hypothesen, die die ausgebliebene Einheit zwischen den theologisch anscheinend übereinstimmenden Konfessionen erklären sollen, sind viele. Die meisten haben höchstwahrscheinlich mehr oder weniger für sich, und doch bin ich je länger desto mehr der Überzeugung, daß sie sachlich nicht zutreffen, und zwar weil wir in unseren bisherigen interkonfessionellen Dialogen einem christlich inadäquaten Begriff der Wahrheit nachgejagt haben. Wir haben geglaubt, die Grundlage der Einheit durch die Erzielung jenes *magnus consensus,* von dem die lutherische *Confessio Augustana* in der Vorrede als Basis der wiederzugewinnenden Einheit redet, geschaffen zu haben. Dies kommt aber der Überzeugung gleich, daß mit der Feststellung und Erreichung dogmatischer Einigkeit die Einheit der Kirche erzielt werden kann. Denn darin besteht ja doch der Konsensus, den man gesucht und mitunter in erstaunlichem Maße auch gefunden hat.

Es dürfte aber inzwischen hinreichend klar geworden sein, daß diese Überzeugung nicht stichhaltig ist. Es ist fast eine Platitüde geworden, daß der lehrmäßige Konsens ganz offenbar nicht ausreicht, um die kirchliche Einheit wiederherzustellen. Diese Schlußfolgerung darf man heute ohne jegliches Zögern ziehen, ohne daß man deswegen meinen müßte, daß die Konsensbemühungen als solche falsch und abzulehnen seien. Aus vielen, auch genuin theologischen Gründen ist die sprachliche Einkleidung und die damit gegebene, freilich relativ bleibende Fixierbarkeit der Wahrheit zwar grundsätzlich notwendig, aber es sind damit, selbst wenn die Fixierung gelingt, nicht alle Probleme der konfessionellen Trennung gelöst. Und dies gehört wie angedeutet damit zusammen, daß wir in der ökumenischen Bewegung bislang nicht in genügendem Maße die Erkenntnis ernstgenommen haben, daß die Wahrheit trotz des notwendigen Konsensfindungspro-

zesses eine geschichtliche Dimension besitzt, die ihre *absolute* Fixierung verbietet. Man könnte es auch so ausdrücken: Weil die Wahrheit geschichtlich ist, bedarf sie stets je neuer Konsensformulierungen, die aber ihrerseits, gerade weil Wahrheit geschichtlich bleibt, immer relativ bleiben und nie absolut gesetzt werden dürfen. Auf die Spitze getrieben könnte man es so schroff formulieren, daß die Wahrheit im Grunde, weil geschichtlich, ihrer Fixierung im Konsensus widerstrebt und daß die doch immer je neu konsensgewordene Wahrheit stets einer erneuten Konsensformulierung bedarf. Weil Wahrheit so immerzu geschichtlich bleibt, muß sie immerfort historisch werden. Die Wahrheit bleibt im Werden.

Eine Form der Absolutsetzung der Wahrheit tritt ausgerechnet in der irrigen Auffassung zu Tage, daß die konsensgewordene Wahrheit *als solche* zur Wiederherstellung der Einheit genüge, weil jene Meinung im Grunde die Wahrheit der ihr grundsätzlich eignenden Geschichtlichkeit beraubt und sie in einen harmlosen, doketischen Schatten ihrer selbst reduziert. Daß solches passieren kann, hängt aber nach meinem Dafürhalten damit zusammen, daß wir uns nicht hinlänglich klargemacht haben, was wir prinzipiell und methodisch tun, wenn wir in einen Dialog mit anderen Kirchengemeinschaften eintreten. Denn aus unserem Verständnis des Dialogs erhellt auch unser Begriff von der Wahrheit, und umgekehrt ergibt sich aus unserem Wahrheitsbegriff der Dialog als im Grunde einzig möglicher Weg der Begegnung auf allen Ebenen (interhuman, interkonfessionell, interreligiös, interkulturell) menschlicher Existenz. Ich werde im folgenden aufzureißen versuchen, was dies im einzelnen grundsätzlich für unsere Sicht des Dialogs und der Wahrheit bedeutet.

Sprachlichkeit als Grundbefindlichkeit des Menschen

Der dänische Lutheraner *N. F. S. Grundtvig* (1783–1872) und der deutsche Jesuit *Karl Rahner* (1904–1984) stimmen darin überein, daß sie der menschlichen Sprache eine schlechthin überragende Bedeutung beimessen. Grundtvig sieht theologisch die Fähigkeit des Sprechens als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit des Menschen, und Rahner begreift entsprechend philosophisch die Sprache als ein Existenzial humaner Existenz. Wir sind also als Menschen daraufhin angelegt, sprachliche (und dies heißt letztendlich kommunikative) Wesen zu sein. Kommunikativ ist der Mensch, indem seine Mächtigkeit der Sprache nicht einfach sinnlos ist, ohne Richtung und Orientierung. Wie Gott selber Wort ist und sich deshalb (als trinitarischer Gott *ad intra* und *ad extra)* notwendigerweise mitteilt, geht das menschliche

Wort aus, nicht in die Leere, sondern mit der Intention, gehört und verstanden zu werden, und in der Absicht, daß darauf irgendwie reagiert wird. Weil das Wort gleichsam der gemeinsame Nenner zwischen Gott und Mensch ist, vermögen wir mit Gott selber zu verkehren und mit ihm in einen Dialog einzutreten. Die Sprache ist die Voraussetzung der Kommunikation zwischen Gott und Mensch, der Anknüpfungspunkt des Göttlichen in dem Bereich des Menschlichen, Ausdruck der Kontinuität des angeborenen, natürlichen, prälapsarischen Menschenlebens mit dem wiedergeborenen und erlösten.[1] Es besteht zwischen dem Menschenwort und dem Logos eine *analogia entis,* durch die der humanen Rede, wenn auch nur fragmentarisch, geradezu göttliche Qualitäten zugeschrieben werden können. Deshalb trifft uns das Wort Gottes nicht als undechiffrierbares Gerede, sondern als verständlicher Ruf, den wir begreifen können. Die menschliche Ursünde hat uns nicht so von Gott entfremdet und emanzipiert, daß wir dessen Wort nicht mehr erfassen. Wenn dies nicht der Fall wäre, hätte die Menschwerdung gar nicht stattfinden können. Die Anthropologie wird also mit anderen Worten in die Zwei-Naturen-Lehre eingebunden und im Mysterium der Inkarnation verwurzelt.

Christologisch ist das Wort das Offenbarungsmedium, durch das der Mensch von Gott und seinem Verhältnis zu ihm erfährt (in der Terminologie Grundtvigs: das Lebenslicht (d.h. Aufklärung über das Leben) Anthropologisch ist das Wort „der einzige *Ausdruck des geistigen Lebens*"[2], d.h.: nur das Wort manifestiert den Menschen als eine Mischung von „Staub und Geist". Das Wort ist der Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch; deswegen kann Grundtvig das menschliche Wort auch als „das göttliche Lebensbild" (d.h. ein Abbild des göttlichen Lebens) bezeichnen. Dies bedeutet, daß die menschliche Sprache als „göttlich und schöpferlich" das göttliche Leben enthüllt und offenbart und so die Türe zur Gotteserkenntnis öffnet. Das menschliche Wort ist jedoch zugleich das göttliche „Licht-Bild (εικων του Θεου), in dem Gott den Menschen geschaffen hat", und hiermit befinden wir uns schon wieder auf der christologischen Ebene. Die menschliche Sprache bezieht sich auf und hat teil an dem Licht (Christus, Logos), auf das hin und in dem der Mensch am Morgen der Schöpfung entstand. Die Reflexionen Grundtvigs über die Beziehungen zwischen Gottebenbildlichkeit und menschlicher Sprache sind ein einziges, schier unentwirrbares Ineinander anthropologischer und christologischer Aussagen, mit denen er aber deutlich die „Rettung" des götterverwandten Menschen als eines sprachmächtigen Wesens und damit die Möglichkeit der Erlösung überhaupt beabsichtigte. Daß dabei der menschlichen Sprache Offen-

barungsqualität zugeschrieben wird, ist eine Pointe, die uns in dem vorliegenden Zusammenhang weiter beschäftigen soll. Bevor es so weit ist, wollen wir uns aber erst einem modernen Entwurf einer Theologie der Sprache zuwenden.

Im Rahmen einer umfassenderen Arbeit *Über das Latein als Kirchensprache*[3] bedenkt Karl Rahner das Wesen und die kirchliche Funktion der menschlichen Sprache und den Sprachenpluralismus im Lichte der Heilsgeschichte und der Offenbarung. Er begreift wie schon erwähnt die Sprache als ein Existenzial der humanen Existenz, weil der Mensch auch infolge der Offenbarung das einzige, einer Sprache mächtige Geschöpf ist, das eben im Sprechen sich selber verwirklicht. Im Sprechen „vollzieht er sein menschliches Wesen, weil dieses nicht nur in einem inneren und freien Beisichsein und nicht nur in der Erfahrung einer ihm begegnenden Umwelt besteht, in deren Haben er sich selber besitzt, sondern Besitz und Vollzug einer Mitwelt in einer Ich-Du-Kommunikation bedeutet und eine solche nur durch eine wirkliche Sprache besessen und vollzogen werden kann."[4] Die Sprache ist also „ein, wenn auch geschichtlich zu vollziehendes, Konstitutivum des menschlichen Wesens" und insofern ein Datum der Schöpfung. Der Pluralismus der Sprachen entspricht der Mannigfaltigkeit der Völker, die Rahner auf der einen Seite als Ausdruck der Herrlichkeit und der Vielfalt des göttlichen Schöpfertums und der Heilsprovidenz auffaßt und andererseits als Zeichen der sündigen Spaltung der Menschheit (vgl. Gen 11) und eines Antagonismus zwischen Mensch und Gott versteht, der von Gott heilsprovidentiell eben in den Völkergegensatz aufgehoben wird.

Die Erlösung in Christus gilt nun zweifelsohne der ganzen zerspaltenen Menschheit, die gerade dadurch zu ihrer Einheit in Christus gelangt. Diese Erlösung und Einheit läßt sich aber nach Rahner nicht dadurch verwirklichen, daß eine bestimmte Kultursprache (*in casu* Latein) zur theologischen Mundolingue und (heiligen) Einheitssprache der Kirche erhoben wird. Dies würde nämlich die Schöpfungsordnung verletzen und die positive Funktion der linguistischen Pluralität verkennen. Jedoch muß das universale Heil irgendwie manifestiert werden und zum Ausdruck gelangen, damit gerade die erlösende Überwindung des antagonistischen Zerfalls und der humanen Zwietracht konkret werden kann.

Ein Paradigma für die Bewältigung dieses kirchlichen Auftrags erblickt Rahner in der pfingstlichen Gründung der Kirche, bei der „die geeinten Repräsentanten der Kirche, die Apostel, in ihrer kirchlichen Einheit über dasselbe eine Heil in Christus in den verschiedenen Sprachen der Völker" sprechen.[5] Die Kirche Jesu Christi verkündet ihre Botschaft in den vielen

und unterschiedlichen Sprachen des Erdballs, ohne deswegen zu fürchten, daß ihre Verkündigung dadurch ihrer notwendigen Einheit verlustig geht. Die Einheit der Kirche wird nicht gewährleistet durch die Uniformität ihrer Sprache, sondern allein durch ihre alle Pluralität und Pluriformität der Schöpfungsordnung umgreifende Universalität. Mit Rahners eigenen Worten heißt es: „Die bleibende Einheit des Kerygmas der Kirche umfaßt und bejaht die bleibende Pluralität der vielen Sprachen und Völker. Daß die Kraft des Geistes die spaltende Pluralität der Sprachen in der Bewahrung dieser Pluralität überwindet, darin liegt in einem letzten theologischen Verstand das Wesen der Sprache der Kirche. Die Menschen der Völker erhalten nicht das Charisma, daß sie alle eine Sprache der Kirche in einem phonetischen und geschichtlichen Sinn verstehen, sondern die Kirche erhält den Auftrag und die Fähigkeit, als die eine für das Heil aller, ohne in einem allerletzten Sinn auf eine einzige menschliche oder sakrale Sprache angewiesen zu sein, das eine Heil Christi allen zu sagen." [6] Deshalb bemühten sich die urchristlichen Missionare auch nicht, das Christentum in einer sakralen (etwa der aramäischen) Sprache weiterzugeben. Sie haben sich ganz entspannt und unbefangen der Koine der hellenistischen Umgebung bedient und so für alle Zeiten den linguistischen Usus der Kirche geprägt, der immer und überall den Gebrauch der Volkssprache in Mission und Verkündigung vorsieht.

Auf Grund der hier in der gebotenen Kürze gegebenen Darstellung zweier Entwürfe einer Theologie der Sprache, die zwar unterschiedlichen konfessionellen Ursprungs sind, jedoch als zwei verwandte Ströme derselben gesamtkirchlichen Quelle zu entspringen scheinen, lassen sich nun für die vorliegenden Reflexionen einige wichtige *Schlußfolgerungen* ziehen. *Zunächst* können wir feststellen, daß während Grundtvig in der Sprache die Gottebenbildlichkeit des Menschen *(imago Dei)* erblickt, Karl Rahner in einer unterschiedlichen, jedoch gleichbedeutenden Terminologie die Sprache als ein *existentiale humanum* versteht, ohne welches man sich den Menschen als humanes Wesen gar nicht mehr vorstellen kann. Kein Mensch ist ohne die Sprache, die ihn überhaupt zum Menschen macht.

Dies heißt *sodann,* daß der Mensch ein kommunikatives Wesen ist, das sich notwendig der Umwelt sprachlich mitteilt und daher auf Kommunikation und damit gegebene Gemeinschaft (Koinonia) – mit Gott zunächst, aber dann auch mitmenschlich – hin orientiert bleibt. Die Sprache als Begegnungsmöglichkeit von Gott und Mensch wird zugleich die Möglichkeit der interhumanen Begegnung.[7] Sie wird freilich nicht in eine Leere hineingesprochen, die höchstens einen Widerhall zurückwerfen könnte,

sondern sie ist daraufhin angelegt, gehört und verstanden zu werden und somit eine echte Antwort zu erzeugen. Gott selber ist das primäre Wort, der Logos der Schöpfung, der Erlösung und der Erhaltung, auf den der Mensch im Gehorsam des Glaubens antwortet. Humane Kommunikation wird dadurch zumindest auch notwendigerweise eine sprachliche, und die menschliche Sprache wird Anknüpfungspunkt des Göttlichen.

Und auf Grund ihrer christologischen Verankerung ist jene Sprache *drittens* nicht lediglich eine Spiegelung des göttlichen Logos, an dem sie vielmehr real teilhat und somit Offenbarungscharakter erhält. Kraft seiner Sprache vermag also der Mensch in seiner Kommunikation das Medium göttlicher Offenbarung und somit der Träger der ständigen und kontinuierlichen Logos-Präsenz zu sein. Die Kontinuität und Einheit der Offenbarung ist aber nur in der Pluralität und Pluriformität der Sprachen und der sprachlichen Aussagen erfaßbar, die aber ihrerseits um so weniger die christliche Glaubensuniversalität anfechten und bedrohen kann, als die reiche Vielfalt scheinbar auseinandergehender Kommunikation gerade in die Einheit des sie überwindenden Geistes aufgehoben wird und die einheitsstiftende Funktion der – wenn auch konkret pluriformen – Sprache zum Vorschein kommt.

Dialog und Wahrheit

Damit ist bereits manches über die Implikationen der Sprachfähigkeit und der damit gegebenen Sprechbeauftragung des Menschen gesagt. Weil ihm im ausgeführten Sinne die Sprache eignet, erkennt er im Sprechen zutiefst Gott selbst und übt dabei gewissermaßen seine gottähnlichste Aktivität aus. Er redet kraft dieser Sprache Gott an in Gebet und Doxologie und wird sich so Seiner inne in einer der gottgegebenen Sprachmächtigkeit entsprechenden Erkenntnis, für die er auf das göttliche Du entscheidend angewiesen bleibt. In analoger Weise bleibt er ebenfalls auf das menschliche Du angewiesen, wenn er die Wahrheit *über* Gott sucht in der Absicht, diese als verbindliche Grundlage für die Gemeinschaft der an Ihn Glaubenden festzulegen. So mündet die Sprachlichkeit des Menschen gleichsam von selbst in den Dialog, der – weil durch die Sprache im Logos verankert – aus dem Göttlichen schöpft und das Wesen göttlicher Wahrheit freilegt.

Der Dialog ist das Gespräch, das δια τον Λογον, d. h. letztendlich durch die gemeinsame Bindung der Gesprächspartner an das göttliche Wort selbst, dieses zu erkennen sucht, so daß bei aller Abhängigkeit vom konkreten Du, mit dem aktuell über Gott und seine Wahrheit diskutiert wird und

in dem durch die Sprache auch das Göttliche begegnet, die Wahrheitsfindung letzten Endes in der Einsamkeit des Gläubigen vor Gott statthat. Dies bewahrt vor der scheindemokratischen Entartung des Wahrheitsbegriffs und verweist auf die geistige Dimension der Wahrheit. Die Wahrheit ist nicht die Totalsumme dessen, worüber sich die demokratischen Vertreter des Gottesvolkes einigen können, sondern der Inbegriff dessen, was der Mensch individuell und kollektiv, d. h. konziliar unter der Anleitung des Logos-Geistes als Wahrheit auszusprechen wagt. Insofern hat die Konziliaritätsvorstellung Wesentliches zum Verständnis wahrer Demokratie beigetragen. Freilich, so sehr der Dialog der Sprachfähigkeit des Menschen entspringt und so sehr er, wird er authentisch durchgeführt, die Wahrheitsfindung fördert, so sehr weiß jeder, daß nicht jedes Gespräch einen echten Dialog genannt zu werden verdient, sondern mitunter in Diskutiersucht und reines Geschwätz zu entarten droht, das die Wahrheit eher verscheuchen als erkennen hilft. „Wahrheitserfahrung ist Innewerdung eines Sinnes unter dem Verantwortungsbewußtsein dafür, daß dieser Sinn zum Vorschein kommt." [8]

Damit der Dialog authentisch bleibt, müssen verschiedene *Voraussetzungen* erfüllt sein. Der Dialog könnte geradezu als geschichtliche Konkretisierung des fast (im Rahnerschen Sinne) als übernatürlich zu nennenden Existenzials der Sprache genannt werden, weil nur im zwischenmenschlichen Austausch die Sprache Ereignis wird und Geschichte wirkt, und er ist daher daraufhin angelegt, alle zu umschließen, die an ihm teilzunehmen wünschen, und für alle Auffassungen Platz zu geben. Der Dialog ist wie jeder geschichtliche Vorgang ein riskantes Abenteuer, das die unübersehbare Kontingenz und fragile Brüchigkeit menschlicher Existenz deutlich macht und die totale Vergeschichtlichung der Wahrheit impliziert. *Raimon Panikkar* bringt dies schonungslos zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Etwas würde verlorengehen, sollte die pluralistische Verfassung der Wahrheit angetastet werden. Die Wahrheit läßt sich weder auf Einheit noch auf Vielheit reduzieren. *Sie ist immer Beziehung, Verhältnis und läßt darum weder Singularität noch Pluralität zu.*" [9]

Es entspricht dies der biblischen Vorstellung vom Tun der Wahrheit (vgl. besonders Joh 3,21). Sie ist immer je neu, je anders, unik und trägt ihr eigenes Kriterium in sich, sofern sie nur dann Wahrheit ist, wenn sie die Virulenz besitzt, die ihr Konkretwerden entfaltet und fördert und sie an der Liebe erkennbar werden läßt. Die Wahrheit ist zur gleichen Zeit Erkenntniswahrheit und Handlungswahrheit und trägt gerade so ihre Evidenz in sich selbst. Sie ist ein Ineinander von Erkennen und Handeln, das den Menschen

zum Dienst am Nächsten und zur Gemeinschaft mit Gott befreit. Daher muß sie wieder und wieder und unter jeweils unterschiedlichen Umständen konkret werden, sei es im Gebet, in der Predigt, im Bekenntnis oder Dogma, im prophetischen Auftrag oder auch in ethischen Normen. Die Gleichzeitigkeit des Heils fordert, daß wir uns mit der Feststellung nicht begnügen können, daß die Wahrheit freilich ein für allemal, aber doch *damals* und somit in der Vergangenheit in Jesus von Nazareth sichtbar wurde. Wir müssen das Wagnis riskieren, dieses Offenbarungsereignis zu aktualisieren, konkret-unik auf uns und unsere Situation zu applizieren und in der gegenwärtigen Begegnung mit ihm, der die Wahrheit war, ist und sein wird, die je aktuelle Wahrheit erkennen.[10]

Wie christliches Denken damit auch umgehen mag, bedeutet solche Haltung auf alle Fälle zumindest, daß wie grundsätzlich keiner vom Dialog ausgeschlossen werden kann, so gibt es prinzipiell auch kein Thema, das nicht auf die Tagesordnung gesetzt werden könnte. Dies bedeutet wiederum, daß ein authentischer Dialog nie von einer besonderen Gruppe (etwa von Theologen oder Kirchenfürsten) vereinnahmt werden darf. Ein interkonfessioneller oder interreligiöser Dialog wird nicht in erster Linie von Fachleuten geführt, wenn diese auch unter anderen am Verhandlungstisch nicht fehlen dürfen, sondern von gläubigen Angehörigen der betreffenden Konfession, Denomination oder Religion. Was mich als Delegierten in der Verhandlungsrunde ausweist, ist nicht primär meine wissenschaftliche Kompetenz, sondern mein Glaube an den Gott der Geschichte, der den Dialog als Instrument der Bemühungen um die Einheit seiner Kirche zu nutzen weiß. Daß die theologische Sachkunde dabei wesentliches Licht auf diesen Glauben hoffentlich zu werfen vermag, bleibt in diesem Zusammenhang sekundär.

Daß die bisherigen Konsensbemühungen wie eingangs ausgeführt bislang so *wenig Resonanz* in den beteiligten Glaubensgemeinschaften gezeitigt haben, könnte gerade daher rühren, daß die Dialoge in ihrer gegenwärtigen Form nicht das Gesamtspektrum der Fragen umfassen, die die Mitglieder unserer Kirchen als unumgänglich und lebenswichtig empfinden und auch mitunter als trennend erfahren. Nicht daß das Lehrgespräch überflüssig und ohne Bedeutung wäre. Im Gegenteil, aber wenn sie wie bisher exklusiv theologisch und unter Ausklammerung der Lebens- und Alltagsfragen, die die Menschen von heute bewegen und auch nicht ohne Einfluß auf die gegenwärtige Explikation unseres Glaubens sind, riskieren wir, aus unserem Gespräch über den Glauben einen tief unordentlichen und nicht mehr authentischen, weil unserer konkreten Existenz nicht länger entsprechenden

Dialog zu machen. Dann haben wir den echten Dialog mit dem akademischen und unverpflichtenden Salongespräch, das lediglich intellektuell „interessante" Probleme aufgreift und die schweren Herausforderungen der Welt und damit der Gläubigen links liegen läßt, verwechselt.

Lassen Sie mich nochmals betonen, daß ich die Lehrfragen nicht für unwesentlich halte, aber ausschließlich sie reflektieren, und zwar auf Kosten des lebensnotwendigen Dialogs über Probleme, die heute die Menschheit auf Leben und Tod bedrohen (Ökologie, Ökonomie, Weltfrieden), hieße die Augen vor dem drohenden Schicksal dieser Erde verschließen und die Ängste der Menschen verachten. So sehr Differenzen der Lehre und der Kirchenordnung unser jeweiliges heutiges konfessionelles Sosein mitgestaltet haben, so wenig überwinden wir diese Unterschiede, wenn wir Herausforderungen nicht berücksichtigen, die heute die Welt den Atem anhalten lassen und zudem, wenn auch indirekt und unmittelbar verborgen, nicht ohne Einfluß auf die gegenwärtige Glaubensinterpretation bleiben können.

Ein authentischer Dialog kreist um Probleme herum, die die Teilnehmer und die Gemeinschaften, die sie vertreten, als brennend empfinden und die sie um des Weiterlebens willen gemeinsam lösen müssen. Dies gilt aber kaum den Lehrdifferenzen, die für das Normalmitglied einer Glaubensgemeinschaft nur in dem Maße Bedeutung gewinnen, in dem sie die heute strittigen Fragen wesentlich mitbestimmen. Umgekehrt bilden für die Fachleute die traditionellen Lehrunterschiede oft das eigentliche Traktandum, wobei die Überlebensfragen der Gegenwart zwar nicht als unwichtig, aber doch als theologisch peripher-ephemer und daher weniger oder gar nicht relevant betrachtet werden. Diese Position nimmt nicht wahr, daß theologische und religiöse Fragen auch immer politische Perspektiven implizieren. Das Ringen um die Wahrheit ist ohne eine begleitende Bemühung um ihre Konkretisierung nicht vollziehbar. Man wird also beispielsweise nicht theologisch über die Rechtfertigung reden können, ohne gleichzeitig über die Gerechtigkeit in der Welt reflektieren zu müssen.

Diese Tatsache gehört nach Raimon Panikkar zutiefst damit zusammen, daß der Dialog im Sinne des Austausches zwischen Religionen, Konfessionen und Lebensanschauungen eine ganzheitliche Aktivität darstellt, die zur heutigen religiösen Existenz gehört. Genau dies gibt dem Dialog seine Chancen, aber auch seine Gefährlichkeit. „Im Dialog der Religionen ... steht alles auf dem Spiel. Die Bühne des Dialogs ist das Leben und das Leben ist der Preis – und der Lohn – dafür. Wir sind ganz da. Es geht um das Leben. Alles andere ist Theaterspiel und psychologische oder soziologische Rollenspielerei – wenn nicht gar bloß Beamten-Karriere. Wer nicht

bereit ist, sein Leben zu verlieren und das Risiko scheut, darf die Agora des Dialogs nicht betreten." [11]

Gerade weil es so ist und weil der Dialog die „moderne aufklärerische Scheidung zwischen Epistemologie und Ontologie" [12] ablehnt und den ganzen Menschen zu umgreifen beabsichtigt, ist er mehr als lediglich Begegnung zwischen Ideen und Theologien. Er ist auch mehr als bloßer Lebensstil, mehr als ein elegantes, aufgeschlossenes, gebildetes *Savoir vivre.* Er ist als Ort der Begegnung in diesem prägnanten Sinne auch der Ort der Wahrheitsfindung. Als solcher bleibt er unabgeschlossen, stets offen und unvollendet, eine Manifestation der Transzendenz, auf die hin sich der Mensch im Gespräch orientiert und der er sich anheimgibt. Im Du begegnet mir die Eröffnung dieser Transzendenz, die mir und meinem Dialogpartner die Wahrheit tiefer zu erforschen, neu zu erkennen und zu formulieren ermöglicht. „Der Dialog ist die Nicht-Gleichgültigkeit des *Du* für das *Ich,* ... (Er) ist ... nicht nur eine Art und Weise des Redens. Seine Bedeutung ist von allgemeiner Tragweite. Er *ist* die Transzendenz. Das Sprechen im Dialog ist nicht eine der möglichen Formen der Transzendenz, sondern ihr ursprünglicher Modus. Mehr noch, sie bekommt erst einen Sinn, wenn ein Ich Du sagt." [13]

Daraus folgt, daß das *Ziel des Dialogs* nicht die totale Übereinstimmung oder gar Verschmelzung der Dialogpartner sein kann, sondern die Bewährung der Vorläufigkeit und des Fragmentarischen ist. Diese Bewährung ereignet sich im Spannungsfeld zwischen endgültigen, mit der Leidenschaft der Wahrheit und in der Gewißheit des Glaubens verfochtenen Überzeugungen und in der Begegnung mit der Transzendenz neu zu gewinnenden Erkenntnissen und Perspektiven. Es bedeutet dies keine ungebührende Relativierung der Wahrheit, die allerdings ihren absoluten Charakter einbüßt, einfach weil die Wahrheit nie absolut sein kann. Sie ist, wie Raimon Panikkar überzeugend nachgewiesen hat, ein Beziehungsbegriff, weil Wahrheit stets und ausschließlich Wahrheit im Blick auf eine bestimmte Situation und als Antwort auf eine je neu auftauchende Problematik darstellt. Deshalb gibt es auch so etwas wie ewige Wahrheiten nicht, denn „was ‚immer' wahr ist, ist gerade ‚heute' nicht wahr. Gott ist uns ‚immer' gerade ‚heute' Gott." [14]

Zusammenfassung

Zusammenfassend möchte ich *thesenhaft* auf einige wichtige Perspektiven hinweisen, die sich aus den vorhergehenden Reflexionen ergeben:

(1) Aus dem (übernatürlichen) Existenzial der Sprache ergibt sich die dialogische Befindlichkeit des Menschen, aus der wiederum der Dialog als Ort der gemeinsamen Gotteserkenntnis und Wahrheitsfindung gefolgert werden kann. Er ist dabei die Verwirklichung der in Christus bereits vorgegebenen Gemeinschaft. Er ist ein Modus der Gemeinschaft und hat als solcher einen Sinn in sich selbst, nämlich als Ausdruck der unerläßlichen Bemühung um die gemeinsame Sprachfindung. Die zahlreichen konkreten Sprachen stehen dabei der Gemeinschaft um so weniger im Wege, als sie im Gegenteil die Mannigfaltigkeit der Schöpfung zum Ausdruck bringen und die Gemeinschaft gerade so bereichern.

(2) Die schöpfungsgegebene Sprache schafft Geschichte und vergeschichtlicht die Wahrheit, die als ein Ineinander vom Erkennen und Handeln und als eine sich nur im Werden pluralistisch entwickelnde, aber auch als eine sich in Gemeinschaft konkretisierende Wahrheit begriffen werden kann.

(3) Dieser Wahrheitsbegriff verändert die Zielsetzung der ökumenischen Bewegung, insofern diese nun nicht nur auf die Entwicklung eines Konsensus als Grundlage der wiederzugewinnenden Einheit abzielen kann. Formelhaft ausgedrückt: Primäres Ziel der ökumenischen Bestrebungen ist nicht eine möglicherweise leicht zu überziehende und in der Geschichte faktisch nicht selten überzogene Lehreinheit, sondern die Unterschiede und Vielfalt perichoretisch umgreifende *communio* als ein ständig sich ereignendes Geschehen, das seiner eschatologischen Erfüllung entgegengeht. Der Weg zur Gemeinschaft geht durch die gelebte Gemeinschaft hindurch. Diese Reformulierung der Zielsetzung unserer Einheitsbemühungen hat den eindeutigen Vorteil, daß wir uns nunmehr die Einheit (als Gemeinschaft) von Gott schenken lassen können statt der irrigen Meinung nachzuhängen, die Grundlage dieser Einheit selber erst einmal schaffen zu müssen.

(4) Bei aller Betonung der Gemeinschaft wird man sich nicht darüber hinwegtäuschen können, daß in ihr Lehrmeinungen entstehen können, die der Gemeinschaft abträglich sind und sie möglicherweise zerstören. Forum der Austragung und Entscheidung eventueller Konflikte bleibt dabei das Konzil als endgültige Dialog-Instanz der Wahrheitsfindung unter der Leitung des Geistes. So entfaltet sich die *communio* als eine konziliare Gemeinschaft.[15]

[1] Dieser seiner Überzeugung gibt Grundtvig einen radikalen Ausdruck in folgenden Äußerungen: „... das *angeborene* und das *wiedergeborene* Menschenleben (sind) zwar ... himmelweit verschieden, ... aber ... es (ist) doch andererseits immer dasselbe Menschenleben, von dem die Rede ist, mit denselben Gesetzen und denselben ursprünglichen Eigenschaften, denselben Lebenskräften und Merkmalen, so daß Menschenleben selbst in seiner allerdunkelsten, allerarmseligsten und unreinsten Gestalt im Grunde doch von derselben *Art* ist wie das Menschenleben in seiner allerreichsten, allerreinsten und allerklarsten Gestalt. Um es mit einem Wort zu sagen: so daß der *Schächer* am *Kreuz* dasselbe Menschenleben gemeinsam hatte mit *Gottes* eingeborenem *Sohn,* unserem Herrn *Jesus Christus,* zu dem er rief: ‚Herr, gedenke mein, wenn Du in Dein Reich kommst', und von dem er die wahrhaftige, kräftige und liebevolle Anwort bekam: ‚Wahrlich, wahrlich, ich sage Dir, heute noch wirst Du mit mir im Paradiese sein'" N. F. S. Grundtvig, Den christelige Børnelærdom, Kjøbenhavn [4]1941, 117. Übersetzung von PN-H.

[2] Den christelige Børnelærdom, 122.

[3] Karl Rahner, Schriften zur Theologie V, Zürich/Einsiedeln/Köln [3]1968, 411 ff.

[4] A. a. O., 413.

[5] A. a. O., 414.

[6] A. a. O., 414–415.

[7] Diese Begegnung ereignet sich auch sprachlich und kann ihren konkreten Niederschlag etwa in einem Konsensus- oder Bekenntnistext finden. Es wurde angedeutet, daß die menschliche Wort-Kommunikation kraft ihrer christologischen Verankerung unter bestimmten Voraussetzungen und Umständen Trägerin der kontinuierlichen göttlichen Offenbarung sein kann. Dies gilt auch dem Bekenntnis bzw. einem Konsensus, so wahr dieser nichts anderes ist als die zwar tastende, jedoch real je stattfindende verbale Fixierung der Wahrheit und so als ein Ausdruck der fortgesetzten, je neuen und doch stets dieselbe bleibenden Logos-Offenbarung begriffen werden kann. Bei aller Kritik und trotz aller ans Scheitern grenzenden Unzulänglichkeit der Konsenstheologie bleibt der *consensus veritatis* theologisch begründbar und kann als wesensnotwendig aufgewiesen werden. Die sprachliche Einkleidung der Wahrheit entspricht dem schöpfungsgegebenen Wesen des Menschen und dem Wortcharakter der Christus-Offenbarung. Es gehört zu der Leibhaftigkeit der Wahrheit, Sprache zu werden und sprachlich zu erscheinen, und wenn auch die Wahrheit selbstverständlich nicht ausschließlich in sprachlicher Form auftritt, wird man doch behaupten dürfen, daß sie uns – und zwar wegen unserer schöpfungsmäßigen Verfassung – ohne Sprache nicht greifbar ist und daß sie unter allen Umständen auch in sprachlicher Form in Erscheinung treten muß. Siehe dazu ähnliche Überlegungen in meinem Beitrag über *Bekenntnis, Einheitskonzept und Lehrverurteilung* in: Günther Gaßmann u. Peder Nørgaard-Højen (Hrsg.), Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven, Frankfurt/Main 1988, bes. 90 ff.

[8] Werner Dettloff, Begegnung im Wort. Gedanken aus einem Gespräch mit Romano Guardini über das Diskutieren. Max Seckler, Otto H. Pesch, Johannes Brosseder, Wolfhart Pannenberg (Hrsg.), Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs, Graz/Wien/Köln 1972, 763.

[9] Raimon Panikkar, Begegnung der Religionen: Das unvermeidliche Gespräch. In: Dialog der Religionen, 1. Jhb., München 1991, 16. Hier kursiv.

[10] Den Wahrheitsbegriff habe ich in letzter Zeit unter unterschiedlichen Perspektiven einer erneuten Analyse unterzogen. So z. B. in meiner Arbeit über *Sandhed og metode som økumenisk problem,* in: Sigurd Bergmann et alii (Hrsg.), Ekumeniken och forskningen. Föreläsningar vid den nordiska forskarkursen „Teorier och metoder inom forskning om ekumenik" i Lund 1991, Uppsala 1992, 217 ff und in meinem Aufsatz über *Wahrheit und Freiheit.*

Überlegungen zum Begriff der Wahrheit als moralische Kategorie, in: Communio Viatorum Nr. 1, XXXIV, Prag 1992, 35 ff.

11 Raimon Panikkar, a. a. O., 34.

12 A. a. O., 35.

13 Emmanuel Levinas, Art. Dialog, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft I, Freiburg/Basel/Wien 1981, 61 ff; Zitat 78.

14 Dietrich Bonhoeffer, Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit. Vortrag, gehalten auf der Jugendfriedenskonferenz in Cernohorske Kupele, Tschechoslowakei, am 26. Juli 1932. Gesammelte Schriften (Hg. Eberhard Bethge) I, München ^{3}1978, 145.

15 Die hier vorgelegten Reflexionen besonders über den pluralistischen Wahrheitsbegriff besitzen ohne Zweifel auch Relevanz für den *Dialog zwischen den Weltreligionen.* Es führt jedoch zu weit, in diesem Zusammenhang auf die hiermit zusammenhängenden, sehr komplexen Probleme einzugehen. Ich begnüge mich damit, auf folgende, wir mir scheint, perspektivenreiche Formulierungen bei Raimon Panikkar hinzuweisen, mit denen er den pluralistischen „Kopfsprung in den Ganges" beschreibt: „Pluralismus nimmt eine nichtdualistische, *advaitische* Haltung an, die den Pluralismus der Wahrheit verteidigt, weil die Wirklichkeit selber pluralistisch ist – d. h. weder übereinzubringen mit Einheit noch mit Vielfalt. Das Sein als solches, selbst wenn es vom Logos „umfaßt" wird oder „koexistent" ist mit ihm oder mit der höchsten Intelligenz, braucht nicht auf das Bewußtsein reduziert zu werden. Das perfekte Spiegelbild des Seins ist die Wahrheit, aber selbst wenn das perfekte Bild des Seins mit diesem identisch ist, erschöpft sich das Sein nicht in seinem Bild." Raimon Panikkar, Der Weisheit eine Wohnung bereiten, München 1991, 178–179. Damit ist auf das Problem der Beziehung zwischen dem ökumenischen Gespräch und dem Dialog mit den Weltreligionen hingewiesen, das in den nächsten Jahren ganz bestimmt erhöhte Aufmerksamkeit ökumenischer Forschung beanspruchen wird.

Einigkeit in der Zertrennung

Vorbemerkung: Der hier vorgelegte, leicht gekürzte Text von Erzbischof Michail ist ein ebenso schönes, wie ungewöhnliches Zeugnis für einen seelsorgerlichen, ökumenischen Geist der Verständigung und der Zuneigung, wie er bei orthodoxen Theologen und Hierarchen heute in Osteuropa immer seltener anzutreffen ist. Was der Erzbischof da ausspricht, wohlgemerkt zu seinen eigenen Gläubigen gewendet, ist in jenen traditionell weit überwiegend orthodox geprägten Breiten nicht so selbstverständlich, wie es uns in Deutschland erscheinen mag. Es kommt keine anerkannte Mehrheitsmeinung zu Wort, sondern es wird, mit dem Prestige des bischöflichen Amtes versehen, eine Überzeugung laut, die, öffentlich zu äußern, durchaus Standfestigkeit erfordert. Von dem Risiko, in den eigenen Reihen theologisch und kirchenpolitisch mißverstanden zu werden, einmal ganz zu schweigen.

Noch einmal (oder sollen wir sagen schon wieder?) wird der weltoffene und tolerante Geist der alten kaiserlichen Hauptstadt St. Petersburg spürbar, in deren Mauern vor dem 1. Weltkrieg Zigtausende von Lutheranern, Reformierten, Katholiken und Unierten, Ausländern wie auch Bürger des Russischen Reiches, als geschätzte Nachbarn ihre Kirchen und Gemeinden besaßen.

Erzbischof Michail wude 1912 in St. Petersburg geboren, war 1933 Absolvent des Instituts für Fremdsprachen in seiner Heimatstadt und beendete 1946 den Fernkurs der Energie-Fakultät des Metall-Instituts in Leningrad. 1953–1957 wirkte er an der Neva als Dozent für Wärmetechnik am dortigen Bergwerks-Institut.

1958, auf dem Höhepunkt der Kirchenverfolgungen unter Chruschtschow, wurde er zum Priester geweiht. 1964, nach dem Tode seiner verehrten Frau, schloß er den Fernkurs an der Leningrader Geistlichen Akademie mit einer Arbeit über „den Stand der römisch-katholischen Ekklesiologie zu Beginn des II. Vatikanischen Konzils" ab und wurde dort Dozent. 1966 erfolgte seine Erhebung zum Vikarbischof der Leningrader Eparchie mit dem Titel „von Tichvin" und seine Ernennung zum Rektor der Geistlichen Akademie. 1968 wurde er Bischof von Astrachan und Enotaevka, seit 1979 ist er Erzbischof von Vologda und Velikij Ustjug.

Von 1967 an gehört er zu den Teilnehmern des Arnoldshain-Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Moskauer Patriarchat. Seit 1981 war er auch am Sagorsk-Dialog zwischen dem Moskauer Patriarchat und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik beteiligt.

Hans Peter Friedrich

Seit 1961 ist unsere Russische Orthodoxe Kirche vollgültiges Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen, andere orthodoxe Kirchen sind dies schon weit länger. Die ganze Tätigkeit des ÖRK ist von seinen Aufgaben und Bemühungen her überaus verschiedenartig: Das Hauptziel des ÖRK von Anbeginn an ist es allerdings, die Einigkeit der Christen untereinander zu erreichen und die historisch gewachsene und bis jetzt existierende Trennung zu überwinden.

Unbestreitbar genügt dazu nicht allein das Bemühen, die allen Christen gemeinsamen Ziele zu erreichen, sondern auch wechselseitige Kontakte, Besuche von Vertretern verschiedener Kirchen, gemeinsame Gebetsgottesdienste, Austausch von Festgrüßen, Austausch von Lehrern und Studenten der geistlichen Lehranstalten, im besonderen auch direkte theologische Dialoge sind wichtig. All dieses fördert die Annäherung der Christen, ihre Verständigung untereinander, die Stärkung ihrer Treue und Liebe zum gemeinsamen Heiland und Herrn. Das verwirklicht sich, gleichsam als Schritte auf dem Weg zur Einigung der Christen, nicht allein in wechselseitiger Gebets-, sondern auch in Sakramentsgemeinschaft, so daß sich die prophetischen Worte des Gründers der Kirche, unseres Herrn Jesus Christus erfüllen: „Es wird *eine* Herde und *ein* Hirte werden" (Joh 10,16); die Einheit der Christen wird dann das Abbild der göttlichen Einheit des eingeborenen Sohnes Gottes mit seinem ewigen Vater sein (Joh 17,11 und 21).

Fast alle Christen verstehen sich als Glieder der wahren Kirche, gegründet von Jesus Christus und von ihm als ihrem Haupt geleitet (Kol 1,13). Jeder Christ, von seltenen Ausnahmen abgesehen, ist davon überzeugt, daß die kirchliche Gemeinschaft, der er durch Geburt und Erziehung angehört, eben *die* Kirche ist, die von Christus gegründet wurde, von ihm geleitet wird und ihren Gliedern zum ewigen Heil dient. Da liegt dann der Gedanke nicht fern, daß andere christliche Gemeinschaften, von denen sich ja jede für die wahre Kirche hält, im Irrtum sind; denn in Glaubenslehre und Gottesdienst gibt es Besonderheiten, durch die sie sich von den Gemeinschaften unterscheiden, denen der eine oder andere Christ sich zuwendet in der Überzeugung, daß gerade die Gemeinschaft, der er angehört, die einzig wahre Kirche ist. In der Geschichte der christlichen Welt führte die Zertrennung der Christen nicht nur dazu, daß sie sich mit den Kriegen und all deren sündhaften Greueln abgefunden haben, mit Haß und Erbitterung, wie jeder Krieg sie mit sich bringt, sondern nicht selten trieb die Zertrennung sie zu wechselseitiger Gewalt, zu Verfolgungen und Grausamkeiten in größtem Ausmaß. Aber auch unter friedlichen Bedingungen fügt die Zertrennung der Christen jener großen Sache Schaden zu, die Christus seiner Kirche als grundlegende, wichtigste und dringlichste Aufgabe hinterlassen hat – diejenigen zum Heile zu rufen, die noch nicht vom Licht des Evangeliums erleuchtet wurden: „Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe" (Mt 28,19+20).

Die gegenseitige Entfremdung, ja mehr noch der Kampf zwischen den verschiedenen christlichen Glaubensbekenntnissen (Konfessionen) wird vollends unentschuldbar, wenn man sich erinnert, daß sie alle *ein und dieselbe Grundlage* haben, die ihnen allen erlaubt, sich Christen zu nennen: Alle Mitgliedskirchen des ÖRK glauben an den alleinigen wahren Gott, verehrt in der Heiligen Dreifaltigkeit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, die wesensgleich und unteilbar ist; alle glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes, den fleischgewordenen und menschgewordenen, der litt, starb und auferstand für uns und um unseres Heiles willen (so unser orthodoxes Nizänisches Glaubensbekenntnis). Alle besitzen, lesen und ehren dieselbe Bibel, sehen sie als Heilige Schrift an, d.h. als von Gott gegebene Offenbarung, alle empfangen die „eine Taufe zur Vergebung der Sünden", alle erwarten

die zweite Wiederkunft Christi und glauben an das zukünftige Leben mit dem „neuen Himmel und der neuen Erde" (Offb 21,1).

Diese Aufzählung einiger, fast allen Christen gemeinsamer Glaubensgegenstände könnte noch beträchtlich erweitert werden und erinnert unwillkürlich an die Worte des Hl. Apostels Paulus: „Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus" (1Kor 3,11). Man darf allerdings die Tatsache nicht übersehen, daß die erdrückende Mehrheit der Christen ihr Herz kaum an *die* Feinheiten der Dogmatik hängt (die viele ja auch gar nicht kennen), welche für ihre Glaubensgemeinschaft oder Kirche eigentümlich sind. Deshalb haben sie auch keinen Anlaß, tiefer in die charakteristischen Besonderheiten anderer Bekenntnisse einzudringen, mit deren Vertretern, Lehre und Kult viele überhaupt niemals in Berührung kommen werden. Unter diesen Bedingungen, wo der Grund christlicher Unterweisung für alle Christen derselbe ist, die lehrmäßigen Unterschiede aber zum Spezialgebiet für Theologen und gebildete Schichten der Geistlichkeit geworden sind, wächst und reift bei vielen unserer christlichen Zeitgenossen das Bewußtsein für die Zweckmäßigkeit, Möglichkeit und sogar Unabdingbarkeit der Überwindung der bestehenden, geschichtlich entstandenen Zertrennungen, mehr noch Entfremdungen, wo nicht gar Feindschaften, die Geist und Buchstaben des Liebesgebots strikt widersprechen, das Christus seinen Jüngern gegeben hat (Joh 13,34).

Die Annäherung der Kirchen, ihr gegenseitiges Kennenlernen und ihre Zusammenarbeit in den vergangenen Jahrzehnten haben gezeigt, daß die angestrebte Vereinigung in keiner Weise die Anerkennung irgendeiner der existierenden Kirchen und ihres Bekenntnisses als alleinig wahr bedeutet und daß daraus auch nicht folgt, daß alle übrigen kirchlichen Gemeinschaften und Organisationen in dieser einen Kirche aufgehen und so zu bestehen aufhören sollten. Gemeint ist auch nicht die Bildung einer völlig neuen Kirche mit eigener Lehre und eigenem Kult, unterschieden von allen bereits bestehenden. Gerade diese Varianten von Vereinigung schweben indes vielen Christen vor, wenn sie von der ökumenischen Bewegung Kenntnis bekommen. Allein schon der Gedanke an die Möglichkeit, auf die gewohnten, der Erziehung durch Eltern und Verwandte verdankten Glaubensvorstellungen und besonders auf die vertrauten Gottesdienstformen verzichten zu müssen, ruft dann bei vielen naturgemäß Widerwillen hervor. Tatsächlich ist keine Rede davon (und kann es auch nicht sein), Lehre, Sakramentsverwaltung oder liturgische Handlungen gesamtchristlich zu vereinheitlichen. Die Vereinigung fordert bloß Anerkennung für die anderen christlichen Gemeinschaften, für ihre Zugehörigkeit zur wahren Kirche Christi und für jeden Getauften das Recht, sich für einen Christen zu halten und sich auch so zu nennen, mit der Möglichkeit, das Heil in der Kirche zu erlangen, deren Glied er ist.

Anders gesagt folgt daraus für einen baptistischen oder lutherischen Christen anzuerkennen, daß auch Orthodoxe und Katholiken dieselben Möglichkeiten des ewigen Heils besitzen wie seine eigenen Glaubensbrüder. Genauso muß dann auch der orthodoxe Christ der Auffassung zustimmen, daß im Protestantismus, ebenso wie auch im Katholizismus, die Erlangung des Heils möglich ist. Eine solche Anerkennung bedeutet, daß es Christen verschiedener Kirchen möglich wird, auf die Erlösung aller Getauften, die aufrichtig Jesus Christus als ihren Herrn und Heiland bekennen, zu hoffen in Erfüllung der apostolischen Worte: „Denn wenn du mit dei-

nem Munde bekennst, daß Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, daß ihn Gott von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet" (Röm 10,9).

Das Wort Gottes gibt vielfältige Gründe für eine solche gegenseitige Anerkennung als Christen, die, obwohl verschiedener Meinung über einzelne Fragen der Glaubenslehre, in der Hauptsache jedoch einig sind. Wir finden in den apostolischen Schriften viele Hinweise auf die Bedingungen, unter denen ein Christ als wahres und vollberechtigtes Glied der zum Heile führenden Kirche Christi angesehen werden kann und muß. So heißt es beim Evangelisten Johannes, dem Lieblingsjünger Christi: „Wer nun bekennt, daß Jesus Gottes Sohn ist, in dem bleibt Gott und er in Gott" (1Joh 4,15). Im selben Kapitel seines Briefes lehrt er: „Daran sollt ihr den Geist Gottes erkennen: Ein jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus in das Fleisch gekommen ist, der ist von Gott; und ein jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, der ist nicht von Gott. Und das ist der Geist des Antichrists" (1Joh 4,2+3). Der große Völkerapostel, der Hl. Paulus, ist auch mit Johannes einig: „Niemand verflucht Jesus, der durch den Geist Gottes redet; und niemand kann Jesus den Herrn nennen außer durch den Heiligen Geist" (1Kor 12,3). Deshalb reicht es zur Erlangung des Heiles aus, wie wir es oben schon gehört haben, mit dem Munde Jesus Christus als Herrn zu bekennen und im Herzen an seine Auferweckung zu glauben (Röm 10,9). Also ist, gemäß apostolischer Überzeugung, jeder der an Christus als den Sohn Gottes glaubt, welcher Fleisch geworden ist und in seiner Auferstehung den Tod besiegt hat, „Gottes Hausgenosse und Mitbürger der Heiligen" (Eph 2,19), jeder, der diesen Glauben als Grund seines Leben bekennt (1Kor 3,11).

Wenn ein solcher Mensch nach der Versicherung des einen Apostels unter dem Wirken des Hl. Geistes lebt und redet, wenn nach der Beteuerung eines anderen Apostels Gott in ihm und er in Gott bleibt, dann bedeutet, die Zugehörigkeit eines solchen Christenmenschen zu den Erlösten in Abrede zu stellen, d.h. zur wahren Kirche, zum Leibe Christi (1Kor 1,18), die *vollständige Mißachtung des Wortes Gottes*. Man übergeht es dann und läßt sich an seiner Stelle von der *überkommenen konfessionellen Selbsterhöhung* leiten, von jenem Hochmut, der, wie jeder sündhafte Hochmut, nichts mit dem Geist der Liebe Christi gemein hat. Ist nun aber ein solcher Mensch nicht Christ, d.h. gehört er nicht zum Bereich der Kirche, dann sagt ihm die Kirche, wenn er ans Taufbecken tritt, mit den an den Kämmerer aus Äthiopien gerichteten Worten des Apostels Philippus: „Wenn du von ganzem Herzen glaubst, so kann es geschehen." Als der Äthiopier dieses Wort gehört hatte, ließ er sich dort taufen und bekannte seinen gerade erst empfangenen Glauben mit den Worten: „Ich glaube, daß Jesus Christus Gottes Sohn ist" (Apg 8,37). Solch kurzes Glaubensbekenntnis erwies sich als durchaus hinreichend für die Taufe und folglich auch als Beitritt zur Kirche.

Abermals also erhebt sich die Frage: Kann man überhaupt, unter Anerkennung der für einen Christen unbestreitbaren Autorität der Hl. Schrift, die *Zugehörigkeit von Getauften zur von Christus gegründeten Kirche in Abrede stellen?* Sie bekannten doch den Glauben an ihn, „den fleischgewordenen Sohn Gottes, für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, gelitten und begraben, am dritten Tag auferstanden nach der Schrift" (aus dem Nizänischen Glaubensbekenntnis). Aber gerade dieses Bekenntnis, die Quintessenz aller oben angeführten Schriftstellen, ist nicht nur unser, der orthodoxen Christen, Erbe, sondern das der ganzen christlichen Welt!

Wenn wir uns schließlich dem göttlichen Urquell aller kirchlichen Wahrheit, unserem Herrn Jesus Christus, zuwenden, dann hören wir die direkte Anweisung für diejenigen, welche den Glauben in der Kraft des Namens Jesu bekennen, ohne zum engeren Kreis der Jünger zu gehören, zu jener Gruppe, die den Keim der künftigen Kirche bildete, eine Anweisung also für die, welche nicht verworfen sind, obwohl sie selbst es aus irgendwelchen Gründen vorgezogen haben, beiseite zu stehen; so folgte dem Bericht des Johannes: „Wir sahen einen, der trieb böse Geister aus in deinem Namen; und wir wehrten ihm, denn er folgt dir nicht nach mit uns", die Antwort des göttlichen Lehrers: „Wehrt ihm nicht! Denn wer nicht gegen euch ist, der ist für euch" (Lk 9,49–50). Schon eine solche Begebenheit aus dem Leben des Heilands kann zur hinreichenden Begründung für die Duldsamkeit im Umgang mit denen dienen, die „nicht mit ihnen nachfolgen", ja mehr noch, zur dankbaren Anerkennung ihres Tuns, das sie unter Anrufung des Herrn Jesus und in seinem heiligen Namen vollbringen.

Viele prophetische Aussagen im Neuen Testament können auf Urheber von fremden Anschauungen und Spaltungen bezogen werden. Solche Vorhersagen über falsche Christusse und falsche Propheten gibt es vom Herrn selbst, ihr Auftreten wird von verführerischen Zeichen und Wundern begleitet werden (Mt 24,24; Mk 13,22; Joh 10,8.10). Einen direkten Hinweis auf eine bereits vollzogene Spaltung finden wir beim Apostel Johannes: „Es sind nun schon viele Antichristen gekommen ... Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns. Denn wenn sie von uns gewesen wären, so wären sie ja bei uns geblieben; aber es sollte offenbar werden, daß sie nicht alle von uns sind" (1Joh 2,18–19).

Gleich vielen, noch schärferen Äußerungen des Apostels Judas (des Herrenbruders) beziehen sich diese Worte nicht auf irgendwelche erfolgreich zustande gekommenen Gemeinschaften, sondern auf einzelne falsche Brüder, „die Spaltungen hervorrufen, niedrig Gesinnte, die den Geist nicht haben" (Jud 19). Der Apostel Johannes erläutert, daß der Abfall von der Einheit des Glaubens nicht eine Folge irgendwelcher Sonderlehren ist, sondern der Grund, einige auszustoßen, liegt in der ganz fundamentalen Wahrheit, daß Jesus der Christus ist. Wer also diesen Eckstein verwirft, „das ist der Antichrist, der den Vater und den Sohn leugnet" (1Joh 2,22). Wie wir sehen, haben also die angeführten positiven und negativen neutestamentlichen Aussagen nicht irgendeine andersgläubige Vereinigung im Auge, sondern einzelne Personen, die deswegen verurteilt werden, weil sie Christus verwerfen, weil sie nicht anerkennen, daß er der Sohn Gottes ist. Wer ansonsten anders denkt, verletzt damit nicht seine Zugehörigkeit zur Kirche; wer sich irrt, geht damit nicht der Möglichkeit zum Heile verlustig. Der Apostel Paulus hält sogar verschiedene Meinungen und Anschauungen für die verpflichtende charakteristische Eigenschaft einer gesunden christlichen Gemeinde: „Denn es müssen ja Spaltungen unter euch sein, damit die Rechtschaffenen unter euch offenbar werden" (1Kor 11,19). Eine Parteiung liefert keine Begründung für gegenseitige Entfremdung und Verwerfung, für ein Ausschließen und Ausstoßen aus der kirchlichen Gemeinschaft.

Tatsächlich gibt es, wie wir wissen, unter Christen nicht nur Spaltung, sondern auch Entfremdung, hervorgerufen durch wechselseitige (oder einseitige) Nichtzulassung zur Teilnahme an den Sakramenten. Ohne in diesem Zusammenhang von den Katholiken zu reden, deren Sakramente die Orthodoxe Kirche ja alle als gültig aner-

kennt, d. h. als geistgewirkt und gnadenvoll – sogar wenn wir unseren Blick auf die *Protestanten der verschiedenen Denominationen* richten: Bekennen denn nicht auch sie den Glauben an Jesus Christus als den fleischgewordenen Sohn Gottes und bleiben also in Gott, wie wir aus dem Wort Gottes gehört haben (1Joh 4,13)? Nennen denn nicht auch sie alle Jesus Christus ihren Herrn und Heiland, sind folglich, nach dem Apostel Paulus, vom Geist bewegt (1Kor 12,3)? Wenn Menschen sich aufgrund geistlicher Unvollkommenheit, der Neigung zur Selbstüberhebung, der Schwachheit ihrer Liebe zu Christus, der sie zuerst geliebt hat (1Joh 4,19), dem Geist der Spaltung und Entfremdung ergeben, so ist doch der Heilige Geist *einer* und bleibt ein und derselbe für alle, die er zum himmlischen Vater führt, für alle, die der Vater durch seinen eingeborenen Sohn zu sich ruft (Joh 6,44+65). Denn für jeden einzelnen Christen wird die Frage seines eigenen Heils, der ihm Lieben und Nahestehenden gleich wie aller an den Heiland Christus Glaubenden allein von Gott selbst entschieden. Denn er allein kann das Heil schenken, wie es der Herr Jesus gesagt hat: „Bei den Menschen ist's unmöglich, aber nicht bei Gott; denn alle Dinge sind möglich bei Gott" (Mk 10,27).

Erzbischof Michail (Mudjugin)

Übersetzt aus dem Russischen von Hans Peter Friedrich

„In Jesus Christus die Fülle des Lebens"

6. Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz

Die 6. Vollversammlung der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz (AACC) fand vom 25. bis 29. Oktober 1992 in Harare / Zimbabwe statt. An ihr nahmen ca. 700 Personen teil, unter ihnen die knapp 400 Delegierten der 119 Mitgliedskirchen und der beigeordneten 21 nationalen Kirchenräte aus insgesamt 38 Ländern, sowie zahlreiche Berater und ökumenische Gäste.

Die Tagung, die alle fünf Jahre einberufen wird, war ursprünglich für Kairo geplant, mußte jedoch – wegen der politischen Entwicklung in Ägypten – im Frühsommer nach Zimbabwe verlegt und auf fünf Tage reduziert werden, um den Haushalt der AACC nicht zu stark zu belasten.

Im Vergleich zur letzten Vollversammlung in Lomé / Togo 1987 waren diesmal sehr gute inhaltliche Vorarbeiten geleistet worden, und noch an einem weiteren Punkt unterschied sich diese Generalversammlung von der vorhergehenden: die AACC hatte diesmal nicht mit einer Führungs- und Finanzkrise zu kämpfen.

Mit dieser Tagung ist ein Abschnitt in der Geschichte der ökumenischen Bewegung in Afrika abgeschlossen. Die Kirchen Afrikas hatten sich 1957 in Ibadan entschlossen, im Blick auf die sich abzeichnende Befreiung afrikanischer Länder ein ökumenisches Gremium auf ihrem Kontinent zu gründen. Der von dort ausgehende Impuls führte 1963 in Kampala / Uganda zur ersten Generalversammlung der AACC als Dachverband für protestantische, orthodoxe und pfingstlerische Kirchen in Afrika. Die sich bildenden Kirchenräte wurden assoziierte Mitglieder.

Viele der in den sechziger und siebziger Jahren gehegten Erwartungen für Afrika – auch was den Beitrag der Kirchen zur Entwicklung des Kontinents betrifft – haben sich nicht erfüllt. Die AACC, die vorübergehend selbst in eine Krise geraten war, hat aber nicht nachgelassen, ihrem Mandat entsprechend die Kirchen an ihre gemeinsame ökumenische Verpflichtung zu erinnern. Der Eröffnungsgottesdienst im genannten Konferenzzentrum von Harare mit seinen viertausend Teilnehmerinnen und Teilnehmern war ein beredtes äußeres Zeichen für die Kraft der ökumenischen Idee, für die die AACC steht.

Das *Afrika der neunziger Jahre* ist ein anderes geworden. Der Wind des Wandels seit 1989 hat auch „die afrikanischen Palmen geschüttelt". Die Herausforderungen für die Kirche haben sich geändert. Sie stehen vor einer Zeit der neuen Bewährungen. Plakative Erwartungen, große Kontroversen, z. B. mit den reichen Kirchen im Norden und mit deren Theologie, stehen nicht oben auf der Tagesordnung, sondern die Bewährung der Kirchen in den gegenwärtigen Krisen Afrikas und die Entwicklung eigener Antworten.

Die in Harare versammelten Kirchen haben sich den großen Problemen des Kontinents geöffnet – im Blick auf die Umsetzung von Forderungen ist es eher so, daß sie sich auf einen Weg der kleinen Schritte begeben. Lösungen sind nicht mehr kontinental, eher regional zu finden. Allein die immensen Kommunikationshindernisse auf dem Kontinent deuten an, wie schwierig es die Kirchen in Afrika dabei haben werden.

Unser Bild von „Afrika" als einer einheitlichen, von Krisen geschüttelten Größe wird durch diese Beobachtung zurechtgerückt. Die Frage nach der Identität und Authentizität afrikanischen Christseins kann auch nicht mehr mit der generalisierenden Feststellung beantwortet werden, daß „die" afrikanische Tradition bei der Inkulturation des Evangeliums stärker berücksichtigt werden muß.

Ein verheißungsvolles Zeichen auf der Tagung in Harare war, daß Jugendliche und Frauen sich in den Arbeitsgruppen und im Plenum deutlich zu Wort gemeldet haben. Wieweit sich durch manche kritische Äußerung aus ihrer Mitte die kirchlichen Leitungsgremien beeindrucken lassen, sei dahingestellt. Die orthodoxen Kirchen scheinen sich hier besonders schwer zu tun.

Ein weiteres positives Zeichen dafür, daß die Kirchen ihrem Beitrag ein besonderes Profil geben wollen, war die Überreichung eines Friedenspreises der AACC an zwei Kirchenführer aus Mosambik. Denis Sengulane, der anglikanische Bischof von Lembombo, und der katholische Erzbischof Jaime Goncalves von Beira erhielten wegen ihrer Verdienste für den Friedensprozeß in ihrem Land je eine Plakette und einen Preis im Wert von US-$ 500,–.

Zum Thema der Vollversammlung und den Diskussionen

Das Thema der 6. Vollversammlung „In Jesus Christus die Fülle des Lebens" (nach Joh 10,10) stellte eine Herausforderung dar. Der Staatspräsident von Zimbabwe, Robert Mugabe, der die Versammlung eröffnete, verstand das christologisch gemeinte Thema auf seine Weise. Er lobte die AACC und ihre Mitgliedskirchen für deren Anstrengungen um Frieden und Gerechtigkeit und maß ihnen eine ergänzende Rolle an der Seite der Regierung im Prozeß der Freiheit zu.

Der Hauptvortrag zum Thema wurde, ebenfalls am Eröffnungstag, von dem früheren Generalsekretär des ÖRK, Dr. Philip Potter, gehalten. Zunächst bestätigte er, daß im Blick auf Afrika mit Recht von Überfluß (abundance) gesprochen werden kann – unglücklicherweise zumeist mit negativen Implikationen. So gebe es einen „Überfluß von Menschen". Auf der anderen Seite sei Afrika reich an Mineralien, an landwirtschaftlichen Möglichkeiten, an Geschichte, an religiösen und kulturellen Traditionen. Kritik übte er an Zielvorstellungen der Entwicklungshilfe, die in den letzten Jahrzehnten in Afrika Gültigkeit hatten, an IWF und Weltbank. Der frühere Kolonialismus wurde in den sechziger Jahren durch den Neokolonialismus abgelöst zu dem Zeitpunkt, als „the brave world of development" eingeführt wurde. Afrika ist geschwächt und arm gemacht worden.

Im Blick auf den Wunsch der Länder des Nordens, das Bevölkerungswachstum in Afrika herabzusetzen, stellte Potter eine irrationale Furcht des Nordens gegenüber dem Bevölkerungswachstum in Afrika fest. Ihr Kern bestehe aus der Schreckensvision über eine massive Einwanderungswelle aus dem Süden. Es sei zugleich eine Furcht, die durch Nichtverstehen gekennzeichnet ist. Daß Nachkommenschaft in kulturellen Traditionen Afrikas einen zentralen Stellenwert hat, werde vom Norden übersehen. Kinder sind ein Zeichen für das Leben, das die Gemeinschaft prägt. Die Armen dieser Welt – besonders in Afrika – sehen in ihrem Überlebenskampf ihren größten Schatz und ihre Hoffnung im Blick auf die Zukunft in ihren Nachkommen. Kinder sind ein Symbol von Freiheit, Widerstand und Hoffnung.

Potter ermutigte seine Zuhörer, sich auf die „Fülle des Lebens" einzulassen, was für afrikanische Christen auch heißt: auf eigenen Füßen zu stehen und für sich selbst zu sprechen. „Zu sprechen heißt zu lieben... In diesem Geist führen wir die Mission Jesu Christi, unseres Guten Hirten aus, der das Leben in aller Fülle anbietet, ... so daß wir eine Herde und ein Hirte sind, in der Ganzheitlichkeit unserer Existenz in Afrika und in der Welt".

Auch in dem anschließenden Rechenschaftsbericht, den der scheidende (und später wiedergewählte) Präsident der AACC, D. Tutu gab, stand die Besorgnis über gegenwärtige Entwicklungen in Afrika im Vordergrund. „Ihr habt ein von Gott gegebenes wunderschönes Land, warum um alles in der Welt wollt ihr es zerstören", fragte er im Blick auf die Hunderttausende von Toten in Mosambik.

Zusammenfassend hob er drei Aufgaben für die zukünftige Arbeit der AACC heraus: 1. weitere Qualifizierung der Arbeitsstrukturen des Kirchenrates; 2. Intensivierung der Beziehungen der AACC zu den Mitgliedskirchen; 3. Ausbau der Menschenrechtsarbeit und Unterstützung der Mitgliedskirchen bei ihrem Bemühen, den vielfältigen sozialen und politischen Herausforderungen gerecht zu werden.

In seinem umfangreichen Bericht beschrieb der Generalsekretär, Pastor José Chipenda, vor allem den mühevollen Weg der Neugestaltung der Arbeit und Strukturen der AACC in den vergangenen fünf Jahren. Zudem präsentierte er eine umfassende Analyse der politischen Veränderungen weltweit und in Afrika. Besonders widmete er sich den Aufgaben, vor denen die Kirchen nun stehen. U. a. wies er auf den wachsenden Einfluß des christlichen Fundamentalismus hin. Daneben stellte er die zunehmenden Probleme dar, die sich aus dem Zusammenleben von Christen und Muslimen ergeben (dieser und andere Texte der Vollversammlung werden demnächst in einer dt. Fassung beim Evangelischen Missionswerk in Hamburg veröffentlicht).

Die Vollversammlung widmete sich dem Thema unter vier Leitlinien, die den Arbeitsgruppen zugrunde gelegt wurden (die Diskussionen wurden jeweils durch einführende Referate von Fachleuten eingeleitet):
– Vision und Hoffnung
– Gerechtigkeit und Frieden
– Integrität der Schöpfung
– Partizipation aller Mitglieder des Volkes Gottes.

In weiteren Arbeitsgruppen wurden die verschiedenen Arbeitsfelder der AACC behandelt und Empfehlungen formuliert. So ist vorgeschlagen worden, daß sowohl die AACC in Nairobi wie auch die verschiedenen nationalen Räte besondere Abteilungen für Theologie einrichten. Dies ist m. W. zum ersten Mal auf einer Versammlung der AACC geschehen. Damit wird die entwicklungsbezogene und diakonische Arbeit vieler Kirchenräte, die darin bisher ihren Schwerpunkt sehen, nicht abgetan, doch wird der christlichen Begründung kirchlichen Handelns neue Aufmerksamkeit gewidmet.

In diesem Zusammenhang wurde auch deutlich, wie sehr den Kirchen daran gelegen ist, in größerem Umfang Hilfe und Beratung in den Bereichen „Religionsunterricht / Christliche Unterweisung / Theologische Ausbildung" zu erhalten sowie in dem völlig unzureichend abgedeckten Gebiet der gemeindenahen und laienorientierten kirchlichen Bildungsarbeit.

Zu weiteren Ergebnissen der Vollversammlung

Daß stets unter zeitlichem Druck gearbeitet werden mußte, schlug sich in den Diskussionen und bei der Einbringung der Ergebnisse aus den Arbeitsgruppen am Ende der Versammlung nieder. Dieses Dilemma teilt die AACC mit anderen ökumenischen Gremien. Die Vollversammlung kann ihr ureigenstes Recht – nämlich Leitlinien für die Arbeit des Kirchenrates in den kommenden Jahren zu geben – nur dann voll wahrnehmen, wenn Empfehlungen dazu fachkundig vorbereitet werden. Dies gelang der AACC z. B. bei der Einbringung der neuen Satzung.

Bei der Wahl des neuen Vorstandes (des 25köpfigen General-Komitees und ihrer Stellvertreter) hat es dagegen eine unvorhergesehene Verzögerung im Tagungsablauf gegeben. Die fünf Regionalgruppen, die Vorschläge zur Nominierung von Kandidaten erarbeiten sollten, konnten sich zunächst nicht einigen. Die Kontroverse darüber, welches Land oder welche der verschiedenen Kirchen vertreten sein sollte, wurde offen ausgetragen, so daß der Kampf um Macht und Einfluß innerhalb der Kirchenkonferenz allen bewußt wurde. Erzbischof Tutu hat es meisterhaft verstanden, in schwierigen Phasen durch seine geistliche Kraft, durch seine Übersicht und nicht zuletzt durch seinen Humor die Diskussionen zu einem Ziel zu führen. Die afrikanischen Kirchen haben ein Stück Einübung in Demokratie erfahren, und die AACC hat ein Beispiel dafür abgegeben, wie Konflikte unter den Kirchen (in einem teilweise schmerzlichen Prozeß) ausdiskutiert und Ergebnisse erzielt werden können, die schließlich auch von der unterlegenen Minderheit getragen werden.

Wie der wiedergewählte Präsident, Erzbischof D. Tutu, so wurden auch seine Stellvertreter einstimmig gewählt. Der Methodist Dr. Kwesi Dickson aus Ghana, Frau Mary Owuor-Jalang'o, eine Anglikanerin aus Kenia, aus Kamerun Frau Rose

Zoë Obianga, eine Presbyterianerin, und aus Ägypten von der orthodoxen Kirche Bischof Serapion. Pfarrer J. Chipenda, dem Generalsekretär, wurde für seine Amtsführung ausdrücklich gedankt.

Zu einem Thema, das der Generalsekretär in seinem Rechenschaftsbericht ansprach und das viele Kirchen in Afrika bewegt, gab es keine spezielle Arbeitsgruppe: zum Verhältnis von Muslimen und Christen. Allerdings brach es an verschiedenen Stellen immer wieder durch, u. a. in einer der Bibelarbeitsgruppen mit der Frage: Stellen die Muslime „die anderen Schafe" der Herde dar, von denen Joh 10,16 spricht? In anderen Beiträgen wurde auf die politische Gefahr aufmerksam gemacht, die von islamischen Fundamentalisten ausgeht. Es gab auch Stimmen, die vor einer „christlichen Toleranz" gegenüber „den Muslimen" warnten. Da muslimische Aktivisten unter der ärmeren Bevölkerung in ihren Ländern sozial aktiv werden, verspüren afrikanische Christen plötzlich einen „missionarischen" Gegenwind. Menschen wechseln zum Islam über, teilweise – wie geschildert wurde – weil Muslime erwerbslose Familien unterstützen, an Arme Geld und Nahrung verteilen, Schulgelder für die Kinder mittelloser Eltern übernehmen und ein neues Gemeinschaftsgefühl vermitteln.

Zum Verhältnis von Christentum und Islam wurden am Ende der Tagung einige abwägende Formulierungen in den Entwurf des Abschlußdokuments aufgenommen. Die Bereitschaft der Christen zur Offenheit werde von der Gemeinschaft der Muslime teilweise in einer Weise beantwortet, die für Christen nicht ganz verständlich ist. Doch solle das Gespräch und das Zusammenleben mit ihnen gepflegt werden.

In der Arbeitsgruppe zu „Partizipation" wurde von Delegierten berichtet, wie gegenwärtig in verschiedenen Ländern Afrikas die Spannungen zwischen Christen und Muslimen wachsen, wobei die Schuld nicht nur einer Seite zugewiesen wurde. Beide Seiten begegnen sich mit Verdächtigungen. Es wurde auch von Gewalttaten berichtet, die gegen Christen und ihre Einrichtungen verübt worden sind. Im Anschluß daran wurde empfohlen: 1. ohne Unterlaß um die Führung durch den Heiligen Geist in den Kirchen zu beten; 2. die Menschen dazu auszubilden, daß sie im Frieden mit Angehörigen anderer Glaubensweisen in ihren Gemeinschaften leben können; 3. es sollen größere Seminare oder andere Veranstaltungen angeboten werden für Christen in Ländern, in denen interreligiöse Konflikte an der Tagesordnung sind.

Ausblick

Die Delegierten sind mit neuen Impulsen in ihre Kirchen zurückgekehrt – so hoffen es die Verantwortlichen der AACC, so wünschen es die Berater und die ökumenischen Gäste. Die bittere Realität des Lebens im Afrika von heute wird sie schnell einholen. Schon während der Tagung wurden die Erwartungen auf einen stabilen Frieden in Angola enttäuscht.

Der Generalsekretär der AACC, der selbst aus Angola stammt, berichtete am letzten Tag, daß eine große Zahl Delegierter den Vorstand der Konferenz gebeten hatte, noch während der Vollversammlung möglichst auch an die Regierung ihrer Länder Botschaften zu schicken, um auf die dortigen Konfliktparteien Einfluß zu nehmen. Chipenda erklärte dazu, daß die AACC nicht in allen Krisensituationen

Afrikas als Vermittler präsent sein könne, Diese realistische Einschätzung mag ernüchternd wirken, aber sie wird ergänzt und getragen von der Ausrichtung auf die Botschaft der Versammlung.

Daß Christus in Afrika gegenwärtig ist und von den dortigen Christen als hoffnungsvolles Gegenbild des Lebens gegen alle zerstörerischen Kräfte geglaubt wird, bedeutet auch für die europäischen Partner der Kirchen Afrikas eine aktuelle Herausforderung. Die neuen Aufgaben, denen sich unsere Kirchen nach dem Ost-West-Wandel stellen, nehmen sie zunehmend – auch finanziell – in Anspruch. Das darf nicht dazu führen, daß das Engagement für den Süden nachläßt. Das Bild von dem „hoffnungslosen Kontinent Afrika" darf sich bei uns nicht einbürgern. Unsere Kirchen müssen dafür Sorge tragen, daß die Kirchen Afrikas – in ihrem mühevollen Kampf gegen die vielfältigen Krisen – bei uns Partner finden, die zum Teilen und zu einer neuen Gemeinschaft mit ihnen bereit sind.

Lothar Engel

Im Blickpunkt: Kirchenräte

Sie haben in den einzelnen Ländern unterschiedliche Bezeichnungen: Nationaler Kirchenrat, Nationaler Christenrat, Rat Christlicher Kirchen, Ökumenischer Rat, Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, Kirchen miteinander (Churches together). Ihre Tätigkeit, ihr Reden und Handeln ist aber übereinstimmend davon gekennzeichnet, die in Christus gegebene Einheit deutlich zu machen, „damit die Welt glaube" (Joh 17,21).

Kirchen und kirchliche Gemeinschaften wollen miteinander leben und auf diese Einheit hin wachsen. Sie stellen sich gemeinsam den bedrängenden, vielgestaltigen Problemen der heutigen Welt, um ihrer Berufung zu entsprechen, Instrumente der Versöhnung zu sein und mit ihrem gemeinsamen Zeugnis das Evangelium zu den Menschen zu bringen.

In den vergangenen Jahren ist der Arbeit dieser ökumenischen Gremien auf nationaler Ebene zunehmend Beachtung geschenkt worden. Häufiger als in früheren Jahren ist von den NCC (National Council of Churches) die Rede. Die 5. Europäische Ökumenische Begegnung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) vom 13. bis 17. November 1991 in Santiago de Compostela/Spanien, bei der die protestantischen und orthodoxen Kirchen mit der römisch-katholischen Kirche Überlegungen zur Evangelisierung Europas formulierten, hat dazu vorgeschlagen:

„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."

Dieser Vorschlag wurde nachdrücklich von der Europäischen Evangelischen Versammlung in Budapest (24. bis 30. März 1992) aufgenommen und als Empfehlung zum Thema Evangelisation den Kirchen unseres Kontinents übermittelt.

In diesem Zusammenhang ist auch auf die jährlich stattfindende Beratung der Vertreter europäischer Kirchenräte zu verweisen, für die im vergangenen Jahr (November 1992) die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland Gastgeber war und nach Berlin eingeladen hatte. Dabei stand der Erfahrungsaustausch zu Fragen ökumenischer Zusammenarbeit in Europa angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen in Ost- und Südosteuropa, die Auswertung der 10. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (1. bis 11. September 1992 in Prag) und der Beitrag der Kirchen unseres Kontinents für die Gestaltung einer neuen europäischen Gemeinschaft im Mittelpunkt.

Das herausragende Ereignis der letzten Monate war die 3. Internationale Konsultation für Nationale Kirchenräte vom 1. bis 10. Februar 1993 in Hongkong unter dem Thema „Diener und Anwälte der Einheit".

„Die Nationalen Kirchenräte spielen als Diener der Einheit eine bedeutende Rolle, indem sie Möglichkeiten schaffen, den Geist gegenseitigen Verstehens unter den Mitgliedskirchen zu stärken."

Diese Einschätzung in der Botschaft von Kardinal Cassidy (röm.-kath. Kirche) an die Konferenz wurde dankbar zur Kenntnis genommen. Die Vertiefung des gegenseitigen Vertrauens und der Gemeinschaft wird darin als wichtiger Beitrag in der Suche nach christlicher Einheit benannt – eine Erfahrung in den Tagen der Konsultation, die nun in die Zusammenarbeit der Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften umgesetzt und weitergeführt werden muß.

Hongkong war nicht nur ein Tagungsort. Der gastgebende Christenrat hat die Anwesenheit kirchlicher Vertreter aus vielen Ländern als Zeichen der Solidarität der weltweiten Christenheit empfunden, gerade auch im Blick auf viele Unsicherheiten über die künftige Entwicklung dieses Stadtstaates. Für alle Konferenzteilnehmer gewann die vielzitierte Verbundenheit im Glauben und Gebet eine neue Dimension, die ihren Ausdruck darin fand, daß wir aufeinander angewiesen bleiben, um alte Probleme und neue Herausforderungen gemeinsam anzunehmen und in ökumenischer Gesinnung nach Lösung zu suchen.

Die folgenden Texte vermitteln Informationen zum Ablauf der Konsultation, zu der die ACK Pastor Martin Lange delegiert hatte, und zur Entwicklung im Dienst und Zeugnis der Kirchenräte.

Martin Lange

3. Internationale Konsultation Nationaler Kirchenräte (NCC)

Hongkong – Vertreter von Nationalen Kirchenräten und Nationalen Christenräten (NCC) aus mehr als 70 Ländern kamen vom 10. bis 17. Februar 1993 in dieser Stadt zu einer Konsultation zusammen, um sich den gegenwärtigen Herausforderungen gemeinsam zu stellen. Dieses Treffen unter dem Thema „Diener und Anwälte der Einheit" war die dritte Tagung von Kirchenräten; die vorangegangenen fanden 1971 und 1986 in Genf statt.

Im Mittelpunkt der Beratungen der Vertreter nationaler ökumenischer Gremien stand die Frage, wie ihre Organisationen die Einheit der Kirche fördern können und ein wirksames und glaubwürdiges gemeinsames Zeugnis der Christen in ihren Ländern möglich ist – besonders auch im Blick auf das Zustandekommen von öffent-

lichen Erklärungen. Weitere wichtige Anliegen waren die Verbesserung der Beziehungen zu anderen ökumenischen Organisationen auf regionaler und globaler Ebene, die Überwindung von Spannungen und die konstruktiven Beziehungen unter Christen und Menschen anderen Glaubens.

Die Nationalen Christenräte, die in etwa 90 Ländern der Welt existieren, unterscheiden sich in Struktur, zahlenmäßiger Größe des Mitarbeiterstabs und des Budgets oft erheblich voneinander. Sie werden von den Kirchen in den einzelnen Ländern gebildet, obwohl mitunter auch andere christliche Organisationen und Hilfswerke Mitglieder dieser Kirchenräte sind.

Die meisten NCCs arbeiten eng mit dem ÖRK und den regionalen ökumenischen Organisationen in ihrem Gebiet zusammen, sind aber als nationale oder regionale Kirchenräte völlig unabhängige Gremien.

Mitarbeiter des ÖRK-Stabs und verschiedener regionaler ökumenischer Organisationen sowie eine 10 Personen umfassende Delegation der röm.-kath. Kirche nahmen an der Tagung in Hongkong teil.

Die röm.-kath. Kirche ist in 43 Kirchenräten durch die jeweilige Bischofskonferenz vertreten.

Am Eröffnungstag führte Noël Davies, Generalsekretär von „Churches Together in Wales" und Vorsitzender des Planungsausschusses, in die Arbeit der Konsultation ein. Er benannte die Themen und Probleme, die von den Teilnehmern aufgeriffen werden sollten. „Aber", so fügte er hinzu, „über all dem befaßt sich unser Treffen mit den gegenseitigen Beziehungen. Wir sind in der ganzen Welt Partner in der einen ökumenischen Bewegung und unsere Verbundenheit gründet sich auf Freundschaft und nicht auf Strukturen. Die entscheidende Frage ist, wie wir diese Freundschaft in der einen ökumenischen Bewegung vertiefen können."

Viele Teilnehmer trafen ihre Kollegen von anderen Nationalen Kirchenräten zum ersten Mal. Sie tauschten ihre Einsichten und Erfahrungen aus, vor allem in den neun Sitzungen, zu denen sie in kleinen Arbeitsgruppen zusammenkamen. Darin lag der Schwerpunkt der Konsultation. So wurde kein Abschlußdokument angenommen, sondern die Ergebnisse der Diskussionen zu den fünf Hauptthemen in den Arbeitsgruppen im Plenum vorgetragen.

Am Eröffnungstag wurden theologische Reflexionen zum Thema der Konferenz aus orthodoxer (Todor Sabev, Bulgarien), evangelischer (Henriette Hutabarat, Indonesien) und röm.-kath. (Jean Marie Tillard, Frankreich) Sicht vorgetragen, denen sich eine Diskussion anschloß.

Weitere Plenarsitzungen befaßten sich mit dem Thema „Evangelium und Kultur", der Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen, Fragen der Kommunikation und elektronischen Vernetzung.

Große Aufmerksamkeit wurde den informativen Berichten zur Situation in Hongkong entgegengebracht, die von dem dortigen Christenrat gegeben wurden. Auch bei den vom Christenrat organisierten Ausflügen in die Stadt und die Umgebung, den Gemeindebesuchen am Sonntag wie auch den Bibelarbeiten von zwei chinesischen Theologen wurden den Tagungsteilnehmern die besonderen Herausforderungen deutlich, vor denen die Christen in Hongkong stehen. Immer wieder war vom Juli 1997 die Rede, wenn der über 99 Jahre abgeschlossene britische Pachtvertrag ausläuft und Hongkong und China dann „Ein Land, zwei Systeme" bilden werden.

Ein Dankesbrief von Noël Davies im Namen der Tagungsteilnehmer an den Generalsekretär des Christenrates Hongkong, Dr. Tso Man King, erwähnt ausdrücklich „das Einfühlungsvermögen, die Entschlossenheit und die Geduld der Kirchen in Hongkong, die Sie in schöpferischer Weise in den Prozeß sozialer, politischer und wirtschaftlicher Veränderungen einbringen. Wir glauben, daß Ihre Sorge um Demokratie, Freiheit und Menschenwürde dem Wohl des ganzen chinesischen Volkes zugute kommt." Der Brief enthält die Zusicherung, daß „wir als Ihre Partner in der einen weltweiten ökumenischen Bewegung in dieser entscheidenden Zeit bei Ihnen stehen. Wir werden für Sie beten, daß Sie die Forderungen des Reiches Gottes in Ihrer Gesellschaft erkennen und leben können".

Die wichtigsten Papiere der Konsultation werden mit einer Zusammenfassung der Diskussionen und persönlichen Reflexionen in der in Kürze erscheinenden Ausgabe der Vierteljahreszeitschrift „Ecumenical Review" veröffentlicht werden. Außerdem bereitet der ÖRK ein Arbeitsbuch vor (Verfasser ist T. K Thomas, Indien), das die Arbeit der Nationalen Kirchenräte und der Konsultation einem größeren Leserkreis bekannt machen soll.

Pressemitteilung eps

Grundtendenzen im Leben der Nationalen Kirchenräte (NCC) seit 1986

Auszug aus dem Vorbereitungspapier für die Konsultation der Nationalen Kirchenräte, Hongkong, Februar 1993

I. Einleitung

Das vorliegende Dokument beschreibt eine Reihe von Tendenzen, die sich seit der letzten Tagung der Nationalen Kirchenräte 1986 neu herausgebildet haben oder stärker hervorgetreten sind ...

III. Tendenzen bei der Programmarbeit

Öffentliche Rolle

Im Laufe der Jahre haben sich viele NCCs zu – häufig kontroversen – politischen und sozialen Fragen äußern müssen. Hier lassen sich zwei Tendenzen ausmachen.

In Europa und Nordamerika besteht die Tendenz, mit größerer Vorsicht vorzugehen, sorgfältig zu prüfen und zu überlegen, bevor man handelt, und weniger häufig Stellung zu nehmen. Das könnte mit dem abnehmenden Einfluß der Kirchen in der Gesellschaft zusammenhängen und mit dem Vorwurf, der ihnen häufig gemacht wird, sie sollten nicht vorgeben, zu allem und jedem etwas zu sagen zu haben. Viele NCCs jedoch engagieren sich für Fragen von öffentlichem Interesse und werden bei Regierungen und internationalen Einrichtungen vorstellig, beispielsweise im Hinblick auf Immigration, Asyl, Flüchtlinge, Minderheitenrechte etc.

In Asien und im pazifischen Raum haben die NCCs ihr soziopolitisches Engagement stärker wahrgenommen und weiter ausgebaut. So spielt z. B. der Nationale Kirchenrat in Korea eine aktive und wichtige Rolle in den Bemühungen um Wiedervereinigung und Demokratie. Der Nationale Kirchenrat auf den Philippinen setzt sich nachhaltig für soziale Gerechtigkeit und die Verteidigung der Menschenrechte ein. Ein noch aktuelleres Beispiel ist der gastgebende Kirchenrat für unsere Tagung, der Christenrat von Hongkong, der sich für Demokratie, Stabilität und Prosperität im künftigen Hongkong einsetzt.

Eine ähnliche Tendenz läßt sich in Afrika beobachten. Es ist allgemein bekannt, daß der Südafrikanische Rat der Kirchen seit Jahrzehnten im Kampf gegen die Apartheid engagiert ist. In den letzten Jahren sind auch einige NCCs in den sogenannten „Frontstaaten" im Hinblick auf die politische Lage in der Region aktiv geworden. Auch in mehreren anderen afrikanischen Ländern zählen die NCCs zu den öffentlichen Hauptakteuren im Demokratisierungsprozeß und bei der Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit. Die politische und wirtschaftliche Entwicklung ist in diesen Ländern dreißig Jahre nach der Unabhängigkeit in eine Krise geraten. Politische Parteien, Gewerkschaften und Basisbewegungen, die die Träger der Macht waren, haben an Glaubwürdigkeit verloren. Die Verschlechterung der Wirtschaftslage hat zum Verfall der Sozialstrukturen geführt. Die Demokratisierungsbewegung, die aus der Krise heraus entstanden ist, spiegelt den nachhaltigen Wunsch nach Veränderung wider. Auf ihrer Suche nach institutioneller Unterstützung in ihren Erwartungen, wenden sich die Menschen an die Kirchen, da sie die einzigen Institutionen sind, die für ein bestimmtes Niveau an öffentlicher Moral sorgen. So sind die Kirchen aufgerufen, eine neue Rolle zu übernehmen, und zwar nicht nur als Bewahrer geistlicher und moralischer Werte, sondern als Akteure auf der politischen Bühne, die in Übergangsphasen mitunter unmittelbare politische Verantwortung übernehmen. Mehrfach hat sich der NCC als geeignete Einrichtung erwiesen, um im Namen der Kirchen tätig zu werden. In Kenia z. B. setzt sich der Nationale Kirchenrat seit langem an vorderster Front für ein Vielparteiensystem und die Respektierung der Rechte der Opposition ein. In Madagaskar trägt der Rat der christlichen Kirchen Mitverantwortung für die Hohe Staatsbehörde (ein Übergangsorgan) und war der Hauptorganisator des Nationalen Forums im März 1992, das eine neue Verfassung und ein neues Wahlrecht ausgearbeitet hat. Der Ökumenische Rat im Kongo spielt eine ähnliche Rolle. Es ist von Interesse festzuhalten, daß diese beiden ökumenischen Einrichtungen im Kongo und auf Madagaskar relativ jung sind und die römisch-katholische Kirche miteinschließen. Das Zusammenkommen von Protestanten und Katholiken, die in der Kolonialzeit wie auch in den ersten Jahrzehnten der Unabhängigkeit oftmals Gegner waren, hat neue Energien für das Zeugnis der Kirchen im Leben der Nation freigesetzt.

Es besteht ein zunehmendes Bewußtsein dafür, daß das Engagement in Fragen von öffentlichem Interesse wie auch politisches Handeln von theologischer Reflexion genährt und getragen sein müssen. Den NCCs fehlen hierfür häufig die Voraussetzungen. Die Mitgliedskirchen könnten dem abhelfen, indem sie ihre Studien- und Ausbildungszentren einspannen. Die Erfahrung hat gezeigt, wie wichtig es ist, daß die Kirchen das Engagement ihres Rates tatkräftig unterstützen und daß der Rat auf die Kirchen hört. Wo dies nicht geschieht, läuft der Rat Gefahr, von der christlichen Gemeinschaft, in deren Namen er handelt, abgeschnitten zu werden.

Die öffentliche Rolle der NCCs ist ein Bereich, wo die NCCs und die Kirchen einander durch den Austausch ihrer Erfahrungen durch Kommunikation und gegenseitige Besuche helfen können ...

Gemeinsames christliches Handeln

Eine weitere Tendenz, die sich im Laufe der Jahre allmählich herausgebildet hat, hat mit der römisch-katholischen Beteiligung in den NCCs zu tun. Gemeint ist das gemeinsame christliche Handeln der Kirchen im sozialen Bereich. Besonders erwähnt werden sollte hier die positive Rolle der römisch-katholischen Kirche in einigen bestimmten Ländern, wo sie mit anderen Kirchen bei der Gemeinwesenentwicklung, im Bildungswesen und in der Gesundheitsfürsorge zusammenarbeitet. Solche gemeinsamen Aktivitäten bedeuten häufig eine Zusammenlegung der Ressourcen und führen dadurch zu einer Vertiefung des gegenseitigen Engagements und Vertrauens. Eine der Fragen, die im Zusammenhang mit dem gemeinsamen Handeln wieder und wieder auftauchen, ist die nach seinem Bezug zum Ziel der christlichen Einheit.

Wenn wir akzeptieren, daß das gemeinsame Handeln von Christen ein sichtbarer Ausdruck des Bandes ist, das alle Getauften miteinander verbindet, dann müssen wir auch akzeptieren, daß dieses Handeln im übergeordneten Kontext des Strebens nach christlicher Einheit geschehen sollte. Hierzu muß das gemeinsame Handeln von Christen durch gemeinsame Gebete und wechselseitige Fürbitten getragen werden. Solch geistliches Miteinanderteilen vertieft auch die gegenseitige Wertschätzung und das gemeinsame Verständnis. Es schafft ein bestimmtes Maß an Solidarität, welche ein notwendiger Schritt auf dem Weg zu der Einheit ist, für die Christus gebetet hat.

Freikirchen und die innerdeutsche Ökumene

Ein Rückblick

Der Anlaß für diesen Beitrag ist ein biographischer: Mit dem Monat März 1993 geht nicht nur mein Dienst als freikirchlicher Referent der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), sondern auch meine aktive Berufslaufbahn zu Ende, weil ich in den Ruhestand trete. Grund genug, Rückschau zu halten und Erfahrungen zu reflektieren. Meine aktive Dienstzeit als Pastor im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden hat nacheinander drei Arbeitsfelder umfaßt: Gemeindedienst, Tätigkeit als Redakteur der „Gemeinde", der Wochenzeitschrift des Bundes, und in den letzten sieben Jahren als freikirchlicher Mitarbeiter an der Ökumenischen Centrale. In allen drei Bereichen, besonders natürlich im letztgenannten, habe ich die Erfahrungen gesammelt, die zu den folgenden Reflexionen beigetragen haben.

Der jeweilige Referent an der ÖC wird von der Mitgliederversammlung der ACK auf Vorschlag des Präsidiums der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) berufen. Er muß also versuchen, die Interessen aller der VEF angehörenden Freikirchen wahrzunehmen und umgekehrt anderen Kirchen gegenüber freikirchliche Positionen zu vermitteln. Angesichts freikirchlicher Vielfalt erweist sich dies als schwierig, manchmal sogar als schier unmöglich. Denn bei allem Bemühen, die einzelnen Freikirchen in ihrer Lehre, ihrem Leben, ihrer Geschichte und ihrer besonderen Prägung zu verstehen, bleibt es schwierig, alle Interna zu überschauen und noch mehr, ihre Spezifika nicht nur in der Lehre, sondern in ihrem Lebensvollzug zu erfassen, sozusagen also ihren jeweiligen „Stallgeruch" zu „erschnüffeln".

Bleiben wir bei den Lehrfragen. Als Beispiel sei die Taufe genannt. Von den ausschließlich Gläubige taufenden und in die Gemeinde aufnehmenden Baptisten über die Mennoniten, die Freien evangelischen Gemeinden und die (in der Regel!) Kinder taufenden Methodisten bis hin zur Heilsarmee, die überhaupt keine Wassertaufe kennt, ist es ein weiter Bogen. Würde ich also gefragt, welche Tauflehre die Freikirchen vertreten, so müßte ich schlicht passen bzw. mindestens vier verschiedene Positionen aufzählen.

Für unser Thema besonders wichtig ist die Stellung der Freikirchen zur ökumenischen Bewegung, zumal wenn man über den engeren deutschen Horizont hinausblickt. Hier reicht das Spektrum von aktiver Teilnahme bis zu völliger Verweigerung.

So zählt die Evangelisch-methodistische Kirche ohne Zweifel zu den ökumenefreundlichsten überhaupt. Kaum eine andere Kirche dürfte weltweit an so vielen ökumenischen Projekten beteiligt sein bis hin zu Kirchenunionen. Bei den Mennoniten gibt es neben ökumenisch Aktiven (die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden zählt zu den Gründungsmitgliedern des ÖRK) auch solche, die sich sehr zurückhaltend bis ablehnend zeigen. Nicht viel anders ist es bei den beiden „bündischen" Freikirchen, deren Namen ja auch zum Verwechseln ähnlich sind: dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG; Baptisten- und Brüdergemeinden) und dem Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG). Beide gehören dem ÖRK aus grundsätzlichen Erwägungen nicht an. Daß sie, übrigens in unterschiedlicher Weise als Vollmitglied (BEFG) oder Gastmitglied (BFeG), in der ACK engagiert sind, ist eigentlich nur deswegen möglich, weil diese vielfach als nicht viel mehr als eine Gesprächsplattform angesehen wird, die kaum zu Verbindlichkeiten führt. Dabei ist zu berücksichtigen, daß es örtlich und regional sehr unterschiedliche Einstellungen gibt: von aktiver Mitarbeit bis zu völliger Verweigerung in Sachen Ökumene. Eine fast kurios zu nennende Besonderheit ist es, daß die innerhalb des BEFG befindlichen Brüdergemeinden („Darbysten") – etwa 10 % des Gemeindebundes – sich laut einer Protokollnotiz der ACK nicht zugehörig fühlen. Die Kirche des Nazareners und der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, erstere Voll-, letztere Gastmitglied der VEF, gehören der ACK nicht an. Völlig außerhalb geblieben sind die Aussiedlergemeinden mennonitischer und baptistischer Provenienz, mit denen bisher nicht einmal ein Gespräch über ökumenische Themen möglich war.

Meine eigene Herkunft – nicht unbedingt meine Überzeugungen in puncto Ökumene – legen es nahe, wenn ich im folgenden in erster Linie von der Situation in meiner eigenen Freikirche ausgehe, obwohl ich versuchen werde, dabei die anderen nicht aus den Augen zu verlieren.

Man kann Einstellungen, aber auch Empfindlichkeiten, Aktionen und Reaktionen der Freikirchen nur dann einigermaßen verstehen, wenn man bedenkt, daß sie sich in Deutschland in einer beinahe extremen Minderheitensituation befinden. Insgesamt bringen es die der VEF angehörenden Freikirchen auf etwa 200 000 Mitglieder. Selbst wenn man berücksichtigt, daß es sich dabei durchweg um Christen handelt, die durch einen Willens- und Bekenntnisakt ihren Kirchen beitraten, daß Kinder, sonstige Angehörige und Freundeskreis in dieser Zahl nicht enthalten sind und daß die Zahl der aktiv Mitarbeitenden und erst recht der Gottesdienstbesucher (-innen) relativ weit über dem evangelisch-landeskirchlichen und sogar über dem katholischen Durchschnitt liegt, bleibt der Abstand zu den beiden großen Kirchen beträchtlich. Nimmt man den relativen Reichtum der beiden großen Kirchen in Deutschland hinzu, so ergibt sich auch was personelle und finanzielle Möglichkeiten angeht, ein großer Unterschied, der die Freikirchen auf vielen Gebieten nicht „konkurrenzfähig" sein läßt. Dabei darf nicht vergessen werden, daß ihre Leistungen z. B. auf diakonischem und missionarischem Gebiet im Verhältnis zu ihrer Mitgliederzahl ganz beachtlich sind.

Minderheiten haben es schwer – in Deutschland ganz besonders! Es entspricht wohl dem deutschen Ordnungssinn, alle, die sich nicht in das vorgegebene Raster einfügen lassen, als aus dem Rahmen fallende, leicht spleenige Eindringlinge und Außenseiter abzutun. (Ich habe in anderen Ländern, in denen freikirchliche Gemeinschaften eine mindestens ebenso kleine Minorität darstellen, erfahren, daß ihnen dort ein größerer Einfluß zugestanden und mehr Beachtung geschenkt wird.) Dabei ist zu bedenken, daß die meisten Freikirchen (Ausnahmen sind die Mennoniten als Nachfahren der Täufer der Reformationszeit und die Brüder-Unität, die ohnehin eine Mittelstellung zwischen Landes- und Freikirchen einnimmt) erst im vergangenen Jahrhundert in Deutschland Fuß faßten und Ablehnung, zum Teil auch handgreifliche Verfolgung seitens der Obrigkeit, aber auch durch die Kirchen zu erdulden hatten. Benachteiligungen, Demütigungen und Behinderungen oft sehr kleinlicher Art gab es bis in die jüngste Zeit – ich selbst habe sie noch auf Friedhöfen erlebt! Die Freikirchen galten als „fremde Gewächse" und als „Sekten" – eine abfällige Bezeichnung, die sie bis heute in weiten Kreisen der Bevölkerung nicht losgeworden sind.

Diese Minderheitensituation hatte Folgen, die bis in die Gegenwart zu spüren sind: Zunächst zogen sich die Freikirchler auf sich selber zurück. In ihren Gemeinden waren sie zu Hause, fühlten sich angenommen und gestärkt. Ein typisches Beispiel dafür ist das Lied von Julius Köbner, eines der Gründerväter des deutschen Baptismus, das früher gern gesungen wurde: „Hier ist mir wohl, in Gottes Heiligtum, im auserwählten Haus ... Hier ist mein Volk, das heil'ge Volk des Herrn, das Volk, das mich versteht und mit mir zieht ... Umher da tobt die Menge, sie haßt, verlacht mein Gut ... Hier bleibe ich! Ach, Herr, gib du mir Kraft! Bewahr mir diesen Platz!"

Dadurch entstand eine eigenartig ambivalente Haltung: Auf der einen Seite Minderwertigkeitsgefühle, die dann andererseits oft genug kompensiert wurden durch den Anspruch, „das heil'ge Volk des Herrn" zu sein, oder, weltlicher ausgedrückt, ganz schlicht „auch wer" – und sei es nur durch einen Hinweis auf die endlich verliehenen Körperschaftsrechte!

Eben weil man in die Ecke der eigenen Gemeinde gedrängt wurde, – viele der freikirchlichen Gemeindehäuser des vorigen Jahrhunderts waren in Hinterhöfen der Städte zu finden! – entwickelte sich ein Elitebewußtsein: Wir sind das – verfolgte, ausgegrenzte, in der Nachfolge um Jesu willen leidende – wahre „Volk des Herrn." Und weil den Freikirchen ständig vorgehalten wurde, „ausländische", sprich angloamerikanische „Gewächse" zu sein, versuchten sie oft durch Ergebenheitsadressen und devote Haltung, sich den Herrschenden als gute Patrioten und brave Staatsbürger zu empfehlen, was in der Zeit des Nationalsozialismus und teilweise bis heute zu einer allzu angepaßten und oft bewußt apolitischen Haltung führte.

Für die Zeit des Nationalsozialismus weist das u. a. Andrea Strübind in ihrer Dissertation über den Bund der Baptistengemeinden im Dritten Reich nach, die als Buch unter dem Titel „Die unfreie Freikirche" im Neukirchener Verlag erschienen ist.

Für die Gegenwart ist das gewiß differenzierter zu sehen. So haben z. B. die Mennoniten ihr friedenskirchliches Erbe neu entdeckt, und die Methodisten verweisen mit Recht auf die Bedeutung der „sozialen Grundsätze" für ihre weltweite Kirche. Diese beiden Freikirchen weisen das wohl stärkste soziale und politische Engagement auf, allerdings manchmal bei gleichzeitiger Abnahme des missionarisch-evangelistischen. Auch die Baptisten haben etwa bei ihrem Hamburger Jubiläumskongreß 1984 zum Thema: „Suchet der Stadt Bestes" und der dort abgegebenen Schulderklärung im Blick auf ihr Verhalten zur Zeit des Nationalsozialismus versucht, einen Schritt nach vorn zu tun. Später installierte ihre Bundesleitung einen Arbeitskreis „Gemeinde und Weltverantwortung". Die meisten Freikirchen, ausgenommen der Bund Freier evangelischer Gemeinden, haben sich auch aktiv am sogenannten „konziliaren Prozeß" für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung beteiligt, wenigstens bis die Texte von Stuttgart bzw. Dresden erstellt waren. In den meisten Gemeinden gab es darauf aber wenig Resonanz; meist waren es Gruppen wie die baptistische „Initiative Schalom", die diese Anliegen weiter betrieben.

Das Bestreben der Freikirchen nach deutlicher Abgrenzung bedeutet aber auch, daß sie sich von anderen in die gemeindlichen Fragen nicht hereinreden lassen wollten. Und das gilt bis heute und hat auch ökumenisch Folgen: Gerade weil die beiden großen Kirchen die kleinen Freikirchen weithin (trotz ACK!) noch immer links liegen lassen, oder doch als quantité négligeable behandeln, entsteht als Trotzreaktion: „Von denen lassen wir uns nicht dreinreden! Die haben wir noch lange nicht um Genehmigung zu fragen, wenn wir etwas Besonderes, z. B. eine Evangelisation, vorhaben."

Gewiß, heute verändern sich die Verhältnisse. Die Kirchen finden sich insgesamt in einer Minderheitenrolle wieder, wenngleich ihre Stellung in der Öffentlichkeit noch immer eine „christliche Nation" zu suggerieren scheint, sogar in den neuen Bundesländern, wo dies der demographischen Wirklichkeit nun wahrhaftig nicht mehr entspricht. (Daher auch die Enttäuschung bei den Freikirchen, als die ostdeut-

schen Landeskirchen sich so schnell westlichen Gegebenheiten anpaßten, Kirchensteuer eingeschlossen.) Dennoch: längst sind nicht alle Wunden verheilt und Komplexe auf der einen wie Vorurteile auf der anderen Seite überwunden.

Es kommt aber noch anderes hinzu: Die Freikirchen, die im letzten Jahrhundert in Deutschland entstanden, sind weitgehend von der Frömmigkeit der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts, wenn man will also des „Spätpietismus", geprägt. Auch wurden sie aus ursprünglich „Kirchen der kleinen Leute" durch einen rasch einsetzenden sozialen Aufstieg zu Gemeinden, die eher im bürgerlichen Mittelstand angesiedelt sind. Beides machte sie zu braven Untertanen, die in ihrer großen Mehrzahl Politik als schmutziges weltliches Geschäft ansahen, das man lieber anderen überließ, ohne andererseits zu vergessen, treu für die „Obrigkeit" zu beten und alle aufrührerischen oder auch nur aufmüpfigen Kräfte zu verabscheuen. Im Unterschied zu ihren Glaubensgeschwistern in anderen Ländern, besonders in Großbritannien und den USA, aber z. B. auch in Schweden, sind sie in politischen Gremien völlig unterrepräsentiert, und es bleibt abzuwarten, ob ihre größere Beteiligung an politischer Verantwortung in der ehemaligen DDR kurz vor und vor allem nach der Wende bzw. noch jetzt in den neuen Bundesländern nur eine Episode bleiben wird.

Am stärksten öffentlichkeitsbezogen sind die Methodisten. Dies mag mit ihrer Einbindung in eine Weltkirche zusammenhängen und mit der Bedeutung, die bei ihnen die schon erwähnten „sozialen Grundsätze" erlangt haben. Gerade der Methodismus ist es ja auch, der sich am stärksten den evangelischen Landeskirchen angenähert hat, mit denen er inzwischen in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft steht. Das hat natürlich auch historische Gründe, wurden die Methodisten doch ursprünglich aus der anglikanischen Kirche eher verdrängt als daß sie eine eigene Kirchengründung beabsichtigten. Aber eben diese Annäherung ist von den übrigen Freikirchen mit einiger Skepsis beobachtet worden: Bedeutete sie nicht zugleich eine wachsende Distanz zur anderen, zur freikirchlichen Seite? Zwar haben dies die Repräsentanten der EmK stets vehement bestritten und ihr bewußtes Freikirche-sein betont, dennoch stellt sich nach meiner Beobachtung in keiner anderen Freikirche so stark die Identitätsfrage. Natürlich sind das alles nur „Durchschnittswerte". Es gibt z. B. nach wie vor stark evangelikal geprägte Methodisten- und zu mehr ökumenischer Offenheit neigende Baptistengemeinden.

Noch ein anderer Aspekt ist zu nennen: Die Freikirchen denken in ihrem theologischen Grundansatz wenig oder gar nicht sakramental, wobei es natürlich auch da Abstufungen gibt. Und das, obwohl es mindestens bei zwei Freikirchen die „Sakramente" (die übrigens von ihnen selbst nicht so bezeichnet werden) waren, die sie zur Trennung von den evangelischen Großkirchen veranlaßte: bei den Baptisten die Taufe und bei den Freien evangelischen Gemeinden wie übrigens auch bei den Brüdergemeinden („Darbysten") das Abendmahl. Dennoch hielten sie stets an dem fest, was ich „Priorität des Glaubens" nennen möchte: Auch wer an einer anderen Tauf- und Abendmahlslehre festhielt, war selbstverständlich Bruder oder Schwester, sofern er oder sie nur an Jesus Christus als Herrn und Erlöser glaubte. Mit anderen Worten: Sie haben nie einen kirchlichen Absolutheitsanspruch erhoben oder sich gar als allein seligmachende Kirchen verstanden. Ein typisches Beispiel ist J. G. Oncken, der Gründer des deutschen Baptismus. Obwohl für seine baptistischen Überzeugun-

gen geschmäht, verfolgt und sogar inhaftiert, zählte er wenige Jahre später zu den Gründervätern der Evangelischen Allianz. Das anderen zu vermitteln, ist äußerst schwierig. So wird zum Beispiel immer wieder von anderer Seite Baptisten gegenüber argumentiert: „Wenn ihr meine Kindertaufe nicht anerkennt, sprecht ihr mir damit ja auch mein Christsein ab." Und ebenso regelmäßig werden die Baptisten antworten: „Keineswegs. Auch wenn wir in der Tauffrage unterschiedlicher Erkenntnis sind, bleiben wir im Glauben an Jesus Christus als Geschwister vereint." Das wird nicht leichter verständlich dadurch, daß Baptisten nicht müde werden, auf die Zusammengehörigkeit von Glaube, Taufe, Geistempfang und Gemeindegliedschaft hinzuweisen, andererseits aber den Begriff der „Heilsnotwendigkeit" der Taufe nicht gebrauchen. Die „fides qua creditur" triumphiert noch immer über die „fides quae creditur".

Dies alles hat zur Folge, daß Baptisten – und nicht nur sie – oft genug das Gefühl haben, daß kirchliche Dialoge oder Verlautbarungen in Zweitrangigkeiten steckenbleiben. Selbst bei den vielgerühmten Konvergenzerklärungen von Lima zu Taufe, Eucharistie und Amt werden sie das Gefühl nicht los, im Grunde darin nicht so recht vorzukommen. Nicht als wären für sie diese Themen unwichtig – ihre eigene Geschichte beweist das Gegenteil –, aber speziell für das Miteinander von Christen und Kirchen sind sie ihnen nicht entscheidend.

Für die kongregational organisierten Freikirchen kommt noch ein weiteres hinzu: Sie sind das Nebeneinander von einzelnen Gemeinden, auch derselben Benennung, am selben Ort gewöhnt und halten sie nicht für ein Unglück. Der bittere „Altonaer Streit" in der Anfangszeit des deutschen Baptismus führte am Ende dazu, daß der „Vater" der deutschen Baptisten, J. G. Oncken, sich mit seiner Lehre von der *einen* Gemeinde an *einem* Ort nicht durchsetzen konnte. Dabei können, vor allem in Großstädten, beispielsweise Baptistengemeinden recht unterschiedlich geprägt sein. Manche haben sich sogar nach innergemeindlichen Auseinandersetzungen getrennt – aber in der Regel heilten die Wunden schnell, wenn erst die neue Gemeinde etabliert war, und man übt gute Nachbarschaft. Wenn dies für die eigene Gemeinschaft gilt, warum nicht auch für das Miteinander der Kirchen verschiedener Konfessionen? Das bedeutet aber auch, daß für diese Gemeinden ein Einheitsmodell, das mehr will als „versöhnte Vielfalt", kaum einsichtig oder erstrebenswert erscheint.

Für diese Gemeinden – anders als für die EmK – ist es von daher auch schwierig, kirchliche Vereinbarungen, z. B. über Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, zu treffen. In fast allen Gemeinden werden heute zum Abendmahl alle eingeladen, die an Jesus Christus glauben. Und keine Gemeinde wird es sich nehmen lassen, in eigener Entscheidung Predigerinnen und Prediger aus anderen Kirchen einzuladen – oder eben auch nicht. Nur, von oben verordnen lassen sie sich das nicht.

Im ökumenischen Gespräch, gerade auch mit den Freikirchen, ist wohl nichts so nötig wie Geduld, Geduld und nochmals Geduld. Wichtig ist es, sorgsam aufeinander zu hören und zu versuchen, sich in die Gedankenwelt der anderen hineinzuversetzen. Schon der Wortgebrauch kann in den einzelnen Kirchen sehr unterschiedlich sein! Von allen Partnern in solchen Gesprächen müssen die Bereitschaft, voneinander zu lernen, sich hinterfragen zu lassen und andere zu hinterfragen, gegenseitiges Vertrauen und Offenheit bis hin zu einem möglichen „geschwisterlichen Nein" an bestimmten Punkten vorausgesetzt werden.

Von den „Großen" wäre zu erwarten, daß sie bewußte oder unbewußte Ängste bei den „Kleinen" wahrnehmen und alles vermeiden, was nach Bevormundung oder Herablassung aussehen könnte.

Und die „Kleinen" werden die rechte Mitte zwischen Minderwertigkeitskomplexen und Selbstüberschätzung finden und ein Stück fröhlicher Unbefangenheit im Umgang mit den „Großen" an den Tag legen müssen.

Noch zwei Bemerkungen zum Schluß. Zunächst eine allgemeine: Auch die deutschen Freikirchen befinden sich im Wandel. Nicht immer haben sie es leicht, ihr eigenes Profil zu bewahren angesichts vieler von außen auf sie zukommenden Einflüsse, vor allem von evangelikal-fundamentalistischer Seite einerseits und von charismatischer andererseits. Manchmal erleben sie das gleiche, was die großen Kirchen durch sie erfuhren: daß Glieder in andere Gemeinschaften, meist unabhängige charismatische Gruppierungen, abwandern. Viele ihrer jungen Leute zeigen wenig Konfessionsbewußtsein. Beim Umzug etwa suchen sie nicht notwendigerweise ihre neue geistliche Heimat in einer Gemeinde der eigenen Konfession, sondern dort, wo sie sich zu Hause fühlen und wo ihre geistlichen Bedürfnisse am ehesten befriedigt werden – Kennzeichen einer nicht ungefährlichen Konsumhaltung.

Und eine persönliche Bemerkung: Kann ein freikirchlicher ÖC-Referent nach sieben Jahren ökumenischer Kontakte noch fröhlich Freikirchler sein? Er kann, wenn vielleicht auch nicht so ungebrochen wie vorher. Denn der freikirchliche Ansatz behält seine Berechtigung als alternative Möglichkeit in der kirchlichen Landschaft. Und es wäre ein Jammer, würde die freikirchliche Stimme im ökumenischen Chor verstummen.

Wolfgang Müller

Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) 4. Jahrestagung

Vom 30. Oktober bis 1. November 1992 kamen auf Einladung des Vorbereitungsausschusses der AÖF und des Evangelischen Studienwerks im Haus Villigst zum 4. Mal ca. 50 Nachwuchswissenschaftler/innen aus dem Bereich ökumenischer Forschung zusammen. Die 1988 entstandene Initiative hat sich – nicht zuletzt an den gestiegenen Teilnehmerzahlen ablesbar – ein weiteres Mal als ein fruchtbares und anregendes Dialogforum erwiesen. Der große Anteil der neuen Tagungsteilnehmer/innen (vor allem auch aus den neuen Bundesländern) verweist darauf, daß sich Informationen über diesen Kreis gut verbreitet haben und daß sein Grundanliegen, dem vorherrschenden Trend zur isolierenden Spezialisierung während einer Promotions- oder Habilitationsperiode entgegenzusteuern und neue Forschungsthesen auch in einem noch experimentellen Stadium miteinander ins Gespräch zu bringen, Anklang findet. Bemerkenswert war neben der erstmaligen Teilnahme von Vertretern des Studienkollegs für orthodoxe Stipendiaten der EKD (Erlangen) das wachsende Interesse weiterer ökumenischer Forschungseinrichtungen und -institute (Konfessionskundliches Institut Bensheim, Ökumenische Arbeitsgemeinschaft

Marburg, Ernst-Lange-Institut für ökumenische Studien), die sich mit Doktoranden oder Mitarbeitern an der Tagung beteiligten. So scheint sich über die AÖF vermehrt auch ein zweites Interesse zu realisieren, das einer intensivierten Kooperation der ökumenischen Forschungseinrichtungen in Deutschland gilt, ursprünglich aber in einem angestrebten (dann aber nicht realisierten) Arbeitskreis der ökumenischen Institute verfolgt werden sollte.

Für den Verlauf der Tagung galt die inzwischen eingespielte Kombination von Projektaustauschphase, thematische Schwerpunktphase (Gastvortrag) und allgemeiner ökumenischer Nachrichtenphase („Ecu-News"):

(1) Im Mittelpunkt standen wie immer neuere Forschungsskizzen einzelner Teilnehmer/innen, die jeweils in knappem zeitlichen Rahmen (Stundenrhythmus) einen Teilbereich, eine zentrale These oder eine sich noch entwickelnde Fragestellung vorstellten. Längst nicht alle angemeldeten Forschungsvorhaben konnten dabei zum Zuge kommen, aber bereits die 14 durchgeführten Projektvorstellungen vermittelten ein vielseitiges Bild gegenwärtiger ökumenischer Forschungsinteressen:

Das Profil des frühen sozialen Ökumenismus in Genf (E. van Herck),
Der Beitrag der ökumenischen Sozialethik zur Mitbestimmung (A. Bocksch),
Urban-Industrial Mission in Großbritannien und den USA (B. Fechner),
Der Beitrag kirchlich-ökumenischer Initiativen zur Lösung des Nordirlandkonflikts (C. Hunzinger),
Der Beitrag der protestantischen Kirchen zur „Wende" in Rostock und Umgebung (S. Höser),
Abrüstung der Christologie im interreligiösen Dialog? (R. Bernhard),
Christlich-Muslimische Konflikte in Ägypten (W. Reiß),
Methodik des bikonfessionellen Dialogs am Beispiel des Jaeger-Stählin-Kreises (B. Schwahn),
Aktualisierungen der Frage nach der Kirche in der ökumenischen Bewegung (H. Witzel),
Der Karfreitagsgottesdienst im byzantinisch-slawischen Bereich (H. Kaffka),
Barth-Lektüre aus befreiungstheologischer Sicht (S. Plonz),
Jorge Pixley: Mittelamerikanische Bibelauslegung (M. Fricke),
Feministische Kritik an der Sünden- und Gnadenlehre in den Nachkriegswerken von R. Niebuhr (R. Ruprecht).

Eine Diskussion entzündete sich an der Frage, ob eine z. T. ungleiche Interessenverteilung zwischen interreligiösen und interkulturellen Themen auf der einen und interkonfessionellen Themen auf der anderen Seite ein Indiz für eine Verschiebung der Forschungsinteressen in der Nachwuchsgeneration ökumenischer Forschung sei. Haben die klassischen Fragestellungen z. B. des evangelisch-katholischen Dialogs so weit an Interesse verloren, daß man hier nicht mehr oder nur noch wenig bereit ist, Energie und Zeit zu investieren? Führt die Krise des katholischen Ökumenismus zu einer langfristigen Demotivation protestantischer interkonfessioneller Forschung in der jüngeren Generation? Was bedeutet das für unsere Einschätzung der Zukunft des evangelisch-katholischen Verhältnisses, für die Solidarität mit den kritischen Ökumenikern in der römisch-katholischen Kirche? Oder: Wie müßten die klassischen Probleme interkonfessioneller Einheit neu definiert und – u. U. jenseits des traditionellen Modells der Lehrgespräche und der Konsens-Ökumene – in einem

neuen Verständnisrahmen reïnterpretiert werden, damit sie wieder fruchtbar und attraktiv werden?

(2) Daß alte Erblasten konfessioneller Machtansprüche und interkonfessioneller Kontroversen noch lange nicht an gegenwartsbestimmender Macht verloren haben, beleuchtete Hermann Goltz, der als Mitarbeiter der Konferenz Europäischer Kirchen und Gastreferent zur AÖF-Tagung gekommen war. Seine Darlegungen zum Thema *„Die neue Spaltung zwischen Ost und West – Ökumenische Perspektiven zur Rolle der Kirchen in Europa"* gingen von der These aus, daß nach dem Fall der eisernen Mauer in Europa nicht nur die neue Wohlstands-Mauer des Geldes Einzug gehalten hat, sondern daß hinter ihr immer mehr auch jene tieferliegende geistliche Mauer spürbar wird, die nach wie vor das Verhältnis zwischen ost- und westkirchlicher Christenheit trennend belastet. Ob in der Unitatismus-Politik des Vatikans, in der Verbreitung römisch-katholischer Katechismen unter orthodoxen Gläubigen oder auch in der Neugründung der päpstlichen Pontificia Pro Russia, es werden Anzeichen eines Rückkehr-Ökumenismus und eines universalen päpstlichen Machtanspruchs deutlich, die auf seiten der orthodoxen Kirchen nur Verbitterung und Entfremdung hervorrufen können. Hier stellt sich als wichtigstes Thema der nächsten Jahre die Frage nach Bedingungen und Kriterien einer gemeinsamen, ökumenischen Mission im säkularisierten Europa. Als ein zweites Problemfeld skizziert er wachsende Spannungen und Probleme in den Staat-Kirche-Beziehungen Osteuropas. Wie weit dürfen sich die Kirchen gerade auch durch die neuen Machthaber politisch instrumentalisieren lassen? Wie sind Spaltungen zu verhindern, die durch unterschiedliche politische Loyalitäten zustandekommen? Wie kann die Selbstbestimmung der Kirchen im Rahmen ihrer kanonischen Ordnungen verteidigt werden gegenüber einer nur aus kurzsichtigen Gründen zu verteidigenden äußeren Anpassung an staatliche Legitimation und gesellschaftlichen Druck? Wie kann der Protestantismus – als Alternative zur Pseudobrücke des Unitatismus – seine genuine Brückenfunktion wahrnehmen zwischen orientalischem Kirchenverständnis und okzidentaler geistlicher Glaubenstradition?

Der Rahmen dieser Präsentation war so weit gespannt, daß er zu intensiver Nachfrage Anlaß gab. Hat Europa in dem Moment, wo es sich gen Westen zu expandieren begann, seinen Osten vergessen? Uns wurde jedenfalls deutlich vor Augen geführt, welcher Nachholbedarf innerhalb des westlichen kirchlichen Bewußtseins für eine „ökumenische Heimatkunde" im gesamteuropäischen Kontext besteht und wie einseitig westzentriert das eigene Bewußtsein bisher ausgerichtet war.

(3) Die kritische Hinwendung zum eigenen Kontext in ökumenischer Absicht wurde unterstrichen durch einen weiteren Beitrag, den Konrad Raiser unter dem Titel „Protestantische Identität in Europa" zur Diskussion stellte. Könnte es sein, so lautete seine Leitfrage, daß in den protestantischen Kirchen Europas die Rechtfertigungslehre, statt daß sie als kritischer Maßstab einer rechten Auslegung des Evangeliums im jeweiligen Kontext dient, zu einer ausschließlichen Übersetzung des Evangeliums in den gegebenen Kontext geworden ist? Könnte es sein, daß sie, indem sie zu einer abstrakten Lehre von der evangelischen Freiheit gerinnt, eine kontextbezogene Übersetzung und Aktualisierung des Evangeliums in einer Konfrontierung mit den Schattenseiten der europäischen Freiheitsgeschichte eher verhindert statt

ermöglicht? Wie müßte eine Re-Formulierung des „protestantischen Prinzips" im europäischen Kontext von heute aussehen, die nicht auf ein bloß affirmatives Verhältnis zum bürgerlich-liberalen Freiheitsbegriff hinausläuft, sondern die kritisch den Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Gerechtigkeit zur Geltung bringt? Wie kann die Engführung protestantischer Identität auf ein bestimmtes Verständnis der Rechtfertigungslehre überwunden werden – eine Frage, die sich uns nicht nur angesichts der „Übersetzungsprobleme" der Rechtfertigungsbotschaft im eigenen Kontext stellt, sondern die uns auch von außen, z. B. durch die neue Untersuchung von Elsa Tamez/Costa Rica zum Thema, gestellt wird. Konsensfähig war die Überzeugung, daß wir nur dort, wo wir uns auch unseres eigenen Kontextes bewußt werden, auch gegenüber anderen ökumenisch gesprächsfähig bleiben.

Ein Seismograph für das Ausbalancieren der Interessen zwischen eher auf den eigenen Kontext oder auf fremde Kontexte bezogenen, eher interreligiösen oder interkonfessionellen Themenfeldern ist jeweils die Wahl des Rahmenthemas für die nächste Jahrestagung. Diesmal wurde als Rahmenthema für 1993 (5. bis 7. November im Evangelischen Studienwerk) die Frage nach *„Bedingungen und Perspektiven ökumenischer Kommunikation"* ausgewählt. Hintergrund für diese Wahl war eine Diskussion über Beispiele ausgesprochener ökumenischer Desinformation in kirchlichen wie öffentlichen Medien bezüglich der Jugoslawien-Politik der KEK. Das Thema zog aber nicht nur deshalb Aufmerksamkeit auf sich, weil damit das sensible Verhältnis zwischen Kirche und Öffentlichkeit in einer Mediengesellschaft angesprochen wird, sondern weil sich mit ihm Grundfragen des ökumenischen Prozesses überhaupt verbinden lassen: Unter welchen Bedingungen gelingt eigentlich ökumenische Kommunikation zwischen den Kirchen? Welches Kommunikationsmodell liegt der Dialog-Ökumene zugrunde? Wie müßte die Kommunikation aussehen zwischen Konferenz- und Basisökumenismus? Welches zukünftige Kommunikationsmodell braucht die ökumenische Bewegung?

(4) Zu ihren weiteren Aufgaben zählt die AÖF die Kooperation mit dem Ernst-Lange-Institut für ökumenische Studien und die Information über Förderungsmöglichkeiten von ökumenischen Forschungsvorhaben. Vorgestellt wurden dazu das Promotionsschwerpunktprojekt „Ökumenische Theologie" des Evangelischen Studienwerks Villigst, das „Research Enablement Program" des Overseas Ministries Study Center in New Haven CT/USA und das Graduiertenkolleg des Arbeitskreises Religionswissenschaft Heidelberg über „Religion und Normativität". Ansprechpartner für die AÖF bzw. ihren Sprecherrat ist Thomas Kratzert, Oelbachtal 33, 4630 Bochum 7, Telefon (0234) 285552.

Dietrich Werner

Der ÖRK veranstaltete im Februar eine *Konsultation in Aarhus/Dänemark*, bei der es um die Koordination der sozialethischen Aufgaben mit der klassischen ökumenischen Thematik ging. Die ÖR wird die Ergebnisse in H. 3/93 veröffentlichen.

Der bei der Vollversammlung in Prag gewählte *Zentralausschuß der KEK* trat vom 11. bis 17. März in Iserlohn zu seiner konstituierenden Sitzung zusammen. Er wählte den anglikanischen Dompropst von Durham, John Arnold, zum Präsidenten, den griech.-orth. Metropoliten von Frankreich, Spanien und Portugal, Jeremie Caligiorgis, und die dänische lutherische Pastorin Brigitta Thyssen zu Stellvertretenden Vorsitzenden. Neben den Genannten gehören dem achtköpfigen Präsidium Präses Hans-Martin Linnemann/Bielefeld, der russisch-orth. Bischof Feofan/Berlin, die Waldenserpastorin Giovanna Sciclone, der Methodist Roland Siegrist und die orthodoxe Zypriotin Chrystalla Voskou an.

In Stockholm fand Anfang Februar die konstituierende Sitzung des *Schwedischen Christlichen Rates* (Sveriges kristna rad) statt, in dem 21 Kirchen und kirchliche Gemeinschaften vertreten sind. Vorsitzender wurde der Erzbischof der (lutherischen) Kirche von Schweden, Bertil Werkström.

Die Russische Orth. Kirche Moskauer Patriarchats ist in Deutschland anstelle der bisherigen Bistümer Düsseldorf, Baden und Bayern sowie Berlin und Leipzig seit Januar mit einer neuen *Diözese von Berlin und Deutschland* vertreten. Zur Feier der Errichtung kam am 24. Februar der Präsident des Moskauer Kirchlichen Außenamts, Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad, nach Berlin. Leiter der Diözese ist Bischof Feofan (Galinskij). Der bisherige Bischof von Düsseldorf, Longin, bleibt „mit besonderen Aufgaben" weiterhin in Deutschland.

Der Ephorus (= Leiter) der 2,4 Mill. Mitglieder zählenden Toba-Batak-Kirche in *Sumatra*, Soritua Nababan, akzeptiert weder seine Absetzung durch das Militär kurz vor Jahresende noch die von einer regierungsfreundlichen Minderheit im Februar vollzogene Wahl eines Nachfolgers. Soritua Nababan, der auch hohe Ämter im ÖRK und im LWB innehat, appelliert an die Entscheidung der ordentlichen Synode, die Ende März zusammentritt.

Die *Evangelisation „ProChrist '93"* vom 17. bis 21. März in Essen wurde per Satellit in 58 Staaten übertragen. In Deutschland ließen sich ca. 16 000 Personen für die Gesprächsteams nach der Übertragung zurüsten.

Mit Feiern in Dresden wurde am 30./31. Januar das *Jahr mit der Bibel* beendet. Sein ökumenischer Ertrag wird von vielen Beobachtern hoch veranschlagt. Eine Auswertung auch dazu ist vorgesehen.

Bei der Deutschen Bischofskonferenz in Mülheim/Ruhr wurde Anfang März das Gutachten vorgestellt, in dem der Päpstliche Rat für die Einheit der Christen zu dem *Studienprozeß „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"* Stellung nimmt. Darin wird auch in Rom die lutherische Rechtfertigungslehre als „nicht mehr kirchentrennend" betrachtet. Seit Januar liegen die 1990 und 1991 fertiggestellten Bewertungen durch die Kirchen der Arnoldshainer Konferenz, der VELKD und des Bundes in der DDR nun auch im Buchhandel vor („Lehrverurteilungen im Gespräch", Göttingen 1993).

Die *Konsultativgruppe für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* (Mitglieder siehe H. 1, 109 f) trat am 26. Februar in Frankfurt/Main zu ihrer konstituierenden Sitzung zusammen. Zu ihrem Moderator wählte sie Pastor Hermann Schaefer/Wuppertal, seine Stellvertreterin ist Eva Storrer/Schwerin. Die Geschäftsführung liegt bei der Ökumenischen Centrale, insbesondere bei Pastor Martin Lange.

Die *Synode der Evang. Kirche im Rheinland* hat bei ihrer Jahrestagung Anfang Januar in Bad Neuenahr vier wichtige ökumenische Entscheidungen getroffen. Es handelt sich um eine „Erklärung über das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche und zu anderen Kirchen", um eine insgesamt sehr positive Stellungnahme zu dem Studiendokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" und um die Kenntnisnahme von einer von Ausschüssen erarbeiteten Vorlage „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe – zur ökumenischen Bedeutung der Taufe", die der Vorbereitung der gegenseitigen Anerkennung der Taufe mit den katholischen Diözesen in ihrem Bereich dienen soll. Schließlich wurden die Vorschläge gebilligt, die Vereinigte Evang. Mission (VEM) in ein internationales Missionswerk umzuwandeln, um zu gleichberechtigten Beziehungen zu den überseeischen Partnerkirchen zu gelangen. Die „Erklärung" ist u. a. auch im Materialdienst der Ökumenischen Centrale I/93 enthalten.

Auch auf der *Landessynode der Evang. Kirche von Westfalen* kam es im November – verbunden mit der Hauptvorlage „In einem Boot. Ökumene – Mission – Weltverantwortung" – zu Entscheidungen, die ökumenische Dimension als inneren Bestandteil des eigenen Selbstverständnisses in der Kirchenordnung zu verankern und das kirchliche Anstellungsrecht entsprechend zu gestalten. Dabei wird der Zugehörigkeit zur ACK erhebliche Bedeutung zugemessen. Die Synode empfahl außerdem die Stiftung eines Förderpreises „konziliarer Prozeß".

In *Sachsen-Anhalt* hat sich am 12. Februar eine regionale Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen konstituiert, der die römisch-katholische Kirche und die Siebenten-Tags-Adventisten als Vollmitglieder angehören. Vorsitzender wurde Oberkonsistorialrat Dr. Matthias Sens/Magdeburg.

An den Gedenkfeiern zur Einführung der Reformation in *Osnabrück* vor 450 Jahren hat sich Anfang Februar auch die römisch-katholische Kirche beteiligt.

In *Italien* erscheint seit Jahresbeginn eine neue Wochenzeitschrift der Waldenser, Methodisten und Baptisten mit dem Titel „Riforma" (Reformation). Herausgeber ist die Föderation der evang. Kirchen in Italien.

Zum neuen Erzbischof der (luth.) Kirche von Schweden wurde der Bischof von Lulea, Gunnar Weman, berufen. Er wird Nachfolger von Erzbischof Bertil Werkström, der in den Ruhestand tritt.

Rosemarie Köhn, bisher Leiterin des Seminars für Praktische Theologie an der Universität Oslo, wurde zur luth. Bischöfin in Hamar/Südnorwegen ernannt.

Die lutherischen Bischöfe Jan Szarek, Warschau, und Dr. Bela Harmati, Budapest, wurden zu Präsidenten der Ökumenischen Räte in Polen bzw. Ungarn gewählt.

In der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland gab es personelle Veränderungen: Pastor Wolfgang Müller, seit 1986 als Baptist freikirchlicher Referent in der Ökumenischen Centrale Frankfurt/Main, trat zum 31. März in den Ruhestand. Sein Nachfolger wird ab 1. Mai Pastor Rainer Burkart, bisher Ludwigshafen, von der Arbeitsgemeinschaft mennonitischer Gemeinden. Zum Nachfolger von Dr. Athanasios Basdekis, dessen sechsjährige Amtszeit als Geschäftsführer der ACK am 31. Mai endet, wählte die Mitgliederversammlung am 17./18. Februar den methodistischen Pastor Martin Lange, von 1981–1991 Geschäftsführer der AGCK der DDR, seit 1992 Leiter der Außenstelle Berlin, die bestehen bleibt.

Es vollendeten
das 75. Lebensjahr:

Prof. em. Dr. Gerhard Bassarak, Berlin, am 3. Februar;

das 70. Lebensjahr:

Prälat Dr. Gerhard Boß, Ökumenebeauftragter des Erzbistums Bamberg, am 7. Januar;

Wolfram Kistner, emerit. Direktor der Abteilung Gerechtigkeit und Versöhnung im Südafrikanischen Kirchenrat, Träger des Bundesverdienstkreuzes am 19. Februar;

Prof. Dr. Walter Jens, Tübingen, am 8. März;
das 65. Lebensjahr:

Prof. Dr. Harding Meyer, Kehl, Forschungsprofessor am Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg, am 19. Januar;

Prof. Dr. Gottfried Maron, Kirchen- und Dogmengeschichtler in Kiel und Präsident des Evangelischen Bundes, am 5. März;

Pater Dr. Dr. h. c. Laurentius Klein OSB, Jerusalem, von 1981–1987 Geschäftsführer der ACK in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), am 6. März;

Prof. Dr. Dr. h. c. Hans Küng, Tübingen, am 19. März.

Verstorben sind:

Dr. Herbert Mochalski, Pastor i. R., 81jährig in Hannover (am 27. Dezember 1992).

Kurt Schmidt-Clausen, von 1961–65 Generalsekretär des LWB in Genf, danach im Landeskirchenamt Hannover für Ökumene und Mission zuständig, zuletzt bis 1982 Landessuperintendent in Osnabrück, 72jährig in Hannover (am 25. Januar).

Istvan Nagy, Professor für Prakt. Theologe und luth. Pfarrer in Budapest, kurz vor Vollendung seines 60. Lebensjahres in Budapest (am 30. Januar).

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 18. März 1993)

I. ÖRK und ökumenische Bewegung

ÖRK (Hg.), Verfassung und Satzung des Ökumenischen Rates der Kirchen, epd-Dok. 1/93; *Themenheft* 5th. World Conference on Faith and Order mit Beiträgen u. a. von *Mary Tanner, Günther Gaßmann, Alan D. Falconer, Gennadios Limouris, John Deschner, Melanie May.* Besonders hinweisen möchten wir auf die Statements zur Koinonia-Erklärung von Canberra von *Emmanuel Lanne, Gregorius Larentzakis* und *David M. Thompson* aus römisch-katholischer, orthodoxer und der Perspektive vereinigter und sich vereinigender Kirchen, EcRev 1/93; *Erich Geldbach,* Frauenordination: Dienst an der Ökumene? MdKonfInst 6/92, 103–107; *Sabine Demel,* Standesamt-Ehe-Kirche. Die Neubewertung der Zivilehe als Versuch einer ökumenischen Annäherung, StimdZ 2/93, 131–140; *Milton Schwantes,* Die Bibel ist ein Gedächtnisbuch der Armen. Interview, Junge Kirche 1/93, 17–21; *Paul A. Crow, Jr.,* Ecumenism, Spirituality, and the Dark Night of the Soul, Midstream 1/93, 5–20; *Michel van Parys,* L'oecuménisme en Belgique aujourd'hui. Acquis et defis, Irenikon 2/92, 163–179; *Ralf Koerrenz,* Das Verhältnis von Theorie und Praxis beim „Ökumenischen Lernen", RefKirchZ 1/93, 3–5.

II. Dialog und Kirchengemeinschaft

Gem. Kommission Orth. Kirche/ Reform. Weltbund, Gemeinsame Erklärung „Auf dem Weg zu einer Übereinstimmung in der Lehre der Heiligen Dreieinigkeit", OrthForum 2/92, 265–272; *Eilert Herms,* Gemeinschaft aus Gottes Kraft. 20 Jahre Leuenberger Konkordie, LuthMon 3/93, 12 f; *Wolfhart Pannenberg,* Müssen sich die Kirchen immer noch gegenseitig verurteilen? KuD 4/92, 311–330; *Walter Schöpsdau,* Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Die ersten offiz. Stellungnahmen aus den evang. Kirchen, MdKonfInst 1/93, 15–17; *J. M. Tillard,* Reception – Communion, One in Christ 4/92, S. 307–322.

III. Ekklesiologie

Themenheft, Les églises orientales catholiques et l'oecuménisme: II. Aspects ecclesiologiques du thème (Kolloquium von Chevetogne Sept. 1992) mit Beiträgen von *E. Lanne, H. Meyer, R. T. Greenacre, N. Lossky, E. F. Fortino, J. Postoutov, S. Varnalidis, B. Bobriniskoy,* Irenikon 3/92; *Miguel Garijo-Guembe,* Communio – Ekklesiologie. Zum Schreiben der Glaubenskongregation, UnSa 4/92, 323–329. 352; *Christopher Hill,* The Church as Communion: an Anglican Response, One in Christ 4/92, S. 323–330. *Eberhard Jüngel,* Kirche im Sozialismus – Kirche im Pluralismus, Theolog. Rückblicke und Ausblicke, EvKom 1/93, 6–13; *Wolf Krötke,* Kirche für alle? Die Gemeinde im Dienst des Wortes und Werkes Jesu Christi; ZeichdZ 5/92, 194–201; *Karl-Hermann Kandler,* Ist die Theolog. Erklärung von Barmen ein Bekenntnis? ebd., 206–212.

IV. Mission

Themenheft Martyrdom and Hope, IntRevMis 1/93, darin u. a. *Eleazar Lopez Hernandez.* Indigenous Contributions to the Churches on the Occasion of the Fifth Centenary (51–56), *Juan M. Simp-*

son Bennet, Salvation. A Black Afro-Latinamerica Perspective (75–86), *Latin American Council of Churches,* Declaration to the World (Cochabamba/Bolivien, Aug. 92/95 f); *Georg Strecker/Bertold Klappert,* „Judenmission" heute (zwei Beiträge), LuthMon 1/93, 27–31.

V. Römisch-katholische Kirche

Jacob Kremer, Umkämpftes Ja zur Bibelwissenschaft. Überlegungen zu einem Grundanliegen der Konzilskonstitution über die Offenbarung, StimdZ 2/93, 75–94; *Nikolaus Klein,* San Domingo 1992 (I und II), Orientierung 21/92 bzw. 23–24/92; *Jan Heijke,* African Synod – Colonization of Africa? (mit Lineamenta und Bibliographie), Exchange 3/92, 177–230; *Ulrich Ruh,* In einer missionarischen Situation. Entwicklungen in der katholischen Kirche der Niederlande; HerKorr 3/93, 145–149; *Klaus Nientiedt,* Von den ursprünglichen Ansätzen ist wenig geblieben. Das Scheitern des Frauenhirtenbriefs der US-Bischofskonferenz, ebd. 2/93, 87–92; *Marion Wagner,* Ein doppeltes Handicap? Zur Lage der Frauen in der kath.-theol. Forschung und Lehre, ebd. 3, 149–153.

VI. Orthodoxie

John Meyendorff, Rom und Konstantinopel, OrthForum 2/92, 189–207; *Mircea Basarab,* Die Liturgie als Ort der Erfahrung Christi, ebd. 233–245; *Ernst Hammerschmidt,* Die orthodoxen Kirchen (Chronik 1991/92), IntKirchlZ 4/92, 233–268.

VII. Europäische Vorgänge

Themenheft, Die Moderne auf dem Prüfstand, Concilium 6/92, darin: *Ch. Theobald,* Die Versuche einer Versöhnung zwischen Moderne und Religion in der kath. und protestant. Theologie (471–477) und *Rudolf von Thadden,* Was ist christlich an Europa? (499–504); *Lothar Ullrich,* Europa und die Kirchen – aus kath. Sicht, UnSa 4/92, 298–312; *Elisabeth Raiser,* Europa '92 – auf daß wir eins seien. Über den Beitrag der Frauen für das Europa von morgen, ebd., 313–322; *Johann B. Metz,* Die Dritte Welt und Europa. Theologisch-politische Dimensionen eines unerledigten Themas, StimdZ 1/93, 3–9; *Bischofssynode der serbisch-orth. Kirche,* Memorandum vom Mai 1992. Zur Situation im ehemaligen Jugoslawien, Orth-Forum 3/92, 273–278; *Patriarch Pavle/Kard. Kuharic,* Aufruf zum Frieden in Bosnien-Herzegowina, UnSa 4/92, 345–347; *Hermann Goltz,* Ökumenische Versöhnungsbemühungen und die Presse. Anzeige eines Problems, ebd., 347–351 (bzw. EvKom 1/93, 15–18); *Gerhard Simon,* Was wird aus der Ukraine? Probleme der staatlichen, nationalen und kirchlichen Einheit, HerKorr 2/93, 96–102; *Theo Mechtenberg,* Polnischer Klerikalismus, LuthMon 2/93, 3–6.

VIII. Ethik

Rat der EKD/Dt. Bischofskonferenz, Gemeinsame Erklärung zur Aufnahme von Flüchtlingen und zum Asylrecht vom 26.11.92, Junge Kirche 12/92, 707–709; *Wolfgang Huber,* Die Mehrheitsgesellschaft und die Minderheiten, Bedingungen des Zusammenlebens, epd-Dok. 2a/93; *Gerhard Beestermöller,* Ökumenische Sozialethik: Konfessionelle Pluralität in der Einheit einer Theologie der Menschenwürde und -rechte? Ein Projektresümee, Catholica 4/92, 273–280; *Herbert Schlögel,* Ökumenisches in der evang. Ethik. Eine Momentaufnahme, ebd. 4/92, 253–272; *Wolfgang Erich Müller,* Das Leben des anderen. Zur Relevanz einer lutherischen theologischen Ethik heute, LuthMon 3/93,

28–30; *Gerhard Simpfendörfer,* Hören und Handeln. Luther, Francke und Bonhoeffer als christliche Leitbilder, EvKom 2/93, 71–75 und 3/93, 162–165.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHE IMPULSE

Piet Schoonenberg, Der Geist, der Sohn und das Wort. Eine Geist-Christologie. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1992. 224 Seiten. Kt. DM 48,–.

Es ist gut, Mißverständnisse gleich am Anfang auszuräumen: Anders als der Untertitel erwarten läßt, ist dies eine Synthese von Logos- und Geist-Christologie. Gewaschen mit allen Wassern scholastischer Theologie will Schoonenberg in kritischer Verbundenheit mit klassischer katholischer Lehrtradition vom Menschen Jesus aus – und nur von hier aus – vom lebendigen Gott reden. Dies geht seiner Meinung nach nur mit einem gewichtigen geist-christologischen Modell, denn das Wort allein ist nicht so frei beweglich, wie es sein muß, um in einen wirklichen Menschen eingehen zu können. Der Geist macht das Wort Gottes lebendig in der Geschichte, und nur als Inkarnation von Logos in der Gegenwart des Geistes ist Menschwerdung Gottes vorstellbar.

Piet Schoonenberg, der heute 82jährige holländische Jesuit, zuletzt Theologieprofessor an der Universität Nijmegen, beschäftigt sich sein ganzes langes theologisches Leben schon mit der Christologie. Bereits 1969 unterzog er in „Ein Gott der Menschen" die klassische An- und Enhypostasie-Lehre einer Revision und unterbreitete den Vorschlag, von Gott und Jesus als von einer gegenseitigen Enhypostasie zu reden: *In Jesus* von Nazareth, dem historischen Individuum mit eigener Persönlichkeit, personalisiere sich der Logos. Inzwischen hat Schoonenberg diesen Gedanken zur Theorie von der gegenseitigen Enhypostasie von Logos und Menschheit Jesu weiterentwickelt, und darauf basiert dieses Buch. Nicht nur mit der Menschheit passiert etwas durch die Inkarnation, sondern auch Gott erfährt dadurch eine Geschichte. Letzteres habe die klassische Logos-Christologie nie wirklich sagen können. Sie ist statisch, alles ist nach ihr von vornherein fertig und ohne Entwicklung. Die Person des Wortes hat nichts mit der Menschheit Jesu zu tun, sie ist schon „präexistent" vor ihrer Inkarnation. Inwiefern wird Gott davon überhaupt betroffen? Wegen des undialektischen Axioms der Unveränderlichkeit Gottes sind der klassischen Logos-Christologie die Möglichkeiten verbaut, dazu etwas zu sagen. Gott ist starr und zeitlos, und wenn Gott so in Jesus Christus ist, kann dieser auch nicht wirklich Mensch sein, denn Mensch sein heißt, sich entwickeln, reifen, wachsen, eine Persönlichkeit erst bilden und nicht von Anfang an schon haben. Dies in gegenseitiger Enhypostasie auch von Gott zu sagen, ist das Anliegen dieses Buches. Auch Gott „wird" in der Inkarnation, und zwar der trinitarische Gott in drei Personen. Jetzt zieht Schoonenberg alle Register scholastischer Theologie, um dieser die (griechische) Starrheit im Reden von Gottes Wesen christologisch auszureden. Er scheut sich nicht, dies

klassisch dogmatisch durchzubuchstabieren: Die Personen von Sohn und Geist bilden sich erst mit der permanenten Inkarnation des Logos im Leben des Menschen Jesus, die möglich wird durch das Herabkommen des Geistes. Vor diesem Geschehen gehören Logos und Geist als „Energien" oder „Ausflüsse Gottes" zur Unveränderlichkeit seines Wesens, aber nicht als präexistente „Personen". Personale Identität bekommen sie erst mit der Sohnwerdung in einem wirklich menschlichen Leben, vollständige erst in Zukunft in der Vollendung des Geistes.

Der Zündstoff steckt in diesem neuen Durchbuchstabieren der Trinitätstheologie: Zwar erlaubt uns Schoonenberg in den vier Kapiteln des Buches einen behutsamen Rückschluß von der geschichtlich-ökonomischen Trinität auf das Wesen Gottes, aber er rät dringend ab von einer Loslösung der Gotteslehre von der „gläubigen Erfahrung der Heilsgeschichte" (214), und das heißt: „Eine rein immanente Trinität hat es (...) nie gegeben, weil Gott immer mehr wollte. Der Vater will nicht nur sich selbst erkennen." (214) Darum sieht Schoonenberg in der Taufe Jesu am Jordan – dem geist-christologischen Zentralmotiv – eher das Wesen Gottes als in der Trinitätslehre: Es besteht im Mitgehen mit der Geschichte der Menschen. Darum hat sich Gott in Jesus identifizieren können mit dem anderen, ohne dessen Identität zu zerstören.

Schoonenberg schreibt in großer Gelehrsamkeit völlig unprätentiös, in vielen Prinzipienfragen ökumenisch sehr offen und sich im Gespräch wissend mit deutscher, französischer und besonders angelsächsischer katholischer und anglikanischer Theologie, vor allem mit der Patristik und der Exegese. Neue Untersuchungen über den arianischen Streit werden rezipiert, und statt sich auf Augustinus zu berufen, versucht er, die Trinitätslehre des Marius Victorinus aus dem 4. Jahrhundert fruchtbar zu machen, in der Wort und Geist in einer besonderen Perichoresis miteinander verbunden werden. Er arbeitet kreativ, anregend und sehr ehrlich an großen theologischen Fragen. Und doch lebt das alles in einem geschlossenen heilsgeschichtlichen System, in dem christozentrisch-realistisch von Gott geredet wird. So führt der historische Jesus uns nun doch direkt in das dynamische Sein Gottes hinein. Unsere Erkenntnisfähigkeit der „Heilsgeschichte" wird nicht in Zweifel gezogen, und die Gestalt dieser Geschichte ist die Gestalt Gottes.

Ulrike Link-Wieczorek

Heinz Joachim Held, Klaus Schwarz (Hg.), Der bischöfliche Dienst in der Kirche. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 53. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1992. 146 Seiten. Br. DM 28,–, Bezieher der ÖR DM 24,80.

Martin Hauser (Hg.), Unsichtbare oder sichtbare Kirche? – Beiträge zur Ekklesiologie. Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 20, Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1992, 104 Seiten. Kt. Sfr. 20,–.

Wer die Deutungen des gestirnten Himmels über uns durch die Geschichte verfolgt, weiß: Unglückszeichen haben sich durch die Zeiten immer wieder in Glückskonstellationen verwandelt. So ging es auch mit der ersten, hier anzuzeigenden Veröffentlichung. Der darin dokumentierte Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD wurde immerhin ja schon im Sep-

tember 1984 im damals sowjetischen, heute ukrainischen Kiew gehalten. Ein Unstern waltete dann acht Jahre über seiner Publikation. Man fragte sich: Hat sie über solchen Abstand hinweg noch Sinn? Nun sie vorliegt, könnte der Zeitpunkt kaum günstiger sein.

In den beiden grundlegenden Beiträgen sind Erzbischof Michail von Vologda (von ihm auch der Beitrag S. 223 ff in diesem Heft) und Georg Kretschmer dem Bischofsamt vom liturgischen und mit den Weihegebeten vom katabatischen Ansatz her nachgegangen. Gibt es im Zeichen von „koinonia" und im Vorfeld der F/O-Weltkonferenz einen glücklicheren Einstieg in dies dornige, aber unumgängliche Thema? Die so geschaffene Basis wird durch zwei Praxisreflexionen ergänzt (Bischof Anatolij und Bischof Martin Kruse), zwei Rechenschaftsberichte schließen sich an. In ihnen berichtet Jürgen Roloff über die Resonanz auf die Lima-Konvergenzen in der EKD und F. Vitalij Borovoj, der langjährige Vertreter des Moskauer Patriarchats in Genf, bilanziert seine Anstrengungen, sich ökumenische Theologie auch existentiell anzueignen. Ein Rückblick auf den Dienst der Kirche an der altrussischen Gesellschaft (Vasilij Stoikov) und ein Vorblick auf das Millennium 1988 schließen den Band ab.

Es war ein glücklicher Gedanke, nach so langer Zeit weniger weit zurückliegende Diskussionen zu referieren, sondern nach zehn Dialogrunden den ökumenischen Sachstand darzulegen (Heinz Joachim Held) und damit in einen Band einzuführen, der beweist, daß auch ein später Mond noch rechtzeitig aufgehen kann.

Wie aber steht es mit der zweiten Publikation? Gibt es bei der erklärten Option der ökumenischen Bewegung für die sichtbare Kirche überhaupt Bedarf für seine Anfrage? Muß es nicht Orthodoxe, Katholiken und Anglikaner tief verstören, wenn von reformatorischer Seite etwas erneut in Frage gestellt wird, dem die anderen Kirchen als Frucht der ökumenischen Bewegung längst zugestimmt haben?

Gemach! Das hier angesprochene Problem beruht gerade auf dieser allgemeinen Zustimmung. Unter Umständen könnte sie nämlich die These von der wesentlichen Unsichtbarkeit der Kirche erneut notwendig machen; dann nämlich, wenn die sichtbar gewordene Einheit sich selbst genügt und die Kirche(n) zu bequem werden, sich an ihrer biblischen Funktionsbestimmung messen zu lassen. Unsichtbare Kirche – nein, keine positive Zielvorgabe, aber ein kritisches Stimulans, das verhindert, daß aus der Sichtbarkeit ekklesialer Positivismus wird. Die Neigung dazu ist gerade heute angesichts der allgemeinen Verunsicherung in allen Kirchen nicht gering.

Martin Hauser zeichnet die hier gestellte Aufgabe in die Koordinaten ein, die Glauben und Kirchenverfassung geschaffen hat. Ulrich Luz fragt, inwieweit nach dem NT die Gesamtkirche und die Heiligkeit der Kirche sichtbar werden (letzteres der Punkt, an dem die Identität von sichtbarer und wahrer Kirche am stärksten angefragt ist). Hans Friedrich Geisser verfolgt ökumenisch irritierende Tatbestände im reformatorischen Kirchenverständnis vom Altprotestantismus bis in die Gegenwart. Der vielbesprochenen Kehre im Kirchenverständnis Karl Barths gilt der Beitrag von Jean-Louis Leuba, während Anastasios Kallis um die Grenzziehung ringt, inwieweit die die Kirche konstituierenden Strukturen für demokratisches Empfinden geöffnet werden können bzw. ihm bleibend entgegengesetzt werden müssen.

Die im Rahmen einer reformierten Gastprofessur an der katholischen Universität Freiburg/Schweiz gehaltenen Vorlesungen verdienen breite Beachtung.

Vo.

Annegret Freund, Udo Kern, Aleksander Radler (Hg.), Tragende Tradition. Festschrift für Martin Seils zum 65. Geburtstag. Verlag Peter Lang, Frankfurt/M. – Bern 1992. 219 Seiten. Kt. DM 59,–.

„Tragende Tradition" – schon der Stabreim zeigt an, daß wir es in dieser Festschrift mit Theologie in einer Weise zu tun bekommen, die sich nicht den Marktgesetzen und der Mode anpaßt. Auch unsere jeweiligen Befindlichkeiten kommen in ihr so gut wie gar nicht vor, dafür aber wird von Freunden, Weggenossen und Schülern das Gespräch gesucht. Das geschieht teilweise über weite Zeiträume hinweg und vor allem dort, wo es durch die politischen Umstände lange Zeit verstellt war oder auch durch zählebige Vorurteile noch verstellt ist. So greift Oswald Bayer in „Raum und Zeit. Hamanns Metakritik der transzendentalen Ästhetik Kants" eine Thematik auf, die der Jubilar selbst in Promotion und Habilitation intensiv bearbeitet hatte; und Jörg Baur widerlegt überzeugend das Gerücht, die reformatorische Rechtfertigungslehre sei im modernen und postmodernen Kontext nicht vermittelbar. Was sie für das Verständnis von Freiheit heute bedeutet, ist der Strang, an dem Michael Beintker weiterdenkt, während Gerhard Ebeling Luthers Interpretation von 2Kor 5,21 in der Streitschrift gegen Latomus nachgeht („Christus ... factus est peccatum metaphorice").

Auffällig ist, wie beharrlich das kritische Potential reformatorischer Theologie gegen Pragmatismen im Weltverhältnis und anpassungsfreudige Reduktionen im Weltverständnis zur Geltung gebracht wird – ein wichtiges Erbe aus dem sozialistischen Kontext, das nicht verlorengehen sollte (vgl. die Beiträge von Klaus-Peter Hertzsch, Udo Kern, aber auch von Christoph Peiter). Darin und in der Art, wie sich Eberhard Pältz zu „extra nos" und „pro nobis" in der Heilszueignung, Aleksander Radler zum Verhältnis von historischer und dogmatischer Methode und Gerhard Sauter zum Charakter der Theologie äußern, zeigt sich, daß die Tragkraft der Tradition in dieser Festschrift nicht beruhigend konstatiert, sondern ihre Bewährung im säkularen Kontext erfragt und getestet wird.

In dieses, auch für die Theologie des Jubilars charakteristische und für die europäische Ökumene hochbedeutende Experiment ordnen sich die beiden spezifisch ökumenischen Beiträge von Bengt Hägglund (Glaubensregel und Tradition nach Martin Chemnitz) und Geoffrey Wainwright (Apostolic Tradition Theme in Ecumenical Dialogue) erhellend ein. Eine biographische Skizze von A. Radler eröffnet, eine „Bibliographie Martin Seils" beschließt eine Festschrift von sehr männlichem Charakter, wenn dafür 1Kor 16,13 maßgeblich ist: „Wachet, stehet im Glauben, seid mannhaft und seid stark!".

Zu wünschen wäre ein Verzeichnis der Mitarbeiter gewesen und bleibt für die Zukunft eine Auswahl der in der Bibliographie genannten Aufsätze des Jubilars. Sie sollten nicht dort versteckt bleiben, wo sie – großenteils umständebedingt – erscheinen mußten.

Vo.

Karl Christian Felmy, Die orthodoxe Theologie der Gegenwart – Eine Einführung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990. 255 Seiten und 8 Farbtaf. Geb. DM 59,–.

In seinem Vorwort vermerkt Felmy, evangelischer Theologe und derzeit Inhaber des (evang.) Lehrstuhls für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Universität Erlangen-Nürnberg, ausdrücklich: *„Das vorliegende Buch ist eine einführende Darstellung der orthodoxen Theologie, keine ‚Orthodoxe Theologie' selbst. Denn die orthodoxe Theologie darstellen... kann man auch von außen. Eine ‚Orthodoxe Theologie' selbst ist dagegen nicht zu lösen von orthodoxer Erfahrung"* (S. XI f). Ein sicher beachtenswerter Hinweis; denn auf den ersten Blick will es schon überraschend erscheinen, daß ein nicht-orthodoxer Theologe das Wagnis unternimmt, umfassend in die orthodoxe Theologie einzuführen, zumal auf dem Umschlag (und in den Verlagsankündigungen) der Titel des Werkes doch – entgegen der Anmerkung im Vorwort – „Orthodoxe Theologie – Eine Einführung" lautet.

Die lange Vertrautheit des Verfassers mit der Orthodoxen Kirche vor allem in Rußland führt ihn aber auf den richtigen Weg, wenn er die Leitidee für seine Einführung – in Anlehnung an Vr. Pavel Forenskij – in der eingangs (1–24) erläuterten „Theologie der Erfahrung" findet. Konsequent stellt er seine Themenbereiche Trinitätslehre (40–58), Christologie (59–105), Pneumatologie (106–132), Soteriologie (133–145), Ekklesiologie (146–168), Mysterientheologie (169–239) und Eschatologie (240–246) dar, indem er die asketische, mystische, ikonographische, vor allem aber die gottesdienstliche Praxis der Orthodoxen Kirche als genuine Quellen nutzt und durch gelungene Zitation zur Sprache bringt, ebenso jedoch auch die Ansätze zeitgenössischer Theologen erläutert, von denen vor allem N. Afanas'ev, Chr. Androutsos, Vl. Losskij, A. Smemann, Chr. Yannaras, I. Zizioulas, besonders aber S. Bulgakov und G. Florovskij immer wieder herangezogen werden (J. Meyendorff erstaunlicherweise nur relativ wenig). Auch die Kontroverspunkte zur abendländischen Theologie kommen gebührend zur Sprache.

Natürlich wird man bei einer Darstellung derart umfassenden Charakters an der einen oder anderen Stelle kritische Anfragen machen wollen, sei es bei grundsätzlicheren Fragen (wenn z. B. bei der Behandlung der Christologie der monotheletische Streit und das 6. Ökumenische Konzil unberücksichtigt bleiben), sei es bei einzelnen Formulierungen (wie der Behauptung, daß der Gottesmutter *„nach jeder Doxologie, am Ende jeder hymnischen Dichtung... gedacht wird"*, 104), sei es bei gelegentlich eigenwilliger Terminologie („die Stichera" statt „das Sticheron" für den Singular z. B. 106). Auch mag man die doppelte Angabe griechischer Eigennamen (einnmal in Transliteration, sodann in griechischen Buchstaben) noch als zwar ungewöhnlich, aber vielleicht ganz hilfreich empfinden, fragt sich dann aber doch nach dem Sinn der „Aussprachehilfen" für russische Namen, zumal das benutzte und manchmal nicht ganz unkomplizierte phonetische System – im Gegensatz zu dem der Transliteration (XV f) – nicht erklärt wird.

Gravierender wollen allerdings einige Mängel in den Literaturangaben erscheinen: nicht nur, daß auch einsei-

tige und problematische Publikationen (etwa die psychologische Ikoneninterpretation von A.-Th. Kühnis, 105) ohne Hinweis oder Abhebung neben wichtigen und grundlegenden Werken stehen; manchmal scheint die Auswahl doch recht willkürlich zu sein, so wenn – um nur ein Beispiel zu nennen – von Leonid Uspenskij (1901–1987) zwar ein 7seitiger Aufsatz, nicht aber sein umfassendes, fast 500 S. starkes Hauptwerk „La Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe" (Paris 1982) angeführt ist.

Nikolaus Thon

Hans Dieter Döpmann, Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/8). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1990. 138 Seiten. Kt. DM 19,50.

Ders., Die orthodoxen Kirchen. Buchverlag Union, Berlin 1991. 384 Seiten. Geb. DM 48,–.

Für das ökumenische Gespräch mit den orthodoxen Kirchen sind sowohl Kenntnisse ihrer Frömmigkeitstradition und ihres Selbstverständnisses als auch Informationen über ihre Geschichte von grundlegender Bedeutung. Dafür können die beiden Bücher von Hans Dieter Döpmann gute Dienste leisten.

Der als Teil der „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen" in der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig erschienene Band über die Geschichte der Ostkirchen in der Zeit vom 8. bis 11. Jahrhundert schildert Ereignisse und Entwicklungen, die bis heute wesentliche Auswirkungen im Leben der östlichen Kirchen und im Verhältnis der Konfessionen zueinander haben. Für das Verständnis der orthodoxen Bilderfrömmigkeit ist die differenzierte Darstellung des Hintergrundes und der Phasen des Bilderstreits anregend und hilfreich. Auch für die Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche bietet die Darstellung Döpmanns interessante Aspekte. Wer das Buch, angeregt durch das im Titel genannte Datum 1054, auf der Suche nach einer Darstellung der Hintergründe und Folgen der Kirchenspaltung von Ost- und Westkirche in die Hand nimmt, wird bedauern, daß die Folgen der verhängnisvollen Bannbulle vom Juli 1054 nur in wenigen Sätzen angedeutet werden – eine Folge der Stoffverteilung im Rahmen des Gesamtwerks der „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen". Schade ist, daß die Lektüre gelegentlich durch ärgerliche Druckfehler gestört wird.

Mit der Darstellung der geschichtlichen Ereignisse, die zum „Verlust der Einheit" führten, beginnt Döpmann auch sein Buch „Die orthodoxen Kirchen". Sowohl bei der „Absonderung" der orientalischen Kirchen im Zusammenhang mit den christologischen Streitigkeiten als auch bei den Entwicklungen, die zur großen Kirchenspaltung von 1054 führten, arbeitet er die Verquickung von theologischen Konflikten und politischen Interessengegensätzen heraus.

Dann stellt er in einem ausführlichen Kapitel die heutigen orthodoxen Kirchen vor. Für eine erste Information ist diese Übersicht hilfreich. Bei der Darstellung der Russischen Orthodoxen Kirche fällt allerdings auf, daß die Ereignisse nach der Oktoberrevolution von 1917 sehr euphemistisch umschrieben werden. Mit keinem Wort werden die blutigen Verfolgungen der Stalinzeit erwähnt, nur in einer Randnotiz wird die Russische Orthodoxe Auslandskirche genannt, die als Folge der Situation der Heimatkirche von Emigranten

gegründet wurde. Dafür findet der Leser in einem Exkurs eine ausführliche Darstellung des russischen Altgläubigentums.

Das Problem, nichtorthodoxe Leser in Erscheinungsformen und Wesen der orthodoxen Kirchen einzuführen, löst Döpmann in der Weise, daß er gewissermaßen einen Weg von außen nach innen wählt. In einem eigenen Kapitel stellt er die institutionelle Struktur der orthodoxen Kirchen vor: „Wohl gelten die in der ununterbrochenen apostolischen Nachfolge stehenden Bischöfe als Träger der kirchlichen Vollgewalt. Aber sie besitzen ihre Autorität nicht für sich, sondern nur eingebettet in die Ganzheit der Kirche, also in der Einheit mit dem übrigen Klerus und dem Kirchenvolk" (S. 105). Döpmann weist auf die Verbindung des hierarchischen Amtes mit der synodalen Struktur hin und beschreibt dann die einzelnen Stufen der Hierarchie und die Rolle der Laien. So notwendig die Kenntnis dieser institutionellen Struktur für den westlichen Leser sein mag – gerade zur Vermeidung von Mißverständnissen wäre es sicher besser gewesen, dieses Thema nach der Einführung in das gottesdienstliche Leben zu behandeln, damit deutlich wird, wie stark im Selbstverständnis der orthodoxen Kirchen die Ämter mit den gottesdienstlichen Funktionen verbunden sind. Döpmann beginnt denn auch das nächste Kapitel mit dem Satz: „Der Gottesdienst ist das eigentliche Leben der Kirche" – „alle anderen Lebensäußerungen orthodoxer Kirchlichkeit haben in ihm ihre Grundlage" (S. 111).

Auch bei der Darstellung des Gottesdienstes geht er gewissermaßen von außen nach innen: Er schildert das Verhalten des orthodoxen Christen im Gottesdienst, den Kirchenraum, die liturgischen Gewänder und gibt einen kurzen Abriß der Geschichte des orthodoxen Kirchengesangs. Den Beschreibungen sind zur Veranschaulichung Zeichnungen beigefügt, die in der Regel aus anderen Veröffentlichungen übernommen wurden und deren Zusammenstellung manchmal einen etwas zufälligen Eindruck macht. Bedauerlich ist, daß die dem Buch beigegebenen Fotos nicht durch entsprechende Hinweise im Text als Illustrationen der Beschreibung des gottesdienstlichen Lebens genutzt werden. Einem Leser ohne Vorkenntnisse der orthodoxen Frömmigkeit dürfte der selbständige Brückenschlag zwischen dem Text und den Bildern nicht leicht fallen.

Breiten Raum gibt Döpmann der Beschreibung der wichtigsten Gottesdienste der orthodoxen Kirchen, vor allem der „Göttlichen Liturgie". Das Kirchenjahr als Rahmen des gottesdienstlichen Lebens unterscheidet sich in manchem von westlichen Traditionen; deshalb geht der Autor ausführlich auf den Inhalt der wichtigsten Feste ein, die in zwei Festkreisen (Weihnachten und Ostern) gegliedert sind.

Der Abschnitt über die Glaubensgrundlagen der orthodoxen Kirche macht gleichzeitig die gemeinsame Basis mit den Kirchen des Westens und die völlig andere Art des Denkens und Glaubens deutlich, die sich in dem Wort des Gregor von Nazianz ausdrückt: „Die Begriffe machen Götzen aus Gott, allein die höchste Bewunderung begreift etwas" (S. 260).

Informationen über die orientalischen Nationalkirchen, über die mit Rom unierten Ostkirchen und ein kurzer Hinweis auf die in unserer Zeit entstandenen ökumenischen Verbindungen der orthodoxen Kirchen ergänzen das Buch. Der Autor weist in seinem Vorwort darauf hin, daß dieses Buch selber eine

Frucht ökumenischer Beziehungen ist – das Ergebnis zahlreicher Studienaufenthalte und Gespräche und damit ein Versuch, eine Brücke der Verständigung über den Graben einer lange getrennten Geschichte zu schlagen. Der Verlag hat sich mit der Ausstattung des Buches große Mühe gegeben – schade, daß sich ausgerechnet auf dem Schutzumschlag ein ärgerlicher Druckfehler (Ostertroparium!) eingeschlichen hat.

Jürgen Peylo

George C. Papademetriou, Essays on Orthodox Christian – Jewish Relations. Wyndham Hall Press, Bristol/Indiana, USA 1990, 136 Seiten. Pb.

Der Verfasser, griechisch-orthodoxer Theologe und Dozent am Hellenic College in Boston, unternimmt den lobenswerten Versuch, der größtenteils ungeschriebenen Geschichte der christlich-orthodoxen/jüdischen Beziehungen nachzugehen.

Da es sich allerdings beim besprochenen Band um eine bloße Aneinanderreihung von Artikeln und Rezensionen zu diesem Thema handelt, ist leider keine Systematik erkennbar. Nach einem vierseitigen (!) Überblick über die Geschichte der Beziehungen zwischen griechisch-orthodoxer Kirche und Judentum folgen nämlich Artikel über „Jüdische Riten in der christlichen Kirche", „Judentum und Griechentum", wiederum über christlich-orthodoxe/jüdische Beziehungen und schließlich über „Eine Enzyklika des Ökumenischen Patriarchen Mitrophanes III. ⟨1568⟩ gegen die Verfolgung der Juden", deren Text Papademetriou erstmals in englischer Sprache veröffentlicht. Dazwischen verbirgt sich ein faszinierender Artikel, den der griechische Neutestamentler Karavidopoulos über „Jerusalem in der orthodoxen theologischen Tradition" verfaßt hat, dessen Name aber weder im Titel bzw. Deckblatt noch im Inhaltsverzeichnis eigens erwähnt wird . . .

Das Buch wird von einigen Kurzrezensionen von Büchern und Artikeln und einer kommentierten, aber sehr lückenhaften Bibliographie zur jüdisch-christlichen Thematik abgeschlossen.

Kritisch anzumerken gilt zunächst, daß der Verfasser im Grunde nur die griechische Orthodoxie vor Augen hat. Zwar wird in einer Fußnote (S. 66) auch der Widerstand der serbisch-orthodoxen Kirche gegen die Judenverfolgungen erwähnt, es fehlt aber jeder Hinweis auf die entsprechende Haltung der orthodoxen Kirchen Bulgariens (vgl. N. Thon, Quellenbuch zur Geschichte der orthodoxen Kirche, Trier 1993, S. 366f) und Rumäniens, vor allem aber auf die leidvolle (und inzwischen wieder hochaktuelle!) Geschichte des Antisemitismus in Rußland. Doch nicht einmal das quantitativ sicherlich überschaubare Material *griechisch*-orthodoxer Stellungnahmen etwa zu Judenverfolgungen ist vollständig erfaßt: Es fehlen etwa die Erklärungen des Ökumenischen Patriarchates vom 18. Februar 1870 gegen antijüdische Pogrome oder der Brief des Ökumenischen Patriarchen Joachim III. an den Vorsteher der jüdischen Gemeinde von Thessaloniki Moses Allatini vom 13. Mai 1881 (vgl. Georgios Zavitzianos, Aktis Photos, Kerkyra 1891, S. 226ff). Interessant wäre auch ein Hinweis auf die Korrespondenz des Archimandriten (und späteren Bischofs von Zakynthos) Dionysios Latas mit dem Oberrabbiner Levy von Korfu aus dem Jahr 1883 gewesen (ebd., S. 302ff).

Als weiteres Beispiel für die mangelhafte Darstellungsweise sei die Frage der staatlichen Existenz Israels aus orthodoxer Sicht genannt; sicherlich ein wichtiges Thema, wenn man sich vor Augen hält, daß das EG-Mitglied Griechenland bis vor kurzem u. a. aus religiösen Gründen eine vollständige diplomatische Anerkennung des Staates Israel ablehnte. Hierzu trägt Papademetriou nur ein Zitat eines orthodoxen Bischofs von Nazareth bei: „The relations of the Greeks and the Jews (...) should be exemplary for ideal relations among all other nations".

Doch auch die Vermutung, daß der Schwerpunkt des Sammelbandes womöglich nicht in der historischen, sondern in der theologisch-systematischen Seite der Beziehungen zwischen Judentum und Orthodoxie zu suchen sei, hilft nicht weiter. Von der (nicht immer glorreichen) Auseinandersetzung der Kirchenväter mit dem Judentum nennt Papademetriou lediglich Justin und Johannes Chrysostomos. Und die Tatsache, daß es seit 1977 ein offizielles jüdisch-christliches Gespräch mit der Orthodoxen Kirche gibt, ist dem Verfasser gerade dreizehn Zeilen im Rezensionsteil (S. 120) wert...

Kurz gesagt: Zu viele Themen der orthodox-jüdischen Beziehungen werden zettelkastenartig angerissen, aber nicht weiterverfolgt. Der warmen Empfehlung dieses Buches durch den griechisch-orthodoxen Bischof von Boston Methodios kann sich der Rezensent deshalb nur zögerlich anschließen.

Radu Constantin Miron

Georgios D. Martzelos, Die Christologie des Basilius von Seleucia und ihre ökumenische Bedeutung (in Neugriech.). Saloniki (Ekdosis P. Pournara) 1990. 400 Seiten.

In der jüngsten wissenschaftlichen Behandlung der christologischen Streitigkeiten der Alten Kirche in deutscher Sprache, K. Beyschlag „Grundriß der Dogmengeschichte" (Bd. II,1, Darmstadt 1991), wird mit der neueren Forschung hart ins Gericht gegangen; ihr werden überzogene „Hochspezialistik", „ökumenistische" Umtriebe und ähnliche schreckliche Verfehlungen zum Vorwurf gemacht. Von Anfang an läßt der Autor keinen Zweifel daran, daß er nicht gewillt ist, sich ernsthaft auf die Diskussion mit dieser neueren Forschung einzulassen. Die „Verweigerung" geht so weit, daß er mal um mal mit immer verstaubteren Literaturangaben aufwartet und sich z. B. nicht scheut, der nach seinem Dafürhalten modischen Überschätzung des Basilius von Seleucia und seines Anteils an der Endgestalt der christologischen Formel von Chalkedon (451) entgegenzuhalten, daß „ein so minderwertiger Homilet wie Basilius" nicht gut „gleichzeitig ‚als der begabteste Theologe auf dem Konzil' ... bzw. als der ‚bedeutendste Zeuge für die Christologie dieser Jahre' ... bezeichnet werden" könne (S. 123, A. 216). Es kann ja gut sein, daß unsere Vorstellungen von den Qualitäten eines Predigers von denen der Antike meilenweit entfernt sind. In jedem Falle sind Beyschlags Werturteile weder durch eigene Quellenlektüre noch durch Auseinandersetzung mit der neuesten Monographie zur Sache, dem hier anzuzeigenden Buch von G. D. Martzelos, abgesichert.

In diesem, dem „erfolgreichen Verlauf des theologischen Dialogs der orthodoxen Kirche mit den nonchalkedonensischen Kirchen des Ostens" gewidmeten Buch wird – sorgfältig und quellennah – die Entwicklung dieses bedeutenden Metropoliten von einer ur-

sprünglich (gemäßigt) antiochenischen hin zu einer dezidiert (wenn auch nicht gerade radikal) kyrillischen Position nachgezeichnet und plausibel erklärt, wieso B. sich innerhalb eines einzigen Jahres (zwischen der „Endemusa" von Konstantinopel 448 und dem II. Ephesinum, der sog. „Räubersynode" von 449) von einer Zwei- zu einer Ein-Naturen-Christologie hat „bekehren" können.

Vor allem aber werden die Gründe verstärkt, die in B. einen, wenn nicht *den* herausragenden Theologen und Repräsentanten der kyrillischen Mehrheitstheologie in Chalkedon sehen und ihm auch die Hauptrolle bei der Formulierung der christologischen Definition zuschreiben lassen. Darüber hinaus gelingt es Martzelos zu zeigen, daß B. auch als einer der wichtigsten Vorbereiter des „Neuchalkedonismus" gelten darf. Über Romanos Melodos habe B., aus dessen Homilien die Hymnen des „Meloden" in starkem Maße schöpften, auch auf den Gottesdienst und das liturgische Leben der byzantinischen Orthodoxie einen nicht zu unterschätzenden Einfluß ausgeübt.

Ein ebenso nötiger wie willkommener Beitrag zur ersten großen Konfessionsspaltung der Kirchengeschichte und zu deren möglicher Überwindung. Wann wird sich ein orthodoxer Gelehrter mit derselben Sorgfalt des Anteils Leos I. am Dogma von Chalkedon annehmen? Einstweilen ist der Römer der große Verlierer beim Dialog zwischen byzantinisch Orthodoxen und Nonchalkedonensern. Muß das sein? Und ist das ganz aufrichtig?

Adolf Martin Ritter

LERNEN, WAS EINT

Gert Rüppell, Einheit ist unteilbar. Die Menschheit und ihre Einheit als Thema in der ökumenischen Diskussion zwischen 1910 und 1983 mit einem Geleitwort von Philip Potter. Ökumenische Studien, Bd. 1 Ernst-Lange-Institut, Rothenburg 1992. 427 Seiten. Br. DM 39,80.

Die neue Studienreihe eröffnet mit einem gewichtigen Band: Gert Rüppell bietet einen Überblick der Geschichte der ökumenischen Bewegung von den Anfängen vor Edinburgh bis nach Vancouver unter der Perspektive des Wandels des Einheitsverständnisses. Er liefert dazu dokumentarisches Material und analytische Einordnung zur Entwicklung der ökumenischen Diskussion von Kirche und Welt. Seine Besonderheit sind die Querverbindungen, die er zu den säkular-gesellschaftlichen Kontexten herstellt. So entsteht ein Bild der Wechselwirkungen zwischen Kolonial- und Missionsgeschichte oder zwischen den Entwicklungen in der sozialistischen und christlichen Einheitsbewegung.

Das Ergebnis von fünfzehn Jahren Forschung bildet ein Studienwerk, das für lange Jahre das ökumenische Ressourcenbuch zu diesen Fragen bleiben dürfte. Als eine Arbeit aus der Doktorandenwerkstatt von Konrad Raiser ist die Studie gründlich reflektiert und methodisch aufbereitet. Sie verfügt über eine durchdachte Gliederung und umfangreiche Verweise in den Fußnoten mit 34 Seiten Quellen- und Literaturnachweisen.

Gert Rüppell macht das ganze jedoch durchschaubar, indem er immer wieder Durchblicke anbietet und selber Position bezieht. Seine Schlußthese im letzten Kapitel, das sicher noch ausbaufähig wäre, plädiert für eine „bekennende Ökumene", die sich von den Bruchstellen der Menschheit her für den leidenden Menschen einsetzt und zugleich die

eschatologische Hoffnung lebt und bekennt. Nur von daher können die Kräfte kommen, die reale Zeichen der Veränderung und Hoffnung setzen wider „die Barrieren von Ungleichzeitigkeit zwischen den Kulturen" und die gegenläufigen Prozesse von immer neuen Abgrenzungen.

Paul Löffler

Gottfried Orth, Erwachsenenbildung zwischen Parteilichkeit und Verständigung. Zur Theorie theologischer Erwachsenenbildung. Arbeiten zur Religionspädagogik, Bd. 6. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990. 266 Seiten. Kt. DM 68,–.

Kann im Umfeld Ökumenischen Lernens, nach den vielen Jahren des Publizierens, noch etwas Neues erscheinen? Diese Frage ist man versucht zu stellen, wenn man die Habilitationsschrift Orths zur Hand nimmt. Um die Antwort vorwegzunehmen, man kann! Orth thematisiert für die Diskussion um ökumenische Lerninhalte den Bildungsbegriff erneut. Er reklamiert das „Sein in Bildung" als „Kategorie, die dem Haben widerspricht" und knüpft damit an jenes „kritisch gegen herrschende Verhältnisse der Zerstörung, Ungerechtigkeit und des Unfriedens gerichtete" Bildungsverständnis eines Comenius wie des Neuhumanismus an. Bildung als „Vergegenkunft", als Chance des Lernens aus der Vergangenheit für die Zukunft im Sinne einer „Besitzergreifung" des Menschen von sich selber, in der „Zukunft im Gegenwärtigen" erschlossen wird, darin liegen einige der Forderungen Orths für relevante religionspädagogische Arbeit im ökumenischen Horizont. Dieser Horizont ist es, der die Arbeit reizvoll macht.

Orth, sichtlich bemüht der Erwachsenenbildung als Ort der Verständigung einen Platz zuzuweisen, verdeutlicht am Stichwort der Parteilichkeit, worin die Identitätsfrage für kirchliche Erwachsenenbildung liegt. Dazu dient zentral, sowohl vom Aufbau wie vom Anliegen Orths, die Darstellung der Erwachsenenbildung als Teil des „Vierten Bildungsbereiches" öffentlicher Weiterbildung. Orth optiert für die emanzipatorisch-gesellschaftskritische Funktion von Bildung und kennzeichnet als Zielvorstellung die Bereiche: Verantwortung, Kompetenz, Urteilsfähigkeit, Partizipation. Diese Kernaspekte von „Identitätslernen" haben die Aufgabe, „Menschen ... bei der Gestaltung des sozialen und politischen Lebens zu geleiten und ihnen Perspektiven für ein verantwortungsvolles Entscheiden und Handeln in gesellschaftlichen Konfliktfeldern zu vermitteln". Ausführlich werden solche Konfliktfelder vor dem Hintergrund des ökumenischen Diskurses analysiert. Genannt sind jene, die sich mit den Stichworten „Kirche der Armen", „Macht" sowie „Entwicklungsverantwortung" bezeichnen lassen. In ihrer Bearbeitung liegt der methodisch interessante Teil der Arbeit. Orth gelingt es, zur bildungspädagogischen Relevanz dieser Themenbereiche eine Studie der Rezeption des ökumenischen Diskurses in Deutschland vorzulegen. In ständigem Wechsel zwischen ökumenischer Herausforderung und bundesdeutscher Aufnahme bzw. Verweigerung wird ein Bild von den Schwierigkeiten gezeichnet, denen sich die Rezeption ökumenischer Konsenstexte gegenübersieht. Das aber macht die Arbeit zu mehr als einer rein religionspädagogischen Abhandlung.

Es ist zu wünschen, daß die Ökumenewissenschaft von diesem Ansatz Kenntnis und ihn in Gebrauch nimmt

und damit das Buch aus den Regalen praktisch-theologischer Seminare in die Hände all jener gelangt, die um die ökumenische Zukunft der kirchlichen Basis besorgt sind.

Gert Rüppell

Wilfried Warneck, Friedenskirchliche Existenz im Konziliaren Prozeß. Anstöße zur Friedensarbeit, Bd. 5. Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York 1990. 268 Seiten. Kt. DM 24,80.

Auch wenn das Buch bereits seit über zwei Jahren auf dem Markt ist und Aufsätze und Vorträge aus den letzten 15 Jahren enthält – es bleibt erfrischend aktuell. W. Warneck, evangelischer Theologe, hat sich seit 1955 dem friedenskirchlichen Anliegen verschrieben. Er lebt seit 1959 in der ökumenischen Lebensgemeinschaft Laurentiuskonvent und ist u. a. Vorsitzender von „Church and Peace", einer europäischen Kontaktstelle friedenskirchlicher Gruppen.

Wie ein roter Faden zieht sich durch die verschiedenen Beiträge in diesem Band die tiefe Hoffnung des Autors, daß die Kirchen von einem Aufbruch in Richtung Gewaltfreiheit erfaßt werden, ein Aufbruch, der für ihn den Rang einer neuen spirituellen wie strukturellen Reformation hätte.

Über Jahrzehnte hin hat Warneck sowohl historische Friedenskirchen als auch friedenskirchliche Gemeinschaften untersucht. Er entdeckt in ihnen Kirche „wie ein Schiff, das zum Mitfahren verlockt", wie „ein Wind voller Frische". Dieser Bewegung kommt nun aus der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen eine Strömung entgegen, die im konziliaren Prozeß ihren Ausdruck findet. Dieser turbulenten, aber auch schöpferischen Begegnung spürt Warneck nach.

Sein Fazit: Friedenskirchliche Existenz und konziliarer Prozeß können sich nicht beschränken auf die Verweigerung von Gewalt (Gewalt in Form von Krieg und Rüstung wie auch in ungerechten Strukturen und gegenüber der Schöpfung). „Die Alternative Jesu zum Kriegführen besteht nicht in Apathie oder spiritueller Emigration, sondern im Dienst an seinen Gegnern." Als unentbehrlich erweist sich dafür ein neues diakonisches Amt in den Kirchen, das des Friedensdienstes. Sehr ausführlich beschreibt Warneck dieses Amt und zeigt Möglichkeiten dafür in unseren Kirchen auf: über Freiwilligendienste oder lebenslanges Engagement als Friedensdiakon/in bis hin zu einem weit gespannten Netz von ökumenischen Friedensdiensten. Immer geht es dem Autor dabei um die geistliche Ausrichtung am Weg des Jesus von Nazareth und um Konsequenzen seiner Nachfolge.

Die Beiträge in diesem Buch sind nach drei Stichworten geordnet: Unter „Friedenskirche" findet sich Grundsätzliches zum Friedensauftrag der Kirchen. Aus der Untersuchung bestehender Friedenskirchen und Kommunitäten werden Merkmale für eine friedenskirchliche Existenz herausgearbeitet. Das Stichwort „Friedensdienst" faßt Bedingungen und Konzepte für ökumenische Schalomdienste zusammen.

Unter „Konziliarer Prozeß" werden schließlich die speziellen friedenskirchlichen Beiträge auf dem Weg von Vancouver über Basel nach Seoul gewürdigt.

In einem sehr umfangreichen Anhang dokumentiert der Herausgeber darüber hinaus eine Reihe wichtiger Texte zum konziliaren Prozeß. Weitere Informationen und Anschriften bestehender Friedensdienste beschließen das Buch.

Die Bedeutung dieses Sammelbandes liegt vor allem in der lebendigen, weitsichtigen wie auch praxisnahen Ermutigung zu friedenskirchlicher Existenz. Ob theologische Abhandlung oder Bericht – die Texte Warnecks sind bewegt von einer überzeugenden Spiritualität und lassen tiefe persönliche Erfahrungen erkennen.

Das Buch hat einen scheinbaren Nachteil: Es bringt keine zusammenhängende Darstellung, sondern eine Sammlung von Beiträgen, die sich teilweise überschneiden und zeitgebunden sind. Aber gerade dadurch wird es zu einem lebendigen Zeugnis eines Mannes, der uns nicht verschont mit Anstößen und Ratschlägen, den Friedensauftrag Jesu Christi auch in unseren Tagen wahrzunehmen.

Reinhard Assmann

Jürgen Werbick, Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen. Patmos Verlag, Düsseldorf 1992. 174 Seiten. Br. DM 26,80.

Im Grunde ist das Buch eine Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus und seinem Versuch, einige unumstößliche Wahrheiten festzuschreiben, um von der Zustimmung zu ihnen die Zugehörigkeit zum Christentum abhängig zu machen und damit seine Grenzen festlegen zu können. Dagegen wehrt sich der Verfasser vehement und zeigt als Alternative für eine christliche Identitätsfindung den Weg, den Christen in der Nachfolge Jesu gehen, als das „entscheidend Christliche" auf. Einen Weg mit allen Wagnissen und Unwägbarkeiten – als Gegensatz zu einer Festung, in die man sich trutzig zurückziehen kann. Zugleich ist dies eine Herausforderung zum Gespräch innerhalb der Kirche(n) und außerhalb, mit Gläubigen anderer Religionen ebenso wie mit skeptischen oder suchenden Zeitgenossen. Dialogfähigkeit, Toleranz und ein intellektuell verantwortbarer Glaube prägen eine zeitgenössisch gelebte, jedoch sich nicht dem Zeitgeist anbiedernde christliche Existenz. Das „Wesenswort" Gottes (so die Wiedergabe von „Logos" und ein Lieblingsbegriff des Autors) ruft die Glaubenden nicht aus Welt und Geschichte heraus, sondern stellt sie als Nachfolger Jesu Christi mitten in sie hinein. – Ein wichtiger Beitrag, nicht zuletzt zur Frage des glaubhaften christlichen Zeugnisses in einer Zeit zunehmender Abkehr von traditionellen Glaubensüberzeugungen einerseits und von wachsender religiöser Pluralität andererseits.

Wolfgang Müller

Hartmut von Hentig, ... der werfe den ersten Stein. Hanser Verlag, München 1992. 102 Seiten. Br. DM 16,80.

„Schuld und Bewährung, Richten und Vergeben" hieß der Untertitel des Vortrages, der einen der Höhepunkte des Kirchentages im Ruhrgebiet (1991) darstellte: Damals versprach der Autor, die unvollendete Arbeit zu Ende zu führen (Dokumentarband S. 762). Sie liegt hier vor, und besonders dieser letzte Teil „Schuld und Vergebung in unserem Denken" kann in seiner Differenzierung dazu beitragen, das Gespräch unter Christen (und Nichtchristen) weiterzuführen, gleich, ob es Vergangenheit und Gegenwart in Südafrika, in Namibia oder in Deutschland betrifft. Hatte von Hentig zuvor an den Beispielen „Neonazis", „Golfkrieg" und „die ehemalige DDR mit uns ohne sich" die ganze Schwierigkeit von Schuld und Vergebung beschrieben (und dazu einleuchtende Beispiele aus der Literatur heran-

gezogen), so unterscheidet er nun, am Ende seiner Überlegungen, acht Typen von Schuld: eine „Condition humaine", eine Störung des Gleichgewichts, eine Entfernung von Gott, Unangepaßtheit, ein Bewußtsein, einen Gesetzesverstoß, eine mir angetane untilgbare Verletzung der Menschenwürde, versäumte Bewährung. Jeder Typus von Schuld fordert eine je eigene Bewältigung.

„Richtet nicht – aber seht auch nicht weg": mit einem einleuchtenden Fazit schließt von Hentig ab und gibt den Zeugen Jesu das Schlußwort mit der Geschichte von Jesus und der Ehebrecherin (Joh 8,3–11).

Jürgen Schroer

SPIRITUALITÄT

Helmut Gröpler, Die Engel hielten den Atem an. Das Nagelkreuz von Coventry. Geschichte und Geschichten. Wichern-Verlag, Berlin 1992. 180 Seiten. Kt. DM 24,–.

Heute halten Engel und Menschen den Atem an im Blick auf das ehemalige Jugoslawien. Sie fragen sich, was wird aus diesen Gewalttaten werden? Wann und wie wird es den Menschen dort gelingen, wie in Coventry (England) die Richtung der Bewegung umzukehren vom Haß zur Versöhnung? Wie zwischen Franzosen und Deutschen, so ist auch zwischen Engländern und Deutschen einiges zur Aufarbeitung der belasteten Vergangenheit geschehen. Aktion Sühnezeichen hat Beträchtliches dazu beigetragen, worüber es bereits manche Veröffentlichungen gibt. Jedoch über die von Coventry ausgegangene Versöhnungsarbeit, die unter dem Symbol des Nagelkreuzes in alle Welt getragen wurde, ist in deutscher Sprache bisher noch keine zusammenhängende Darstellung erschienen. Vor allem jedoch seit nach der Einheit Deutschlands im Februar 1991 im Diakonissenhaus in Dresden die deutschen Nagelkreuzzentren zum ersten Mal mit den Leuten von Coventry zusammengekommen waren und eine engere Zusammenarbeit beschlossen hatten, ist eine solche Veröffentlichung wie die vorliegende unerläßlich geworden.

Gröpler ist Pfarrer an der Schloßkirche in Cottbus. Ihm ist eine solche Darstellung im vorliegenden Buch in anschaulicher und umfassender Weise gelungen. Die Sammlung beginnt mit dem Bericht von der Zerstörung Coventrys durch deutsche Bombenflugzeuge im November 1940 und wie das Geschehen in der Berliner Ausgabe des Völkischen Beobachters und in den englischen Zeitungen wiedergegeben wurde. Bereits am Tage nach der Bombardierung wurden in der Ruine der Kathedrale zwei verkohlte Balken zu einem Kreuz verbunden und drei aus der Asche gezogene Nägel zu einem Kreuz zusammengefügt. Der Wille zur Versöhnung, der dann später durch die Inschrift hinter dem Altar FATHER FORGIVE zum Ausdruck gebracht wurde, war also vom ersten Augenblick an dagewesen. Im nächsten Kapitel wird der Bau der neuen Kathedrale neben der Ruine der alten geschildert. Im übernächsten das War-Requiem, das Benjamin Britten für die Einweihung der neuen Kathedrale komponiert hat. Im folgenden wird die Entwicklung des Netzes der Nagelkreuzgemeinschaften vor allem in Deutschland und in der damaligen DDR beschrieben. Nach der Würdigung der Brückenbauer der Versöhnung werden Projekte vorgestellt, die die Kathedrale von Coventry moralisch und finanziell unterstützt: das Zen-

trum von Corrymeela, das sich um Aussöhnung zwischen England und Nordirland bemüht; Shefar-Am, das sich für den Frieden zwischen Arabern und Israelis einsetzt; deutsche Aufbauhelfer von Aktion Sühnezeichen in Coventry und englische Helfer beim Aufbau des Diakonissenkrankenhauses in Dresden. Eine Dokumentensammlung und ein Verzeichnis der Nagelkreuzzentren mit Adressen in Deutschland schließt das Büchlein ab.

Möge diese Veröffentlichung mit dazu beitragen, daß der Wiederaufbau der Dresdner Frauenkirche die Funktion dieses Gebäudes als Symbol der Versöhnung und des Friedens erhält und die Friedensbemühungen in den Gebieten mit augenblicklichen militärischen Auseinandersetzungen nicht nur politisch, militärisch und wirtschaftlich Unterstützung finden, sondern von Kräften der Versöhnung getragen und ermöglicht werden.

Michael Ulrich

Teresa Berger, Erich Geldbach (Hg.). Bis an die Enden der Erde. Ökumenische Erfahrungen mit der Bibel. Benziger Verlag, Zürich/Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992. 160 Seiten. Pb. DM 28,80.

Es ist sicher nicht nur eine Reverenz an das „Jahr mit der Bibel", wenn sich der erste Band der neuen Reihe „Ökumene konkret" mit der Bibel befaßt. Ist die Heilige Schrift doch Grundlage und „norma normans" für Lehre und Leben aller christlichen Kirchen. Und so zeigt auch dieser Band überraschende Parallelitäten im Umgang mit der Bibel in den verschiedenen Konfessionen auf, z. B. zwischen dem Bibelgespräch in charismatisch-freikirchlichen Kreisen und dem „Bibel-Teilen", das in katholischen Gemeinschaften Afrikas entstanden ist. Dankenswert ist, daß auch das Judentum, mit den Christen durch die Hebräische Bibel, das sogenannte „Alte Testament", verbunden, zu Wort kommt. Den Beiträgen ist gemeinsam, daß sie vielfältige Zugänge zur Bibel aufzeigen wollen. Unterschiedlich wie ihre Autoren nach konfessioneller Herkunft und Interessenlage sind auch die Grundkonzeptionen der Beiträge: Sie reichen von dem fast hymnischen Lobpreis der Bibel durch den jüdischen Autor über Informationen, etwa zur katholischen Bibelbewegung, zur ökumenischen Bibelübersetzung, zur Meditationspraxis des Mönchtums, zum geschichtlichen (historisch-kritischen) Verständnis oder zur sozialgeschichtlichen Exegese bis zu einem sehr praktischen und einleuchtenden Beispiel aus der feministischen Auslegung. Dabei bleibt alles dem Gedanken der „Ökumene konkret" treu, liest sich das Buch doch durchweg flüssig und leicht verständlich, wendet sich also nicht nur an Fachtheologen, sondern zeigt praktische Erfahrungen im Umgang mit der Bibel im gesamten Volk Gottes auf und regt so zur praktischen Verwendung im persönlichen Bibellesen, in der Gruppe und Gemeinde und gewiß auch in ökumenischen Kreisen an.

Wolfgang Müller

Michael Heymel, Maria entdecken. Die evangelische Marienpredigt. Herder Verlag, Freiburg 1991. 352 Seiten. Kt. DM 34,–.

Die Begriffe „evangelisch" und „Predigt" im Untertitel verweisen auf den Maßstab und die Intention der vorliegenden Studie. Maßstab ist das „Evangelische" im Sinne des Schriftgemäßen: es geht um Maria als „Gestalt der

Bibel", die „als solche für die Christenheit von ökumenischer Bedeutung" ist (S. 14). Diese inhaltliche Fixierung wird dann mit dem Ziel verbunden, „der Marienlehre ihren ursprünglichen evangelischen Ort in der Predigt zurückzugeben" (S. 10). Unter Predigt wird von dem Autor einerseits die informierende Unterweisung (vgl. S. 119), andererseits jedoch die „Kategorie des Erbaulichen" (S. 317) verstanden.

Den Inhalt einer evangelischen Mariologie entwickelt Heymel in drei Schritten. Zunächst wird im ersten Teil die Deutung von „Maria in der Geschichte des deutschen Protestantismus" (S. 13–135) analysiert. Wenn noch für alle Reformatoren die Leitformel „Im Marienlob dem Gott die Ehre geben, der in Christus Mensch geworden ist" (S. 32) zum gelebten Glauben gehörte, so ist die „traditionelle evangelische Marienlehre schon im Zeitalter der Orthodoxie zu einer akademisch-theologischen Angelegenheit geworden, die für die im Gottesdienst versammelte Gemeinde und für die Lebenspraxis ihrer Glieder keinerlei Bedeutung mehr hat" (S. 132).

Dieser als Verlust gewerteten Entwicklung möchte Heymel mit praktisch-theologischen Impulsen für die Predigt entgegenwirken. Diejenigen Perikopen im Kirchenjahr, „die das biblische Marienzeugnis als Christuszeugnis für die Gemeinde entfalten" (S. 134), bilden den Inhalt des zweiten Teils unter der Überschrift „Maria im Kirchenjahr" (S. 137–290). Advent (Lk 1, 46–55), Weihnachten (Lk 2, 1–20), Darstellung Jesu im Tempel (Lk 2, 21–40), Mariä Verkündigung (Lk 1, 26–38), Pfingsten (Apg 2, 1–18) und Mariä Heimsuchung (Lk 1, 39–45, 56) werden jeweils in zwei Schritten entfaltet. Zunächst wird die „Auslegung" des jeweiligen Textes geboten, um dann Predigtbeispiele folgen zu lassen.

Dies mündet dann in einen dritten Teil, der „Aspekte evangelischer Marienlehre und Marienverehrung" (S. 291–310) dokumentieren soll. Dabei fällt zunächst auf, daß die Position des Autors an Abgrenzung gegenüber dem Status von Maria in der römisch-katholischen Kirche an Deutlichkeit kaum zu überbieten ist, denn „die Institutionalisierung einer von der Gemeinde unterschiedenen Geistlichkeit einerseits und die Idealisierung Mariens zur asketischen Heiligen andererseits gehören als zwei Seiten desselben Vorgangs zusammen" (S. 300). Dieser Vorgang ist eine als negativ bewertete Spiritualisierung, die „nur in dem Maße kommen kann, wie die Kirche sich vom jüdisch-christlichen Geistzeugnis entfremdet" (S. 301). Genau diese Entfremdung gelte es aus evangelischer Sicht jedoch zu überwinden und Maria schriftgemäß als „eine geistbegabte Prophetin" (S. 303) wiederzuentdecken. Die Konsequenzen dessen seien auch ekklesiologisch faßbar, denn „die Kirche, die Maria gemäß dem Evangelium ehrt, wird also eine mit den Frauen, mit den Juden und mit den Armen solidarische Kirche sein" (S. 307). Gerade in feministischer wie in jüdisch-christlicher Perspektive kann Maria als Brücke zu einer biblischen Theologie fungieren, die zeitgemäße Herausforderungen aufnehmen kann. In dieser systematisch-theologischen Pointe liegt neben den bemerkenswerten Praxisimpulsen die Bedeutung der vorliegenden Studie, die in ein strittiges ökumenisches Thema ein fundiertes protestantisches Profil einzubringen vermag. Und Klarheit ist bekanntlich immer noch die beste Voraussetzung für Verständigung.

Ralf Koerrenz

Jutta Ströter-Bender, Die Muttergottes. Das Marienbild in der christlichen Kunst. Symbolik und Spiritualität. DuMont Verlag, Köln 1992. 240 Seiten. Kt. DM 22,80.

Das in der DuMont-Taschenbuch-Reihe (Nr. 282) erschienene Buch von Jutta Ströter-Bender informiert den mit der Kunstgeschichte nicht vertrauten Theologen und den über die theologischen Hintergründe von Mariendarstellungen nicht unterrichteten Nichttheologen knapp und klar über die Geschichte des Marienbildes in der katholischen und orthodoxen Frömmigkeit. Nach einem sehr knappen Überblick über die Entwicklung des Marienbildes vom 1. Jahrhundert nach Christus bis zum 20. Jahrhundert geht die Autorin auf die spirituelle Dimension der Bildnisse ein, die im Zentrum ihrer Betrachtung stehen. Unter dem Stichwort „Lebensbilder" werden die Stationen des Lebens der Maria als Jungfrau, mit ihrer Mutter Anna (Anna selbdritt), als Empfängerin der Verkündigung, als Flüchtling, Wegführerin, als Mutter Christi, Schmerzensmutter und in den Himmel Aufgefahrene behandelt. Ein weiteres Kapitel ist der symbolischen Bedeutung der Kleidung der Maria (Farben, Schutzmantel, Sternenmantel), den Gebetshaltungen der Maria auf verschiedenen Bildern und ihrer Rolle als „Hohe Priesterin" gewidmet.

Man vermißt die in der Gegenreformation entstandene Madonna mit dem Speer, die den Drachen tötet, der sowohl die Türken als auch die Nichtkatholiken symbolisieren sollte.

Die Illustrationen des Buches sind von recht guter Qualität und gut ausgewählt. Auch ein Seitenblick auf die Mariendarstellung des anthroposophischen Malers Albert Steffen wird gewagt, doch ist die Behandlung der Maria in der protestantischen Kunst von der Autorin ausgeblendet. Ein nützliches Handbuch für alle die, die die Marienbilder nicht nur kunsthistorisch betrachten, sondern auch etwas über ihre religiöse Bedeutung erfahren wollen.

Gerhard Grohs

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Hermann Brandt, Gottes Gegenwart in Lateinamerika. Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie, Hamburger Theologische Studien, Bd. 4. Steinmann Verlag, Hamburg 1992. 222 Seiten. Geb. DM 62,–.

Die lateinamerikanische Befreiungstheologie ist die in Deutschland bekannteste und in Primär- und Sekundärliteratur wohl bei weitem am ausführlichsten dargestellte kontextuelle Theologie aus der Zweidrittelwelt. Für den Nichtexperten und für diejenigen, die sich mit dieser Theologie zu beschäftigen beginnen, ist die Zahl der Veröffentlichungen inzwischen schon so groß, daß es schwerfällt, einen Überblick und Durchblick zu erhalten. Mit der Hamburger Habilitationsschrift von H. Brandt liegt eine klar gegliederte, gut lesbare Darstellung der Befreiungstheologie vor, die wesentliche Zugänge zu wichtigen Vertretern und Schlüsselbegriffen und zu den wichtigsten Entwicklungen zu vermitteln vermag. Das Buch ist der Ertrag bzw. eine „Zwischenbilanz" einer fast zwanzigjährigen Bemühung um das Verständnis von Befreiungstheologie. Die Erfahrungen einer sechsjährigen Dozententätigkeit in Brasilien und die Ergebnisse eigener Studien werden systematisch verarbeitet.

Die Befreiungstheologie wird in drei Phasen dargestellt, die gleichsam Schritte

auf einem Weg bilden, der noch keineswegs an sein Ende gelangt ist. Den Anfang dieses Wegs bildet der noch tastende Versuch, befreiungstheologische Einsichten akademisch-wissenschaftlich zu begründen (unter Bezugnahme u.a. auf Leonardo Boff). Ein weiterer Schritt dieser Theologie ist die „Relectura" der Bibel im Volk Gottes, wie dies in den sog. Basisgemeinden lebendigen Ausdruck findet. Sie wird vorgestellt vor allem an Carlos Mesters und seiner Lebenstheologie. Der dritte Schritt äußert sich in Form von Kleinliteratur und Liedern, die aus den Lebens- und Leidenserfahrungen und den Hoffnungsinhalten aus dem Volk Gottes kommen.

Leitmotiv der Schrift Brandts ist die Deutung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie „als einen Weg, der in der Nachfolge der Inkarnation gegangen wird".

Über die Darstellung der drei Schritte oder Phasen der Befreiungstheologie hinaus verdienen die Kapitel „Synkretismus und Inkarnation als Themen eines transkontextuellen und transkonfessionellen Gesprächs" und „Zur ökumenischen Relevanz der Befreiungstheologie: Inkarnation und Erfahrung" besondere Beachtung. Beide Fragestellungen sind ein Beitrag zur auch bei uns kontrovers geführten ökumenischen Diskussion. Deutlich ist, „daß die lateinamerikanische Theologie der Befreiung keine Rezepte liefern kann und soll für die Probleme, die unser Kontext uns aufgibt". Zweifelsohne werden wir die Anstöße dieser und anderer kontextueller Theologien aus Afrika und Asien in unseren Kirchen und im theologischen Ausbildungsbetrieb nicht nur in kleinen Zirkeln aufnehmen und wirksam werden lassen müssen. H. Brandts Buch leistet dafür eine gute Voraussetzung. Schade nur, daß der Preis für diese gelungene Arbeit so hoch ist.

Gerhard Fritz

Heinrich Schäfer, Protestantimus in Zentralamerika. Studium zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 84. Peter Lang Verlag, Bern/Frankfurt am Main 1992. 350 Seiten. Kt. DM 89,–

Zentralamerika ist nicht gerade die Ecke auf der Weltkarte, die für den Protestantismus bisher von größerem Interesse gewesen wäre. Bekannt war die Region eher durch Bürgerkriege oder folkloristische Bilder von Indios aus dem Werbekatalog eines Reisebüros. Schäfers Buch zeigt jedoch, daß sich in der Region zwischen Mexiko und dem Panamakanal in den letzten Jahrzehnten ein lebendiger und vielfältiger Protestantismus entwickelt hat, der es wert ist, daß man genau hinschaut. Und das macht Schäfer in seinem Buch. Er schaut genau hin. Man merkt dem Buch an, daß der Autor die Gegend gut kennt und sehr sorgfältig gearbeitet hat, um die unterschiedlichen Formen der protestantischen Kirchen zu analysieren und differenziert zu beschreiben. Der Stil ist manchmal nicht ganz einfach, was aber für eine Dissertation (Uni Bochum) auch nicht verwunderlich ist und auch an der großen Fülle des Materials liegt, das sehr dicht verarbeitet wurde.

Das Buch hat zwei große Teile. Im ersten, allgemeinen Teil nähert sich Schäfer dem mittelamerikanischen Protestantismus an, indem er theologiegeschichtlich seine Wurzeln nach Europa und vor allem in die USA zurückverfolgt. Im Anschluß erstellt er eine Typologie des historischen, evangelikalen, pfingstlichen und neopfingstlichen Protestantismus und verbindet diese mit der

gesellschaftlichen Lage in Mittelamerika, indem er die unterschiedliche religiöse Nachfrage der verschiedenen Gesellschaftsschichten auf die Typen des Protestantismus bezieht. Dieser Teil gibt das notwendige theoretische Handwerkszeug an die Hand, um überhaupt qualifiziert, ohne generalisierende Vorurteile, z. B. wenn oft von nordamerikanischen Sekten gesprochen wird, über den Protestantismus in Mittelamerika reden zu können.

Der zweite Teil ist eine Fallstudie der presbyterianischen Kirche Guatemalas, die im wesentlichen schon in Schäfers Buch „Befreiung vom Fundamentalismus" (edition liberacion, 1988) veröffentlicht wurde. An diesem konkreten Fall einer historischen protestantischen Kirche zeigt Schäfer die Suche nach eigener Identität zwischen US-amerikanisch geprägten pfingstlichen und charismatischen Einflüssen auf der einen Seite und der Wiederentdeckung der indianischen Kultur in den Maya-Presbyterien auf der anderen Seite. Neben starken fundamentalistischen Strömungen im mittelamerikanischen Protestantismus gibt es aber auch Aufbrüche einer befreienden Kirche, die Hoffnung macht und die angesichts der politischen und wirtschaftlichen Diskriminierung nicht in einen Fundamentalismus führt, sondern sozial engagiert das Evangelium lebt.

Wer sich mit dem Protestantismus in Zentralamerika beschäftigten will, Hintergründe für das schnelle Wachstum der Kirchen kennenlernen will und die Verflechtungen von gesellschaftlicher Situation und christlichem Glauben erkennen will, der wird an Schäfers Buch nicht vorbeikommen. Es ist ein engagiertes, theologisches Buch mit offenen Augen für den gesellschaftlichen Kontext. Das ist seine Stärke.

Karl Braungart

BIOGRAPHIE

Werner Simpfendörfer, Frauen im ökumenischen Aufbruch. Porträts. Mit einer Einleitung von Bärbel von Wartenberg-Potter. Quell Verlag, Stuttgart 1991. 144 Seiten. Kt. DM 14,80.

Es ist dem Verfasser zu danken, daß er – in der Form des Porträts – ein Licht auf vier Frauen wirft, die die ökumenische Bewegung an entscheidenden Stellen durch Themen geprägt haben wie: Stellung der Laien in der Kirche, Erziehung und Bildung für unterprivilegierte Bevölkerungsschichten, Frieden, Dialog zwischen den Religionen, Asylanten, die Frau in der Kirche. Die knapp gehaltenen Lebensgeschichten von Kathleen Bliss (* 1908–1989), Marga Bührig (* 1915), Elisabeth Ruys (* 1917) und Elisabeth Adler (* 1926) haben zweierlei gemeinsam: Sie geben einen ersten Einblick in die Genese der Ökumene – das allen eigene Arbeitsfeld – und erlauben gleichzeitig nachzuvollziehen, daß brillante intellektuelle Arbeit, gepaart mit praktischem (kirchen-) politischem Engagement, in allen Fällen – wenn auch mit ungleicher Gewichtung und unabhängig davon, ob von Anfang an beabsichtigt oder nicht – zu dem Einsatz für die Aufdeckung patriarchaler Denk- und Verhaltensstrukturen in Kirche und Gesellschaft führten. Im nachhinein betrachtet, haben alle vier ihr Leben der Aufgabe gewidmet, die Kirche in eine überzeugende Gemeinschaft von Frauen und Männern zu verwandeln. Wieder einmal ist es ein Mann, der – gut lesbar, informativ, Interesse weckend – Frauengeschichte schreibt – bezeichnend für die Tatsache, daß aufgrund der Verfaßtheit der Kirche in erster Linie Männer zu Zeugen des Wirkens von Pionierinnen geworden sind und noch werden.

Irene Neuendorff

Ludwig Geißel, Unterhändler der Menschlichkeit. Quell Verlag, Stuttgart 1991. 480 Seiten. Geb. DM 48,–.

Gut die Hälfte des Buches ist anderen als speziell auf die DDR bezogenen Aktivitäten des Autors gewidmet, der seit 1947 im Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland, später dann im Diakonischen Werk der EKD, zuletzt als dessen Vizepräsident, tätig gewesen ist. Geißels „Erinnerungen" haben freilich schon vor ihrem Erscheinen Schlagzeilen gemacht und werden auch weiterhin Interesse finden wegen der anderen Hälfte, die überschrieben ist: „Ostarbeit – die Geschäfte der Kirchen mit der DDR". Jedenfalls geht der Verfasser, der seit 1958 als Bevollmächtigter der westdeutschen Landeskirchen bei der DDR-Regierung diese Geschäfte kirchlicherseits in verantwortlicher Position betrieben hatte, davon aus, daß es so war.

Liest man sorgfältig, was er dazu aufgeschrieben hat, könnte man aber auch zu der konträren Auffassung gelangen, daß es nämlich die DDR war, die mit den Kirchen Geschäfte getätigt hatte. Sie bekam seit 1957 wichtige Industrie- und Konsumgüter, zwar nicht kostenlos, aber doch ohne dafür rare Valuta bemühen zu müssen. Sie zahlte den Kirchen im Lande den Gegenwert, der in der Regel 40 Millionen Mark der DDR pro Jahr nicht überstieg, in heimischer Währung aus. Davon hatte sie reichlich. Geißel betrachtet, sicher nicht zu Unrecht, das Ganze stark als humanitäre Hilfe und betont den wechselseitigen Vorteil: „Während die EKD einen legalen Weg gefunden hatte, Geld in die DDR zu transferieren, konnte die Regierung in Ost-Berlin Steinkohle aus dem Ruhrgebiet an die Industrie und Bohnenkaffee an ihre Bürger weitergeben."

Der Autor, der immer wieder auf das aus ihm und Bischof Kunst bestehende „gut eingespielte Team" hinweist, erzählt, subjektiv und aus dem unmittelbaren Erleben, auch (Mit-)Gestalten heraus, ein spannendes Stück neuester Kirchen- und DDR-Geschichte. Er lüftet, sicher nicht vollständig, aber doch recht umfangreich, den Schleier, der bis zur Wende 1989 über Tatsache und vor allem über Einzelheiten dieser Geschäfte gelegen hatte. Daß da was lief, finanziell, auch unter Beteiligung der – jeweiligen – Bundesregierung, zwischen der EKD und der DDR-Staatsmacht, wurde von vielen vermutet. Die präzisen und belegten Einzelheiten werden nun geliefert. Daß das erst jetzt geschehen kann, hat nichts damit zu tun, daß die Geschäfte etwa obskurer Art gewesen wären. Es war die DDR, die nicht publik gemacht haben wollte, daß und in welchem Umfang sie mit der EKD über Jahrzehnte hinweg den Warentransfer betrieben hatte.

Zu diesen Geschäften gesellten sich später der nach denselben Spielregeln funktionierende Häftlingsfreikauf und das Valutamark-Programm. Geißels Handel und Wandel mit der DDR-Staatsmacht hat ihn freilich nicht dazu verleitet, sich Illusionen über sie zu machen. Mit ähnlich wachem Blick verfolgte der Autor auch manche kirchenpolitische und innerkirchliche Entwicklung in der DDR.

Es ist gut, daß jetzt in relativer Offenheit und in aller Öffentlichkeit über diese Geschäfte geschrieben und gesprochen werden kann. Es ist Geißels Verdienst, daß er der bislang erste und einzige ist, der aus intimer Kenntnis aller damit zusammenhängenden Vorgänge eine Gesamtdarstellung wagt, aus der auch hervorgeht, daß die evangelischen Kirchen in der DDR über diese Geschäfte stets informiert gewesen sind. Nun kann auch das Kirchenvolk nachlesen, in welch hohem Maße ihnen West-Mittel zugeflossen sind. Ob das nur zu dank-

baren Reaktionen führen wird, bleibt abzuwarten. Bereits vor der Wende konnte man aus den östlichen Landeskirchen manche kritischen, ab und an auch schrillen Töne dazu hören.

Uwe-Peter Heidingsfeld

Matthias Meyer, Feuerbach und Zinzendorf. Lutherus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik. Verlag Georg Olms, Hildesheim–Zürich–New York 1992. 242 Seiten. Br. DM 49,80.

Für eine Geschichte der deutschen Einwanderer nach Amerika um eine Beschreibung der Herrnhuter gebeten, verfaßte Feuerbach als späte Gelegenheitsarbeit „Zinzendorf und die Herrnhuter". Er nimmt den Aufsatz von etwa zwanzig Seiten zum Anlaß, seine Religionskritik zu exemplifizieren. Vorliegende Arbeit nun weist nicht nur Feuerbachs Quellen nach, sie verfolgt auch minutiös Feuerbachs freien Umgang damit, eine Art historischen Kommentars zu den ersten drei Vierteln des Schriftchens. Indem Vf. philologisch-historisch kritisiert, die verwendeten Begriffe und Argumente prüft, erwächst Feuerbach ein hartnäckiger Opponent im theologischen Disput – der Untertitel deutet es an. In Zinzendorf hinwiederum verteidigt Vf. Christentum und moderne Kreuzestheologie. Freilich gilt: So erhellend Traditionsketten sind, überhaupt Details historisch wichtig und unumgänglich (lehrreich jedenfalls die sehr mittelbar veranlaßten Exkurse zum Beispiel über die Differenz zwischen Wesley und Zinzendorf hinsichtlich der Rechtfertigungslehre S. 6–20; über „Trieb" bei Feuerbach S. 142ff veranlaßt durch „wollen" S. 113–139), allgemeine Anschauungen lassen umgekehrt sich auf Einzelheiten ohne viele weitere Vermittlung nicht gründen. Details bleiben die Stärke der Arbeit.

Heino Gaese

NACHSCHLAGEWERKE

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Im Auftrag des Ostkirchenausschusses der Evangelischen Kirche in Deutschland und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster hg. von Peter Hauptmann Bd. 34/1991 und Bd. 35/1992 mit 4 bzw. 3 Abbildungen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 197 bzw. 224 Seiten. Ln. DM 76,– bzw. DM 80,–.

Mit diesen beiden Bänden verabschiedet sich der langjährige Herausgeber des Jahrbuchs „Kirche im Osten" und Leiter des Ostkirchen-Instituts in Münster, Prof. Peter Hauptmann. Sein Nachfolger, Prof. Günther Schulz (bisher Naumburg), wird ab Bd. 36 (1993) das Jahrbuch herausgeben. Im Vorwort zu dem vorliegenden Bd. 34 sind die Aufgaben des Jahrbuchs noch einmal knapp umrissen: „Die jeweiligen Entwicklungen in den Kirchen Osteuropas mit ihren bemerkenswertesten Einzelheiten festzuhalten, gehört zu den vordringlichsten Aufgaben unseres Jahrbuchs. Daher ist es unvermeidlich, daß der Chronikteil in diesem Bande mehr Raum erhält als gewöhnlich, zumal um der Berichterstattung aus der Russisch-Orthodoxen Kirche willen. Gleichwohl darf die Pflege kirchenhistorischer Detailforschung darüber nicht zu kurz kommen."

Dieses ist im Aufsatzteil der beiden Jahrbücher auch sicher nicht der Fall. Neben Abhandlungen über den Zürcher Theologen Joh. Jakob Ulrich und seine

Konfessionskunde der griechisch-orthodoxen Kirche, Joh. Bretke, den ersten litauischen Bibelübersetzer, den Altargesang in der Russisch-Orthodoxen Kirche und den altgläubigen Bischof Michael Kanadskij in Bd. 34 stehen im folgenden Band Aufsätze über den Evangelischen Siedlungsdienst 1929 bis 1936 in Pommern, den livländischen Prediger J. E. Erdmann, religiöse und ethnische „Minoritäten" in der Donaumonarchie an der Wende zum 20. Jahrhundert und das Trishagion in der Liturgiegeschichte. Die Vielgestaltigkeit der Themen zeigt nur an, wieviel es im Bereich der Ostkirchengeschichte und -kunde – zumal nach Öffnung östlicher Archive – noch aufzuarbeiten gilt, und verstärkt den Dank, daß es eine solche Jahrbuchreihe wie „Kirche im Osten" gibt.

Erfreulich ausgebaut und zeitgeschichtlich aktualisiert ist der Chronik-Teil, der sich auf alle Konfessionen in Osteuropa erstreckt. Noch ist zwar keine volle Ausgewogenheit erreicht, da ja der Informationsfluß unterschiedlich ist, aber was hier geboten und berichtet wird, ist verläßlich und für jeden, der sich mit den osteuropäischen Kirchen beschäftigt, unentbehrlich. Man kann nur hoffen, daß das Jahrbuch zunehmend mehr zum festen Bestandteil ökumenischer Gespräche und Begegnungen wird.

Wie üblich schließen auch diese beiden Jahrbücher mit wissenschaftlich fundierten Buchrezensionen ab, die wertvolle Hinweise vermitteln.

Hanfried Krüger

N. Lossky, J. Miguez Bonino, J. Pobee, T. Stransky, G. Wainwright, P. Webb (Hg.), Dictionary of the Ecumenical Movement. WCC Publications, Genf 1991. 1212 Seiten. Ln. Sfr 110,–.

Zunächst: eine notwendige, umfassende wirklich internationale Bestandsaufnahme der ökumenischen Bewegung – ein gutes, zeitweise überraschendes, angesichts des Umfangs preiswertes Opus. 330 Autoren sind beteiligt, ausgesucht von sechs prominenten Herausgebern und einem 16köpfigen Beirat. Was für eine eindrucksvolle Liste von Ökumenikern! Allein das Stichwortverzeichnis umfaßt 35, das Personenregister 15 Seiten. Dazu kommen regelmäßige Querverweise, Literaturangaben (meist nur englisch), gelegentlich gar Noten und zahlreiche Illustrationen (die ich allerdings auf Personen beschränkt hätte – was sollen eine philippinische Landschaft, der Hafen von Vancouver oder die Jungen Pioniere aus Wolgograd?).

Eine der schwierigsten Entscheidungen bei einem solchen Werk ist die zeitliche Abgrenzung. Es gibt gute Gründe dafür, nicht zu weit zurückzugehen. Will man aber die Vorgeschichte der ökumenischen Bewegung erkunden, kommt man in Schwierigkeiten. Einiges steht bei Raisers Oikoumene-Artikel, aber H. Grotius und W. v. Leibnitz entdeckt man etwas mühsam unter „Europe: Western". Döllinger fehlt ebenso wie Père Michalon, Siegmund-Schultze findet nur zwei kurze Erwähnungen. Das gleiche gilt für Zinzendorf. Größeres Gewicht liegt auf den Menschen, die unmittelbar zur heutigen ökumenischen Bewegung beigetragen haben.

Das bringt mich zu den Biographien. Ans van der Bent ist nicht nur der Autor von „several biographies" (S. 1178), sondern hat die meisten verfaßt, äußerst zuverlässig, aber leider hat man ihm zu wenig Raum gegeben. Wenn K. Bliss von J. Oldham, L. Newbigin von D. T. Niles, H. Krüger von N. Söderblom oder O. Tomkins von John R. Mott (einschließlich seiner Spielzeug-Eisenbahn!)

berichten, werden die Konturen deutlicher. (NB: ausgerechnet bei Ph. Potter fehlt der Autorenname!)

Beim Versuch, ein Nachschlagewerk vorzustellen, muß man sich auf wenige Beispiele beschränken. Insgesamt: 600 Artikel, von „abortion" bis zu Bischof Zulu, Autoren von K. C. Abraham bis zu Ralph C. Young. Wichtiger scheint mir der Hinweis, wie oft die richtigen Leute für Themen gefunden wurden (M. M. Thomas etwa schreibt über Nation und über Synkretismus, R. Shinn über Wissenschaft und Theologie, D. Hall über die Schöpfung, Mary Tanner über die Ordination von Frauen, Charles West über die Säkularisierung oder John Fife über „sanctuary"). Aufschlußreich ist, wie einzelne Themen entfaltet werden – Beispiel Theologie: 54 Spalten, 15 Einzelartikel von 13 Autoren, nicht nur geographisch, sondern auch nach Richtungen aufgeteilt, wie Schwarze, Feministische oder Minjung-Theologie – wobei die Schwierigkeiten einer „ökumenischen Theologie" nicht nur in dem entsprechenden Beitrag von N. Lossky, sondern eben auch durch die Vielzahl der Artikel deutlich werden. Um einen schnellen Einblick in die Fülle anderer Themen zu geben, nenne ich einfach einige aufeinander folgende Artikel unter dem Buchstaben T: Toronto-Statement, torture, totalitarianism, tourism, Tradition and traditions, transnational corporations, Council of Trent, Trinity.

Eine Bemerkung noch zur Verwendung dieses Nachschlagewerkes, das sich der ökumenischen Unwissenheit ebenso entgegenstellt wie der Vergeßlichkeit: Ich halte es für ein bemerkenswertes Geschenk – den Kirchenältesten mit Auslandserfahrung, dem Kollegen in der Fakultät zum runden Geburtstag, jüngeren Leuten zur Ordination. Und weil das bei uns (s. o.) preiswerte Opus etwa in Afrika unerschwinglich ist, sollten die reisenden Leser der ÖR ein oder zwei Exemplare für Ausbildungsstätten der Partnerkirchen im Koffer haben.

Reinhard Groscurth

Werner Raupp, Mission in Quellentexten Geschichte der Deutschen Evangelischen Mission von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910. Verlag der Evang.-Luth. Mission, Erlangen/Verlag der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell 1990. 480 Seiten. Kt. DM 39,80.

Alle diejenigen, die sich mit Mission in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beschäftigen, müssen Werner Raupp dankbar sein für die Zusammenstellung dieses Dokumentarbandes von den Anfängen der protestantischen Mission in der Reformation bis nach Edinburgh im Jahre 1910. In Originaltexten haben wir die Vorschläge und Gründungserklärungen der Väter der Mission, aber auch ihre theologischen Begründungen bis hin zu praktischen Dienstanweisungen.

Die dargebotenen Texte aus akademischen Vorträgen und Abhandlungen, aus Predigten, Instruktionen, kirchlichen Erlassen, Missionsberichten, Tagebuchaufzeichnungen u. a. m. versuchen ein möglichst farbiges und repräsentatives Bild missiologischer Konzeption und missionarischer Praxis zu vermitteln. Sie umfassen die deutsche evangelische Mission, ergänzt durch die wirkungsgeschichtlich relevanten außerdeutschen Beiträge, von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910, die die ältere protestantische Missionsgeschichte zum Abschluß bringt. Dazu gehören freilich auch die wenig bekannten Zeugnisse des „mis-

sionslosen" 16. und 17. Jahrhunderts, der missionsgeschichtlichen „saecula obscura" (finsteren Jahrhunderte), die partiell nur schwer zugänglich sind und deshalb besondere Berücksichtigung finden, ebenso wie wichtige Dokumente der Judenmission. Die einzelnen Quellenstücke, die aus Archiven zusammengesucht sind, oft Erstveröffentlichungen, werden jeweils eingeleitet und dann mit einer Überschrift bedacht. Der Verfasser hat den originalen Sprachstil der deutschen Texte des 18. und 19. Jahrhunderts beibehalten. Die deutschen Beiträge des 16. und 17. Jahrhunderts wurden allerdings unserer heutigen Sprache angeglichen, da sie schwer verständlich sind.

Der Verfasser beginnt mit der „Reformation und Mission im 16. Jahrhundert". Für Martin Luther ist der Lauf des Evangeliums durch die Welt eine Selbstverständlichkeit. Die Verpflichtung zum missionarischen Zeugnis sei einem jeden Christen auferlegt.

Neben Luther sind es Zwingli, Bucer, Melanchthon und Calvin, die zur Zeit der Reformation die Notwendigkeit der Mission betonen. Angeregt durch Johannes Calvin nahm die erste evangelische Mission ihren Ausgangspunkt in Genf. Den Anlaß dazu gab der bretonische, katholische Adelige Nicholas Durand de Villegaignon (1510–1571).

Nach der Reformation lebte nur in Württemberg, dem „missionsfreudigsten Land", die Missionsbestrebung weiter. Dafür verantwortlich waren der Krainer Reformator und Begründer der slowenischen Schriftsprache, Primus Truber (1508–1586), und Hans Ungnad Freiherr zu Sonneck (1493–1564), die durch Herzog Ludwig von Württemberg ins Land geholt worden waren, und in Urach durch Bibeldruck die Mission im Balkan förderten.

Sowohl das missionarische Wirken der Täufer und die Mission unter den Juden (S. 52–60) als auch die Missionsversuche im 17. Jahrhundert, die mit dem Namen Hadrian Saravia und der altprotestantischen Orthodoxie verbunden sind, werden dokumentiert.

Im 18. Jahrhundert beschäftigten sich vor allem der Philosoph und letzte Universalgelehrte Gottfried Wilhelm Leibniz und Conrad Mel mit der Mission. Die erste staatlich unterstützte Mission war die Dänisch-Hallesche. Eine von jeder staatlichen Unterstützung völlig unabhängige Mission war die Mission der Herrnhuter Brüdergemeine unter der Leitung von Ludwig Graf von Zinzendorf, der Kirche und Mission als untrennbare Einheit verstand.

Wir finden in diesem überaus wichtigen Werk Quellen zum Thema Theologie und Mission und zum Thema Mission unter den Juden. Den weitaus größten Teil nimmt dann die Mission im 19. Jahrhundert ein (S. 271–475).

Die „Glaubensmissionen" (Gützlaff, Pilgermission, St. Chrischona, Neukirchener Mission, Liebenzeller Mission usw.) und eine Übersicht über den Stand der deutschen evangelischen Mission am Anfang des 20. Jahrhunderts (S. 322 ff) sowie die Mission in der Heimat, das Missionslied, die Theologie der Mission und das Verhältnis von Theologie und Mission und der Mission zum Imperialismus sind nicht vergessen. Die „Mission im Spiegel der Kritik" (S. 435–443), die mit den Namen E. F. Langhans und K. F. Vollrath-Hoffmann verbunden sind, wird ebenfalls dokumentiert.

Den Abschluß bilden die Mission unter den Juden und eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910.

Zusammenfassend kann man sagen: Wir müssen Werner Raupp sehr dankbar sein für dieses großartige Werk. Es bleibt nur zu hoffen, daß der Autor die mühevolle Arbeit auf sich nimmt, weitere Quellentexte zu sammeln, wie er angedeutet hat.

Dieses Buch gehört in die Bibliothek jedes Pfarrers und Religionslehrers, weil er dann selbst beurteilen kann, ob die heute so leicht erhobenen Vorwürfe gegen Mission aus ideologischen Antimissionsquellen, vor allem in der Zeit des Dritten Reiches, stammen oder wirklichen Grund haben.

Karl Rennstich

Die Mitwirkenden

Prof. Dr. José Alemany, Centro de Estudios Ecumenicos y Orientales Juan XXIII, Mártires de la Ventille 103, E-28029 Madrid / Pastor Reinhard Assmann, Landsberger Allee 175, 17-06, O-1156 Berlin / Karl Braungart, Karlstraße 62, W-6900 Heidelberg / Pastor Dr. Lothar Engel, Evang. Missionswerk, Mittelweg 143, W-2000 Hamburg 13 / Prof. Dr. Duncan B. Forrester, University of Edinburgh, New College, Mound Place, Edinburgh EH1 2LU / Landespfarrer Hans Peter Friedrich, Am Bockskothen 25, W-4000 Düsseldorf 30 / Pfarrer Gerhard Fritz, Westbahnstraße 4, W-6740 Landau / Pfarrer Dr. Heino Gaese, Engelfriedshalde 45, W-7400 Tübingen / Prof. Dr. Mary Grey, Southampton University, LSU College of Higher Education, The Avenue, Southampton, England / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42 a, W-6500 Mainz 43 / OKR Dr. Reinhard Groscurth, Jebensstraße 3, W-1000 Berlin 12 / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Auguststraße 80, O-1040 Berlin / Dr. Ralf Koerrenz, Institut für Erziehungswissenschaften I, Münzgasse 22–30, W-7400 Tübingen / Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Straße 32, W-6000 Frankfurt/Main 70 / Pastor Martin Lange, Auguststraße 80, O-1040 Berlin / Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Ökumenisches Institut der Universität Heidelberg, Plankengasse 1, W-6900 Heidelberg / Dr. Paul Löffler, Burgstraße 13, W-6367 Karben 5 / Erzpriester Radu Constantin Miron, Römerstraße 440 c, W-5040 Brühl / Pastor Wolfgang Müller, Gleiwitzerstraße 10, W-5900 Siegen / Michail Mudjugin, Erzbischof von Vologda und Velikij Ustjug, Vorošilova 93, GUS-160009 Vologda / Irene Neuendorff, c/o Ökumenische Centrale, Neue Schlesingergasse 22–24, W-6000 Frankfurt/Main 1 / Prof. Dr. Peder Nørgaard-Højen, Niverodvej 11, DK-2990 Niva / Oberstudienrat Pfarrer Jürgen Peylo, Eichenhang 35, W-7341 Amstetten / Akademiedirektor Dr. Götz Planer-Friedrich, Zinzendorfhaus, O-5301 Neudietendorf / Kirchenrat Dr. Karl Rennstich, Bismarckstraße 12, W-7432 Bad Urach / Prof. Dr. Adolf Martin Ritter, Herrenweg 66, W-6903 Neckargemünd / Dozent Dr. Gert Rüppell, Viittakiven Opisto, SF-14700 Houho, Finnland / OKR i. R. Jürgen Schroer, Josef-Neuberger-Str. 43, W-4000 Düsseldorf 12 / Dipl. Theol. Nikolaus Thon, Grüner Weg 40 a, W-4630 Bochum / Pfarrer Dr. Michael Ulrich, Am Hochwald 2, O-8051 Dresden / Pastor Dr. Dietrich Werner, Missionsakademie Hamburg, Rupertistraße 67, W-2000 Hamburg 52.

Die „neue Erkundung der ökumenischen Frage" mutet Ihnen, liebe Leserschaft, erhebliche Anstrengungen zu. Lassen Sie sich einladen, diese auf sich zu nehmen. Sie sind unerläßlich, wenn wir Europa nicht den Marktgesetzen oder den Populisten und Manipulateuren überlassen wollen. So Unrecht hatte Friedrich Schiller gar nicht, als er im „Wallenstein" formulierte: „Es ist der Geist, der sich den Körper baut." Nur eben – welcher Geist?

Deshalb gehört es zu den Hoffnungszeichen für das Ganze, daß sich von Irland bis Kroatien, von Skandinavien bis Portugal alle zwei Jahre die „Societas Oecumenica" zusammenfindet, um die ökumenische Forschung unseres alt gewordenen Erdteils auf jeweils ein aktuelles ökumenisches Thema zu konzentrieren und dem scholastischen Mehltau oder der Themendiffusion zu wehren, die uns bedrohen. Übrigens, die nächste Konsultation wird für 1994 in Utrecht vorbereitet, und die Societas erweitert gerne ihre institutionelle und persönliche Mitgliedschaft. Auskünfte dazu erteilt der Sekretär, Dr. Jörg Haustein, c/o Konfessionskundliches Institut, Postfach 12 55, D-W-6140 Bensheim 1 (PLZ ab 1.7.93: D 64602).

Mit dieser Empfehlung hofften wir, dieses Heft beschließen zu können. Leider zwingt uns der Informationsdienst der Evang. Allianz (idea) mit seiner Nr. 30/93 vom 15. März durch einen Rundumschlag gegen Personalentscheidungen der EKD, der noch fortgesetzt werden soll, speziell durch eine häßliche Attacke gegen Bischof Dr. Heinz Joachim Held, zu einigen Worten. Wir freuen uns, daß Bischof Held in der EKD so geschätzt wird, daß diese ihn bis Februar 1995 in die ACK delegiert und die ACK ihn – nach zwei Amtszeiten in Folge und einer Unterbrechung – zum dritten Mal zu ihrem Vorsitzenden gewählt hat.

Ein Kommentar wie der des Pseudonyms „Thomas Verus" erscheint nicht ohne Zustimmung der für das betreffende Organ Verantwortlichen. Wie der Rat der EKD mit den Indiskretionen aus seinen geschlossenen Sitzungen fertig wird, ist seine Sache. Idea aber muß gesagt werden, daß es geschmacklos und verwerflich zugleich ist, die Lebensleistung eines Christenmenschen im Dienst der Kirche, die durchaus auch kritisch betrachtet werden kann, so herabzusetzen, wie das in dem Kommentar geschieht. Die ÖR hat jedenfalls in all den Jahren, in denen Dr. Held ihr als Herausgeber angehört, von seinen ökumenischen Erfahrungen profitiert. Die Schriftleitung hofft, daß es nicht „Verus" ist, der bei idea das letzte Wort über den scheidenden Leiter der Hauptabteilung III des Kirchenamts der EKD haben wird, der als Gesprächspartner in der weltweiten Ökumene Kompetenz besitzt und Anerkennung findet.

Vo.

Teure Einheit

Eine Tagung des Ökumenischen Rates der Kirchen über Koinonia und Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung[1]

Einleitung

1. Solange die ökumenische Bewegung nicht in der Lage ist, eine lebendige Interaktion zwischen dem konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (JPIC) und der Diskussion über die Einheit zu entwickeln, wird ihr dies schaden. Bei dem Streben nach Einheit ist es von Anfang an auch um Fragen des sozialen Zeugnisses und Handelns der Ökumene gegangen. Alle Ekklesiologien verstehen die Kirche als eine ihrem Wesen und ihrer Berufung nach „ethische" Gemeinschaft.[1a] In jüngerer Zeit hat der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung der Ökumene neue Impulse und neue Kraft gegeben. Viele sind der Auffassung, der konziliare Prozeß habe eindeutig kirchliche Dimensionen und halten ihn für eine ihrer tiefgreifendsten Erfahrungen von „Kirche".

2. Dennoch – die Kluft zwischen den ökumenischen Kräften, für die die sichtbare Einheit der Kirche, und jenen, für die Zeugnis, Dienst und ethisches Engagement im Mittelpunkt stehen, ist tief und läßt zahlreiche Divergenzen erkennen, die die gesamte neuere ökumenische Bewegung durchziehen. Vielleicht sind wir wirklich davon überzeugt, daß Einheit und Ethos zwei Seiten ein- und derselben Medaille sind, doch haben wir das noch nicht genügend und auch nicht deutlich genug zum Ausdruck gebracht, und die Beschwörung der Untrennbarkeit von Streben nach Einheit und Streben nach Gerechtigkeit wird uns keinen Schritt weiter bringen. Es ist dringend notwendig, eingehend über diese zählebigen Spannungen und Spaltungen zu sprechen, und deshalb sind wir vom 24. bis 28. Februar 1993 in Rønde (Dänemark) zusammengekommen.

3. Es gibt mehr Übereinstimmungen, als die meisten vermuten. Daß das Streben nach sichtbarer Einheit der Kirche und die Bemühungen um Gerechtigkeit, Frieden und einen sorgsamen Umgang mit der Schöpfung nicht voneinander getrennt werden können, ist vor kurzem erneut mit aller Deutlichkeit gesagt worden. Das von Glauben und Kirchenverfassung veröffentlichte Studiendokument *Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche und*

die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft (Frankfurt/M. 1991) befaßt sich mit den Aspekten der Tradition von Glauben und Kirchenverfassung, die sich besonders für diese Interaktion eignen. In der ersten überarbeiteten Fassung des Arbeitspapiers für die Weltkonferenz in Santiago wurde diese Position in jüngster Zeit wie folgt zusammengefaßt:

„Als Koinonia ist die Kirche berufen, nicht nur am Leiden ihrer eigenen Gemeinschaft, sondern am Leiden aller teilzuhaben, indem sie für die Armen, die Benachteiligten und die Ausgegrenzten eintritt und sich ihrer annimmt; indem sie sich allen Bemühungen um Gerechtigkeit und Frieden in der menschlichen Gesellschaft anschließt; indem sie sich für einen verantwortungsbewußten Umgang mit der Schöpfung einsetzt und diesen auch praktiziert und indem sie in den Herzen der Menschen die Hoffnung lebendig erhält. So zeigt sie, daß sie berufen ist, alle Menschen einzuladen, im Glauben auf Gottes Liebe zu antworten. *Diakonia* für die ganze Welt und *Koinonia* sind nicht zu trennen" (Abs. 17, S. 13 der revidierten engl. Fassung von „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis", 12. Februar 1993).

Im gleichen Dokument heißt es weiter:

„Wir haben bei dieser Arbeit (d. h. Glauben und Kirchenverfassung, Praktisches Christentum und Internationaler Missionsrat) erfahren, daß alle Konkretionen sichtbarer Einheit unter den Kirchen sowohl die Erneuerung zerbrochener Beziehungen zwischen den Kirchengliedern als auch Bemühungen um Erneuerung, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt einschließen müssen" (Abs. 2, S. 25).

Die eucharistische Vision der Kirche wird in *Taufe, Eucharistie und Amt* so beschrieben:

„Die Eucharistie umgreift alle Aspekte des Lebens. Sie ist ein repräsentativer Akt der Danksagung und Darbringung für die ganze Welt. Die eucharistische Feier fordert Versöhnung und Gemeinschaft unter all denen, die als Brüder und Schwestern in der einen Familie Gottes betrachtet werden, und sie ist eine ständige Herausforderung bei der Suche nach angemessenen Beziehungen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben (Mt 5,23f; 1Kor 10,16f; 11,20-22; Gal 3,28). Alle Arten von Ungerechtigkeit, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit werden radikal herausgefordert, wenn wir miteinander am Leib und Blut Christi teilhaben" (Abs. 20).

Desgleichen wurden aus der anderen Richtung im Rahmen des konziliaren Prozesses die JPIC-Grundüberzeugungen ausdrücklich theologisch-ethisch begründet:

„Die Zeit ist da, daß die ökumenische Bewegung zu größerer Verbindlichkeit, gegenseitiger Verpflichtung und Solidarität in Worten und Werken findet. Die Verheißung des Bundes Gottes für unsere Zeit und unsere Welt fordert unsere Antwort. Deshalb bekräftigen wir:

- daß alle Ausübung von Macht vor Gott verantwortet werden muß;
- daß Gott auf der Seite der Armen steht;
- daß alle Rassen und Völker gleichwertig sind;
- daß Mann und Frau nach dem Bilde Gottes geschaffen sind;

– daß Wahrheit zur Grundlage einer Gemeinschaft freier Menschen gehört;
– den Frieden Jesu Christi;
– daß Gott die Schöpfung liebt;
– daß die Erde Gott gehört;
– die Würde und das Engagement der jüngeren Generation;
– daß die Menschenrechte von Gott gegeben sind."

(cf. *Die Zeit ist da,* JPIC-Schlußdokument, ÖRK, Genf 1990, S. 66)

4. Alle diese Texte lassen erhebliche Übereinstimmungen erkennen, und darin sehen wir einen vielversprechenden Anfang. Doch damit sind die in der ökumenischen Bewegung seit langem vorhandenen Divergenzen durchaus noch nicht aufgehoben. Um das Gespräch darüber voranzubringen, möchten wir die folgenden Überlegungen anbieten, wobei uns die Erklärung von Canberra (1991) als Ansatz dient. Unter dem Titel „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung" wird hier die Einheit der Kirche beschrieben als

„eine Koinonia, die gegeben ist und zum Ausdruck kommt im gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens, in einem gemeinsamen sakramentalen Leben (. . .) und in einer gemeinsamen Sendung, in der allen Menschen das Evangelium von Gottes Gnade bezeugt und der ganzen Schöpfung gedient wird" (Abs. 2.1).

I. JPIC und die Kirche als ethische Gemeinschaft

5. Im konziliaren Prozeß steht das Sein *(esse)* der Kirche auf dem Spiel. Es genügt nicht zu erklären, es bestehe lediglich ein *Zusammenhang* zwischen der ethischen Orientierung von JPIC und dem Wesen und der Funktion der Kirche. Es geht hier um mehr. Dies läßt sich von zwei Seiten her erfassen: einmal aus der Erfahrung von JPIC als konziliarem Prozeß und zum andern aus der Erfahrung des Wesens der Kirche. *Koinonia* eignet sich als Begriff für beide. Es ist beispielsweise empirisch nachweisbar, daß Menschen, die sich für bestimmte ethische Anliegen engagieren und dafür zusammenarbeiten, ein Gefühl der Zusammengehörigkeit entwickeln. In bezug auf JPIC haben sich immer wieder Menschen zu Gemeinschaften zusammengefunden, die als *Koinonia* bezeichnet werden können. Das Mitwirken im Ringen der menschlichen Gemeinschaft schafft *Koinonia* und trägt häufig zu einer Klärung von Lehrfragen bei. Hier kommt eine „ekklesiogene" Kraft zum Tragen, die bei den Mitwirkenden oft eine reiche liturgische Ausdrucksfähigkeit erzeugt und sie an zutiefst religiöse Fragen heranführt – an Fragen des Glaubens und des Engagements. Dies zeugt vom Wirken des Heiligen Geistes.

6. Zugleich ist der Glaube von jeher davon ausgegangen, daß die Kirche ihrem Wesen nach eine „ethische" Realität ist. Glaube und Nachfolge verkörpern sich in der Kirche als gemeinschaftliche Lebensweise. Das Gedenken der Heilstat Christi *(anamnesis)*, auf dem die Kirche aufbaut, ist eine Kraft, die die ethische Existenz der Kirche prägt. Die Dreieinigkeit wird als Vorbild menschlicher Gemeinschaft und als Grundlage der Soziallehre und der kirchlichen Realität erfahren. Es ist müßig, diese Ausführungen fortzusetzen, denn es läuft alles darauf hinaus, daß die Kirche nicht nur eine Sozialethik oder eine *Koinonia*-Ethik hat, sondern sie auch selbst verkörpert.

7. Dennoch sind eine Reihe komplexer Einschränkungen zu formulieren, wenn der konziliare Prozeß und die Kirche als im wesentlichen ethische Realitäten behandelt werden.

7.1. Das Eintreten für ein bestimmtes ethisches Anliegen ist nicht notwendigerweise gleichbedeutend mit Zugang oder Zugehörigkeit zur Kirche. Die Behauptung, Nichtmitglieder würden durch gutzuheißendes ethisches Verhalten gewissermaßen zu Kirchengliedern (den sog. „latenten" oder „anonymen" Christen), ist eine Form des kirchlichen Imperialismus. Wir erkennen jedoch an, daß Gemeinschaft und gemeinsames Zeugnis auch über die Grenzen der Kirche hinaus erfahrbar sind.

7.2. Wie dem auch sei – das ethische Handeln der Kirchenmitglieder ist weder für die Kirche *konstitutiv* noch für ihre weitere Existenz ausschlaggebend. Ihr Ursprung und ihr Fortleben leiten sich her aus der überreichen Gnade und Geduld Gottes. Ethische Verfehlungen von Kirchenmitgliedern können jedoch die Glaubwürdigkeit des kirchlichen Zeugnisses beeinträchtigen, und nicht selten ist das auch der Fall. Die Kirche ist heute zu jenem Widerstand gegen lebensbedrohliche Entwicklungen aufgerufen, den JPIC in die Wege zu leiten versucht hat. In jedem Fall kann ohne Übertreibung gesagt werden, daß die Heiligkeit der Kirche nur um den Preis eines ständigen ethischen Bemühens ihrer Glieder zu erreichen ist.

7.3. Angesichts der Ambivalenz und Komplexität zahlreicher konkreter ethischer Forderungen ist nicht zu erwarten, daß alle Mitglieder einer Kirche oder alle kirchlichen Organisationen einer Region in jeder einzelnen Frage die gleiche ethische Entscheidung treffen werden. Die Freiheit der Christen läßt Raum für offen ausgesprochene und tiefgreifende Differenzen in der ethischen Beurteilung.

7.4. Hiermit soll jedoch keineswegs einem pauschalen ethischen Relativismus das Wort geredet werden. Es gibt Grenzen, und es wird immer so sein, daß gewisse Entscheidungen und Handlungen dem Wesen und den Zielsetzungen der Kirche und den zentralen Aussagen des Evangeliums widersprechen. Lehrreiche Beispiele aus der Vergangenheit sind die Deutschen Christen, die dem Naziregime Treue schworen, und diejenigen südafrikanischen Kirchen, die die Apartheid unterstützten. In beiden Fällen haben sich diese Christen selbst aus der Kirche Christi ausgeschlossen. Sie machten sich dessen schuldig, was Visser 't Hooft als „moralische Häresie" bezeichnete. Hier steht das Sein der Kirche auf dem Spiel. Es sei hinzugefügt, daß größte Vorsicht geboten ist, wenn eine so hohe Meßlatte für das ethische Urteil angelegt wird, denn die damit gezogene Grenze trennt zwischen wahrer und falscher Kirche. Es ist allerdings richtig und auch wichtig zu sagen, daß vom Wesen der Kirche her immer eine gründliche ethische Auseinandersetzung über lebenswichtige Fragen erforderlich ist.

7.5. Selbstverständlich kommt nicht allen ethischen Anliegen das gleiche Gewicht zu. Wir sind der Überzeugung, daß die Kirche heute vor allem die moralische Pflicht hat, wie JPIC auf lebensbedrohliche Entwicklungen zu reagieren. Als Gottes Mitarbeiterin in der Schöpfung und als Verkünderin der Heilsbotschaft ist sie aufgrund ihres Wesens und ihrer Zielsetzung verpflichtet, mit aller Entschiedenheit zu handeln, wenn Leben bedroht ist – sei es durch wirtschaftliche, politische oder militärische Kräfte oder durch Umweltzerstörung. Überlebensfragen müssen für die Kirche an erster Stelle stehen.

7.6. Ethische Probleme und Auseinandersetzungen lassen häufig die Grenze zwischen „billiger" Einheit und „teurer" Einheit erkennbar werden. Billige Einheit geht ethisch strittigen Fragen aus dem Wege, denn sie würden die Einheit der Kirche stören. Teure Einheit bedeutet, daß wir die Einheit der Kirchen als Geschenk auf dem Weg zur Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden erfahren. Sie ist oft nur um einen hohen Preis zu erwerben. Man denke etwa an den Unabhängigkeitskampf Namibias oder an die Antiapartheid-Kampagne in Südafrika. Dort wurde versucht, die römischen Katholiken gegen die Lutheraner, die Anglikaner gegen die Methodisten, die einheimischen afrikanischen Kirchen gegen die traditionellen Konfessionen auszuspielen. Im gemeinsamen Kampf wurde wirkliche Einheit entdeckt und oft auch ökumenische Pionierarbeit geleistet (z. B. im Kairos-Dokument und nachfolgenden Texten). In anderen Fällen liegt teure Einheit gerade darin, die Zugehörigkeit zu Blut, Boden, Nation, Volk oder Klasse

zu transzendieren im Namen Gottes, der eins ist und dessen Schöpfung eins ist. Es ist die Einheit der Kirche, die auf dem Wege des Kreuzes verwirklicht und mit dem Leben Jesu und dem Leben der Märtyrer, deren Zeugnis zwangsläufig auch ethischer Natur ist, bezahlt wird. Dies ist eine Einheit, die durch Gottes Gnade trennende Mauern niederreißt, damit wir uns mit Gott und miteinander versöhnen. Im konziliaren Prozeß gibt es viele Beispiele für solche teure Einheit. Auf der anderen Seite steht die billige Einheit – Vergebung ohne Buße, Taufe ohne Nachfolge, Leben ohne tägliches Sterben und Wiederauferstehen in einem Haus des Glaubens (dem *oikos*), das das sichtbare Zeichen von Gottes Plan für den ganzen bewohnten Erdkreis (die *oikoumene*) sein soll.

8. Zum Abschluß dieser Überlegungen zum ethischen Ringen und zur Einheit möchten wir feststellen, daß wir Gott gerade angesichts der gegenwärtigen lebensbedrohlichen Entwicklungen um so dankbarer sind für das Geschenk des Lebens. Die gesamte Schöpfung trägt den Stempel des Heiligen. Die Kirche als ethische Gemeinschaft sollte in ihrer ganzen Haltung eine „sakramentale" Orientierung des Lebens fördern, wie es ja auch ihrem Selbstverständnis, ihrem Sein, ihrer Sendung und ihrem Zeugnis entspricht, die auf einer sakramentalen und eucharistischen Grundlage beruhen. Es gibt keinen besseren Ansatzpunkt als die ethische Bedeutung der Sakramente. Die Taufe z. B. steht insofern im Zentrum der Kirche, als die Getauften zu Zeugen *(martyres)* der Werte des Evangeliums in der Welt werden. Fragen von Glaube und Ethik und soziale Fragen sind untrennbar mit dem christlichen Zeugnis verbunden, mit dem wir in der Taufe beauftragt werden. Die Eucharistie als Sakrament der Gemeinschaft ist - um ein zweites Beispiel zu nennen – Nahrung für ein zerstreutes Volk in seinem ethischen Bemühen, die Zerbrochenheit des Menschen und der Gemeinschaft zu heilen. Für die Kirche ist sowohl ihre innere Einheit als auch die Solidarität mit anderen Ausdruck für das Teilen des Brotes des Lebens. Die Sakramente als persönlichkeitsbildende Riten können uns zu einem sakramentalen Leben hinführen.

9. Die Bemühungen um Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung haben immer wieder erkennen lassen, welche zentrale Rolle Gottesdienst und Spiritualität in unserem Zusammenleben einnehmen. Hier wird Gemeinschaft genährt, Hoffnung bewahrt, Vergebung angeboten, Brot für die Pilgerreise geteilt und neue Kraft entdeckt. Die Erfahrung des Gottesdienstes und die Vertiefung der Spiritualität ist für uns eine Brücke zwischen Ekklesiologie und Ethik.

10. Die eschatologische Dimension sowohl der Einheit der Kirche als auch des konziliaren Prozesses ist zu bekräftigen. Zwar werden beide letztlich zu einem Zeitpunkt und in einer Weise erfüllt, die Gott gewählt hat, doch sollten wir deshalb nicht passiv abwarten. Im Gegenteil, unser aktives Mitwirken an den Bemühungen um die Einheit der Kirche und um Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung bezieht uns ein in Gottes Werk der Erfüllung, während uns diese Erfüllung zugleich anspornt, lebensbedrohliche Entwicklungen zu bekämpfen und mit dem Leben so sorgsam umzugehen wie mit einem uns anvertrauten Schatz.

II. Koinonia und ihre Implikationen

11. Zur Beschreibung jener Einheit, die sowohl von Glauben und Kirchenverfassung als auch vom konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung angestrebt wird, sei der Begriff der Koinonia vorgeschlagen. Er kam über die bilateralen Dialoge – wo die griechische Version in manchen Fällen dem enger gefaßten lateinischen Communio vorgezogen wurde – in den ökumenischen Sprachgebrauch. In manchen bilateralen Gesprächen wird Koinonia verwendet, um das Ziel einer Gemeinschaft ohne organische Union im Anschluß an die Überwindung möglicher lehrmäßiger Hindernisse zu bezeichnen.

12. Die Implikationen der *Koinonia* werden in der Diskussion über folgende Aspekte deutlich: den Begriff christlicher Ethik, Konzepte des Bundes, konziliare Gemeinschaft, Einheit und Verschiedenheit, lokal und global, und Beziehungen zu nicht-institutionellen Bewegungen innerhalb und außerhalb der Kirche.

Koinonia und Ethik

13. Wo sich *Koinonia* im Neuen Testament auf das Miteinander oder das Teilen unter den Gläubigen der örtlichen christlichen Gemeinde bezieht, ist sie als konkrete, im Gehorsam verbundene Gemeinschaft zu verstehen. Wenn die frühen Christen „Christus folgten", so hatte dies ganz ohne Zweifel sehr praktische Auswirkungen auf ihr Leben, die häufig zu Spannungen und Konflikten mit ihrer Umgebung führten. Auch die im Neuen Testament deutlich werdende enge Verbindung zwischen Taufe und neuem Leben (Eph 2,1-10) zeigt, daß die Entscheidung, sich dieser Gemeinschaft anzuschließen, ethische Entscheidungen implizierte.

14. Im Laufe der geschichtlichen Entwicklung veränderte sich die ursprüngliche und enge Beziehung zwischen Glaube und Ethos und lockerte sich in manchen Fällen. In dem Maße, wie die Kirche wuchs und sich institutionalisierte und zu einem Faktor wurde, der nicht ohne Einfluß auf die Machtverhältnisse in der westlichen Welt war, tendierte der christliche Gehorsam zur Formalisierung; dies zeigte sich einerseits an der Bußpraxis und andererseits an der Willfährigkeit gegenüber weltlichen Mächten. Selbst in Kirchen, die eine elementare Verbindung von Liturgie und Leben aufrechterhielten, ging der Sinn für radikalen Gehorsam, wie wir ihn aus dem Neuen Testament – und später von Märtyrern und Heiligen – kennen, spürbar zurück.

15. Das Bedürfnis nach einer Ethik als spezifischer Disziplin entstand erst in neuerer Zeit angesichts der zunehmenden Komplexität der Gesellschaft. Ethik stand für alle Bemühungen, die moralischen Dimensionen dieses komplexen Systems mit autonomem Denken, individuellem Urteil und argumentativer Kommunikation zu erfassen. Die Christen wurden sich der wachsenden Kluft zwischen der Substanz ihrer Tradition und der „Außen"welt bewußt und begannen, um mit der Entwicklung der Ethik Schritt zu halten, die Zusammenhänge zwischen Ethik und Welt, zwischen Glauben und Leben zu artikulieren.

16. Die christliche Ethik entwickelte sich auf unterschiedliche Art und Weise: manchmal in Verbindung mit weltlichen Ansätzen (christlicher Sozialismus, christlicher Liberalismus), manchmal auch im Gegensatz zu ihnen, so etwa dort, wo die Treue zu Jesus Christus und die Treue zu einer Ideologie unvereinbar waren. In den meisten Fällen jedoch stand das Individuum im Mittelpunkt. Wenn sich Theologen mit dem Leben „des" Christen beschäftigten, dann unterschieden sie zwischen seinen persönlichen und seinen gesellschaftspolitischen Pflichten.

17. Es war ein großer Schritt nach vorn, als die ökumenische Bewegung – und insbesondere der Ökumenische Rat für Praktisches Christentum – begann, die sozialethische Reflexion als Reflexion von Kirchen zu institutionalisieren, die einander und der Welt verantwortlich sind. Dieser Ansatz, der durch Ereignisse wie den Kirchenkampf im Deutschland der dreißiger Jahre oder später durch die kritische Analyse von Neokolonialismus, Abhängigkeit und Strukturen von Armut und Ungerechtigkeit gefördert wurde, half vielen Christen, einige ihrer bisherigen Glaubensgewohnheiten abzulegen, so etwa die Distanz zwischen dem Glauben (als dem „wirk-

lichen" Leben der Gemeinde) und den ethischen Werten im alltäglichen Leben, oder auch die Überzeugung, das einzige Bindeglied sei die Einhaltung bestimmter persönlicher Lebensregeln.

18. Auf dieser Grundlage bemühen sich Christen seit einiger Zeit, den elementaren Zusammenhang zwischen Ethik und Koinonia, zwischen Ethos und Gemeinschaft wiederherzustellen und sich hierbei vom Neuen Testament anregen zu lassen. In diesem Zusammenhang sind sie u.a. zu der Erkenntnis gekommen, daß es weniger der einzelne Christ als vielmehr die Gemeinschaft der Jünger ist, die die Tradition erhält und trägt und die Form und Nährboden des Ethos ist. In dieser Perspektive wird christliche Ethik zu einer Reflexion über das Leben der Gemeinschaft im Kontext der Probleme des menschlichen Lebens im allgemeinen.

19. *Koinonia* in bezug auf Ethik bedeutet nicht in erster Linie, daß die christliche Gemeinschaft Vorschriften und Regeln festlegt, sondern vielmehr, daß sie ein Ort ist, an dem – zusammen mit dem Glaubensbekenntnis und der Feier der Sakramente und als untrennbarer Teil davon – die biblische Botschaft ständig auf ethische Inspiration und Erkenntnisse hin erforscht wird und an dem die Fragen, die die Menschheit bewegen, durch beständige ethische Reflexion im Lichte des Evangeliums untersucht werden. Als solche ist die Gemeinschaft auch ein Ort der Tröstung und Stärkung. Für manche bedeutet dies ein entschiedenes Eintreten für Gewaltlosigkeit, für andere eine dauerhafte Antwort auf die Frage von Schuld und Vergebung, die jedes menschliche Leben prägt, für wieder andere den Versuch, im individuellen und sozialen Leben wieder den Sinn von Berufung und Bund zu erfahren. In allen Fällen impliziert *Koinonia* ein Angebot an alle Menschen, die sich in einem ethischen Ringen befinden und dafür Maßstäbe und Perspektiven brauchen. Wenn das Ethos der christlichen Gemeinschaft als Zeugnis bezeichnet wird, dann ist dies ein wichtiger Aspekt dieses Zeugnisses.

Koinonia und andere biblische Bilder von der Kirche

20. Die vorgeschlagene revidierte Fassung des Arbeitspapiers für Santiago enthält bereits längere Überlegungen zum *Koinonia*-Begriff. Es sind jedoch einige weitere Kommentare erforderlich.

21. Sind die verschiedenen Gemeinschaften bereit einzusehen, daß Gemeinschaft zwischen ihnen *(Koinonia)* – ob in Fragen des Glaubens

oder der ethischen Verantwortung – den Aufbau von Strukturen gegenseitiger Rechenschaftspflicht voraussetzt? Die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung wird die Frage stellen, ob die Kirchen weiter auf eine „konziliare Gemeinschaft" zugehen können. Dieser Ausdruck bedeutet zumindest, daß sie einander verantwortlich sind im Zeugnis vom Glauben an Jesus Christus und daß sie die Implikationen dieses Glaubens in bezug auf Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung ernst nehmen. Wie lange werden sich die Gemeinschaften weigern, sich den Herausforderungen der Einheit tatsächlich zu stellen?

22. Wir dürfen nicht vergessen, daß *Koinonia* nur eines von mehreren neutestamentlichen Bildern für die Kirche ist. Daneben tauchen Begriffe wie „Volk Gottes", „Leib Christi" und „Tempel des Heiligen Geistes" auf. Auch der Begriff Kirche *(ekklesia)* ist ja ein Bild. Jedes Bild für die um das Evangelium herum gebildete Gemeinschaft setzt einen spezifischen Akzent und Kontext und hat somit einen bestimmten Bedeutungsschwerpunkt. Bei *Koinonia* ist dieser das Miteinander der Gläubigen oder das Teilen in der örtlichen christlichen Gemeinschaft. Daher ist genau zu prüfen, ob es zulässig ist, diesen Begriff auch für übergreifende Beziehungen zu verwenden.

23. Was bietet der Begriff der *Koinonia* hierfür? Zunächst einmal ist darauf hinzuweisen, daß er weitaus mehr abdeckt als lediglich Teilen. Er bezeichnet Teilhabe an etwas, das man gemeinsam hat oder weiß (Apg 2). Es gibt z. B. *Koinonia* in Gott, im Heiligen Geist, in Jesus Christus, im Glauben, im Leib Christi, im Blut Christi. Schon dies allein läßt eine erweiterte Verwendung des Begriffs zu. Paulus verwendet *Koinonia* für die Beschreibung der Beziehungen zwischen Gemeinden in verschiedenen Städten. Auch die Geldsammlung für die Gemeinde in Jerusalem nennt er *Koinonia.* Die Verwendung von *Koinonia* hier und an anderen Stellen des Neuen Testaments läßt auf eine Begriffserweiterung schließen: es ist nicht mehr nur das Bekannte und Vertraute gemeint, sondern es werden Brücken gebaut zu anderen und unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften. Dies ist ein kühner theologischer Schritt, vor allem dort, wo Paulus die Berufung Israels auf die Heiden ausdehnt. Die Koinonia, von der er spricht, bezieht sich nun – über ethnische und familiäre Bande hinaus – auf eine Gemeinschaft, deren Grundlage das Evangelium ist. Ebenso können wir unser Verständnis von *Koinonia* ausdehnen auf eine Gemeinschaft, in der wir in Jesus Christus – und trotz der Mängel unserer Gemeinschaften und Beziehungen – gemeinsame Vorstellungen von einer von neuem gerechten, friedlichen und verantwortlichen Welt entwickeln.

24. Wird *Koinonia* – wie im Falle des konziliaren Prozesses – in diesem weiteren Sinne verstanden, dann sehen wir die Gebote der Einheit und der Katholizität in einem neuen Licht. *Koinonia* in diesem Sinne eröffnet die Möglichkeit eines neuen ökumenischen Anfangs, an dem sowohl JPIC als auch Glauben und Kirchenverfassung mitwirken.

Das Konzept des Bundes

25. Ein Teil dessen, was *Koinonia* beinhaltet, *wird im Bund konkretisiert.* Wir sind uns der Mißverständnisse, zu denen dieser Begriff in Seoul Anlaß gab, wohl bewußt. Das Problem dort war, daß einige davon ausgingen, der Bund könne auf ein konzertiertes oder gemeinsames Unternehmen von Menschen beschränkt werden. Wir benutzen das Wort hier jedoch in seiner vollen biblischen Bedeutung als eine von Gott eingeleitete Beziehung: eine Verheißung, zu der Gott trotz aller Versäumnisse und Verfehlungen seines Volkes treu steht. Deshalb kommt einem zwischen Menschen geschlossenen Bund nur dann diese biblische Bedeutung zu, wenn er vor Gott in der Absicht geschlossen wird, den Bestimmungen zu gehorchen, die Gott mit seinem Bund verbindet. Das Eintreten in diesen Bund bedeutet, daß wir die Bedingungen annehmen, unter denen uns Gott in die Mitte der Schöpfung stellt.

26. In einer Reihe von ökumenischen Dokumenten wird anstelle des Substantivs „Bund" das substantivierte Verb „Bundesschluß" (im Englischen sogar ein Verb: „covenanting") verwendet. Da das grammatische Subjekt eines Verbs in der Regel ein Mensch ist bzw. wir selbst, könnte dadurch der Eindruck entstehen, daß die Urheberschaft Gottes am Bund in Vergessenheit geraten ist. Aus diesem Grund ziehen es einige vor, die verbale Form generell nicht zu verwenden. Wann immer sie benutzt wird, muß deutlich gemacht werden, daß es bei dem angesprochenen Bund um den Bund Gottes geht, daß der Bund vor Gott geschlossen wird und daß es für die Beteiligten notwendig ist, Gottes Bedingungen und Gebote nach bestem Wissen und Gewissen anzuerkennen.

27. „Bund" ist ein unermeßlich reicher biblischer Ausdruck. Gottes Bund mit Noah z. B. macht deutlich, daß Gott für alle seine Geschöpfe Sorge trägt, ja, daß der Bund sich nicht nur auf alles Lebendige erstreckt, sondern die Schöpfung an sich miteinschließt. So wird bei Jeremia geschildert, wie das Volk Gottes für seine Übertretungen dadurch bestraft wird,

daß die Schöpfung wieder zum Chaos wird (Jer 4,23; 26-27). Entsprechend geht die Wiederherstellung der Glaubensgemeinschaft mit der Wiederherstellung der natürlichen Umwelt Hand in Hand. Mehr noch, die Verwendung des Begriffes „Bund" im Neuen Testament bedeutet nicht, daß der Bund mit Israel aufgehoben wird, sondern vielmehr, daß der neue den alten Bund erfüllt, ohne jedoch an seine Stelle zu treten. In diesem Zusammenhang werden die Implikationen des Bundes für das Bemühen um und die Verwirklichung von Gerechtigkeit klar.

28. Zahlreiche Stellen im Neuen Testament, besonders im Epheser- und im Kolosserbrief, sprechen diese Bedeutungsnuancen an und beziehen den Bund auch wieder auf die Erneuerung der Schöpfung. Der „neue Bund in meinem Blut" der Eucharistie verbindet Gottes Ruf an die Gemeinschaft des Glaubens noch enger mit der Verwandlung der geschaffenen Ordnung. Der eigentliche Sinn des Bundes ist durch die Fleischwerdung, das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi sichtbar gemacht worden.

29. Eine zentrale Frage, die der konziliare Prozeß aufgeworfen hat, ist ja gerade das Verhältnis der Ekklesiologie zu Schöpfung, Erlösung und Eschatologie. Das Konzept des Bundes bietet hier, wie wir bereits gesehen haben, nützliche Perspektiven. Allerdings dürfen wir diesen Begriff nicht mit allem befrachten, was wir über Evangelium, Geschichte und Schöpfung aussagen wollen. Diese Relation und ihre Implikationen lassen sich von einer anderen Grundlage her entwickeln.

30. Was immer auch die Ergebnisse sein mögen, wir müssen unbedingt darauf bestehen, daß jede Bekräftigung des Bundes Gottes mit uns als seinem Volk auch heute einen spezifischen Inhalt haben muß – ebenso, wie der Gehorsam des Volkes Israel die Thora zum Inhalt hatte, wie sie in den Lehren der Propheten ausgelegt worden war. Kurz: Der Bund muß in eine Art soziales Credo umgesetzt werden. Als Beispiel für einen solchen Inhalt möchten wir die „Kriterien für die Entscheidungsfindung in der Wirtschaft" nennen, die in Teil IV des Studiendokuments der ÖRK-Einheit III *Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft* enthalten sind (WCC Publications, Genf, 1992).

Konziliare Gemeinschaft

31. Wir wollen das Thema *Koinonia* nicht als einziges Modell der Einheit verwenden, die wir anstreben. Insbesondere darf dieser Terminus nicht

bedeuten, daß wir unsere bestehenden kirchlichen Strukturen hinnehmen, wenn sie sich nur „in Gemeinschaft" miteinander befinden. Damit würde *Koinonia* schlicht zu einem Synonym für „versöhnte Verschiedenheit". Wir müssen untersuchen, wie die JPIC-Bewegung mit dem Begriff der Konziliarität umgeht. Vielleicht öffnet sich dadurch ein Weg, um zu diesem Begriff zurückzukehren (z. B. in Gestalt der von der Vollversammlung in Nairobi angenommenen Wendung „konziliare Gemeinschaft") und ihm eine umfassendere Bedeutung zu geben.

32. In diesem Zusammenhang haben wir mit Interesse die Formulierungen der vorgeschlagenen Revision des Arbeitspapiers für Santiago zur Kenntnis genommen: „... Glauben und Kirchenverfassung sollte sich bei seiner Weiterarbeit auf die Frage angemessener Strukturen im Dienst einer konziliaren Gemeinschaft (cf. Canberra-Erklärung, Abs. 2.1) von Kirchen unter der Leitung des Heiligen Geistes (Joh 16,13) und einer glaubwürdigen Ausübung von Autorität konzentrieren" (S. 19, Abs. 17 der revidierten englischen Fassung). Im Kontext von JPIC können wir sehen, inwiefern uns eine solche „konziliare Gemeinschaft" helfen könnte: nämlich als unverzichtbarer Bezugsrahmen für die Beschäftigung mit den Themen Verschiedenheit/Einheit und lokal/universal. Eine solche konziliare Gemeinschaft könnte innerhalb der *Koinonia* den Rahmen für eine konstruktive Auseinandersetzung mit den divergierenden Ansichten bilden. In dem Moment, wo Fragen der Gerechtigkeit in der Debatte über die Einheit auftauchen, müssen wir uns fragen, welche Modelle konziliarer Gemeinschaft das Zeugnis der Kirche am besten fördern.

33. Wie bereits angemerkt, ist es mit der ökumenischen Rechenschaft der Kirchen untereinander nicht weit her. Strukturen für die Rechenschaftslegung müssen eingerichtet werden, noch bevor die konziliare Gemeinschaft erreicht ist. Kann Konziliarität in der einen oder anderen Form möglich sein, noch bevor volle Gemeinschaft verwirklicht ist? Die JPIC-Bewegung hat darauf gedrungen, damit wir ein geeintes Zeugnis für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ablegen können. Wir bitten die Kirchen eindringlich, sich eine konziliare Rechenschaftslegung zur Gewohnheit zu machen, auch wenn wir uns auf dem Weg zu einer umfassenderen Beziehung befinden. Selbstverständlich müssen alle Bemühungen, eine derartige konziliare Praxis zu entwickeln, völlig transparent und offen sein, da die Kirchen sonst nicht zur Zusammenarbeit und Respektierung bereit sind.

34. Bei seiner Beschäftigung mit der konziliaren Gemeinschaft sollte sich Glauben und Kirchenverfassung auch mit der ganz praktischen Frage der

kirchlich-institutionellen Bürokratie befassen. In diesem Jahrhundert sind dem Leben der Kirchen komplexe Verwaltungsstrukturen übergestülpt worden, ohne daß man diesen eine ekklesiologische Bedeutung gegeben hätte. Es besteht die Gefahr, daß diese Strukturen (im pejorativen Sinne) bürokratisch werden, eben weil sie ekklesiologisch nicht rechenschaftspflichtig sind. Inwieweit, wenn überhaupt, wird die Realität der Bürokratie in der Ekklesiologie berücksichtigt? Welches Verhältnis besteht zwischen Bürokratie und dem Rechenschaftsbedürfnis konziliarer Beziehungen? Heutzutage hat fast jede Kirche ein Büro, das für die Beziehungen zu anderen Kirchen und zu ökumenischen Einrichtungen zuständig ist. Auch der Ökumenische Rat der Kirchen hat eine bürokratische Richtung eingeschlagen. Kann *Koinonia* bürokratisch zum Ausdruck gebracht werden? Kann Bürokratie ein Werkzeug des Heiligen Geistes sein?

Das Lokale und das Globale

35. Im Zusammenhang mit lokalen Erkenntnissen und Initiativen auf der einen und globalen Problemen auf der anderen Seite sehen wir uns einem ganzen Fragenkomplex gegenüber. Heute hat jedes lokale Problem globale Implikationen, und jedes globale Problem erfordert eine lokale Reaktion. An beiden Enden bestehen aber häufig Blockierungen. Nicht alle JPIC-Fragen sind der lokalen Ebene adäquat vermittelt worden. Und lokalen christlichen Gruppen fällt es häufig schwer, die globale Realität zu begreifen, in der sie leben.

36. Allerdings machte man es sich zu einfach, wenn man sich nur zwei Ebenen vorstellte. Das „Lokale" bedeutet unter verschiedenen Umständen verschiedene Dinge. Es kann Nachbarschaft bedeuten oder das Land, in dem man lebt, oder eine bestimmte Region der Welt. Andererseits mag ein Problem zwar von globaler Bedeutung sein, doch läßt es sich weder mit einer einzigen Erklärung beschreiben noch auf eine Formel bringen, weil seine Auswirkungen an verschiedenen Orten so vielfältig sind. Manchmal ist ein globales Problem so beschaffen, daß es am deutlichsten an einem bestimmten Ort zum Ausdruck kommt. Dann haben die dort lebenden Christen die Aufgabe, seine Bedeutung für den Rest der *Oikoumene* zu definieren. Mitunter wird ein im wesentlichen lokales Problem erst dann deutlich, wenn man seine globalen Aspekte begreift. Wir brauchen je nach der Problemstellung und dem Kontext, in dem das Problem am präzisesten formuliert werden kann, neue Ausdrucksformen sowohl für das Lokale als auch für das Globale.

37. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, sich das Thema der Katholizität als ein Attribut der Kirche sowie die Entfaltung dieses Themas auf den Vollversammlungen in Neu-Delhi und Nairobi zu vergegenwärtigen. In Neu-Delhi haben wir die lokale Dimension betont, ohne darüber die universale zu vergessen, und haben von „alle an jedem Ort" gesprochen, die in einer „völlig verpflichteten Gemeinschaft" miteinander verbunden sind. In Nairobi haben wir die universale Dimension in den Vordergrund gestellt, ohne darüber die lokale zu vergessen, und haben von der „konziliaren Gemeinschaft" gesprochen. Diese Themen zusammengenommen können uns dabei helfen, eine universale *Koinonia* der gegenseitigen Verpflichtung zu entwerfen, die lokale *„Oikoumenen"* auf der ganzen Welt umfaßt. Der konziliare Prozeß hat sich hierfür als ein ausgezeichnetes Instrument erwiesen.

Verschiedenheit und Einheit

38. Verschiedenheit ist lange ein wichtiges kirchliches Faktum wie auch Thema gewesen. Wir haben jedoch das Gefühl, daß sich die Situation verändert hat. Was früher Verschiedenheit war, ist heute vielerorts Zersplitterung und Gebrochenheit. An vielen Orten hat jede Gemeinde mehr oder weniger ihre eigene Auslegung des Glaubens. Der „Lokalismus" in der Kirche hat den „Kongregationalismus" als Organisationsstruktur überholt. Letzterer beruht auf bestimmten Prinzipien und verfügt über ein ausgeprägtes Verständnis von der universalen Kirche. Was wir dagegen heute beobachten, gleicht einer neuerlichen Tribalisierung und ist deshalb kaum zu vergleichen mit der Verschiedenheit, die wir gewollt und gepflegt haben.

39. Unterschiedliche Ausdrucksformen des apostolischen Glaubens, die unterschiedlichen kulturellen Situationen entsprechen, kennt und versteht man seit langem. Bereits in der frühen Kirche gab es den apostolischen Glauben in vielen Sprachen und Kulturen mit ihren sehr unterschiedlichen Gebräuchen und folglich auch vielfältigen liturgischen Texten und Ausdrucksformen. Wie wir dem Neuen Testament entnehmen, können solche Unterschiede durchaus zu Konflikten führen. *Koinonia* in konziliaren Strukturen machte es möglich, diese Meinungsverschiedenheiten im Bewußtsein der Liebe und Verantwortung füreinander auszutragen. So könnte es auch heute sein. Niemand bestreitet, daß viele der verschiedenen Bräuche, Liturgien und theologischen Formulierungen legitime Ausdrucksformen christlichen Glaubens und christlicher Praxis sind oder daß es innerhalb der Gemeinschaft zu Meinungsverschiedenheiten kommen kann, die konstruktiv ausgetragen werden müssen.

40. Heute besteht allerdings ein wichtiger Unterschied. Verschiedenheit wurde in der Regel deshalb als annehmbar und begrenzbar betrachtet, weil man von einem universalen theologischen Rahmen ausgehen konnte, der von der ganzen Kirche anerkannt wurde. Nun ist aber heute der universale Rahmen des Christentums als solcher scharfer Kritik ausgesetzt. Da keine Klarheit darüber besteht, was „zu allen Zeiten, überall und von allen" (Vincent de Lérins) geglaubt werden muß, erscheint örtliche Vielfalt heute in einem ganz anderen Licht und wirft Fragen auf, die uns vor große Schwierigkeiten stellen.

41. Wie können so unterschiedliche Ausdrucksformen des Glaubens in Kommunikation miteinander gehalten werden? Wie kann man in solchen Situationen von Rechenschaft sprechen? Dies sind Probleme, für die wir im Augenblick noch keine angemessenen Antworten haben. Wir haben den Verdacht, daß ein Grund für unser Dilemma im fehlenden Vertrauen zu suchen ist, das wir zu unseren zentralen Glaubensaussagen haben. Den zahlreichen lokalen Versionen des Glaubens fehlt eine klare Aussage im Blick auf den Glaubensmittelpunkt, auf den sie sich beziehen könnten.

Beziehungen zu Bewegungen und Gruppen

42. Hier stellen sich Fragen auf zwei Ebenen. Die erste hat mit kirchlichen Beziehungen zu christlichen Bewegungen zu tun, die nicht unbedingt das Rechenschaftsbewußtsein haben, das in den etablierten kirchlichen Organen vorhanden sein sollte. Im Rahmen von JPIC wird deutlich, daß ein Großteil der Energie, die für die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden eingesetzt wird, von Gruppen dieser Art ausgeht. Sie stellen ein wichtiges Zeugnis gegenüber den offiziellen kirchlichen Gremien dar.

43. Vielfach wirft die Beziehung zu solchen Bewegungen die Frage nach der „Laienschaft" in neuer Form auf. Es ist klar, daß Laiengruppen viel dazu beitragen können, die Tagesordnungen von JPIC und Glauben und Kirchenverfassung voranzubringen, und auch, daß sie dabei häufig eigene Richtlinien formulieren und eigene Initiativen ergreifen. Das wirft ein Problem der Autorität und Repräsentation auf. Wenn ein großer Teil der Energie, die in einer Kirche auf soziale Fragen verwendet wird, von der Basis ausgeht, wie berücksichtigt die Kirche das in ihren offiziellen Beziehungen? Wir müssen die Kirche als eine Bewegung des Volkes Gottes sehen und nicht nur als eine Struktur. Wir müssen mehr über das *ganze* Volk Got-

tes aussagen. Dazu empfehlen wir einen erneuten Blick auf die ersten Absätze des Textes über das Amt in *Taufe, Eucharistie und Amt.* Es handelt sich um eine klassische Aussage über das ganze Volk Gottes, die man im Gedächtnis behalten muß. Das Arbeitspapier für Santiago sagt über das „Volk Gottes" in diesem weiteren Sinn nicht genug aus.

44. Des weiteren stellt sich die Frage nach der Zusammenarbeit mit Menschen guten Willens, die außerhalb des christlichen Glaubens stehen, deren Ziele und Methoden den unseren aber ähnlich scheinen und deren Wissen und Engagement häufig größer sind, als es auf unserer Seite der Fall ist. Dies sind andere *„Koinonias"*, die ihre eigenen Strukturen, Beziehungen und Prioritäten haben.

45. Wir dürfen die theologische Bedeutung dieser Beziehungen zu Menschen, die anderen Glaubens oder keines Glaubens sind, nicht unterschätzen. Viele von uns, die mit dem Engagement der Kirche in Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung nicht zufrieden sind, finden eine bessere *Koinonia* mit Menschen außerhalb der Kirche. Dies ist keineswegs nur ein theoretisches Problem. Vielmehr ist es ein existentielles Problem für eine wachsende Zahl von Christen heute, die das Gefühl haben, daß für eine Reihe von Fragen (wie z. B. der Umweltzerstörung) die Zeit nicht mehr reicht, um darauf zu warten, daß sich die Kirchen als Institutionen zum Handeln entschließen.

46. Wie sollen wir solche Beziehungen einordnen? Es ist nach wie vor unser eigener Glaube, unsere Vorstellung vom Evangelium, die uns leitet, wenn wir auf andere zugehen. Wir können versuchen, die Kirche als einen Resonanzboden, als ein Ausdrucksmittel für außerkirchliche Bewegungen zu sehen. Viele sind der Ansicht, daß die Kirche die Aufmerksamkeit auf das lenken kann, was in der Welt vor sich geht. Gleichzeitig ist es mit Jesus Christus möglich, Ausdrucksformen einer fürsorgenden *Koinonia* außerhalb der Kirche als Wirken des Heiligen Geistes zu sehen, der Menschen zusammenbringt, damit sie Gott in einer Weise dienen, die sie nicht immer ganz verstehen. Die Kirche könnte in aller Bescheidenheit darauf verweisen, was der Geist außerhalb ihrer sichtbaren Grenzen wie auch innerhalb der Kirche wirkt, und somit Zeugnis davon ablegen, was Gott insgesamt in der Schöpfung tut.

47. Es gibt zahlreiche Mutmaßungen darüber, in welche Richtung die Geschichte sich weiterbewegt. Jede beruht auf einer anderen Interpretation der Geschichte und jede hat Auswirkungen auf die Reaktion der Kirchen. Für die einen ist der Sieg des demokratischen Kapitalismus der wichtigste Trend. Die Entwicklung in Osteuropa und der ehemaligen Sowjetunion wird, trotz der Rückschläge, als Beweis dafür interpretiert, daß eine Seite „den Kalten Krieg gewonnen" hat und daß diese Tatsache der Menschheit unschätzbaren Nutzen bringen wird. Andere sind der Ansicht, der auffälligste Trend gehe in Richtung der einen oder der anderen Form des Kommunitarismus. Sie sehen die „zivile Gesellschaft", deren Kennzeichen Mitwirkung des Volkes, gegenseitige Verantwortung und Bürgerinitiativen als Gegengewicht zum Staat sind, überall im Aufbruch und betrachten sie als Garanten der Zukunft. Wieder andere meinen, daß diese Tendenzen, so wichtig sie auch sein mögen, in den Hintergrund gedrängt würden durch die offenkundige Verschlechterung der Daseinsbedingungen des Menschen. Hunger, Umweltverschmutzung, ethnische Säuberungen, politische Unterdrückung, Aids: Dies seien die Realitäten unserer Welt, und der einzige Kurs, den wir einschlagen könnten, sei, Widerstand zu leisten und alles in unseren Kräften Stehende zu tun; das Verhängnisvollste jedoch sei, daß die Lebensgrundlagen des Planeten langsam zerstört würden und der große Kampf ums Überleben begonnen habe. Vertreter wieder einer anderen Richtung behaupten, daß die weltweite Technologisierung und ihre wirtschaftlichen Begleiterscheinungen alle großen Ideen und Kämpfe überflüssig gemacht hätten. Es werde keine Kreuzzüge und Tragödien mehr geben: Wir würden von Instrumenten dirigiert werden, die wir selbst geschaffen hätten. Die Geschichte als ein turbulentes und kreatives menschliches Drama sei zu Ende. Und schließlich sind da diejenigen, die nichts Neues erkennen können. Ihnen zufolge sind die Ereignisse lediglich Neuauflagen immerwährender Plagen und Sünden: Verknappung der Ressourcen, menschlicher Stolz, Machthunger, Ruhm und Reichtum.

48. Unsere Reaktion hängt davon ab, was wir um uns herum wahrnehmen und welche Anhaltspunkte wir zur Interpretation des Ganzen heranziehen. Dasselbe gilt auch für die Kirche selbst und beeinflußt deren Grundpositionen in bezug auf die Welt. Daher müssen wir die verschiedenen Reaktionen innerhalb der Christenheit mitberücksichtigen. Davon gibt es mindestens fünf: (1) der Zustand der Welt legt nahe, daß dies das Ende der

Geschichte ist, daß die Wiederkunft Christi nahe bevorsteht und daß es daher unsere vornehmlichste Aufgabe ist, zu bekehren und zu taufen; (2) die Welt ist schon immer so gewesen, Arme werden wir allezeit bei uns haben, es wird Kriege und Kriegsgeschrei geben - die beste Reaktion für die Kirchen ist kontemplativer Rückzug und Beten für die Welt; (3) die Kirche muß ein Beispiel für eine alternative Gesellschaft bieten, die auf den Werten des Gottesreiches aufbaut; (4) angesichts der Situation in der Welt muß die Kirche eine führende Rolle übernehmen und sollte im Eintreten für Gerechtigkeit und Frieden sogar wegweisend sein; und (5) die Kirche muß sich an den Kämpfen des Volkes beteiligen - nicht, indem sie den Prozeß anführt, sondern indem sie an ihm teilhat.

49. Alle diese Ansätze sind in unterschiedlichem Ausmaß in unseren Kirchen anzutreffen. Dabei ist nicht die Verschiedenheit an sich problematisch, sondern die Tatsache, daß wir uns der verschiedenen Ansätze bedienen, um miteinander zu konkurrieren oder uns zu verteidigen, und daß wir dadurch unbeweglich werden in unseren Reaktionen auf das Unrecht in der Welt und auf die Zerbrochenheit unserer Gemeinschaft wie auch im Hinblick auf einen echten Dialog miteinander.

50. Innerhalb der ökumenischen Bewegung und speziell im ÖRK sind verschiedene Analysen vorgestellt worden, um das christliche Engagement für soziale Gerechtigkeit zu untermauern und eine gemeinsame Vision der Gesellschaft zu entwerfen, die die Kirchen miteinander teilen und fördern könnten. Die jeweiligen Perspektiven blieben für künftige Debatten offen und wurden im Laufe der Jahre weiterentwickelt. In den fünfziger Jahren sprach man vor allem von der „verantwortlichen Gesellschaft". In den sechziger Jahren bildete sich mit der zunehmenden Herausforderung durch die Dritte Welt das Modell der Entwicklung und des raschen sozialen Umbruchs heraus. Auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft im Jahre 1966 wurden verschiedene sozialethische Veränderungsperspektiven geprüft, u.a. revolutionäres Handeln für Gerechtigkeit. In den späten siebziger Jahren rückte die gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Gesellschaft (JPSS) in den Vordergrund. Sie brachte verschiedene Ansätze zusammen und trug unter dem Aspekt der „Überlebensfähigkeit" dem aufkommenden Bewußtsein von den globalen Zusammenhängen Rechnung. In den achtziger Jahren konzentrierte sich das Interesse dann auf Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung.

51. Häufig läßt sich die Tendenz beobachten, eine Position zu kanonisieren und alle anderen zu verwerfen. Damit wird die Verschiedenheit der Ana-

lysen und der Kontexte geleugnet, in denen Glaube, Leben und Zeugnis der Kirchen verwirklicht werden. Fast jeder Standpunkt ist zumindest teilweise richtig. Und keiner kann für sich die ganze Wahrheit beanspruchen.

52. Doch auch angesichts dieser Vielfalt von Perspektiven begegnen wir der sich wandelnden Weltsituation nicht völlig unvoreingenommen. In Seoul haben wir zehn Grundüberzeugungen und Kriterien angenommen, die uns helfen sollen, eine ethische Orientierung zu erkennen, und haben die Umrisse eines Ethos erkannt, um das wir uns sammeln können. Bei unserer fortlaufenden Arbeit über Ekklesiologie und Ethik sind wir für alle Debatten offen. Wir haben einen Ort, an dem wir uns nachhaltig engagieren können. Dabei müssen wir klar machen, daß keine Analyse oder Initiative vorgegeben ist und daß niemand, der sich beteiligt, geringgeschätzt wird.

Schlußfolgerung

53. Solange die ökumenische Bewegung nicht in der Lage ist, eine lebendige Interaktion zwischen dem konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und der Diskussion über die Einheit zu entwickeln, wird ihr dies schaden. Wir haben in diesem Dokument versucht darzulegen, daß eine solche Interaktion möglich und vielversprechend ist.

In den Anhängen soll aufgezeigt werden, wie dieser Prozeß nun konkret fortgesetzt werden kann.

ANHANG I

Vorschläge an Glauben und Kirchenverfassung für Santiago de Compostela

1. Wir erkennen dankbar an, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit ihren Vorbereitungen für die Weltkonferenz in Santiago de Compostela und dem anschließenden Studienprozeß einen vielversprechenden Rahmen abgesteckt hat, in dem die JPIC-Anliegen ernsthaft reflektiert werden. Wir hoffen, daß dies den Weg ebnet für eine Zusammenarbeit im ÖRK, die dem Rat eine wirksamere Kommunikation mit seinen Mitgliedskirchen und anderen Partnern ermöglicht und dadurch das Zeugnis der Kirche in der ganzen Welt stärken kann.

2. Wir empfehlen ausdrücklich, den Delegierten der Weltkonferenz in Santiago den Bericht unserer Konsultation zur Kenntnis zu bringen. Wir

meinen, daß der vorliegende Bericht eine Reihe von Aussagen bestätigen und ergänzen kann, die in der vorgeschlagenen Revision des Arbeitspapiers „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis" enthalten sind. Ferner vermittelt er den Delegierten eine Vorstellung davon, wie spezifische Belange von Glauben und Kirchenverfassung in den größeren Rahmen gemeinsamer ökumenischer Herausforderungen eingeordnet werden können.

3. Wir haben festgestellt, daß die vorgeschlagene Revision des Arbeitspapiers für Santiago „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis" eine beachtliche Verbesserung gegenüber der ursprünglichen Fassung darstellt. Das gilt insbesondere[2] für die Hinzufügung des Abschnitts über Menschheit und Schöpfung (I.2) sowie für zahlreiche Ausführungen im Text, die die ethische Dimension des christlichen Lebens hervorheben. Es bleiben allerdings einige Punkte, bei denen wir zögern oder aber eine andere Formulierung vorschlagen würden:

3.1 Im Hinblick auf S. 1, Absatz 1 würden wir es generell begrüßen, wenn der Divergenz der verschiedenen Interpretationen der Weltlage mehr Aufmerksamkeit geschenkt würde, inbesondere der Art und Weise, wie sich diese Divergenz auf die Einheit der ökumenischen Antwort auswirkt. Es erfüllt uns mit Sorge, daß wir uns in dieser Hinsicht nicht mehr auf festem gemeinsamen Boden befinden und daß die chaotische Situation in der Welt dazu angetan ist, Meinungsunterschiede und Spaltungen zu verschärfen und folglich Unsicherheit und Angst in den zwischenkirchlichen Beziehungen zu schüren.

3.2 Wir sind der Meinung, daß der Canberra-Erklärung zur Einheit noch nicht der Status eines „klassischen ökumenischen Textes" zukommt, sondern daß daran noch weitergearbeitet werden muß. Wir schlagen vor, daß die Konferenz in Santiago einen Teil ihrer Zeit dieser Arbeit widmet.

3.3 Wir würden es begrüßen, wenn man sich mehr Gedanken darüber machte, daß der Ruf zur Einheit in den verschiedenen Teilen der Welt unterschiedliche Methoden und Akzente erfordert. Der zwischenkirchliche Dialog ist nicht unbedingt überall das einzige oder geeignetste Instrument. Die Frage nach den nichttheologischen Faktoren ist in diesem Zusammenhang besonders relevant.

3.4 Wir stellen fest, daß das Dokument keinen Hinweis auf den Dialog mit dem Judentum enthält. Wir sind jedoch der Überzeugung, daß in

jedem Dokument, das sich mit dem „Bund" befaßt, auch auf das Band mit dem jüdischen Volk eingegangen werden muß.

3.5 Wir fragen uns, ob der Ausdruck „ethical living" (ethisch mündiges Leben) (IV.2) gegenüber „discipleship" (Nachfolge) tatsächlich eine Verbesserung darstellt.

ANHANG II

Vorschläge an den Ökumenischen Rat der Kirchen

1. Wir danken dem ÖRK für die Einberufung dieser Konsultation, die in Zusammenarbeit von Einheit I und Einheit III ausgerichtet wurde. Eine solche Konsultation war unseres Erachtens notwendig und der Zeitpunkt dafür gut gewählt. Wir haben einen Anfang gemacht, indem wir über die grundlegenden Fragen gesprochen haben, die sich uns hier stellen, doch sind wir uns deutlich bewußt, daß dies nur ein Anfang war. Der Prozeß, der zu konkreten Formen der Integration von bisher separaten Schwerpunkten in der Arbeit des ÖRK führen soll, muß fortgesetzt und es müssen bestimmte Schritte unternommen werden, damit er nicht zum Stillstand kommt. Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im August 1993 in Santiago, die Tagung der Kommission der Einheit III im Oktober 1993 und die Tagung des Zentralausschusses 1994 in Johannesburg betrachten wir in dieser Hinsicht als wichtige Meilensteine. Wir empfehlen, in nicht allzu ferner Zukunft eine weitere Konsultation zu veranstalten, auf der die Diskussion weitergeführt werden kann. Vor allem möchten wir darauf drängen, daß das JPIC-Programm als ein zentraler ÖRK-Schwerpunkt erneut einen offiziellen Anstoß erhält, und es wäre eine große Hilfe für die Kirchen und Gruppen vor Ort, wenn sie hierzu ein unmißverständliches Signal vom ÖRK erhielten. Die Weiterentwicklung der zehn Grundüberzeugungen von Seoul zu einer Art ökumenischem Katechismus könnte sich hier als ein geeigneter Weg erweisen.

2. Wir sind uns im klaren darüber, daß es noch eine Reihe von Fragen gibt, die im Bereich von Ekklesiologie und Ethik untersucht werden müssen, ehe so etwas wie ein gemeinsamer Rahmen sichtbar werden und überzeugen kann. Der ÖRK sollte sich auch weiterhin mit der Frage auseinandersetzen, wie die verschiedenen Traditionen in ihren Ekklesiologien verbindliche und gestaltende Ansätze zu ethischen Fragen zum Ausdruck

bringen (z.B. die Liturgie nach der Liturgie, Status confessionis, Erbauung des Reiches Gottes). Dieser Reflexionsprozeß sollte jedoch in einer direkten Wechselbeziehung dazu stehen, wie man auf der lokalen Ebene die enge Verflochtenheit von Glaube und Handeln erfährt, d.h. er sollte die Untersuchung der ethischen Substanz der Traditionen mit der ethischen Erfahrung des Volkes Gottes heute verbinden. Ausgehend von diesem Dialogprozeß kann die Bedeutung von Schlüsselbegriffen wie „konziliarer Prozeß", „Bundesschluß" und „Koinonia" als engere Verbindung von JPIC und der sichtbaren Einheit der Kirche untersucht werden. Einheit I und Einheit III tragen die Hauptverantwortung für diesen Prozeß. Wir möchten hinzufügen, daß in dieser Hinsicht bereits bedeutende erste Schritte unternommen worden sind, und zwar in dem weitgehend unbeachtet gebliebenen Dokument für die Tagung des ÖRK-Exekutivausschusses 1986 in Kinshasa „Erste Hypothesen zu den ekklesiologischen Dimensionen des ökumenischen Bundesschlusses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" sowie in dem Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung *Kirche und Welt: Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft.*

3. Während dieser Konsultation haben wir einmal mehr festgestellt, wie wichtig das „ökumenische Gedächtnis" ist. Neben denjenigen, die uns die Anliegen der Ortsebene nahebrachten, hat uns auch die Anwesenheit derer sehr geholfen, die über Jahre an der Arbeit des ÖRK in Glauben und Kirchenverfassung, Kirche und Gesellschaft sowie JPIC beteiligt waren. Sie sorgten dafür, daß wir frühere Diskussionen nicht einfach wiederholten, sondern daß wir festhielten, welche Fragen dabei offen geblieben waren und in welchen ein Konsens erzielt worden war. Aus diesem Grund möchten wir unseren Wunsch zum Ausdruck bringen, der ÖRK möge sich ausdrücklich darum bemühen, dieses ökumenische Gedächtnis zu schützen und zu pflegen, indem er eine „Gemeinschaft der Ältesten" innerhalb der ökumenischen Bewegung ins Leben ruft und fördert. Unsere Besorgnis gilt der Tatsache, daß manchmal Personen zur Mitarbeit im ÖRK eingeladen werden, die außer der Teilnahme an einer Vollversammlung über keinerlei einschlägige Erfahrungen verfügen. Daher sollte man der Notwendigkeit einer angemessenen ökumenischen Ausbildung Rechnung tragen. Die Heranbildung einer neuen Generation bleibt für die ökumenische Zukunft von entscheidender Bedeutung.

4. Im Zusammenhang mit dem vorhergehenden Punkt möchten wir einige ernsthafte Bedenken hinsichtlich des „Quotensystems" anmelden.

Selbstverständlich hat der ÖRK die Aufgabe, die ökumenische Debatte so zu gestalten, daß viele Meinungen darin uneingeschränkt zum Ausdruck gebracht und ausgetauscht werden können. Nur so kann man in der Diskussion Fortschritte machen und zu gemeinsamen Ansichten und Verpflichtungen gelangen. Hauptzweck des Quotensystems ist, eben diese Beteiligung sicherzustellen. Wir haben jedoch die Erfahrung gemacht, daß das System bei legalistischer Anwendung kontraproduktiv wird und einen konstruktiven Austausch heute eher einschränkt als garantiert. In manchen Fällen ist somit das für eine Debatte erforderliche Fachwissen nicht mehr gegeben. Wir schlagen daher vor, das Quotensystem flexibler anzuwenden und dabei die Voraussetzungen für eine realistisch geführte ökumenische Debatte zu berücksichtigen.

5. Wir möchten die Notwendigkeit eines ausgeprägteren konziliaren Arbeitsstils zwischen den verschiedenen ÖRK-Büros unterstreichen. Auf dieser Konsultation ist deutlich geworden, in welchem Maß sich die verschiedenen Anliegen und Programmschwerpunkte zu eigenständigen Einrichtungen entwickelt haben, die ihre angestammten Interessen gegenüber den anderen verteidigen. Dieser Tatbestand bringt mit sich, daß es zu Mißverständnissen und Konflikten zwischen den einzelnen ÖRK-Abteilungen kommt. Schwerwiegender jedoch ist, daß diese separaten Einrichtungen auch jede für sich ihre Beziehungen zu den Ortskirchen und Gruppen institutionalisieren. Dies verschärft – und schafft in einigen Fällen – ernsthafte Spaltungen innerhalb der Kirchen auf Ortsebene und unter ihnen. Es ist dringend notwendig, daß der ÖRK ein kohärentes Bild von sich vermittelt. Um dies zu erreichen, scheinen noch viele interne Veränderungen notwendig zu sein.

6. Ein konziliarerer Stil wird dadurch erleichtert, daß man sich bewußt in der Kunst des Zuhörens übt. Die Teilnehmer am Dialog müssen sich immer wieder bemühen, Begriffe, die Gesprächspartner benutzen, in ihre eigene Terminologie umzusetzen, anstatt zu versuchen, anderen ihr Vokabular aufzuzwingen. Analog dazu müssen wir auch die unterschiedlichen Ansätze grundsätzlich respektieren – den aktionsorientierten, den akademischen, den kirchlich-institutionellen etc. Besonders zu erwähnen ist auch Fachwissen (sowohl Fachkenntnisse als auch wissenschaftliche Analysen), an dem wir unsere Postulate und Perspektiven überprüfen können. Ferner müssen wir Tagungsstile und Entscheidungsprozesse in Frage stellen, die kulturelle Einseitigkeit aufweisen und dadurch mit der Forderung nach uneingeschränkter Beteiligung in Konflikt geraten; des weiteren Tagungen oder Entscheidungsprozesse, bei denen große Teile der Mitgliedschaft wie Frauen und junge Menschen unterrepräsentiert sind.

7. Wir möchten ferner darauf hinweisen, daß dem ÖRK Instrumente fehlen, um angemessen auf die veränderte Situation einzugehen, d. h. die Ökumene vor Ort zu unterstützen und gleichzeitig ein kollektives weltweites Zeugnis zu fördern. Von wesentlicher Bedeutung ist das Vorhandensein eines Dialogsystems, das es der Ökumene vor Ort erlaubt, Ausdrucksformen der weltweiten Ökumene in Frage zu stellen, und das ein Bewußtsein dafür schafft, daß zwischen den beiden Ebenen eine wechselseitige Rechenschaftspflicht besteht.

Übersetzt aus dem Englischen: Sprachendienst des ÖRK

Teilnehmerliste:

Aagaard, Anna Marie (Vors.), Dänemark
Abuom, Agnes, Kenia
Crow Jr., Paul, USA
Finau, P. Patelisio, Tonga
Forest, James H., USA
Greene, Bonnie, Kanada
Hoedemaker, Bert, Niederlande
Houtepen, Anton W.J., Niederlande
Käßmann, Margot, Deutschland
Miguez-Bonino, José (Vors.), Argentinien
Mphuthi, Erica Dolly, Lesotho
Mudge, Lewis S., USA
Niles, D. Preman, Sri Lanka
Noll, Rüdiger, Deutschland
Park, Jong-Wha, Korea
Rasmussen, Larry, USA
Richardson, Neville, Südafrika
Sauca, Ioan, Rumänien
Silva, Silvia Regina de Lima, Brasilien
Swai, Veronica, Tansania
Tappa, Louise, Kamerun
Tarasar, Constance, USA
Vera-Mendez, Juan Antonio, Puerto Rico
Vischer, Lukas, Schweiz
Zacharias, Mar Theophilus, Indien

Mitarbeiterstab des Ökumenischen Rates der Kirchen

Einheit I „Einheit und Erneuerung"
Bria, Ion, Amtierender Koordinator der Einheit
Appiah, Evelyn, Programmassistentin, Büro für Laienzentren
Best, Tom, Referent, Glauben und Kirchenverfassung

Einheit III „Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung"
Oh, Jae Shik, Amtierender Koordinator der Einheit
Granberg-Michaelson, Wesley, Referent, Wirtschaft, Ökologie und überlebensfähige Gesellschaft
Wong, Peony, Verwaltungsangestellte, Wirtschaft, Ökologie und überlebensfähige Gesellschaft.

ANMERKUNGEN

[1] Die Tagung wurde gemeinsam veranstaltet von Einheit I (Einheit und Erneuerung) und Einheit III (Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung), Rønde-Folk-Oberschule, Rønde/Dänemark, 24. bis 28. Februar 1993.

[1a] Angesichts der Interpretationsschwierigkeiten in bezug auf das im Originaltext verwendete „*moral*" community erscheint uns „*ethische*" Gemeinschaft beim gegenwärtigen Stand der Diskussion als die angemessenste Übersetzung (Anm. d. Übers.).

[2] Die folgenden Kommentare beziehen sich auf die revidierte englische Fassung (Anm. d. Übers.).

Zur Kompatibilität der internationalen zwischenkirchlichen Dialoge

Eine Problemanzeige

VON ANDRÉ BIRMELÉ

Der zweite Band der „*Dokumente wachsender Übereinstimmung*"[1], der vor kurzem erschienen ist, enthält alle Berichte und Konsenstexte der interkonfessionellen Gespräche der Jahre 1982 bis 1990: 760 neue Seiten kommen zu den 700 Seiten des ersten Bandes (Gespräche der Jahre 1931 bis 1982) hinzu. Man darf sich freuen, daß zumindest für den deutschsprachigen Raum diese Sammlung nun vorliegt. Sie ist ein wichtiges Instrument für die Dialogarbeit der Kirchen und die gesamte ökumenische Forschung.

Diese beiden Bände beschränken sich auf die offiziellen Gespräche auf Weltebene. Die regionalen und nationalen Dialoge, wie z. B. die wichtigen deutschen Arbeiten über die Lehrverurteilungen oder das reformiert-lutherisch-unierte europäische Gespräch, das zur Leuenberger Konkordie führte, werden in diesem Werk noch nicht aufgenommen. Ein Band, der diese „lokalen" Bemühungen zum Inhalt haben wird, steht noch aus.

Es ist die Aufgabe der Kirchen, diese Ergebnisse zu „rezipieren", denn erst die „Aneignung" dieser Früchte durch alle Ebenen kirchlichen Lebens gibt den Dialogen ihren vollen Sinn und ihre wahre Autorität.

Es ist der Auftrag der ökumenischen Forschung und der verschiedenen Dialoggruppen, deutlich zu machen, daß diese Gespräche nicht verbindungslos nebeneinander stehen, sondern wie einzelne Teile eines Puzzles

zusammenpassen und die Unteilbarkeit der ökumenischen Bewegung belegen. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach der *Kompatibilität* dieser vielen, in diesen beiden Bänden enthaltenen Dialoge? Gibt es eine innere Kohärenz, eine sichtbare Komplementarität und damit eine deutliche Interdependenz dieser verschiedenen und vielfältigen Dialoge? Diese besondere Frage ist das Thema dieses Beitrages.

Vorbemerkungen:

Die Ergebnisse sind nicht einfach deckungsgleich in dem Sinne, daß sie untereinander austauschbar wären. Ein schneller (und oberflächlicher) Blick führt zunächst zu dem Schluß, daß die Dialoge so unterschiedlich sind, daß man sie nur schwer auf einen gemeinsamen Nenner bringen kann. Dies hat sehr verschiedene Gründe, von denen einige leicht erklärbar sind. Sie sollen hier vorweggenommen werden, bevor wir uns der tiefer liegenden Frage der Kompatibilität der Dialogergebnisse zuwenden.

Ein *erster* Grund ist die Verschiedenheit der „Dialoggattungen". Neben den Ergebnissen des multilateralen Dialogs im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung (B.E.M.) und dem Dialog des ÖRK mit der römischen Kirche stehen die des bilateralen Dialogs zwischen zwei christlichen Weltfamilien. Daß diese beiden Ansätze in ihren Formen und Methoden nicht identisch sind, ist bekannt. Glücklicherweise sind jedoch die Zeiten vorbei, in denen man sie als Gegensätze verstand. Der multilaterale Dialog bietet den unverzichtbaren Gesamtrahmen, in welchem der bilaterale Dialog zwischen einzelnen Kirchen möglich und nötig ist. Die beiden Dialogarten stehen auf verschiedenen Ebenen und lassen sich daher nicht unmittelbar miteinander vergleichen. Dazu kommt aber noch eine weitere Dimension der Verschiedenheit der „Dialoggattungen". Bereits der Untertitel der beiden Bände „Berichte und Konsenstexte" weist auf eine andere Tatsache hin: auch die Ergebnisse der bilateralen Dialoge sind unterschiedlicher Art. In einigen Fällen liegen Texte vor, die einen grundlegenden Konsens aufzeigen, der das theologische Fundament für volle Kirchengemeinschaft bieten will, andere Texte wiederum sind nur Berichte, ausführliche Protokolle von Gesprächen, die noch nicht zur Frage der Verwirklichung von Kirchengemeinschaft vordringen konnten.

Ein *zweiter* Grund ist die Verschiedenheit der Partner. Diese führt zu verschiedenen Schwerpunktsetzungen in den Dialogen. Der Dialog zwischen Reformierten und Baptisten bearbeitet beispielsweise andere Themen als der Dialog zwischen Rom und Canterbury. Auch die Dialoge einer einzigen

christlichen Weltfamilie sind in ihrer Thematik je nach Partner recht unterschiedlich. So bearbeiten die Lutheraner im Gespräch mit den Reformierten andere Fragen als im Gespräch mit den Katholiken, den Orthodoxen oder den Baptisten. Auch dies läßt sich leicht erklären; denn es waren verschiedene Glaubensfragen, die in dem einen oder dem anderen Fall zur Trennung führten. Die Überwindung der gegenseitigen Verurteilungen bedingt die Tagesordnung der Dialoge und führt zu inhaltlich unterschiedlichen Akzentuierungen. Letztlich geht es allen um die eine Wahrheit des Evangeliums und diese Wahrheit läßt sich eben nicht in einer einzigen dogmatischen Lehrformulierung oder einem einzigen Dialogergebnis festmachen. Die Verschiedenheit der Partner und der Geschichte der Beziehungen zu dieser oder jener Tradition ergeben verschiedene Orientierungen, verlangen besondere Themenstellungen und führen so zu verschiedenen Ausdrücken der einen Wahrheit.

Ein *dritter* Grund sind das geographische Element und die besonderen Gegebenheiten der jeweiligen Kirchen. In Ländern der sogenannten Dritten Welt wird der Dialog zwischen Kirchen anders verlaufen, als dies z. B. in Europa mit denselben Partnern der Fall ist. Die kirchlichen Situationen sind nicht identisch. Auch ein besonderes Anliegen einer konfessionellen Familie drückt sich an verschiedenen Orten auf verschiedene Weisen aus, es kommt anders zum Tragen. Die Schwerpunkte werden aus kulturellen und geographischen Gründen anders gesetzt. Die Dialogergebnisse spiegeln eine von den Dialogsituationen selbst bedingte Verschiedenheit wider.

Ein *vierter* Grund sind die Personen, die an den Dialogen beteiligt sind. Die Dialoge sind nicht Konsequenz von Einzelinitiativen. Die beteiligten Theologen werden von den Kirchen offiziell ernannt und führen die Dialoge im Auftrag ihrer konfessionellen Tradition. Doch ergibt es sich beinahe zwangsläufig, daß z. B. ein anglikanischer Theologe, der ein besonderes Interesse am Katholizismus und auch eine gewisse Sympathie für diese Tradition hat, gebeten wird, sich an dem Dialog seiner Tradition mit Rom zu beteiligen. Dies ist nicht ohne Konsequenzen für diesen Dialog und seine Ergebnisse. Das gleiche gilt für einen anglikanischen Theologen mit besonderem Interesse für Lutheraner, Orthodoxe, Reformierte, Methodisten oder Baptisten. Dieses Beispiel trifft selbstverständlich auch für die Dialogteilnehmer der anderen Traditionen zu. Dies bedeutet sicher nicht, daß diese verschiedenen Theologen nicht einer einzigen konfessionellen Familie angehören, doch gibt es in jeder Tradition eine gewisse Vielfalt, die durch die Beteiligung am Dialog mit einer anderen Tradition noch verdeutlicht wird. Alle ökumenischen Erfahrungen der letzten Jahre zeigen zudem die Bedeu-

tung der persönlichen Beziehungen in den Dialogen. Die Dialogergebnisse sind nicht nur theologische Formulierungen. Sie sind auch Zeugnis eines Prozesses des Zusammenwachsens innerhalb einer besonderen Dialoggruppe.

Man könnte sicher noch andere Gründe aufzählen, die die Verschiedenheit der Dialogergebnisse erklären. Entscheidend ist lediglich die Frage, ob diese ersten, mehr formellen Feststellungen auf eine Inkompatibilität der verschiedenen Dialoge schließen lassen. Wie so oft, wenn von Einheit und Verschiedenheit die Rede ist, stellt sich auch hier die Frage, ob die Verschiedenheit legitim ist oder nicht. Es ist möglich, daß die erwähnten Verschiedenheiten eine tiefer liegende sachliche Inkompatibilität ausdrücken und daß die verschiedenen Dialoge letztlich „auseinanderdriften". Es kann aber auch sein, daß in dieser Verschiedenheit der Gattungen, Partner, Situationen und Personen letztlich eine deutliche Einheit der Dialoge zum Ausdruck kommt, weil alle in allen Dialogen das gleiche Ziel verfolgen und ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums haben. Um hier weiterzukommen, muß man über die bisher genannten, mehr formellen Verschiedenheiten hinausgehen, um an den Punkt zu gelangen, wo sich die Frage nach der Kompatibilität der Dialoge und ihrer Ergebnisse von der Sache her stellt.

Kompatibilität ist ein Begriff, der eine Beziehung zwischen mindestens zwei Gegebenheiten beschreibt und diese miteinander vergleicht. „Kompatibilität" sagt etwas aus über die Qualität dieser Beziehung. Das erste Element des Vergleichs steht fest: die Dialoge, die geführt wurden. Womit sollen diese verglichen werden, im Blick worauf soll deren Kompatibilität überprüft werden? Hier können *vier* Bereiche genannt werden:

- die Kompatibilität der Dialoge mit der Tradition der jeweiligen Kirchen
- die Kompatibilität der verschiedenen Dialoge einer christlichen Weltfamilie
- die Kompatibilität der verschiedenen ökumenischen Dialoge untereinander
- die Kompatibilität der erreichten „Kirchengemeinschaften".

Dabei handelt es sich nicht um vier verschiedene Fragen, sondern um vier Anläufe, um einen einzigen Problemkreis zu erläutern. Die hier vorgelegte Skizze möchte eine Beschreibung der Kompatibilität der Dialogergebnisse, einen allgemeinen und vorläufigen Aufriß der Problematik anbieten. Aus diesem Grund wird methodisch für jeden dieser Bereiche zunächst das Problem genannt. In einem zweiten Schritt wird es anhand von Beispielen verdeutlicht, ehe abschließend durch kurze Bemerkungen auf die dahinterstehende theologisch-ökumenische Fragestellung hingewiesen wird.

1. Kompatibilität der Dialoge mit der Tradition der jeweiligen Kirchen

1.1. Problemanzeige:

Sind die Dialogergebnisse, die Grundanliegen, die darin vertreten werden und die erreichten Konsense kompatibel mit den jeweiligen Grundaussagen der verschiedenen Traditionen? So scharf gestellt hat die Frage nur wenig Sinn. Wer würde hier schon mit Nein antworten, sieht man einmal ab von den „Integristen", die jede Tradition kennt und die meist nicht Mitglieder der internationalen kirchlichen Bündnisse sind? Die Frage muß viel vorsichtiger und mit sehr vielen Nuancen gestellt werden, sachlich bleibt sie jedoch die gleiche. Es handelt sich um die Bewertung einer gewissen Spannung, die man zwischen manchen Dialogergebnissen und den traditionellen Aussagen einer kirchlichen Familie feststellen kann. In welchem Verhältnis stehen die Dialogergebnisse reformatorischer Kirchen zu den Aussagen der Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts oder die römisch-katholischen Ergebnisse zu den Konzilstexten des zweiten Jahrtausends? Werden die notwendige Kritik an der eigenen Geschichte und das Erkennen einiger Defizite der eigenen Tradition, die man vielerorts in den Dialogen findet, nur von den direkten Dialogteilnehmern behauptet oder werden diese auch von den Kirchen geteilt? Wie steht es um die Vorschläge, an einigen Stellen über traditionelle konfessionelle Positionen hinauszugehen? Sind sie legitim und gerechtfertigt, oder sind sie bereits Verrat?

Diese Frage wird sich in Zukunft mehr und mehr stellen. Das ökumenische Gebot der Stunde heißt *Rezeption* der Dialoge und ihrer Schlußfolgerungen durch die verschiedenen Kirchen. Diese Rezeption hatte vielerorts erhebliche Anlaufschwierigkeiten. Wo sie aber nun geschieht, wird auch eine gewisse Kritik hörbar, eine Kritik von kirchenleitenden Instanzen oder von Theologen, die bisher nicht direkt am Dialogprozeß beteiligt waren und die diesen von einer anderen Perspektive her beurteilen. Dabei wird deutlich die Frage nach der Kompatibilität der Dialogergebnisse mit der Tradition der jeweiligen Kirchen gestellt.

1.2. Beispiele:

Zwei Beispiele sollen dies verdeutlichen.

1. Das erste Beispiel ist die römische Antwort auf den *katholisch-anglikanischen Dialog ARCIC I*[2]. Nach mehr als einem Jahrzehnt kam am 5. Dezember 1991 die römische Antwort als „Frucht einer engen Zusammenarbeit zwischen der Glaubenskongregation und dem päpstlichen Rat

zur Förderung der christlichen Einheit". Nach einer einleitenden, dankbaren Würdigung wird festgestellt, daß in wesentlichen Bereichen von einer grundlegenden Übereinstimmung noch keine Rede sein kann. Doch genau dies, ein „substantial agreement", behauptet die ARCIC-Kommission erreicht zu haben.[3] Auf die Anfrage, ob die Ergebnisse mit dem Glauben der Kirche „consonant" wären, antwortet die römische Stellungnahme in ihrem Schlußabschnitt, daß sie nicht „identisch" seien mit dem Glauben der katholischen Kirche. Bedingung für die „Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft im Glauben und im sakramentalen Leben" scheint die Übernahme aller Lehrformulierungen des Tridentinums und des ersten Vatikanums zu sein. Dies wird verdeutlicht durch die Erläuterungen zu den Themen: Opfercharakter der Eucharistie (Sühnecharakter auch für Tote), Amtsverständnis, Mariologie, Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit des Papstes. Gewisse vorausgegangene Hinweise deuteten bereits in diese Richtung, sie wurden durch die offizielle Antwort voll bestätigt.[4] Nach dem römischen Urteil zeigt ARCIC 1 gute Ansätze, doch sind die Dialogergebnisse in ihren wesentlichen Aussagen (noch?) nicht kompatibel mit dem Glauben der römischen Kirche. Diese Schlußfolgerung ist eine deutliche, wenn auch unausgesprochene Kritik an der Haltung der römisch-katholischen Bischöfe und Theologen im ARCIC 1-Dialog.

2. Ein zweites Beispiel ist das Gespräch, das in der Bundesrepublik Deutschland im Anschluß an die Veröffentlichung des Textes *„Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"*[5] entstanden ist. Diese Arbeit, an welcher evangelischerseits lutherische und reformierte Theologen beteiligt waren, baut ganz eindeutig auf den Dialogergebnissen der internationalen und nationalen bilateralen Dialoge über Rechtfertigung, Sakramente und Amt auf. Indem dieses Dokument, im Blick auf die heutigen kirchlichen Familien, konkret die Aufhebung einiger geschichtlicher Lehrverurteilungen befürwortet, ist es selbst ein Stück Rezeption der Dialoge. Dieser Text hat scharfe Reaktionen seitens einzelner Theologen hervorgerufen[6], er hat aber auch, und dies ist das Neue an dieser Debatte, zu einer Stellungnahme des gesamten Lehrkörpers der Göttinger Fakultät geführt.[7] Diese Stellungnahme ist sehr wichtig, auch sie ist ein Stück Rezeption, ein Zeichen des Interesses der bisher nicht direkt beteiligten Theologen an den Dialogergebnissen. Es ist zu wünschen, daß dieser Weg auch von anderen eingeschlagen wird und daß sich in allen Kirchen die Orte der theologischen Ausbildung mit den Dialogergebnissen befassen.

Die *Göttinger Stellungnahme* zum Text „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" ist kritisch und zurückhaltend gegenüber dem Umgang mit dem

lutherischen Erbe im ökumenischen Dialog. Sie stellt eindeutig die Frage nach der Kompatibilität der Dialoge mit der lutherischen Tradition. Nur eine Aussage aus dem Bereich Rechtfertigung soll hier erwähnt werden: „Christus wird nur dann angemessen als Grund des christlichen Lebens ergriffen und in der Theologie zur Geltung gebracht, wenn das so geschieht, wie es dem in der reformatorischen Rechtfertigungslehre ausgesagten Verhältnis von Gott und Mensch entspricht“[8]. Bedeutet dieser Satz, daß nur die lutherische Rechtfertigungslehre ein angemessener Ausdruck von dem einen und einzigartigen Verhältnis von Gott und Mensch sein kann oder könnte man dieses gleiche Verhältnis auch mit einer anderen Terminologie einer anderen Tradition ausdrücken? Letzteres ist die Meinung des lutherisch-katholischen Dialogs sowohl auf internationaler Ebene wie auch in den USA oder der Bundesrepublik Deutschland. Die Göttinger Fakultät ist in ihrem Ansatz zurückhaltender. Sie bezweifelt nicht, daß es auch außerhalb des Luthertums Kirche Jesu Christi gibt, doch kann dies letztlich nur durch die klassischen lutherischen Formulierungen ausgedrückt werden.[9] Andere Formulierungen – und das heißt viele der aus den Dialogen hervorgegangenen Formulierungen – können dies nicht leisten. Damit wird auch hier die Frage nach der Kompatibilität der Dialoge mit einer konfessionellen Tradition negativ beantwortet.

1.3. Bemerkungen:

Diese beiden Beispiele werfen eine Reihe theologischer Fragen auf, die hier nur angedeutet werden sollen.

1. Der erste Problemkreis ist die Frage nach der *lehrmäßigen Identität einer Kirche*. Was ist römisch-katholisch? Was ist lutherisch? Was bedingt die anglikanische, reformierte oder orthodoxe Identität? Diese Frage erscheint nicht nur im ökumenischen Bereich, auch intern ist jede Kirche in ihrer eigenen Vielfalt stets mit dieser Frage konfrontiert. Im ökumenischen Bereich erhält sie nun im Rezeptionsprozeß eine besondere Aktualität. Lehrverurteilungen haben die Trennung zementiert. Ihre Aufhebung bedarf des Vergleichs mit dem heutigen Stand der Lehre in den jeweiligen Kirchen. Wie kann dieser Stand festgestellt werden? Daß die Identität vielerorts nicht nur eindeutige Umrisse hat, beweisen auch manche Vollversammlungen kirchlicher Weltbünde. Das Bewußtsein, daß hier manches geklärt werden muß, ist vorhanden. Deshalb wurde in der theologischen Forschung diese Frage immer wieder bearbeitet, insbesondere am Ende der siebziger Jahre.[10] Die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung

„Gemeinsam den einen Glauben bekennen“[11] zeigt ihre aktuelle ökumenische Bedeutung. Diese wichtige Problematik hat verschiedene Aspekte, von denen insbesondere zwei zu erwähnen sind.

2. Auf welche Art und Weise nehmen die Kirchen Bezug auf ihre *verbindlichen geschichtlichen Texte*, auf die früheren Konzilsaussagen, auf die jeweiligen Bekenntnisschriften? Welche Hermeneutik wird dabei eingesetzt?

Man kann ohne große Mühe an manchen Stellen zeigen, daß Formulierungen der Dialoge in einer gewissen Spannung zu manchen Aussagen geschichtlicher Texte stehen. Die Antwort der römischen Glaubenskongregation sowie die Göttinger Stellungnahme liefern einige Beispiele und berufen sich an mehreren Stellen gegen die Dialogergebnisse auf historisch verbindliche Schriften. Umgekehrt ist die in den Dialogen angewandte Bekenntnishermeneutik der Meinung, daß die Treue zum Bekenntnis gerade auch die Einsicht der Grenzen historischer Formulierungen miteinschließt.

3. Hinzu kommt die Frage nach dem *verbindlichen Reden im Namen der Kirche*. In Rom scheint die Antwort auf der Hand zu liegen, doch auch in der katholischen Kirche werden bedeutende Stimmen laut, die aufgrund konkreter Erfahrungen in den lokalen Kirchen und neuerer exegetischer, geschichtlicher und systematischer Forschungsergebnisse den ungeteilten Verbindlichkeitsanspruch Roms beanstanden. Im Bereich der reformatorischen Kirchen stellt sich die Frage mit einer besonderen Schärfe. Gibt es eine Instanz, die z. B. im Namen aller lutherischen Kirchen reden kann? Die Lehrentscheidung liegt im Verantwortungsbereich der einzelnen Mitgliedskirchen. Die Möglichkeit, daß eine Kirche ein Dialogergebnis rezipiert und positiv aufnimmt und eine andere es rezipiert und ablehnt, ist keine nur theoretische Möglichkeit. Das Nachdenken über die Kompatibilität der Dialoge mit den jeweiligen Traditionen stellt die Frage nach einem heute autorisierten und verbindlichen Reden innerhalb einer christlichen Weltfamilie.

2. Die Kompatibilität der verschiedenen Dialoge einer christlichen Weltfamilie

2.1. Problemanzeige:

Sagt eine christliche Tradition im Gespräch mit verschiedenen Partnern *immer das gleiche*? Besteht nicht die Gefahr, daß sie im Dialog so sehr „den Griechen ein Grieche und den Juden ein Jude“ wird, daß letzten Endes ihre Dialogergebnisse widersprüchlich und daher inkompatibel sind? Eine so radikal formulierte Vermutung muß genauso radikal verneint werden. Man

findet keine eindeutigen Widersprüche in den verschiedenen Dialogen einer Tradition. Deshalb muß auch hier präziser gefragt werden. Jede Tradition kennt in sich selbst eine gewisse legitime Vielfalt. Ist diese legitime Vielfalt, welche auch ihren Reichtum darstellt, für andere Dialogpartner so auch möglich? Sagt die Kirche A nicht dem Partner B etwas, was durchaus innerhalb der Tradition der Kirche A möglich ist, und dem Partner C etwas, was auch problemlos innerhalb der Tradition A vertreten werden kann, aber für den ersten Partner B bereits nicht mehr möglich ist, weil für ihn die Grenzen der Vielfalt anders verlaufen als dies in der Kirche A der Fall ist? Ist das, was die einen legitime verschiedene Akzente nennen, auch für andere nur ein verschiedener Akzent und nicht bereits ein Widerspruch, wenn nicht sogar eine kirchentrennende Aussage?

2.2. Beispiele:

Zwei Beispiele sollen dies verdeutlichen.

1. Das erste Beispiel sind die Dialogaussagen der römisch-katholischen Kirche über das *Bischofsamt*. Im katholisch-orthodoxen Dialog wird eine enge Beziehung zwischen dem Amt Christi und dem Amt des Bischofs ausgesagt. „Durch das Sakrament der Weihe verleiht der Geist des Herrn dem Bischof nicht nur rein rechtlich eine bloße Vollmacht, sondern auf sakramentale Weise die Exousia des Dieners, die der Sohn vom Vater empfangen hat... (Der Bischof) erscheint als der Diener Christi, der die Einheit seines Leibes herstellt, der die Gemeinschaft durch seinen Leib schafft...diese Einheit, die sich in der Eucharistie ausdrückt, setzt sich fort und aktualisiert sich in der Gesamtheit der pastoralen Beziehungen des Lehramtes, in der Leitung und im sakramentalen Leben.“[12] Im internationalen lutherisch-katholischen Dialog heißt es: „Nach katholischer Lehre besteht die vornehmste Aufgabe der Bischöfe in der Verkündigung des Evangeliums. Dabei sind die Bischöfe sowohl Boten des Glaubens wie authentische Lehrer des Glaubens...Die Bischöfe können diese Aufgabe nur in Gemeinschaft mit der gesamten Kirche erfüllen. Denn das ganze Gottesvolk nimmt an dem prophetischen Amt Christi teil; die Gesamtheit der Gläubigen empfängt vom Heiligen Geist den übernatürlichen Glaubenssinn. In besonderer Weise nehmen die Priester am prophetischen Amt Christi teil: sie sind Mitarbeiter am Verkündigungs- und Lehramt der Bischöfe.“[13] Auch der spätere Text „Einheit vor uns“[14] betont das Verkündigungs- und Wächteramt und spricht nicht von einer besonderen Beziehung Bischof – Eucharistie, die ein besonderes Verhältnis des Bischofs zu Christus ausdrücken

würde. Im anglikanisch-katholischen Dialog (ARCIC 1) wird neben der Hervorhebung der Leitungsaufgaben der Bischöfe nur betont, „daß die episcopê allein zum Dienst an der koinonia besteht. Der ordinierte Amtsträger, der der Eucharistie vorsteht, ist ein Zeichen Christi, der sein Volk versammelt und ihm seinen Leib und sein Blut darreicht... Die Verantwortung derer, die die episcopê ausüben, besteht darin, alle Glieder des Volkes zur Ausübung der Geistesgaben zu befähigen, die sie zur Bereicherung des gemeinsamen Lebens der Kirche empfangen haben“[15].

Die zu stellende Frage ergibt sich von selbst. Alle diese Aussagen sind von römischer Seite möglich, komplementär und kohärent. Ist aber die Gesamtheit dieser Äußerungen für alle Dialogpartner möglich? Werden im Dialog mit reformatorischen Kirchen katholischerseits nur *einige* Elemente dieses Amtes erwähnt? Müssen diese nicht von den Orthodoxen als Reduktion verstanden werden? Der „Widerspruch“ liegt weniger in den einzelnen sachlichen Aussagen, als in der Tatsache, daß z. B. das, was die Katholiken nur als Teilaspekt des Bischofsamtes verstehen, für reformatorisches Verständnis bereits die Fülle dieses Amtes darstellt.

2. Ein zweites Beispiel ist das Thema *Rechtfertigung*. Dabei geht es nicht so sehr um den Inhalt der Rechtfertigungslehre als um deren Stellenwert als kritischer Maßstab, an dem sich jederzeit jede Verkündigung und Praxis der Kirche überprüfen lassen muß. Im Dialog mit den Reformierten haben die Lutheraner dies mehrmals deutlich gesagt. Der Dialog wurde sowohl auf die Übereinstimmung in der Botschaft von dem rechtfertigenden Handeln Gottes wie auf deren zentralen Stellenwert für jede andere theologische Aussage aufgebaut.[16] Ähnliches gilt für den Dialog der Lutheraner mit den Baptisten, der gewiß nur zu einer Botschaft und nicht zur Kirchengemeinschaft vorstoßen konnte.[17] Im Dialog mit Rom findet man in der ersten Gesprächsrunde, die zum Maltabericht führte, die gemeinsamen Aussagen über die „Mitte der Schrift“.[18] Doch wurde schon damals deutlich, daß nur die Lutheraner und nicht die Katholiken die Botschaft von der Rechtfertigung als *den* „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ betrachten können. Im weiteren internationalen Dialog kam es zu keinem weiteren Gespräch über diesen Punkt, nur der nationale USA-Dialog über Rechtfertigung zeigt die Schwierigkeit, sich in dieser Frage zu verständigen[19]. Es wäre übertrieben zu behaupten, daß die Lutheraner im Gespräch mit Rom die Betonung des Stellenwertes der Botschaft von der Rechtfertigung vernachlässigt hätten, man kann aber von einer geringeren Betonung dieses exklusiven und zentralen Charakters sprechen.

Auch hier wurde mit den einen nichts anderes gesagt als mit den anderen, trotzdem stellt sich die Frage, ob z. B. die Katholiken dem zustimmen könnten, was die Lutheraner mit den Reformierten im Blick auf den „articulus stantis et cadentis ecclesiae" formuliert haben, und umgekehrt, ob die Reformierten die lutherische Zurückhaltung im Gespräch mit Rom annehmen könnten.

2.3. Bemerkungen:

1. Jede Tradition könnte an dieser Stelle sagen, daß die so gestellte Frage nach der Kompatibilität der Dialoge letzten Endes nicht *ihr* Problem sei; denn es bestehen ja schließlich keine Widersprüche in ihren verschiedenen Äußerungen. Die Aussagen stehen alle im Bereich des lutherischerseits, katholischerseits oder reformierterseits usw. Möglichen; eventuell verschiedene Akzente sind lediglich Ausdruck der innerhalb einer Tradition vorhandenen legitimen Vielfalt. Diese Antwort ist zutreffend, doch löst sie das Problem der Kompatibilität der Dialoge einer Tradition nicht.

2. Die ökumenische Schwierigkeit entsteht dann, wenn die für die einen mögliche Vielfalt *für andere illegitim* wird und so auch kirchentrennenden Charakter hat. Der Vergleich der Aussagen über das Bischofsamt des Dialogs Roms mit den Orthodoxen einerseits und mit den Lutheranern oder Anglikanern andererseits macht dies anschaulich. Die Katholiken können problemlos zu beiden Aussagen stehen. Für sie handelt es sich um komplementäre Aussagen, die sich nicht widersprechen. Doch scheinen die Aussagen des lutherisch-katholischen Dialogs für Lutheraner die extreme Möglichkeit im Dialog darzustellen, während sie für Katholiken noch Minimalaussagen sind, wie es ihr Dialog mit der Orthodoxie zeigt. Es wäre sicher auch falsch, den Katholiken vorzuwerfen, sie hätten im Dialog mit den einen manches verschwiegen, was sie dann aber mit anderen Partnern sagen. Auch innerhalb der katholischen Kirche gibt es eine gewisse Vielfalt im Verständnis des Bischofsamtes. Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu diesem Thema können so ausgelegt werden, wie es der Dialog mit den Orthodoxen tut, und auch so, wie es im Dialog mit reformatorischen Kirchen geschieht. Daß es sich hier nicht nur um ein Problem der katholischen Kirche handelt, ist selbstverständlich. Man könnte das gleiche von anderen Traditionen sagen: ein Vergleich der Aussagen zum Thema Amt der Lutheraner oder der Anglikaner mit Katholiken einerseits und Reformierten andererseits führt zu ähnlichen Schlußfolgerungen. Die Zahl der möglichen Beispiele ist groß. Was die einen als legitime Vielfalt inner-

halb ihrer Tradition betrachten, wird von den anderen als sich gegenseitig ausschließende Positionen verstanden.

3. Letztlich handelt es sich hier um verschiedene *Gewichtungen,* „Asymmetrien" wie es der lutherisch-katholische Dialog im Blick auf die genauere Bestimmung des theologischen Stellenwertes des Amtes nannte.[20] Diese verschiedenen Gewichtungen sind Ausdruck von verschiedenen Arten und Weisen, die einzelnen Elemente des Glaubens und der Lehre miteinander zu verbinden. Die „Hierarchien der Wahrheiten" der verschiedenen Traditionen sind nicht identisch, und daraus ergeben sich verschiedene Verständnisse der Grenzen der legitimen Vielfalt. Dieser Punkt wurde in den Dialogen noch zu wenig bearbeitet. Die „Hierarchien der Wahrheiten" müssen sicher nicht uniform sein, aber auch nach deren Kompatibilität muß gefragt werden.

3. Die Kompatibilität der verschiedenen ökumenischen Dialoge untereinander

3.1. Problemanzeige:

Nach dem Blick in die Dialoge einer Tradition und der Frage nach der Kompatibilität der verschiedenen Dialoge dieser einen Tradition, muß das Feld erweitert werden und die Kompatibilität verschiedener Dialoge verschiedener Traditionen angesprochen werden.

A führt mit B einen Dialog über eine gewisse Sachfrage, in diesem Dialog erreicht man einen beachtlichen Konsens. A führt auch mit C einen Dialog über die gleiche Sachfrage, der auch zu einem beachtlichen Konsens führt. Was bedeutet dies für das Verhältnis von B zu C? Das Problem stellt sich natürlich nicht, wenn auch B und C im Dialog über diese Problematik zu einem Konsens gelangen. Es stellt sich aber, wenn B und C in dieser Sache keinen Konsens finden können. Gibt es eine gewisse „kreisförmige" oder „dreieckartige" Kompatibilität? „Sind die Freunde meiner Freunde auch meine Freunde"? Dies ist nicht nur eine theoretische Fragestellung.

3.2. Beispiele:

Die zu erwähnenden Beispiele müssen den Dialogen entnommen werden, die bereits ein *fortgeschrittenes* Stadium erreicht haben; denn da, wo bisher nur Gesprächsprotokolle vorliegen, ist diese Fragestellung noch nicht aktuell.

1. Ein interessantes Beispiel ist die vor kurzem abgeschlossene *zweite Phase des reformiert-katholischen Dialogs.*[21] Dieser Dialog kam zu dem Ergebnis, daß man noch einen langen Weg vor sich habe, ehe von einer vollen Gemeinschaft zwischen diesen beiden Traditionen die Rede sein könne[22]. Die offenen Fragen werden direkt als „Divergenzen" qualifiziert. Dazu gehören: die Frage der Autorität in der Kirche, das Sakramentsverständnis, das Verständnis der Ordination, die episkopê und die für die Einheit nötige Ämterstruktur[23]. Einige dieser Fragen konnten auch im lutherisch-katholischen Dialog nicht ganz geklärt werden (z. B. Autorität oder Ämterstruktur). Doch ist man in diesem Dialog erheblich weiter gekommen. Im Blick auf das Sakramentsverständnis oder im Blick auf die Ordination spricht „Einheit vor uns", das die vorausgegangenen Dialoge zusammenfaßt, von einer beachtlichen „sachlichen Konvergenz"[24]. Gewiß stellt man auch dort Unterschiede fest, doch können diese überwunden werden, wenn z. B. im Sakramentsbegriff „in unseren beiden Traditionen von Christus als dem einen Sakrament und so dem Ursprung der einzelnen Sakramente geredet werden kann"[25]. Diesen Weg über Christus, das „Ursakrament", sind auch die Reformierten und Katholiken gegangen, sie kamen aber dabei zu anderen Schlußfolgerungen und stellten eine bleibende Divergenz im Sakramentsverständnis fest[26]. Im lutherisch-reformierten Dialog hingegen gibt es in diesem Punkt eine deutliche Übereinstimmung[27]. Was bedeutet nun die Tatsache, daß zwischen Lutheranern und Reformierten ein Konsens besteht, zwischen Lutheranern und Katholiken „eine sachliche Konvergenz" und zwischen Reformierten und Katholiken eine „Divergenz"? Man könnte dieses Beispiel auf die *Anglikaner* ausweiten, die einerseits in den beiden ARCIC-Gesprächsrunden im Blick auf das Sakramentsverständnis zu beachtlichen Konvergenzen im Dialog mit Rom kamen[28] und andererseits auch im Dialog mit den Reformierten wechselseitige Kommunion empfohlen haben.[29]

2. Als zweites, jedoch anders gelagertes Beispiel kann man die Aussagen über das *Petrusamt/Papstamt* der anglikanischen Dialoge anführen. Im Gespräch mit Rom sind die Anglikaner, trotz einer gewissen Kritik am römischen Papstamt (Unfehlbarkeit, Jurisdiktionsprimat), recht weit gegangen. Unter gewissen Bedingungen wäre für sie eine Anerkennung des Primats des Bischofs von Rom denkbar[30], auch wenn, wie die jüngste römische Antwort zu ARCIC 1 zeigt, diese Bereitschaft für die katholische Kirche noch nicht ausreicht.

Im lutherisch-anglikanischen Gespräch hat man im Verständnis der episkopê einen bedeutenden Konsens erreicht.[31] Von einem Petrusamt war

keine Rede, da kein Grund bestand, dies anzusprechen. Die Lutheraner haben in ihrem Gespräch mit Rom die Frage des Petrusamtes nur am Rande und dazu sehr vorsichtig und kritisch diskutiert. Sie zeigen sich in dieser Frage viel zurückhaltender als die Anglikaner. Sind nun über den anglikanischen Umweg auch die Lutheraner, die an vielen Orten in einer gewissen Kirchengemeinschaft mit den Anglikanern leben, den Katholiken ein Stück näher gekommen in Sache Petrusamt oder sogar Papstamt? Ähnliches gilt im Blick auf die *apostolische Sukzession.* Im Gespräch mit den Lutheranern und den Reformierten betonen die Anglikaner, daß nicht die Sukzession im Amt die Apostolizität der Kirche garantiert, sondern die Apostolizität der Kirche und ihre Treue zum Evangelium der Sukzession im Amt ihren Sinn gibt[32]. Die ungebrochene historische Sukzession im Bischofsamt ist daher nicht unbedingte Voraussetzung für eine, wenn auch noch nicht volle Kirchengemeinschaft (siehe z. B. den Dialog in der Bundesrepublik Deutschland, der zum Meißen-Bericht führte)[33]. Im Dialog der Anglikaner mit Rom kommt dieser Punkt so nicht zur Sprache, es wird hingegen betont, daß ein voller Konsens in der Episkopê, im Petrusamt und in der ungebrochenen apostolischen Sukzession notwendige Voraussetzung für die Einheit sei[34].

3.3. Bemerkungen:

Auch dieser Aspekt könnte durch zusätzliche Beispiele ergänzt werden. Es kann in dieser Problemanzeige nicht darum gehen, die Dialoge der einen oder anderen Tradition zu bewerten. Es geht hier lediglich um die Verdeutlichung der Frage nach der Kompatibilität verschiedener Dialoge verschiedener Gesprächspartner.

1. Da es sich zunächst um eine Erweiterung der im vorigen Abschnitt angesprochenen Problematik handelt, sind die hier zu stellenden theologischen Fragen jene, die bereits erwähnt wurden. Die mögliche Vielfalt innerhalb einer Tradition führt zu einer legitimen Verschiedenheit der Aussagen je nach Dialogpartner. Die Dialogergebnisse über Petrusdienst und Amt belegen auch hier die „Asymmetrie" im Blick auf die Bewertung des Stellenwertes einzelner theologischer Aussagen. Das Problem der Kompatibilität der verschiedenen „Hierarchien der Wahrheiten" erscheint auch hier.

2. Doch weist insbesondere das erste Beispiel auf einen neuen Aspekt hin: Es zeigt die *Notwendigkeit eines Ortes,* wo dieser Sachverhalt über den bilateralen Dialog hinaus im *multilateralen Gespräch* erörtert werden kann. Hier bietet sich natürlich die Ebene von Glauben und Kirchenverfassung

sowie die des Forums der christlichen Weltfamilien an. Die bilateralen Gespräche bedürfen der multilateralen Ebene, damit die einzelnen Dialoge nicht gegensätzlich werden und die Einheit der gesamten ökumenischen Bewegung erhalten bleibt. In den vergangenen Jahren wurde immer deutlicher, daß die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung und insbesondere die Limatexte BEM einen wertvollen Gesamtrahmen darstellen, in welchem die einzelnen konfessionellen Familien im bilateralen Dialog konkrete Schritte aufeinander zugehen können und müssen. Man kann sich jedoch fragen, ob dieser bestehende multilaterale Rahmen und die dort geleistete Arbeit heute ausreichen, um die Kompatibilität verschiedener Dialoge verschiedener Traditionen zu gewährleisten. Ist der Rahmen, den z. B. die Limatexte anbieten, nicht zu weit? Alle erwähnten Beispiele bewegen sich sachlich im Rahmen der Limatexte. Dieser verhindert aber nicht, daß sich in einer gleichen Sachfrage A mit B und B mit C einig sind, A und C jedoch bleibende kirchentrennende Divergenzen feststellen. An diesem Punkte *müssen in der multilateralen Arbeit neue Wege gefunden werden, die eine bessere Koordinierung der verschiedenen Dialoge* verschiedener Traditionen ermöglichen.

4. Kompatibilität der erreichten „Kirchengemeinschaften"

4.1. Problemanzeige:

Auch im letzten Aspekt der Kompatibilitätsfrage geht es um die Frage ob, „die Freunde meiner Freunde auch meine Freunde sind". Hier handelt es sich um die Kompatibilität der verschiedenen Kirchengemeinschaften: Was bedeutet eine Kirchengemeinschaft, die eine Kirche oder eine Gruppe von Kirchen der Tradition A mit Kirchen der Tradition B eingehen, für die Kirchen der Tradition A, die dies (noch) nicht können? In den meisten Fällen besteht ja innerhalb der Tradition A volle Kirchengemeinschaft und die einzelnen Kirchen dieser Tradition sind in der Regel in Weltbünden zusammengeschlossen. Doch betonen die Schlußempfehlungen der Dialoge, die durch diese Weltbünde geführt werden, daß es Aufgabe der einzelnen Mitgliedskirchen ist, konkrete Schritte zu unternehmen und mit anderen Gemeinschaften in volle Kirchengemeinschaft einzutreten. Wie steht es um die Kompatibilität der verschiedenen eingegangenen Kirchengemeinschaften?

4.2. Beispiele:

1. Das bekannteste Beispiel der vergangenen 20 Jahren ist wohl die *lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft in Europa,* die in der Leuenberger Konkordie erklärt wurde. Was hat solch eine Gemeinschaft für Konsequenzen z. B. für die Presbyterianer und Lutheraner in den USA, die trotz mancher Dialoge und vieler Fortschritte in den letzten Jahren bis heute noch nicht volle Kirchengemeinschaft eingehen konnten? Wie verpflichtend ist die erklärte Gemeinschaft für lutherische, reformierte und unierte Kirchen Europas? Bei so manchen Leuenberger Vollversammlungen wurde von einigen Teilnehmern die Meinung vertreten, die Gemeinschaft sei so verpflichtend, daß Gespräche mit anderen christlichen Traditionen in Zukunft nur noch gemeinsam geführt werden sollten. Diese Meinung konnte sich nicht durchsetzen, sie macht jedoch das Problem deutlich.

2. Innerhalb dieser Leuenberger Gemeinschaft stellt sich die Frage nach der Kompatibilität der Kirchengemeinschaften auf unterschiedliche Art und Weise:

– Die Waldenser Kirche Italiens, Mitglied dieser Gemeinschaft, hat in Italien eine Vereinbarung mit den *Baptisten* erarbeitet, die eine gegenseitige Anerkennung miteinschließt[35]. Sowohl der internationale reformiert-baptistische Dialog wie auch der vor kurzem abgeschlossene internationale lutherisch-baptistische Dialog kamen zu dem Ergebnis, daß Kirchengemeinschaft noch nicht möglich sei[36]. Was bedeutet nun dieses nationale italienische Abkommen für die Leuenberger Kirchengemeinschaft in Europa?

– Die Lutheraner, Reformierten und Unierten der Bundesrepublik Deutschland sind, ohne Rücksprache mit anderen Lutheranern oder Reformierten Europas, in volle Kirchengemeinschaft mit den *Methodisten*[37] und in eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit der Kirche von England eingetreten[38]. Mit den *Altkatholiken* besteht bedingte Eucharistiegemeinschaft.[39] Die lutherischen und reformierten Kirchen Frankreichs haben mit den Methodisten ihres Landes Kontakte aufgenommen und kamen zu dem Schluß, daß ein ähnlicher Schritt im Augenblick nicht möglich sei. Ein Gespräch der gleichen Kirchen mit den Engländern und die Bitte, die Kirchengemeinschaft über die deutschen Grenzen auszuweiten, stößt auf eine gewisse anglikanische Zurückhaltung. Im Dialog der Anglikaner mit den lutherischen Kirchen Skandinaviens und des Baltikums scheint hingegen eine volle Kirchengemeinschaft, die über das Meißner Abkommen hinausgeht, in Kürze möglich zu sein.

4.3. Bemerkungen:

In diesem letzten Bereich der Kompatibilitätsfrage muß genau unterschieden werden.

1. Das italienische Beispiel der Gemeinschaft mit Baptisten ist eine Frage nach der Kompatibilität von Kirchengemeinschaften, die im Augenblick in anderen Ländern als Italien nicht kompatibel sind. In Italien haben nichtlehrmäßige Faktoren (Minderheitssituation, ähnliche Schwierigkeiten mit der römischen Kirche) einen bedeutenden Einfluß auf die waldensisch-baptistische Annäherung gehabt. Nicht nur der theologische Konsens, sondern auch nicht-lehrmäßige Faktoren sind für die Erklärung von Kirchengemeinschaft von Bedeutung. Der Einfluß dieser Faktoren bedarf einer genaueren Bearbeitung in der ökumenischen Forschung, er darf nicht übersehen werden beim Nachdenken über die Kompatibilität der Dialoge und der Kirchengemeinschaften.

2. Das Problem der Kirchengemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland ist anderer Art. Es gehört in den Bereich der Rezeption. Sowohl mit Methodisten wie mit Anglikanern kommt von der Ebene der internationalen Dialoge eine klare *Empfehlung an die lokalen Kirchen,* konkrete Schritte auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft zu unternehmen. Diese wurden in Deutschland auch durchgeführt. In anderen Ländern oder Regionen ist dies noch nicht möglich. Hier verzögert sich die Rezeption aus den verschiedensten (nicht-lehrmäßigen?) Gründen; es handelt sich daher um eine „unzeitgleiche" Rezeption. Hier stellt sich die Aufgabe einer *Koordination der Rezeption.* Diese kann nicht allein den Kirchen vor Ort zufallen und überlassen werden. Auch hier wäre zu fragen, ob nicht der ÖRK und insbesondere Glauben und Kirchenverfassung und das Forum der christlichen Weltfamilien eine wichtige Aufgabe haben.

Die Frage der Kompatibilität der vielfältigen ökumenischen Dialoge ist eine vielschichtige Problematik, die auf der Tagesordnung der gesamten ökumenischen Bewegung steht. Es ist keine neue Frage, sie stellt sich jedoch neu, weil die Dialoge beachtliche Fortschritte erzielen konnten. Nachdem die Dialoge in den vergangenen Jahren vor allem einzelne Lehrfragen, die zur Trennung führten, bearbeitet haben, stehen sie nun vor neuen Aufgaben. Die angesprochene Frage der Kompatibilität ist dafür ein gutes Beispiel. Sie ist die *logische Folge der Dialoge* und bedarf einer genauen theologischen Begleitung. Sie ist eine Problematik, die von den klassischen Sachfragen ausgehend weit in das noch zu wenig bearbeitete Feld der Rezeption hineinreicht.

1 Dokumente wachsender Übereinstimmung (= DWÜ), Band II, hg. von H. Meyer, D. Papandreou, H. J. Urban und L. Vischer, Frankfurt a. M./Paderborn 1992. DWÜ, Band I, hg. von H. Meyer, D. Papandreou, H. J. Urban und L. Vischer, Frankfurt a. M./Paderborn [2] 1991.

2 Ursprünglicher englischer Text in Osservatore Romano vom 6.12.1991.

3 Siehe dazu die Einleitung zu ARCIC 1, DWÜ I, S. 136 Abschnitt 2.

4 So der Artikel von J. Kardinal Ratzinger, Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs. In: Internationale katholische Zeitschrift Communio 12/1983, S. 244-259.

5 Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. 1, Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. von K. Lehmann und W. Pannenberg. Freiburg/Göttingen 1986.

6 Z. B. J. Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung? Tübingen 1989.

7 Überholte Verurteilungen? hg. von D. Lange. Göttingen 1991.

8 Ebd. S. 32.

9 Ebd. S. 134f.

10 Siehe z. B. für den lutherischen Bereich die beiden Studien sowohl der Genfer Studienkommission wie auch des Instituts für Ökumenische Forschung im Vorfeld der Vollversammlung von Daressalam (1977).

11 Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Frankfurt a. M./Paderborn 1991.

12 Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit. München 1982. In: DWÜ II, S. 536.

13 Das geistliche Amt in der Kirche. 1981. In: DWÜ I, Abschnitte 50,51, S. 346f.

14 Einheit vor uns. 1985. In: DWÜ II, insbes. S. 487-505.

15 ARCIC 1. In: DWÜ I, S. 137.

16 Auf dem Weg zu Kirchengemeinschaft. In: DWÜ II, S. 274ff. Paragraphen 19-22 und 51ff. Siehe auch den Europäischen Dialog: Leuenberger Konkordie Artikel 12.

17 Baptisten und Lutheraner im Gespräch. In: DWÜ II, S. 189ff, Abschnitte 5-10, insbes. 8.

18 In: DWÜ I, S. 248ff, insbes. die Paragraphen 24ff.

19 Deutscher Text dieses Dialogs: Rechtfertigung durch den Glauben. In: Rechtfertigung im ökumenischen Dialog, hg. von H. Meyer und G. Gaßmann. Frankfurt a. M. 1987, S. 107-200, Abschnitte 152ff.

20 Einheit vor uns, 94.

21 Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Kirche. In: DWÜ II, S. 623-673.

22 Abschnitt 161, S. 670.

23 Abschnitte 138ff, S. 663.

24 Einheit vor uns. In: DWÜ II, Abschnitte 70-85, S. 479ff.

25 Abschnitt 85, siehe auch 72, 73. S. 484 und 479f.

26 Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Kirche. In: DWÜ II, Abschnitt 140, S. 663.

27 Auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft. In: DWÜ II, S. 274-293, insbes. die Abschnitte 55ff. S. 285f.

28 Das Heil und die Kirche. In: DWÜ II, S. 333-348. Abschnitte 9-12, S. 338f. Siehe auch den Dialog von ARCIC 1 über die Eucharistie. In: DWÜ I, S. 139ff.

29 Gottes Herrschaft und unsere Einheit. 1984. In: DWÜ II, S. 133-188. Abschnitte 47-72, S. 152ff und 183.

30 ARCIC 1: Die Autorität in der Kirche II. In: DWÜ I, S. 177ff.

31 Siehe den Niagarabericht 1987. In: DWÜ II, S. 62-91.

32 So im erwähnten Niagarabericht und bereits schon im Pullachbericht 1972. In: DWÜ I, S. 54-76, insbes. die Abschnitte 83-87, S. 66f.

[33] Auf dem Weg zur sichtbaren Einheit. Berlin/Hannover 1988.
[34] In: DWÜ I, Einleitung zu ARCIC 1, S. 138.
[35] Text dieser Vereinbarung. In: Wachsende Kirchengemeinschaft. Gespräche und Vereinbarungen zwischen evangelischen Kirchen in Europa, hg. von C. Nussberger. Bern 1992, S. 155-167.
[36] Abschlußbericht des reformiert-baptistischen Dialogs. In: DWÜ I, S. 102-122 und der Abschlußbericht des lutherisch-baptistischen Dialogs. In: DWÜ II, S. 189-216.
[37] Vom Dialog zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Hannover/Stuttgart 1987. Auch in: Wachsende Kirchengemeinschaft, a.a.O., S. 73ff.
[38] Auf dem Weg zur sichtbaren Einheit. Berlin/Hannover 1988. Auch in: Wachsende Kirchengemeinschaft, a.a.O., S. 44ff.
[39] Ökumen. Rundschau, 34. Jg. (1985), S. 365-367.

Aufklärung der Wenigen – Schamanentum der Vielen? Gedanken zur Situation der orthodoxen Kirche im heutigen Rußland

VON HANS-PETER FRIEDRICH

Heinz Joachim Held zum 65. Geburtstag

In seinen berühmten „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" aus dem Winter 1870/71 bemerkt Jakob Burckhardt am Ende des Kapitels „Die Religion in ihrer Bedingtheit durch den Staat": „Derjenige Staat, welcher seine Kirche im Innern am meisten zum Staatsinstitut umgeschaffen hat und sie zugleich zum politischen Werkzeug nach außen braucht, ist Rußland. Das Volk ist indolent und tolerant, aber der Staat proselytisch und (gegen den polnischen Katholizismus und den baltischen Protestantismus) verfolgend. Die byzantinische Kirche dauert bei den Griechen als Ersatz und Stütze des byzantinischen Volkstums unter der Herrschaft der Türken auch ohne den Staat weiter. Aber wie würde es in Rußland mit Religion und Kultur ohne den Zwangsstaat aussehen? Die Religion würde wohl auseinanderlaufen in Aufklärung der Wenigen und Schamanentum der Vielen."

Was Burckhardt, der gelegentlich scherzhaft mit seinen prophetischen Gaben kokettieren konnte, im Geburtsjahr von Wladimir Iljitsch Uljanow,

der als Lenin in die Geschichte Rußlands und der Welt eingehen sollte, seinen Basler Zuhörern da vortrug, mag denen kaum verständlich gewesen sein – wenn sie die Brisanz dieser wenigen, quasi beiseite gesprochenen Sätze überhaupt bemerkt haben sollten. Aber von seiner Studierstube aus hatte er die innere Situation des prächtigen kaiserlichen Staatskirchengebäudes richtiger gesehen (oder erahnt) als die meisten seiner Zeitgenossen.

Mittlerweile ist nicht nur das fromme zaristische Reich, das Burckhardt bei seiner Bemerkung vor Augen gestanden und das die Orthodoxie im goldenen Käfig seines Staatskirchentums gehalten hatte, im Orkus von 1. Weltkrieg und Februarrevolution 1917 untergegangen. Auch das atheistische Terrorregime der Bolschewiken, das nach blutigster Verfolgung der Kirche schließlich ein streng kontrolliertes Kult-Reservat einräumte, ist dank Glasnost und Perestroika inzwischen Geschichte geworden.

Ein Zwangsstaat existiert nun in Rußland nicht mehr, Religion und Kultur genießen alle äußeren Freiheiten, ja die Orthodoxie wird sogar, wie zuletzt am Anfang des 17. Jahrhunderts in der „Zeit der Wirren", als staatstragende nationale Größe geschätzt und dringend gebraucht: Das Fernsehen überträgt die Bilder kerzenhaltender, ehemals kommunistischer Politiker aus den Festtagsliturgien in den Kathedralen von Moskau und St. Petersburg in die Wohnstuben des staunenden Volkes. Gewaltig angeschwollen ist der Strom der Gemeinde- und Klostergründungen. Ging man vor dem Millenium der Taufe Rußlands 1988 von etwa 6. 800 orthodoxen Gemeinden und wenig mehr als 10 Klöstern aus, so sollen es 1992 bereits etwa 12. 000 registrierte Gemeinden und an die 150 klösterliche Gemeinschaften gewesen sein – aber wer ist imstande, hier wirklich verläßliche Zahlen zu nennen? Und springflutartig ist das Angebot an Literatur zu Fragen des Glaubens und der kirchlichen Traditionen gestiegen. Nicht zu reden von den Grauzonen zwischen Aberglaube und Esoterik, welche die Neugier der Massen erregen. Jedenfalls war in den letzten Jahren nicht selten von dem Phänomen einer religiösen Renaissance in Rußland die Rede. Wie steht es also um Burckhardts Vorausahnung?

Im Juli 1992 veröffentlichte die russische Zeitschrift „Soziologische Untersuchungen" in Moskau die Ergebnisse zweier Umfragen zu Themen der Religion, die zuerst 1990 bei 1. 855 Personen in Moskau und Pskow sowie in den Gebieten von Smolensk und Charkow, 1991 dann bei 2. 000 Personen in zwölf Städten der Russischen Föderation, unter ihnen Moskau, Pskow, Jekaterinburg und Wladikawkas durchgeführt worden waren. Die Autoren der Studie sind L. B. Filatow, Historiker und Mitarbeiter des Instituts der Erforschung der USA und Kanadas an der Russischen Akademie

der Wissenschaften, und D. J. Furman, ebenfalls Historiker und Mitarbeiter des Analytischen Zentrums der Russischen Akademie der Wissenschaften. Auszüge in deutscher Übersetzung brachte „Osteuropa" in seinem Februarheft 1993 unter der Abteilung Osteuropa-Archiv. Furman selbst stellte die Umfrageergebnisse in einem kurzen Artikel für die Zeitschrift „Wostok", herausgegeben von der russischen Botschaft in Bonn, in Heft 6/1992 vor. Die beiden Wissenschaftler registrieren für die letzten Jahre der Perestroika eine starke Hinwendung zur Religion, der eine ebenso starke Abwendung vom staatlich verordneten Atheismus entspricht. Noch 1988 gab es, einer sowjetisch-amerikanischen Untersuchung zufolge, in Moskau nur 10 % Gläubige, 1990 waren es bereits 27 % und der Anteil der Atheisten betrug nur noch 20 %. Es ist vor allem die städtische Jugend, die sich der Religion wieder zuwendet, 1991 waren es 33 % der 16- bis 17jährigen, sowie 36 % der 18- bis 20jährigen. In den Altersgruppen von 21-60 Jahren bezeichneten sich im Durchschnitt 27 % als gläubig, bei den noch Älteren waren es dann wieder 39 %. Wie sich in den Jahren nach Revolution und Bürgerkrieg der Atheismus wellenartig von den Metropolen wie Moskau und Petrograd/Leningrad in die Provinz ausbreitete, so geht nun auch die Rückbesinnung auf Religion und Kirche von den großen Zentren aus und greift erst langsam auf die Weiten des Landes über: in Charkow machten die Gläubigen 12 % aus, in der ukrainischen Kleinstadt Kupjansk 20 % und in Cholm-Schirnowskij im Gebiet von Smolensk 15 %.

So wie einstmals der kämpferische Atheismus weitgehend von der Intelligenz propagiert wurde (allerdings stieß er in ihren Reihen durchaus auf z. T. vehementen Widerstand) und die Arbeiterklasse erst allmählich erreichte, sie dann jedoch um so stärker prägte, so wird jetzt auch die gegenläufige Bewegung hin zu einer neuen Religiosität (nicht unbedingt zu einer neuen Kirchlichkeit) deutlicher von Gruppen mit höherer Bildung getragen. Unter ihnen fallen besonders diejenigen auf, die man in der alten Sowjetunion die „Kulturschaffenden" nannte, Intellektuelle aus allen Bereichen des kulturellen Lebens also. Sie bezeichneten sich zu 44 % als gläubig, 46 % erklärten, die Religion habe eine große Bedeutung in ihrem Leben und 34 % gaben an, wenigstens einmal im Monat an der Göttlichen Liturgie teilzunehmen (mehrfache Nennungen waren möglich). Die Autoren sprechen hier von einer eigenen religiösen Subkultur, die immer breitere Kreise erreiche: 35 % der Ärzte bezeichneten sich demnach als gläubig, bei den Lehrern waren es immerhin noch 23 %. Dieser Kreis der im engeren Sinne dem Glauben der Kirche Verbundenen wurde 1990 umgeben von einem weiten Feld von Sympathisanten der Orthodoxie, das 46 % der Befragten umfaßte.

Sogar 61 % derjenigen, die sich als „nicht gläubig" bezeichnet hatten, waren davon überzeugt, daß die Religion zur Erhaltung der nationalen Identität unbedingt erforderlich sei. So ergab sich das (vielleicht nur scheinbare?) Paradox, daß eine Mehrheit zwar nicht an Gott glaubt, sich aber trotzdem mit der traditionellen Religion und Kirche Rußlands tief verbunden weiß. So äußerte sich z. B. der Historiker und Soziologe Aleksander Achieser, Autor des 1991 erschienenen Buches „Rußland – Kritik eines historischen Experimentes" in einem Gespräch mit der Zeitschrift „Rodina": „Rußland ist ein europäisches Land, das undenkbar ist ohne die Ethik des Christentums." Soweit die Momentaufnahme aus dem Jahre 1990.

Hätte man vor drei Jahren also durchaus der Meinung sein können, die orthodoxe Kirche verzeichne einen stetigen, wenn nicht sogar stürmischen Zulauf (der sprunghafte Anstieg der Taufzahlen schien das auch zu belegen), so ergaben sich bei der Umfrage nur ein Jahr später ganz überraschend andere Zahlen. Das Umfeld der Sympathisanten insgesamt war auf 19 % geschrumpft, in Moskau von 43 % 1990 auf 25 % 1991. Die Zustimmung zur Orthodoxie hatte also dramatisch abgenommen. Zwar war der Anteil derjenigen im Lande mit 29 % gleich geblieben, welche die Frage „Glauben Sie an Gott?" positiv beantwortet hatten, in Moskau allerdings war er von 27 % auf 24 % zurückgegangen. Gesunken war auch der Prozentsatz der Menschen, welche der Religion „einen wichtigen Platz in ihrem Leben" einräumen, insgesamt von 28 % auf 25 %, in Moskau von 30 % auf 25 %. Die Autoren waren über diese neuen Zahlen derart erstaunt, daß sie die Ergebnisse mehrfach überprüften, wobei sich jedoch keine Veränderungen ergaben. Offenbar stagnierte die Bewegung hin zur Orthodoxie, die sich nach 1988 so rasch entwickelt hatte, nicht nur, sondern dieser Trend ging sogar deutlich zurück, obgleich die Prozentzahl der Gläubigen insgesamt unverändert geblieben war. Worin mochte der Grund für dieses Verhalten zu suchen sein?

Einen ersten Anhaltspunkt lieferte die Antwort auf eine 1991 zusätzlich gestellte Frage nach dem Bekenntnis entweder zur orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats oder zur Freien orthodoxen Kirche, wie sich die sog. Auslandskirche nun in Rußland bezeichnet: 11 % bekannten sich zu ihr und nur 8 % zum Patriarchat. Dahinter wird wohl eher eine Quittung für die vielfältige Zusammenarbeit der Hierarchie mit Sowjetstaat und KGB zu suchen sein, die damals gerade ein lebhaft aufgegriffenes Thema in der Öffentlichkeit zu werden begann, als eine bewußte Hinwendung zur Emigrantenkirche, von der man kaum mehr wußte, als daß sie den letzten Zaren

Nikolaus II. und seine Familie als Märtyrer kanonisiert hatte und natürlich keine Kompromisse mit der atheistischen Staatsmacht eingegangen war.

Einen anderen Grund für den drastischen Rückgang der Popularität der orthodoxen Kirche könnte die Annahme liefern, die Gläubigen würden sich nun anderen christlichen Konfessionen zuwenden, dem Katholizismus etwa oder dem Baptismus. Aber obwohl die vielfach laut gewordenen Besorgnisse, Verdächtigungen und Beschwerden von seiten des Patriarchats (Stichwort „Proselytismus") in diese Richtung zu weisen scheinen, sprechen die Zahlen, zumindest dieser beiden Umfragen, eine andere Sprache: als Katholiken und Baptisten bekennen sich jeweils kaum mehr als 1 %. Sie stellen also für die Orthodoxie keinerlei ernstzunehmende Konkurrenz dar.

Die erwächst ihr vielmehr, und hier dürfte der Schlüssel zur Antwort auf die Frage nach ihrem so plötzlichen Sympathieschwund liegen, aus der sprunghaft steigenden Zahl derer, die zwar an Gott glauben, jedoch keinerlei Kirchen- oder Konfessionszugehörigkeit angeben. Sie sind unter der Kategorie „Christen im allgemeinen" erfaßt und ihr Anteil insgesamt belief sich 1990 auf 22 %, 1991 hingegen erreichte er bereits 47 %. Für Moskau lauten die entsprechenden Zahlen 27 % bzw. 42 %. Die Autoren sind der Überzeugung, daß diese Menschen durchaus christliche Grundüberzeugungen teilen, die Bindung an eine Kirche vorerst allerdings nicht eingehen wollen – aus welchen Gründen auch immer scheuen sie ein endgültiges Bekenntnis. Hier wird eine Bewegung sichtbar, welche die nachsowjetische Religionsfreiheit zum Aufbruch in einen Pluralismus nutzt, den die russische Orthodoxie so (noch?) nicht zugestehen kann, der jedoch innerhalb der evangelischen und katholischen Volkskirchen im übrigen Europa mehr oder weniger selbstverständlich gelebt wird.

Besonders ins Auge fiel den Autoren dann noch eine nicht fest umrissene Gruppe von Menschen, die angaben, nicht an Gott, wohl aber an „übernatürliche Kräfte" zu glauben, d. h. in deren Leben östliche Religionen, Spiritismus, Astrologie und Parapsychologie eine bedeutende Rolle spielen und z. B. auch Platz für den Glauben an UFOs ist, wie eine detaillierte Nachfrage ergab. Über ein mögliches Wachstum dieser Gruppe zwischen 1990 und 1991 kann leider nichts ausgesagt werden, da bei der ersten Befragung dieser Personenkreis nicht gesondert erfaßt worden war. Allerdings kann man davon ausgehen, daß die Zahl derer, für die eine solcherart vagabundierende Religiosität charakteristisch ist, stetig zunimmt, da auch die Medien diesem zukunftsträchtigen Markt beträchtliche Aufmerksamkeit widmen, wie die Fernsehprogramme und das einschlägige Angebot an den Zeitungskiosken bis in die Provinzstädte hinein zeigen. Vor allem unter den Jugend-

lichen der städtischen Bevölkerung in Rußland ist dieser Glaube an übernatürliche Kräfte weit verbreitet (35 % der 16/17jährigen und noch 26 % der 26- bis 30jährigen teilen ihn, von den 60jährigen hingegen sind es nur noch 9 %). Die gesamte Personengruppe ist überdurchschnittlich gut gebildet: 27 % besitzen einen akademischen Grad (und von ihnen glauben wiederum 73 % an Telepathie und 42 % an Astrologie), 21 % haben einen Oberschul- und 19 % einen Fachschulabschluß.

Während also 1991 der „wissenschaftliche Atheismus", die staatlich verordnete Religion der vergangenen kommunistischen Jahrzehnte, deutlich auf dem Rückzuge ist (nur bei der Altersgruppe von 51 bis 60 Jahren werden noch 17 % „Bekenner" erreicht) und die Orthodoxie bei durchschnittlich 35 % stagniert, werden andererseits zwei Gruppen mit einer hohen Wachstumsdynamik gerade unter der Jugend und der Intelligenz sichtbar: Gläubige ohne bestimmte konfessionelle Prägung und Personen, die sich ihre Weltanschauung aus den verschiedenen, auf dem großen zeitgenössischen religiösen Supermarkt erhältlichen Versatzstücken selber zusammenstellen. Beide Gruppen stellen vor allem für die Orthodoxie eine Herausforderung dar, weil sie deren tausendjährige Tradition in Rußland als für sich nicht verpflichtend ansehen und so mit ihrer mehr oder weniger bewußten Entscheidung das Leitbild vom heiligen Rußland alter Prägung negieren, welches doch nach Meinung der großen Mehrheit der orthodoxen Geistlichkeit und vieler Gläubigen wieder Wirklichkeit werden sollte. Auf dem, wie sie meinen, „kanonischen Territorium" der russischen orthodoxen Kirche ungeschützt dem Wettkampf der religiösen Systeme in einer Zeit der eigenen Schwäche ausgesetzt zu sein, ist verständlicherweise für sehr viele eine nur schwer erträgliche Vorstellung. Sicher hat auch deswegen der wohlfeile Vorwurf des Proselytismus gegenüber westlichen Kirchen wieder so große Konjunktur...

Der zweite Teil der Untersuchung beschäftigt sich intensiv mit den Wechselbeziehungen von religiösen und politischen Anschauungen und kommt zu dem Ergebnis, daß die Anhänger der Orthodoxie stärker zu einem von den Autoren so genannten „reaktionär-romantischen Autoritarismus" neigen, während die Gruppen der Christen im allgemeinen und der an übernatürliche Kräfte Glaubenden mehrheitlich für eine Demokratie westlichen Typus plädierten. Doch darauf soll hier nicht näher eingegangen werden.

Das Ergebnis der Studie von Filatow und Furman wird nun weitgehend bestätigt und ergänzt durch eine Umfrage, welche das Russische Zentrum für Meinungsforschung für die Russische Bibelgesellschaft im Februar diesen Jahres unter 1. 650 repräsentativ ausgewählten Personen durchgeführt

hat und über deren Ergebnisse kürzlich der in Courbevoie herausgegebene Service Orthodoxe de Presse berichtete – SOP 179, Juni 1993. Danach besitzen 30 % der Russen eine Bibel und mehr als ein Viertel der Bevölkerung bezeichnet sich als orthodox. Auf die Frage: „Halten Sie sich für gläubig?" antworteten 45 % mit Ja, 40 % mit Nein und 15 % mochten sich nicht entscheiden. Auch hier also die nun schon bekannte Diskrepanz zwischen Gläubigen und Orthodoxen. Insgesamt wird mit 75 % getaufter Russen gerechnet, sogar 64 % derer, die sich als nicht gläubig bezeichnet hatten, gaben dennoch an, getauft zu sein. Die Beteiligung am geistlichen und insbesondere liturgischen Leben der russischen orthodoxen Kirche ist jedoch wenig ausgeprägt, was bei genauerer Gewichtung dieser Zahlen auch nicht verwundern dürfte: nur 10 % ihrer Mitglieder besuchen wenigstens einmal im Monat den Gottesdienst und nur 25 % mindestens einmal im Jahr.

Die Antworten auf die Frage: „Haben Sie schon einmal in der Bibel gelesen?" erbrachte folgende Resultate: 20 % taten es bisher wenigstens einmal im Leben und von diesem Personenkreis bezeichneten sich 32 % als Orthodoxe und 13 % als Atheisten. 44 % aller Orthodoxen besitzen eine Bibel, was aber nicht heißt, daß sie auch von ihnen gelesen wird: 7 % taten es in der vergangenen Woche, 8 % im vergangenen Monat, 19 % im Verlauf des letzten Jahres, 21 % hatten sie zuletzt vor mehr als einem Jahr aufgeschlagen und 47 % noch niemals in ihr gelesen. Zwei Drittel der Bibelbesitzer gaben an, sie während der vergangenen 8 Jahre erworben zu haben, davon 22 % in einer orthodoxen Kirche, 25 % auf dem freien, d. h. für diesen Zeitraum vor allem auf dem schwarzen Markt, 15 % bekamen sie als Geschenk von religiösen Organisationen.

Aufgrund des Zahlenmaterials dieser Meinungsumfragen und der hier nur skizzenhaft angedeuteten Auswertungsversuche könnte es nun naheliegen, in den Einstellungen des russischen Volkes zu Religiosität und Kirche nichts weiter als ein Spiegelbild des Verhaltens westlicher Gesellschaften zum gleichen Themenkreis zu sehen, etwa was den Gottesdienstbesuch oder die Bibellektüre angeht. Auch das große Interesse an den östlichen Lehren und Esoterik im weiten Sinne könnte in diese Richtung weisen – Moden kennen keine Grenzen. Und umgekehrt ließe sich auch in Deutschland ein hoher Prozentanteil für eine Gruppe „Christen im allgemeinen" verbuchen, wenn man mit diesem Etikett jene abgestufte Kirchlichkeit in den beiden Großkirchen versehen würde, die ja trotz formaler Kirchenzugehörigkeit bis zur Leugnung zentraler Glaubenswahrheiten wie der Göttlichkeit Jesu Christi und seiner Auferstehung gehen kann. Die EKD-Umfragen z. B. haben schließlich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit gezeigt, daß es auch bei

uns das Phänomen des getauften Nichtgläubigen in wachsendem Maße gibt. Hat also die westeuropäische Normalität wenigstens in Sachen Religion die Russen bereits eingeholt?

So einfach ist es natürlich nicht. Die Einstellungen zu so grundlegenden, das Selbstverständnis des Einzelnen und der Nation betreffenden Themen, wie es Religion und Weltanschauung nun einmal sind, pflegen sich nicht quasi über Nacht einschneidend zu verändern. Wenn ein solcher Eindruck durch die Ergebnisse der erwähnten Befragungen entstanden ist, so wird das einmal daran liegen, daß vergleichbares Material aus der Zeit vor 1988 nicht vorliegt und zum anderen die Systematik der Fragestellungen nicht sehr subtil gewesen ist. Sonst hätten beispielsweise die Millionen von Altgläubigen, die das religiöse Profil Rußlands seit ihrer Trennung von der Staatskirche in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts so nachhaltig geprägt haben, in der Statistik irgendwo sichtbar werden müssen.

Wenn Filatow und Furman zur Erklärung der interessantesten Ergebnisse der beiden Meinungsumfragen auf eine sich auch in Rußland abzeichnende Normalität verweisen, wie sie in den westlichen Gesellschaften heute zu finden sei, so zeigt das nur, daß die beiden Historiker ein gut Teil geschichtsvergessen sind. Der drastische Vertrauensverlust für die Orthodoxie, den sie innerhalb eines Jahres konstatierten, ist natürlich nur eines der vielen Anzeichen für die Wiederkehr von Frage- und Frontstellungen vor allem aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der Zeit vor den Revolutionen des Jahres 1917, welche die gesellschaftlichen und politischen Diskussionen in Rußland heute so nachhaltig bestimmen, daß der Eindruck entsteht, als gäbe es unter der Intelligenz keine aktuellere Auseinandersetzung als die zwischen den Westlern und den Slawophilen aus der Ära Zar Nikolaus II. Was seit der Oktoberrevolution sozusagen tiefgefroren war, ist nun wieder aufgetaut. Alexander Solschenizyns Manifest von 1990 „Rußlands Weg aus der Krise" mit seinem so ungeheuren, bis heute anhaltenden Echo (im Westen in seiner Bedeutung weitgehend unterschätzt) ist dafür nur das herausragendste Zeugnis.

Auch die heutigen Meinungen zu Kirche und Religion, insbesondere was die Staatsnähe der Orthodoxie, die Zusammenarbeit mit den Sicherheitsorganen und die moralische Integrität von Hierarchie und Geistlichkeit angeht, haben auffällige Parallelen in den achtziger und neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts und sie sind verbunden mit einigen der größten Namen der russischen Literatur und Philosophie. Dafür nur wenige Beispiele, die sich allerdings beliebig vermehren ließen.

1878 ließ Nikolai Leskow in der Zeitschrift „Neuigkeiten" Woche für Woche seine „Kleinigkeiten aus dem Bischofsleben" erscheinen. Diese satirischen Anekdoten und Porträts aus dem Alltag der Hierarchen lösten die heftigsten Reaktionen von kirchlicher und staatlicher Seite aus und gipfelten schließlich in der Verbrennung jenes ersten Bandes der Gesammelten Werke Leskows, in denen sie enthalten waren (1889). Leskows Kirchenkritik, die übrigens keine Kritik des Christentums als solchem sein will, war in vielem charakteristisch für die Haltung der russischen Intelligenz überhaupt, nicht nur im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts. Diese verstärkte sich noch unter dem Einfluß Tolstois, mit dem Leskow übrigens befreundet war, dessen weltanschauliche Schriften in den achtziger und neunziger Jahren – von der „Beichte" (1882) bis zum Abschlußwerk „Das Reich Gottes ist in uns" (1894) – jeweils ein großes Echo fanden. Für ihn ist die etablierte Kirche verantwortlich für eine vorsätzliche und systematische Verfälschung der Lehre Christi, der ja niemals eine Kirche gestiftet hat. Sie betrügt die Menschen, indem sie sich durch ihren beamteten Klerus eine Lehrautorität anmaßt, der nicht widersprochen werden darf. So kann sie erfolgreich mit Hilfe ihrer Gnadenmittel und Sakramentsverwaltung die natürlichen Normen der Vernunft und die ursprüngliche Kraft der Liebe vergessen machen und dem Menschen tatsächlich zu sündigen erlauben, wenn er sich nur an die Ordnungen und Gebräuche der kirchlichen Tradition hält. Und schließlich hat sie sich dazu hergegeben, der staatlichen Machtausübung die religiösen Weihen zu verleihen, um im Gegenzug eine privilegierte Stellung garantiert zu erhalten, die sie gar nicht haben könnte und dürfte, wenn sie die Lehre Christi wirklich treu bewahrt hätte, wie sie selbst behauptet. So ist ein widergöttliches Bündnis von Kirche und Staat entstanden, das die Völker durch eine sittliche und gesellschaftliche Ordnung unterdrückt, die keinerlei Anhalt im Evangelium hat. Diese Gedanken Tolstois haben ihren beeindruckenden künstlerischen Ausdruck in seinem letzten großen Roman „Auferstehung" (1899) gefunden, der weithin Aufsehen erregte. In ihm gibt es allerdings auch eine persiflierende Darstellung des orthodoxen Gottesdienstes, die auf sonderbare Weise rationalistische Kritik an der theologischen Grundlage und gehässige Verzerrung der liturgischen Praxis miteinander verbindet. Dies führte schließlich 1901 zur Exkommunizierung des Alten von Jasnaja Poljana durch den Heiligen Synod der russisch-orthodoxen Kirche, die sie in den Augen der Intelligenz nur noch mehr diskreditierte und einen Aufschrei der Entrüstung in der öffentlichen Meinung zur Folge hatte.

Natürlich wäre es unsinnig zu bestreiten, daß es in der Zeit vor den Revolutionen des Jahres 1917 unzählige Russen, Gebildete und einfache Leute gegeben hat, die mit der Staatskirche in Frieden lebten, bei ihr Trost suchten und fanden. Und selbstverständlich verfügten auch Klerus und Mönchtum über einzelne Persönlichkeiten von hohem moralischem und intellektuellem Rang. Leskow wiederum verheimlicht das gar nicht. Doch insgesamt gesehen war das eine verschwindende Minderheit.

Das öffentliche Ansehen der Kirche wurde vor allem von ihrer bedenkenlosen Unterordnung unter die kaiserliche Selbstherrschaft und ihr politisches System geprägt, sie war, milde gesagt, keine volkstümliche Institution, was sich dann ja auch in den blutigen Exzessen der Revolutions- und Bürgerkriegszeit gegen die Geistlichkeit gerade auf dem Lande zeigen sollte ... Der tiefe Graben, der die Kirche von den gebildeten und begüterten Schichten des Adels und des Bürgertums auf der einen Seite und von den breiten Massen des überwiegend verarmten bäuerlichen Volkes auf der anderen Seite trennte, war auch sozial bedingt. Alte Verbote, von Peter dem Großen und seinen Nachfolgern noch bekräftigt und verstärkt, untersagten den Adligen, in den geistlichen Stand einzutreten, verhinderten also, anders als im katholischen oder protestantischen Europa, die Durchdringung und Befruchtung beider Sphären. Die russische Geistlichkeit kam ganz überwiegend aus den nichtadligen, sehr oft sogar aus den unteren Schichten der Bevölkerung und orientierte sich gesellschaftlich und bildungsmäßig vor allem am städtischen Kleinbürgertum der Provinz. Für den Adel auf seinen Gütern oder bei Hofe, für die schmale Schicht des reichen und kulturell nach Westen orientierten Bürgertums von St. Petersburg, Moskau, Kiew oder Kazan existierten solche Leute als geschätzte Gesprächspartner praktisch nicht. Sie bildeten eine quasi geschlossene Gesellschaft, besuchten die eigenen kirchlichen Schulen, heirateten untereinander und ließen ihre Söhne wieder Priester werden. So bildete sich, von der innerkirchlichen Hierarchie einmal abgesehen, eine Art „geistliches Proletariat", das von der übrigen Gesellschaft weitestgehend isoliert war und weder Zuneigung noch Respekt genoß, bestenfalls geduldet wurde.

Der in seiner Bedeutung für die russische Philosophie gar nicht zu überschätzende größte Denker des 19. Jahrhunderts, Wladimir Solowjew, schilderte diese bedrückende Realität mit großer Eindringlichkeit in seinem Artikel „Von der geistlichen Macht in Rußland" aus dem Jahre 1881: „Die offenbare Ohnmacht des geistlichen Standes, der keine allgemein anerkannte sittliche Autorität und soziale Bedeutung besitzt, seine stumme Unterordnung unter die weltliche Macht, die Entfremdung der Geistlichkeit

vom übrigen Volke, innerhalb der Geistlichkeit selbst die Spaltung in herrschendes Mönchtum und untergeordneten Weltklerus, der Despotismus des Höheren über den Niederen, der in diesem eine geheime Mißgunst und stummen Protest hervorruft, die religiöse Unwissenheit und Ohnmacht des orthodoxen Volkes, die zahllosen Sektierern Raum gibt, die Gleichgültigkeit oder auch Feindschaft gegenüber dem Christentum in der gebildeten Gesellschaft – das ist die allbekannte Lage der russischen Kirche."

An dieser Lage sollte sich im großen und ganzen bis zum Ende der Monarchie im Februar 1917 und der daraufhin zaghaft begonnenen Trennung von Staat und Kirche nichts Wesentliches mehr ändern. Die bedeutenden geistigen Strömungen der Vorkriegs- und Vorrevolutionszeit in Philosophie und Literatur, die z. B. mit Namen wie Berdjajew, Frank, Losskij, Bely, Blok und Balmont verknüpft sind, gingen an der „Amtskirche" praktisch vorüber. Eine Ausnahme bildet Florenskij, der seit 1908 an der Moskauer Geistlichen Akademie lehrte und 1911 zum Priester geweiht wurde. Bulgakow entschied sich erst 1918 für das Priestertum. Erst der Oktoberputsch 1917 und die Machtergreifung Lenins und der Bolschewiken schufen eine neue Situation: die totalitäre Herrschaft des kommunistischen Staates auch über die Kirche, nicht nur ohne deren Privilegierung, sondern sogar einhergehend mit ihrer völligen Rechtlosigkeit. Daß sich politischer Protest zu ihrer Verteidigung außerhalb ihrer engeren Reihen geregt habe, ist nicht bekannt, sie blieb auch insofern gesellschaftlich isoliert.

Nach 74 Jahren ist jetzt zum zweiten Male ein Zwangsstaat in Rußland zu Ende gegangen. Burckhardts Frage, wie es wohl ohne ihn mit der Religion aussehen würde, ist von neuem aktuell, hat er doch auf seine vielfältig unterdrückende Weise, heiße sie nun Liquidierung, Lagerhaft oder Zersetzung, eine kirchliche Situation zu erhalten gewußt, welche der recht nahe kommt, die Solowjow im Jahre 1881 so bitter hellsichtig beschrieben hat. In den zitierten Umfragen kann sie uns wiederbegegnen, wenn wir sie nur unvoreingenommen, ohne Euphorie zu lesen verstehen. Aufklärung der Wenigen, Schamanentum der Vielen – was mag sich heute hinter Burckhardts Ahnungen verbergen? Sind es wirklich nur wenige in der Kirche, die endlich den „Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit" suchen, wie Kants berühmte Zielvorstellung von Aufklärung lautet, und ist es wirklich Schamanentum, Hingebung ans Magisch-Rituelle, was viele wieder zu den Altären treibt? Eines jedenfalls ist sicher: Rußland wird vor unseren Augen von seiner eigenen, besonderen Normalität eingeholt – und von keiner anderen.

Die Kirchen und die europäische Gemeinschaft

VON KLAUS KREMKAU

Ich habe in der Überschrift das Adjektiv „europäisch" mit kleinem Anfangsbuchstaben geschrieben um anzudeuten, worum es mir in diesem Beitrag geht und worum es nicht geht. Es geht mir nicht um „Europa" als Raum, sondern um den politischen und gesellschaftlichen Prozeß, der auf die Entstehung *politischer Strukturen* gerichtet ist, in denen sich die Gemeinschaft der Nationen und Regionen Europas formiert. Eine dieser Strukturen ist die Europäische Gemeinschaft (EG) – bald wohl „Europäische Union" – mit ihren Institutionen. Aber die Frage nach den Strukturen der europäischen Gemeinschaft stellt sich – erst recht für die Kirchen! – über die EG hinaus im Blick auf den Europarat, die KSZE, den Europäischen Wirtschaftsraum (EWR) und auf diejenigen Länder in Europa, die bisher keiner dieser Organisationen angehören und doch nach Formen ihrer Teilnahme an der europäischen Gemeinschaft suchen. So stehen denn auch nicht die Nationen Europas (und ihr Nationalismus) im Mittelpunkt meiner Ausführungen, sondern ihr Streben nach „europäischer Gemeinschaft". Dabei werde ich freilich, wie es für diesen Aufsatz erbeten wurde, vor allem auf das Verhältnis der Kirchen[1] zur *EG* und zum *Europarat* zu sprechen kommen; die kulturelle Dimension und die Frage nach den geistigen Grundlagen Europas können dabei jedoch nicht übergangen werden.

Braucht die europäische Gemeinschaft die Kirchen?

Am 5. November 1990 besuchten elf leitende Vertreter der Mitgliedskirchen der *European Ecumenical Commission for Church and Society* (EECCS), unter ihnen Bischof Dr. Martin Kruse als damaliger Vorsitzender des Rates der EKD und der Erzbischof von York (Dr. John Habgood) als Vertreter der Kirche von England, die EG-Kommission in Brüssel. Den Abschluß eines Tages voller Gespräche mit mehreren EG-Kommissaren und hohen Beamten der Kommission brachte eine Begegnung mit EG-Präsident Jacques Delors. In einem längeren Gespräch äußerte Delors den Wunsch nach einem Dialog mit den Kirchen sowie mit Vertretern von Wissenschaft und Kultur über den Kurs und die Bedeutung des Aufbaus Europas. Die EG befinde sich an der Schwelle einer Entwicklung vom „Markt" zur

„Gemeinschaft". Dabei bedürfe es des Gemeinsinns, eines „Zugehörigkeitsgefühls" der Bürger. Der EG fehle noch „ein Herz und eine Seele". Des weiteren sei die gegenwärtige Unausgewogenheit der wirtschaftlichen und der sozialen Dimension in der EG unbefriedigend und eine Ursache von Armut. Es gehe nicht um die Abschaffung des Wohlfahrtsstaats, sondern um seine Ergänzung durch örtliche Initiativen. Auch dabei falle den Kirchen eine Rolle zu.

Fast genau zwei Jahre danach, am 13. November 1992, stattete derselbe Kreis von Kirchenführern – Vorsitzender des Rates der EKD zwar inzwischen Landesbischof Dr. Klaus Engelhardt – dem Europarat in Straßburg einen Besuch ab. Der Tag begann mit der Begrüßung durch die Generalsekretärin, Frau Catherine Lalumière. Auch sie richtete einen Appell an die Kirchenvertreter, daß die Kirchen einen Beitrag beim Aufbau der im Wandel befindlichen europäischen Gesellschaft leisten sollten. Zu den hauptsächlichen Aufgaben des Europarates gehöre die Hilfe bei der Schaffung und Kräftigung demokratischer Strukturen. Dies sei in den von der kommunistischen Herrschaft befreiten Ländern Mittel- und (Süd-)Osteuropas besonders schwierig; denn dort führe der lange, erzwungene Verzicht auf Freiheit und Wohlstand jetzt zu einer Reaktion der Bürger, vor allem auf ihre persönlichen Rechte bedacht zu sein und ihre Pflichten gegenüber der Allgemeinheit zu vernachlässigen. Aber auch in Westeuropa sei das Verhältnis zwischen dem Streben nach persönlichem Vorteil und der Verantwortung als Staatsbürger aus dem Lot geraten. Eine wichtige Aufgabe beim Aufbau einer demokratischen Gesellschaft in Europa bestehe deshalb darin, bei den Bürgern das Bewußtsein dafür zu entwickeln oder zu erneuern, daß sie nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten haben. Bei dieser Aufgabe seien die Kirchen wichtige Partner, die sich ja während der politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen im früheren Ostblock bereits große Verdienste bei der Schaffung demokratischer Strukturen erworben hätten.

Vielleicht wecken solche Erwartungen in den Kirchen nicht nur ein positives, sondern auch ein kritisches – auch selbstkritisches – Echo. Wichtig bleibt es aber festzuhalten, daß eine der vorrangigen Aufgaben des Europarates, den Menschenrechten Geltung zu verschaffen, auch den Kirchen sehr am Herzen liegt. Dennoch versteht es sich, daß die Kirchen zu prüfen haben, inwieweit sie den hinter solchen Einladungen stehenden Erwartungen entsprechen können. So haben die Vertreter der EECCS-Mitgliedskirchen bei den Gesprächen am 5. November 1990 in Brüssel u. a. deutlich gemacht, daß sie die Rolle der Kirchen nicht im Sinne der Förderung einer „civil religion", nicht im Sinne einer religiösen oder ethischen Rechtferti-

gung und Absicherung der europäischen Integration sehen, sondern als ihren Beitrag zum Aufbau einer gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft; und daß der Auftrag der Kirchen nicht nur die Fürsorge an Benachteiligten, sondern auch die gesellschaftliche Diakonie umfasse.

Man mag auch fragen, ob es sich bei den Äußerungen von Delors und Lalumière um zwei zwar gewichtige, aber doch vereinzelte Stimmen handelt, während vermutlich in den Verwaltungen von EG und Europarat die Sympathie für die Kirchen und ihre Anliegen ebenso an Boden verliert wie überall in den Ländern Europas. Aber man sollte m. E. die Einladungen des liberalen Katholiken Delors und der überzeugten Protestantin Lalumière weniger ihrer persönlichen religiösen Überzeugung als vielmehr ihrer politischen Einschätzung zuschreiben, mit der sie dann wiederum nicht allein stehen dürften. Die Nähe der Aufgaben des Europarates zu den Anliegen der Kirchen wird sicher auch auf dessen Seite von vielen Verantwortlichen gesehen. Und in der EG-Zentrale in Brüssel hat man offenbar erkannt – und dies nach dem europäischen Krisenjahr 1992 inzwischen gewiß noch deutlicher als im November 1990 –, daß die einst von Jean Monnet konzipierte EG-Mechanik, durch wirtschaftliche Integration zur politischen Union zu gelangen, an die Grenzen ihrer Möglichkeiten gekommen ist. Soll die europäische Einigung weiter vorankommen, so bedarf es dazu der Mobilisierung geistiger Kräfte. Und bei dieser Aufgabe sind nicht nur die christlichen Kirchen, sondern auch die anderen Religionsgemeinschaften, Wissenschaftler und Künstler, Philosophen und Literaten etc. willkommen. Die Kirchen nehmen dabei also keineswegs eine privilegierte Stellung ein, sondern sind in den Augen vieler, etwa von den laizistischen Verhältnissen in Frankreich beeinflußter EG-Politiker nur *eine* gesellschaftlich relevante Gruppe unter anderen. Dies relativiert einerseits die Bedeutung kirchlicher Beteiligung an der geistigen Formation einer europäischen Gesellschaft; andererseits wird damit die Haltung der EG-Kommission gegenüber den Kirchen unabhängiger von der kirchlichen Einstellung der – evtl. auch wechselnden – Verantwortlichen.

Die Offenheit der EG-Kommission gegenüber den Kirchen – dies gilt zumindest für die in Brüssel und Straßburg tätigen ökumenischen Agenturen – hat m. E. noch einen weiteren Grund. Die EG-Kommission befindet sich in der Rolle eines Anwalts, der die in den EG-Verträgen verankerten Prinzipien einer Solidargemeinschaft der reicheren und ärmeren Regionen Europas und das daraus sich ergebende Gebot der gerechten Güterteilung ständig gegenüber den Eigeninteressen der einzelnen Mitgliedsstaaten und

mächtiger Wirtschaftsverbände verteidigen muß. In diesem dauernden Gerangel um eigene Vorteile erscheinen der EG-Kommission die Kirchen gewissermaßen als natürliche Verbündete. Sie haben zwar wenig Macht und Einfluß, aber gelegentlich können ihre Appelle zur Solidarität mit den Armen und Benachteiligten doch gegen allzu skrupellose politische und wirtschaftliche Profitmacher mit ins Feld geführt werden.

Fazit: Bei manchen Fragezeichen, welche hinter die an die Kirchen gerichteten Erwartungen gesetzt werden können, bleibt die Tatsache, daß nach dem Urteil maßgeblicher Europapolitiker die europäische Gemeinschaft die Kirchen braucht.

Sind die europäischen Kirchen gemeinschafts-willig?

Richtet man die Frage an „die Kirchen", ob sie selbst meinen, in der europäischen Gemeinschaft vonnöten zu sein, so stößt man zunächst auf die nachgerade sattsam bekannte Tatsache, daß die protestantischen Kirchen lange Zeit brauchten, um sich eine solche Frage überhaupt zu stellen. Die römisch-katholische Kirche dagegen tat schon bald nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs während des Pontifikats Pius XII. ihr Engagement für die Einigung Europas kund[2] und gab zu erkennen, daß sie sich mit ihrer Mission in der europäischen Völkergemeinschaft für unverzichtbar hält. Die Gründe für das Zögern der Protestanten sind mehrfach benannt worden[3]; ich wiederhole sie deshalb hier nicht. In den achtziger Jahren, besonders mit dem Bekanntwerden der konkreten Auswirkungen des EG-Binnenmarktes (vereinbart in der Einheitlichen Europäischen Akte vom Februar 1986), wachte das Interesse an der europäischen Gemeinschaft im Protestantismus auf. Und nach der Unterzeichnung des Vertrages über die Europäische Union und der übrigen Beschlüsse von Maastricht im Februar 1992 steigerte sich das Interesse bis zu gelegentlicher Aufgeregtheit.

Die großen ökumenischen und konfessionellen Versammlungen der letzten Jahre – 1989 in Basel, 1991 in Santiago de Compostela und in Rom, 1992 im Phanar, in Budapest und in Prag – haben einmütig ihren Willen bekundet, darauf hinzuwirken, daß in Europa nicht nur ein politischer und wirtschaftlicher Zusammenschluß möglichst vieler Länder entsteht, sondern eine Gemeinschaft, in der Frieden, Gerechtigkeit und ausreichende soziale und wirtschaftliche Lebensbedingungen für alle Menschen gewährleistet sind. Ein breiter Konsens besteht auch darin, daß die Kirchen den Auftrag zur Evangelisierung im Sinne einer Verkündigung des Evangeliums in allen Lebensbereichen (2. Barmer These) und der Gewinnung von Men-

schen für Christus haben und daß sie sich an der öffentlichen Diskussion um die geistigen Grundlagen Europas beteiligen sollen.[4]

Grundsätzlich sind also die Kirchen zumindest auf ihrer Leitungsebene bereit, ihren Beitrag zur entstehenden europäischen Gemeinschaft zu leisten, und sie meinen offenbar auch, daß die Gemeinschaft auf diesen Beitrag angewiesen ist.[5]

Wenn man hinter diese Gemeinsamkeiten zurück genauer nachfragt, werden freilich Differenzen und Schwierigkeiten erkennbar. Dies gilt vor allem für den Auftrag zur Evangelisierung. Welches Ziel kann und soll sie haben? Welches Vorgehen und welche Methoden sind evangeliumsgemäß? Wie verhält sich das christliche Menschen- und Weltbild zu den geistigen Grundlagen einer multikulturellen europäischen Gesellschaft?[6] Angesichts solcher Fragen gewinnt eine Beteuerung besonderes Gewicht, die sich ebenfalls in allen Kundgebungen der o.g. ökumenischen und konfessionellen Versammlungen der letzten Jahre in Europa findet: Daß nämlich die Kirchen den Herausforderungen des Wandels in Europa nur dann glaubwürdig und wirksam werden begegnen können, wenn sie ihren Auftrag *gemeinschaftlich* wahrnehmen.

Aber wie weit reicht der Wille zur Gemeinsamkeit? Wie tragfähig sind Bekenntnisse zur Gemeinschaft? Und: Werden solche Beteuerungen der ökumenischen bzw. kirchlichen Gremien auf „oberer" Ebene von den Kirchenmitgliedern und den lokalen Gemeinden – von der „Basis" vernommen, akzeptiert und unterstützt?

Ein für die Bereitschaft von *Kirchenleitungen* zur Gemeinschaft bezeichnendes Beispiel ist der Mißerfolg, der der Initiative Reinhard Frielings für eine Europäische Evangelische Synode beschieden war. Frieling selbst hat die Ablehnung seines Vorschlages damit erklärt, dieser habe sich als „nicht konsensfähig erwiesen"[7]; Konrad Raiser sieht die Gründe in „kirchenrechtlichen Anklängen"[8]. Im Kern ging es darum, daß sich die evangelischen Kirchen in Europa nicht auf eine verbindliche Struktur gemeinsamer Entscheidungsfindung einlassen wollten. Die kleineren Kirchen befürchten, in einer Europäischen Evangelischen Synode von den großen evangelischen Volkskirchen, vor allem den deutschen, dominiert zu werden; und diese wiederum sind nicht bereit, ihre Entscheidungsfreiheit (und die Verfügungsgewalt über ihr Geld) durch die Mitbestimmung anderer Kirchen einschränken zu lassen. Hier handelt es sich um einen Vorgang innerhalb einer Konfessionsfamilie. Was muß man erst erwarten, wenn es um den Testfall gemeinschaftlicher Wahrnehmung des *einen* Missionsauftrags von Protestanten, Katholiken, Orthodoxen und Anglikanern in Europa geht!

Für das Verhältnis von Staaten zueinander – allemal in Europa – ist Interdependenz heute allgemein akzeptiert. Jeder internationale Vertrag, erst recht die Zugehörigkeit zu einer politischen Organisation wie der EG, bedeutet für die beteiligten Staaten eine Einschränkung der eigenen Entscheidungsfreiheit oder gar eine teilweise Übertragung souveräner Rechte. Die Kirchen sind aber im eigenen Bereich bisher offenbar nicht bereit, um des gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes willen Entscheidungsbefugnisse auch nur in begrenztem Umfang einer gemeinsamen Institution zu übertragen. Sie können aber nicht einerseits für eine europäische Gemeinschaft eintreten und andererseits ihre eigene Gemeinschaft unverbindlich lassen, ohne ihre Glaubwürdigkeit einzubüßen. Der Wille zur europäischen Gemeinschaft und der Wille zur ökumenischen Gemeinschaft hängen für die Kirchen Europas eng miteinander zusammen.

Wie steht die *„Basis"* zu den Erklärungen von ökumenischen Versammlungen und von Kirchenleitungen zur Gemeinschaft der Kirchen und zur europäischen Gemeinschaft? Was die ökumenische Gemeinschaft betrifft, so wird die Antwort je nach der lokalen Situation unterschiedlich ausfallen. Welche Konfessionen sind am Ort vertreten, wie ist das zahlenmäßige Verhältnis? Wie konservativ oder liberal ist das gemeinschaftliche und kirchliche Klima? Gibt es besondere Konfliktfaktoren, welche die Beziehungen belasten? Immerhin sind genügend Beispiele aus einer Reihe europäischer Länder bekannt, die anzeigen, daß Christen auf der lokalen Ebene häufig mehr ökumenische Gemeinschaft wagen, als es den Kirchenleitungen manchmal lieb ist. Aber auch für das Gegenteil lassen sich Beispiele finden.

Hinsichtlich der Bewußtseinslage in den Kirchengemeinden im Blick auf die europäische Gemeinschaft habe ich durch eine Reihe von Vortragsveranstaltungen, Seminaren, Wochenendtagungen etc. zu Themen des Fragenkreises „Europa und die Kirchen" einige Erfahrungen gesammelt. Da sind einmal die erfreulich interessierten, kirchlich und politisch wachen Gemeindeglieder, Pfarrerinnen und Pfarrer sowie andere hauptamtliche und ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die fragen: „Was ist unsere Aufgabe als Christen in Europa heute?" Auf der anderen Seite stehen die Gegner und Kritiker eines kirchlichen Engagements für Europa: Weil sie gegen die „Einmischung der Kirche in die Politik" sind oder weil sie nationalistisch denken; aber auch solche, die die EG als ein „kapitalistisches Unternehmen" ansehen, als ein Unrechtssystem, in dem die Armen immer ärmer und die Reichen immer reicher werden; oder die „Weltbürger", die Europa für unzeitgemäß halten. Sie alle aber, Europafreunde und -gegner, stellen miteinander nur eine kleine Minderheit in den Gemeinden dar. Die

weitaus überwiegende Mehrheit der Christen hat noch nie etwas von ökumenischen und kirchlichen Stellungnahmen zu Europa wahrgenommen (obwohl man durchaus an Informationen darüber in kirchlichen und weltlichen Medien kommen kann, wenn man darauf achtet). Diese Christen haben auch kaum darüber nachgedacht, daß Probleme, von denen sie täglich hören oder die ihnen sogar persönlich auf den Nägeln brennen, wie Ausländerproblematik, Arbeitslosigkeit, Agrarpolitik etc., mit Europa und ihrem christlichen Glauben zusammenhängen. Sie kommen zu kirchlichen Veranstaltungen über Europa, weil sie als Bürgerinnen und Bürger durch die Presse und Fernsehen ein gewisses Interesse an Europafragen vermittelt bekommen haben. Aber die Informationen darüber, was alles kirchlich und ökumenisch im Blick auf die europäische Gemeinschaft los ist, und die Zumutung, „Europa und die Kirchen" für ihren christlichen Glauben zu reflektieren, machen sie ratlos. Hier haben die Kirchen noch eine immense Aufgabe der Bewußtseinsbildung vor sich. Gegenwärtig muß man jedenfalls davon ausgehen, daß nur eine kleine Minderheit in den Gemeinden die offiziell proklamierte kirchliche Position im Blick auf die europäische Gemeinschaft unterstützt.

Ich habe meine Beobachtungen vor allem im protestantischen Norden und Westen Deutschlands gemacht. Aber die Situation anderswo in Europa dürfte sich, soweit ich dies beurteilen kann, kaum positiver darstellen.

Sind die europäischen Kirchen gemeinschafts-fähig?

Seit vielen Jahren sind am Sitz der EG-Kommission in Brüssel eine Reihe *ökumenischer Organisationen* tätig. Ihre Aufgaben bestehen im wesentlichen darin, die Arbeit der dortigen Europäischen Institutionen zu verfolgen und eine regelmäßige Kommunikation zwischen diesen Institutionen einerseits und den eigenen Trägerkirchen bzw. -organisationen zu ermöglichen.[9] Um nur die wichtigsten zu nennen: Bereits 1956 nahm das Office Catholique d'Information et d'Initiative pour l'Europe (OCIPE) seine Tätigkeit auf; die Anfänge der European Ecumenical Commission for Church and Society (EECCS) und des Churches' Committee for Migrants in Europe (CCME) gehen auf das Jahr 1964 zurück; die European Ecumenical Commission on Development (EECOD) begann mit ihrer Arbeit im Jahre 1974; die Commissio Episcopatuum Communitatis Europae (COMECE) besteht seit 1980. Relativ neu in Brüssel sind u. a. die Büros des schon 1982 gegründeten Ecumenical Forum of European Christian Women, seit 1990 die Association of WCC-related Development Organisations in

Europe (APRODEV) und seit 1992 Eurodiaconia. Zwei Aspekte verdienen im Blick auf diese Organisationen besondere Erwähnung: Zum einen sind in ihnen auf die eine oder andere Weise praktisch alle christlichen Kirchen Westeuropas entweder direkt oder z. B. durch nationale Kirchenräte vertreten, dazu mehrere Dutzend weitere, auf west- oder auch gesamteuropäischer Ebene tätige ökumenische Organisationen bzw. Agenturen. Zum anderen besteht zwischen den obengenannten Organisationen, die mit Ausnahme von COMECE und OCIPE alle im unmittelbar neben dem Berlaymont-Gebäude und dem Haus des Ministerrats gelegenen Centre Oecuménique untergebracht sind, eine arbeitsteilige Zusammenarbeit. Die Vielzahl ökumenischer Organisationen ist das Ergebnis der großen Vielfalt von Aufgaben und Problemen der EG, welche die Aufmerksamkeit der Kirchen auf sich ziehen. Dabei wird auch erkennbar, daß das Engagement für europäische Fragen stark von ökumenischen Gruppen mit speziellen Interessengebieten getragen wird.

Ich berichte im folgenden aus dem Erfahrungsbereich der *EECCS*, die in gewisser Weise eine besondere Stellung einnimmt, weil sie a) ein relativ weitreichendes Mandat für Fragen von „Kirche und Gesellschaft" hat, weil b) in ihr eine besonders enge Zusammenarbeit mit CCME und EECOD stattfindet, weil c) in Verbindung mit ihr die EKD in Brüssel und die Kirche von England in Straßburg Büros unterhalten und weil sie d) – wie außer ihr nur noch OCIPE – ein Sekretariat für die Pflege der Verbindung zu dem für die Kirchen wichtigen Europarat (und anderen Europäischen Institutionen) in Straßburg hat.[10]

In der EECCS, die seit dem Frühjahr 1993 assoziierte Organisation der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) ist, sind Kirchen und ökumenische Organisationen aus den Ländern der EG und des Europarates zusammengeschlossen. In ihr arbeiten damit evangelische, anglikanische und orthodoxe Christen mit. Auch Katholiken sind über ihre Mitgliedschaft in einigen nationalen Kirchenräten vertreten.

Als Folge des eingangs erwähnten Besuchs von leitenden Vertretern der EECCS-Mitgliedskirchen bei der EG-Kommission am 5. November 1990 erhielt die EECCS eine Einladung der EG-Kommission zu *regelmäßigen Gesprächen*. Seitdem finden eintägige Begegnungen zwischen Vertretern der EECCS-Mitgliedskirchen und hohen Beamten der EG-Kommission jeweils etwa zwei Monate vor den halbjährlichen Tagungen des Europäischen Rates statt. Neben den Verhandlungsthemen der Staats- und Regierungschefs der EG-Mitgliedsstaaten werden andere Fragen von gemeinsamem Interesse intensiv erörtert. Präsident Delors hatte in dem

Gespräch am 5. November 1990 darauf hingewiesen, daß die EG-Kommission keine institutionalisierten Beziehungen zu Non-Governmental Organisations (NGOs) kennt – im Unterschied zum Europarat, bei dem NGOs offiziell registriert und unter bestimmten Bedingungen auch zu beratender Mitarbeit zugelassen werden können. Trotz des inoffiziellen Charakters der halbjährlichen Gespräche haben diese für die EECCS einen hohen Stellenwert; denn sie bieten die Möglichkeit einer regelmäßigen Kommunikation mit Personen in Schlüsselpositionen der EG-Kommission bis hinauf zum Präsidenten. Sie zeigen im übrigen, daß Jaques Delors seinen Wunsch nach einem Dialog mit den Kirchen ernst gemeint hat.

Bei ihrer Generalversammlung im Juni 1992 nahm die EECCS eine Entschließung zu den Grundsätzen und *Prioritäten* ihrer Arbeit angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen in Europa an, gewissermaßen als eine Aktualisierung ihres in der Satzung definierten Auftrags. Die EECCS sieht sich in einer dreifachen Funktion:

1. In der *Vermittlung* zwischen ihren Mitgliedskirchen und -organisationen einerseits und den Europäischen Institutionen andererseits in Fragen, um welche die Kirchen besonders besorgt sind (wirtschaftliche Entwicklung, Industrie, öffentliche Dienste z.B. Verkehr, Gesellschaft im ländlichen Raum, soziale Dimension, Bioethik, Menschenrechte).

2. In der *Analyse* der gegenwärtigen Veränderungen innerhalb der Europäischen Institutionen. Hierbei geht es um die Probleme der europäischen Einheit und der politischen Verträge mit den Stichworten „Partizipation" (Demokratisierung der europäischen Gesellschaft, Grundsatz der Subsidiarität), „Solidarität" (zwischen Nationen, Regionen und Bürgern); um Fragen der regionalen Disparitäten mit dem Stichwort „Gerechtigkeit"; um die Umweltproblematik mit dem Stichwort „Überlebensfähigkeit".

3. In der *Kommunikation* der Kirchen untereinander, zwischen den Kirchen und den Europäischen Institutionen, den Medien und der Öffentlichkeit.

Es ist deutlich, daß ein so weites Feld wichtiger Fragen im Zusammenhang mit dem europäischen Integrationsprozeß – und hierbei handelt es sich nur um eine Auswahl – nicht von den z.Zt. einschließlich des Generalsekretärs drei hauptamtlichen Referenten in Brüssel und einem hauptamtlichen Referenten in Straßburg beackert werden kann. Delegierung von Aufgaben und Arbeitsteilung sind daher geboten. Neben der bereits erwähnten Aufgabenteilung mit CCME (Ausländer- und Asylprobleme) und EECOD (Entwicklungsfragen) ist z.B. an Frauen-, Bildungs- und Erziehungsfragen, an Probleme der Arbeitswelt, der elektronischen Medien

etc. zu denken, für die sachkundige und engagierte Organisationen auf europäischer Ebene bestehen, die zumeist in der EECCS mitarbeiten. Für die Fragen der politischen und wirtschaftlichen Union hat die EECCS einen besonderen Fachausschuß eingesetzt. Er wird von der Ökumenischen Vereinigung für Kirche und Gesellschaft in Brüssel beraten; ihr gehören christliche Beamte der Europäischen Institutionen an, die sich in der Materie auskennen. Aus dieser Vereinigung ist in den sechziger Jahren die Vorgängerorganisation der heutigen EECCS hervorgegangen.[11] Eine andere Arbeitsgruppe befaßt sich schon länger mit der wirtschaftlichen und sozialen Dimension des europäischen Binnenmarktes. Der Beirat für das EECCS-Sekretariat in Straßburg wird zugleich die Funktion eines Fachausschusses für Menschenrechtsfragen übernehmen, die ein wichtiges Aufgabengebiet des Europarates sind. Unter den Akademien und Laieninstituten in Europa besteht Bereitschaft zur Bearbeitung von Fragen der Ökonomie und Ökologie sowie der EG-Regionalpolitik. Wichtig wird auch die Arbeit einer im Entstehen begriffenen Gruppe qualifizierter Fachleute zu Fragen der Bioethik sein. Und schließlich darf nicht übersehen werden, daß die *Konferenz Europäischer Kirchen* insbesondere mit ihrem Studienprogramm die Themenbereiche Mission – Einheit – Interreligiöser Dialog – Spiritualität, zum großen Teil gemeinsam mit dem CCEE, behandeln und mit ihrer Arbeit auf dem weiten Gebiet „Kirche und Gesellschaft" den gesamteuropäischen Bezugsrahmen auch für die Tätigkeit der ökumenischen und kirchlichen Agenturen in Brüssel und Straßburg zur Verfügung stellen wird.

Immer wieder einmal ist die Klage zu vernehmen, die protestantischen Kirchen seien bei den Europäischen Institutionen in Brüssel (Straßburg wird dabei meistens übergangen) nicht genügend präsent. Oft wird mit einem Seitenblick auf die römisch-katholische Kirche hinzugefügt, sie sei dagegen dort schon seit langem eindrucksvoll vertreten. Wenn man sich die oben genannten Aktivitäten vor Augen hält, dann muß der Schluß erlaubt sein, daß solche Klagen schlicht auf Uninformiertheit beruhen. Es trifft nicht zu, daß die Protestanten (und die Anglikaner) in Brüssel und Straßburg unzulänglich vertreten sind, daß die katholische Präsenz länger vorhanden ist oder daß sie wirkungsvoller wäre. Tatsache ist vielmehr, daß zumindest die hauptamtlich besetzten ökumenischen und kirchlichen Büros in Brüssel und Straßburg, einschließlich der Vertretungen von COMECE und OCIPE, alle eine im großen und ganzen tüchtige Arbeit leisten, in dem eines dem anderen kaum nachsteht, und daß sie insgesamt gut miteinander auskommen. Für sie alle kommt es vor allem auf eigene *Sachkompetenz*

und Kommunikationsfähigkeit an und weniger auf die Protektion von Kirchenleitungen und Kirchenfürsten, die irgendwo in Europa residieren. Sie alle haben in den Europäischen Institutionen keine anderen Mittel und Wege, beachtet zu werden und zu überzeugen, als durch die Kompetenz ihrer Argumente und ihr Geschick, sie zu vermitteln.

Natürlich ist die personelle und finanzielle Ausstattung von Büros wie denen der EECCS in Brüssel und Straßburg ausbaufähig. Eine Handvoll Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter muß ein enormes Arbeitspensum bewältigen. Da wäre die eine oder andere weitere Arbeitskraft hochwillkommen. Es fehlt an Geld nicht nur für die Personalkosten, sondern für Arbeitsprojekte und Publikationen. Die organisatorischen Bedingungen könnten hier und da noch verbessert werden. Solche Verstärkungen würden vor allem der Kommunikation mit den Kirchen in der europäischen Gemeinschaft zugute kommen. Auf mittlere Sicht sollte angestrebt werden, etwa für die in der EECCS vertretenen Kirchen einen offizielleren Charakter ihrer Beziehungen zur EG-Kommission zu etablieren. Auch der Status der nichtkatholischen Kirchen beim Europarat in Straßburg könnte noch verbessert werden. Aber was auch immer erreicht würde, um die äußeren Bedingungen für den Dialog der Kirchen mit den Europäischen Institutionen verläßlicher zu machen – es bliebe dabei, daß alles von einer qualifizierten, überzeugenden Arbeit abhängt, wenn die Kirchen etwas bewirken wollen.

Die eigentlichen Probleme des kirchlichen Beitrags zur europäischen Gemeinschaft liegen aber nicht bei den in Brüssel und Straßburg tätigen ökumenischen Organisationen, sondern bei den sie tragenden Kirchen.

Sehen wir uns zunächst die *römisch-katholische Kirche* an. Ihre eigenen hierarchischen Strukturen und traditionellen Methoden der Ausübung von Einfluß im politisch-gesellschaftlichen Raum stehen ihr eher im Wege, als daß sie ihren Interessen förderlich wären. Wenn der Vatikan und die Hierarchie mit den Mitteln römischer Kirchendiplomatie bei den EG-Institutionen bestimmte katholische Positionen durchzudrücken versuchen, so werden sie dort nur Widerstand provozieren und die geduldige, qualifizierte Arbeit der katholischen Büros vor Ort eher erschweren. Ein römisch-katholischer Mitarbeiter an einflußreicher Stelle in der EG-Kommission sagte mir einmal während eines Gesprächs über kirchliche Mitwirkungsmöglichkeiten: „Wir wollen keinen neuen Cäsaro-Papismus!" Das kennzeichnet meines Erachtens die Stimmung in den Europäischen Institutionen, die anders ist als vielleicht in einigen traditionell katholischen Ländern. Der neidische protestantische Seitenblick auf vermutete katholische Einfluß-

möglichkeiten verrät daher nicht nur ein Denken in überholten Vorstellungen, sondern verkennt auch die tatsächliche Situation.

Das Problem der römisch-katholischen Kirche geht aber viel tiefer als die Frage nach den Methoden politischer Einflußnahme. Es geht um die Frage: Was kann diese Kirche zur demokratischen Kultur in der europäischen Gemeinschaft beitragen, die selbst vom Papstamt her als absolute Monarchie strukturiert ist? Im 2. Kapitel des Statuts des Europarates von 1949 ist die Zulassung neuer Mitglieder folgendermaßen geregelt: „Jedes Mitglied des Europarates erkennt die Grundsätze des Rechtsstaates an und verpflichtet sich, allen Personen im Bereich seiner Gerichtsbarkeit die Menschenrechte und Grundfreiheiten zu gewährleisten." Es sind diese Kriterien, welche den Heiligen Stuhl bzw. Vatikanstaat von der Mitgliedschaft im Europarat ausschließen.

Wenden wir uns nun dem *Protestantismus* zu. Seine große Schwäche liegt in dem Partikularismus der evangelischen Kirchen. Es ist ihnen bisher nicht gelungen, ihren großen Reichtum an protestantischem Kirchentum und Frömmigkeitsstilen, an kulturellen Traditionen und nationalen oder volkstümlichen Prägungen in eine transnationale Form verbindlicher protestantischer Gemeinschaft einzubringen und eine in ihrer Verschiedenheit versöhnte protestantische Gemeinschaft in Europa zu schaffen. Von wenigen Ausnahmen z.B. im europäischen Methodismus abgesehen, stellt sich der europäische Protestantismus in Landes-, Provinzial- oder Regionalkirchen dar. Solange aber die evangelischen Kirchen in Europa sich nicht aus ihrem nationalen und ethnischen Partikularismus zu befreien vermögen, fehlt dem Protestantismus eine wesentliche Qualität, einen überzeugenden Beitrag zur europäischen Gemeinschaft „in versöhnter Verschiedenheit" zu leisten.

Fehlt dem europäischen Protestantismus also eine gemeinschaftsbildende Kraft, so verfügt er andererseits über besondere Gaben und Erfahrungen beim Umgang mit Fragen von Wissenschaft und Technik und mit sozioökonomischen Problemen sowie für die Mitwirkung bei der Gestaltung einer demokratischen Gesellschaft. In einer von der EG-Kommission veranlaßten Studie[12] werden die Stärken des Protestantismus etwa folgendermaßen beschrieben:

– In den protestantischen Kirchen ist ein eindrucksvoller Fundus an qualifizierter Information über moderne Probleme (Bioethik, Energie, Klima, Wissenschaftsdebatte etc.) vorhanden. Ein ganzheitliches Denken hebt die scharfe Trennung zwischen Sakralem und Profanem auf.

– Der Protestantismus befindet sich bereits in einer umfassenden Debatte des Übergangs von der Moderne zur Postmoderne. Er ist offen gegenüber dem kulturellen Wandel in der Welt und befindet sich in einer gründlichen und unvoreingenommenen Prüfung der Probleme von Kirche und Gesellschaft.
– Die Beziehungen zu den politisch Verantwortlichen sind mehr durch Dialog und Beratung gekennzeichnet als durch moralische Imperative. Die Bedeutung ökonomischer Interessen und Systeme wird klar gesehen.

Damit befindet sich die Studie in der Nähe von Aussagen der Europäischen Evangelischen Versammlung in Budapest. Ihnen zufolge besteht der spezifische Beitrag des Protestantismus zur europäischen Gesellschaft
– in seiner Erfahrung in der Auseinandersetzung mit den Widersprüchen des Säkularismus; diese beruht auf dem Erbe der Verwurzelung in der Reformation und der Prägung durch die Tradition der Aufklärung;[13]
– in der Einbringung des partizipatorischen Elements in den Gesellschaftsprozeß; dieses Element ist eine Konsequenz der biblisch-reformatorischen Lehre vom Priestertum aller Gläubigen und der Mitverantwortung aller Getauften in Gemeinde und Kirche.[14]

Dieser Beitrag des Protestantismus kann aber nur zu einem kleinen Teil durch die ökumenischen und kirchlichen Agenturen in Brüssel und Straßburg vermittelt werden. In den Kirchen selbst muß die Aufgabe in Angriff genommen und die Diskussion geführt werden. Denn es geht dabei ja nicht in erster Linie um Gespräche in den Europäischen Institutionen, sondern um einen Bewußtseinswandel in den Gemeinden und in der Gesellschaft. Ob das gelingt, entscheidet über die Gemeinschafts-Fähigkeit der evangelischen Kirchen und ebenso aller anderen Kirchen.

ANMERKUNGEN

[1] Die orthodoxen Kirchen haben zwar in der KEK einen bedeutenden Anteil an dem ökumenischen Gespräch über europäische Fragen und in Brüssel sind sie durch Mitgliedschaft in einigen der dortigen ökumenischen Organisationen mittelbar sowie durch einen Beauftragten des Ökumenischen Patriarchats direkt vertreten; aber hinsichtlich ihrer Stellung zur EG und zum Europarat gibt es bisher wenig signifikante Erfahrungen und Informationen. Daher nehme ich in diesem Aufsatz die Orthodoxie von meinen Überlegungen aus. Ich übersehe dabei nicht, daß in dem Dialog über die geistigen und kulturellen Grundlagen Europas die osteuropäische Tradition im allgemeinen und die byzantinische Tradition im besonderen berücksichtigt werden müssen. Aber dieser Dialog muß im ökumenischen Bereich im Rahmen von KEK und CCEE geführt werden; und das ist hier nicht mein Thema.

[2] Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache 1953.

[3] Vgl. z.B. Konrad Raiser, Umkehr und Freiheit. Evangelisches Zeugnis in Europa. In: Erkunden und Versöhnen, Beiheft zur ÖR Nr. 65, Frankfurt/Main 1993, S. 8ff. Walter Schöpsdau, Ökumenische Strukturen in Europa. In: Europa und der Protestantismus. Bensheimer Hefte 73, hg. von Beatus Brenner, Göttingen 1993, S. 208ff.

[4] Zu den sozialethischen Fragen verweise ich auf Wolf-Dieter Just, Kirchlich-sozialethische Herausforderungen des EG-Binnenmarktes. In: ÖR 1989/4, S. 411ff.; ders., Ethische Orientierungen für den EG-Binnenmarkt. In: ÖR 1992/3, S. 314ff.
Die kirchlichen Positionen hinsichtlich der geistigen Grundlagen Europas werden in mehreren Beiträgen in der Dokumentation „Europa und der Protestantismus" (s. Anm. 3) dargestellt; vgl. besonders Reinhard Frieling, Die Verantwortung der Kirchen im europäischen Einigungsprozeß, S. 19ff.

[5] Vgl. Reinhard Frieling, Europa braucht Gott. Zum evangelischen Beitrag in Europa. a.a.O. „Europa und der Protestantismus", Anm. 3 und 4, S. 84ff.

[6] Zum evangelischen Verständnis vgl. Raiser, a.a.O., Anm. 3 und Frieling, a.a.O., Anm. 5.

[7] Frieling, a.a.O., Anm. 5, S. 104.

[8] Raiser, a.a.O., Anm. 3, S. 12.

[9] Eine Übersicht findet sich unter dem Stichwort „Europa" (K. Kremkau) im Ökumene-Lexikon, Hg. Hanfried Krüger u.a., Frankfurt/Main, [2] 1987, Sp. 353ff. und bei Schöpsdau, a.a.O., Anm. 3, S. 213ff.

[10] Zur Geschichte s. Antoinette Panhuis, Un temps d'espérance. L'histoire du Centre Oecuménique à Bruxelles. In: Rencontres, Brüssel 1991, S. 21ff.

[11] S. Panhuis, a.a.O., Anm. 10.

[12] Marc Luyckx, Religions confronted with science and technology. Churches & Ethics after Prometheus. Brüssel, August 1992.

[13] Die Europäische Evangelische Versammlung „Christliche Verantwortung für Europa": An die evangelischen Christinnen und Christen, Gemeinden und Kirchen in Europa. Absatz (10)(e). In: epd-Dokumentation Nr. 17/92, „Budapest" Folge 1.

[14] A.a.O., Anm. 13, Absatz (9)(d).

„Inventur in Ökumene"

Ökumene, Mission und Weltverantwortung – ein synodaler Beratungsprozeß in der Ev. Kirche von Westfalen

Herrn Landeskirchenrat i. R. Dr. Reinhard Freese
zum 80. Geburtstag in Dankbarkeit

„Es ist also an der Zeit und dringlich, sich gemeinsam Rechenschaft zu geben und zu fragen: Wie ökumenisch sind wir als Evangelische Kirche von Westfalen? Wie sehen uns unsere Partner? Wie wirken sich ökumenische Gemeinschaft, Partnerschaft und Solidarität auf das Leben unserer Kirche in Gemeinden, Kirchenkreisen, Ämtern und Werken aus? Bringen wir als westfälische Kirche eine eigene Sicht ein? Was möchten wir mit anderen in der ökumenischen Gemeinschaft teilen?"

Mit diesen Fragen beschreibt die Hauptvorlage zum landessynodalen Schwerpunktthema in der Ev. Kirche von Westfalen die Aufgabe, die man sich für das Jahr 1992 gesetzt hatte: Eine „Provinzkirche" machte „Inventur in Ökumene". Ein gutes Jahr lang sollten auf allen Ebenen der Landeskirche – in Gruppen, Gemeinden, Presbyterien, Kreissynoden, Ämtern und Werken – die Substanz und die Ausdrucksformen der eigenen Ökumenizität auf den Prüfstand gehoben werden – mit dem Ziel, erkennbare Defizite ökumenischen Bewußtseins und ökumenischer Verantwortung abzubauen, oder aber vorhandene Ansätze zu stärken und zu intensivieren. Kurz: Es ging um die Erweiterung der „ökumenisch-missionarischen Kompetenz" der Ev. Kirche von Westfalen in ihren unterschiedlichen Sozialgestalten.

Impulse für die Entscheidung der Landessynode 1989, diesen Beratungsprozeß in Gang zu setzen, waren aus ganz unterschiedlicher Richtung gekommen. Der in vielen Gemeinden als zunehmend beschwerlich empfundene Eindruck, daß – im Unterschied zu eigenen Erfahrungen „vor Ort" – das Verhältnis zwischen den großen Konfessionen auf offizieller Ebene in eine Sackgasse geraten sei, die Diskussionen um eine vielleicht notwendige „missionarische Offensive" im eigenen Land und nicht zuletzt die in Westfalen recht intensive Beteiligung am konziliaren Prozeß – fast 25 000 Menschen hatten 1988 an der Dortmunder Ökumenischen Versammlung teilgenommen – waren wichtige Ausgangspunkte. Nun also sollte systematisch danach gefragt werden, inwieweit die Aktivitäten, Entscheidungen und Prioritäten, die Strukturen und Lebensäußerungen der westfälischen Kirche ökumenisch-missionarisch verantwortlich oder aber revisionsbedürftig seien.

Zur Initiierung solcher landeskirchenweiter Beratungsprozesse gab und gibt es in der Ev. Kirche von Westfalen ein erprobtes Instrument, das auch in diesem Fall gewählt wurde: Im Auftrag der Kirchenleitung erarbeitete eine eigens berufene Arbeitsgruppe eine *„Hauptvorlage"*, die den Gruppen, Gemeinden, Kirchenkreisen, Ämtern und Werken mit der Bitte vorgelegt wurde, ihrerseits dazu Stellung zu nehmen und entsprechende Voten im Blick auf die Beratungen der Landessynode vorzulegen.

1.1. „In einem Boot"

Die Hauptvorlage erhielt mit dem Titel „In einem Boot" ein Leitmotiv mit langer Tradition in der ökumenischen Bewegung. 1983 malten kanadische Indianer bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates ein Boot, das dem Fisch in der Jona-Erzählung sehr ähnlich war. Und im Symbol der jüngsten Vollversammlung in Canberra verwandelten sich die geblähten Segel des Bootes in das Bild der Taube.

In einem Boot unterwegs – in der biblischen Geschichte, aus der dieses Leitmotiv stammt, schlagen die Wellen über den Jüngern zusammen. Sie schreien voller Angst, ihre Hilflosigkeit vor Augen. Aber Christus im Boot stillt den Sturm, vertreibt die Furcht, weckt Vertrauen. Ob als Ausdruck der Angst oder der Hoffnung – das Bild vom Boot lädt zum Nachdenken über die ökumenische Bewegung in der heutigen Welt ein. Es unterstreicht vor allem deren Grunderfahrung: Keine Kirche, keine Gemeinde, ja letztlich kein einzelner Christ lebt für sich allein. Die Gemeinschaft mit anderen Gliedern am Leibe Christi gehört zum Kirchesein unauswechselbar hinzu. Gemeinsam lassen sich die Gefahren und Risiken bestehen, gerade im solidarischen Engagement zur Bewältigung der Nöte der Menschheit, die angesichts der globalen Überlebensgefahren auf Gedeih und Verderb aufeinander angewiesen ist. In einem Boot unterwegs – das ist dann keine Zustandsbeschreibung, sondern eine Richtungsangabe hin zu ökumenischer Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst an der leidenden Welt. Solche Gemeinschaft umfaßt Menschen, die sich ihren Kleinglauben und ihre Zweifel vor einer bedrohlichen Zukunft eingestehen und sich gemeinsam der Macht dessen anvertrauen, dem selbst „Wind und Meer" gehorsam sind (Mk 4,41).

1.2. Ökumene, Mission, Weltverantwortung

In ihrer Anlage folgt die Hauptvorlage zu den drei Stichworten „Ökumene, Mission, Weltverantwortung" den Arbeitsstrukturen, wie sie sich in der westfälischen Landeskirche herausgebildet haben, aber auch etwa auf EKD-Ebene in Kraft sind. Hier wie dort sind die Aktivitäten der zwischenkirchlichen Ökumene, der Partnerschaft in der Mission und des Engagements für Gerechtigkeit in der Welt – obwohl in der inhaltlichen Ausrichtung eng miteinander verbunden – in organisatorischer Hinsicht nicht „unter einem Dach" zusammengefaßt. Auf der landeskirchlichen Ebene ressortiert in Westfalen die ökumenische Diakonie im Diakonischen Werk mit Sitz in Münster, die Weltmission wird über die Vereinigte Evangelische Mission in Wuppertal partnerschaftlich wahrgenommen, die sonstige zwischenkirchliche Ökumene koordiniert das zuständige Dezernat im Landeskirchenamt in Bielefeld. Allen drei Handlungsfeldern sind je eigene Arbeitsausschüsse der Kirchenleitung zugeordnet. Der gesamte Beratungsprozeß, bis in die Synodenarbeit hinein, folgte praktisch der genannten Dreiteilung.

Diese herkömmliche Arbeitsteilung hat gewiß unbestreitbare Vorteile. Jeder der drei Arbeitsbereiche hat ja sein eigenes Profil, seine eigene Verwurzelung in den Gemeinden und Kirchenkreisen und seine eigenen Arbeitsformen. So bot diese Arbeitsteilung für die Beratung der Hauptvorlage die Chance, die Eigenart der drei

Arbeitsfelder genauer als bisher wahrzunehmen. Das ist wohl eher geglückt als der nicht minder nötige Versuch, nun auch die innere Zuordnung der drei Arbeitsfelder, die *Interdependenz und Kohärenz* von Ökumene, Weltmission und Weltverantwortung zu erkennen und durch die übliche Arbeitsteilung verursachte Abgrenzungen zu überwinden. Wie sehr die einzelnen Arbeitsbereiche aufeinander bezogen und angewiesen sind, mag ein Beispiel verdeutlichen, das für viele steht. Alle drei Teile der Hauptvorlage gehen auf das Zusammenleben mit ausländischen Nachbarn bei uns ein. Da ist die Rede von Solidarität mit Flüchtlingen (Weltverantwortung), vom Dialog mit Muslimen (Mission) und von der Gemeinschaft mit Ausländergemeinden (Ökumene). Hier ist die Ökumene als Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst gefordert. Sie bedarf generell neuer Formen für ihre Arbeit, die mehr Koordination und Kooperation der einzelnen Dienste ermöglichen. Ein von der Synode eingesetzter Arbeitsausschuß soll praktikable Ideen für eine Strukturreform im gesamten Handlungsfeld „Ökumene" entwickeln.

1.3. Sehen – Urteilen – Handeln

Dem dreigegliederten inhaltlichen Aufbau der Hauptvorlage korrespondierte als didaktische Struktur der in mittlerweile zahlreichen ökumenischen Dokumenten verfolgte, ursprünglich aus dem Zusammenhang lateinamerikanischer Befreiungstheologie entlehnte Dreischritt von „Sehen – Urteilen – Handeln". Als Arbeitsbuch für die Gemeinde konzipiert, sollte die Hauptvorlage von vornherein ansetzen an den ökumenischen Erfahrungen von Christen, Gruppen und Gemeinden in Westfalen und gerade keine grundsätzliche, auf der Theorieebene ansetzende Auseinandersetzung mit der „ökumenischen Diskussion" darstellen. Auch wenn die Hauptvorlage diesem Dreischritt in ihrer Endfassung nicht schematisch folgt, waren für die Erarbeitung doch folgende Fragen leitendes Strukturmoment: Welche Erfahrungen machen, welche Herausforderungen sehen wir? Wie lassen sich diese Erfahrungen und Beobachtungen biblisch-theologisch bewerten? Welche Handlungsperspektiven ergeben sich daraus auf den unterschiedlichen Ebenen?

1.4. Themen der Hauptvorlage

Die Hauptvorlage bot ihre Inhalte in vielfältigen literarischen Formen an, um bei Leserinnen und Lesern Lust an der Lektüre zu wecken und zu erhalten. Kurze theologische Diskurse, Berichte, Beispielerzählungen, „Denkzettel", Interviews, Karikaturen vermittelten vertraute und überraschend neue Einblicke in die Vielfalt ökumenisch-missionarischer Aktivitäten in der Landeskirche. Als besonders reizvoll erwies sich die Mitteilung des Traums eines Pfarrers, dessen Presbyterium sich den bohrenden Fragen einer ökumenischen Untersuchungskommission nach weithin schuldig gebliebenem Gehorsam gegenüber der „Gerechtigkeit des Reiches Gottes" aussetzen mußte.

Neben den allerorts diskutierten großen ökumenischen Themen lebendiger oder gelähmter Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche, des für immer neue Überraschungen bekannten Lernfeldes Partnerschaft in der Mission, der Gerechtigkeit als Quelle und Maßstab für verantwortliches Handeln zum Wohl einer weithin

geschundenen Welt können *besondere westfälische Initiativen* das ökumenische Profil gerade dieser Landeskirche erfassen lassen. Aus der Synodenvorlage können hier exemplarisch nur drei solcher Initiativen genannt werden. Einmal verdient die aufgrund eines Beschlusses der Synode von 1985 sehr ernsthaft wahrgenommene Aufgabe der Versöhnung mit den Völkern der ehemaligen Sowjetunion besondere Beachtung. Häufig im Verbund mit Städtepartnerschaften knüpften westfälische Gemeinden und Kirchenkreise Kontakte zu kirchlichen und weltlichen Partnern in mehreren GUS-Staaten, und häufige gegenseitige Besuche und gemeinsame Projekte verstehen sich als Ausdruck versöhnenden Handelns zwischen Vertretern dieser Völker.

Charakteristisch für Westfalen und die benachbarte rheinische Kirche ist ferner ein sehr intensiver Dialog von Christen und Muslimen auf vielen Ebenen alltäglicher Begegnung, der gelingendes Zusammenleben als Nachbarn und Freunde zum Ziel hat, jedoch auch missionarisches Zeugnis nicht ausschließt. Beide Landeskirchen unterhalten – bislang im Rahmen der EKD einzigartig – eine eigene Beratungsstelle für Islamfragen, die sich für gelingenden Dialog einsetzt.

Schließlich bedarf ein sehr entschiedenes westfälisches Engagement für die internationale Kampagne gegen Kinderprostitution und Sextourismus besonderer Erwähnung. Auch hier sorgt eine eigene Arbeitsstelle für gezielte Aufklärung über diese besonders eklatante Form massiver Verletzung fundamentaler Menschenrechte.

2. Der Beratungsprozeß in Gemeinden und Kirchenkreisen

Dieser Beratungsprozeß ist dann in der Tat sehr intensiv nahezu ein Jahr lang in der Evangelischen Kirche von Westfalen geführt worden. Kirchengemeinden und Kirchenkreise, Ausschüsse, Ämter, Werke und Aktionsgruppen der westfälischen Kirche haben die vielfältigen Anregungen der Vorlage für eine engagierte Diskussion, für eigene Stellungnahmen und verbindliche Beschlußfassungen genutzt. Kreissynoden haben sowohl für ihren eigenen regionalen Verantwortungsbereich als auch für die Landessynode und damit die Landeskirche eine Fülle von Anträgen verabschiedet, die verpflichtende Konsequenzen aus der Beschäftigung mit der Hauptvorlage ziehen.

Hier sollen zunächst einige *exemplarische Ergebnisse und Selbstverpflichtungen* von Kreissynoden vorgestellt werden. Mehrere Kirchenkreise haben beschlossen, in Gespräche mit den übrigen Kirchen am Ort einzutreten mit dem Ziel, eine örtliche Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) zu gründen. Sie wollen dabei von den Erfahrungen anderer mit der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen lernen, die gewiß nicht problemlos verläuft, jedoch über wechselseitiges Kennenlernen und gemeinsames Bezeugen des Glaubens zu einer größeren ökumenischen Gemeinschaft führt, die Einheit in der Vielfalt und versöhnte Verschiedenheit erleben läßt. Eine ganze Reihe von Kirchenkreisen hat beschlossen, in Konsequenz einer wechselseitig verstandenen Partnerschaft in der Mission ökumenische Mitarbeiter – zeitlich befristet – in ihren Bereich einzuladen, damit sie und damit die sie sendenden Kirchen Anteil gewinnen am Vollzug unseres missionarischen Auftrages im „Missionsland Deutschland". Schließlich haben sich erstaunlich viele Gemeinden und

Kirchenkreise verpflichtet, Anteile bei der Ökumenischen Entwicklungsgenossenschaft (EDCS) zu erwerben oder weitere zu zeichnen, um den wachsenden Kapitalbedarf dieser entwicklungspolitisch inzwischen bewährten Bank decken zu helfen.

3. Kirche in ökumenischer Solidarität – drei „Ökumenische Workshops"

Unmittelbar nach dem Beschluß der westfälischen Landessynode 1989, einen synodalen Beratungsprozeß in Sachen „Ökumene – Mission – Weltverantwortung" zu initiieren, wurde der Vorschlag in die Debatte gebracht, die entsprechende Synode im Rahmen einer umfassenden „Ökumenischen Visitation" der Landeskirche vorzubereiten. Wie sich schnell herausstellte, ein Gedanke, der – neben organisatorischen Fragen – offenbar auch einige Ängste und Befürchtungen auslöste. Vielleicht waren die Berichte der Besucherteams im Vorfeld der VI. Vollversammlung des ÖRK, die seinerzeit merkwürdig wenig Beachtung fanden, manchem noch in eher unangenehmer Erinnerung, vielleicht war der Vorschlag nicht hinreichend vorbereitet, am Ende jedenfalls ließ sich das Projekt in dieser Form und in der vorgegebenen Zeit nicht realisieren; es bleibt auf der Tagesordnung für die nächsten Jahre.

Immerhin gab es dann doch noch ein – sehr viel bescheideneres – Ersatzprogramm: Drei „Ökumenische Workshops" boten Gelegenheit, an exemplarischen Schwerpunktthemen und in der Auseinandersetzung mit Gesprächspartnerinnen und -partnern aus anderen Konfessionen, Religionen, Ländern und Kontinenten nach wesentlichen Herausforderungen und adäquaten Antworten im Blick auf die ökumenisch-missionarische Verantwortung einer Volks- und Regionalkirche in Deutschland zu fragen. Der Versuch, dem eigenen ökumenischen Selbstverständnis den Spiegel vorhalten zu lassen, wurde so unternommen im Rahmen von drei Wochenendtagungen mit folgenden *Themenstellungen:*

1. Die Kirche und ihr Geld – Ökumenische Beziehungen und ökonomische Entscheidungen (8.–10. Mai 1992 in Witten)
2. Kirche – Anwalt der Armen. Workshop zur kirchlichen Menschenrechtsarbeit (28.–30. Mai 1992 in Herne)
3. Christen und Muslime begegnen sich (19.–21. Juni 1992 in Marl)

Die Auswahl der Veranstaltungsorte orientierte sich an dem Vorlauf, den die Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Thema in der jeweiligen Region hatte. Vorbereitet und durchgeführt wurden die Workshops in gemeinsamer Verantwortung von Vertreterinnen und Vertretern der Ortsgemeinden und Kirchenkreise sowie landeskirchlicher Gremien und Einrichtungen.

Eine umfassende Analyse des Finanzgebarens der westfälischen Kirche, ihrer Menschenrechtsarbeit und ihrer interreligiösen Dialogfähigkeit war in dem genannten Rahmen weder möglich noch angestrebt. Vielmehr ging es darum, insbesondere aus dem „Hören auf die anderen" Kriterien für eine Standortbestimmung und Perspektiven für die Weiterarbeit – auch über den synodalen Beratungsprozeß hinaus – zu gewinnen. Unter dieser Maßgabe haben die „Ökumenischen Workshops" freilich einige Herausforderungen formuliert, an denen sich auch künftig die Ernsthaftigkeit ökumenischer Existenz nicht nur der westfälischen Kirche bemessen wird. Beispielhaft können nur wenige genannt werden:

So bleibt die fundamentale Anfrage von Gnana Robinson, welche Konsequenzen unsere Kirche aus der Feststellung zu ziehen hat, daß sie „in den Strukturen eines Ungerechtigkeit schaffenden Weltwirtschaftssystems" als profitierende existiert, und wie sie angesichts dessen „christliche Kultur als counter culture, als Widerstandskultur gegen die Kultur des Todes" gestalten wird. Schärfer noch: Ist unsere Kirche überhaupt bereit und willens, diese Konsequenz zu ziehen und entsprechend auch ihre Finanzentscheidungen weniger an der „Befriedigung von Bedürfnissen als an der Beseitigung von Not der Brüder und Schwestern in der Welt" zu orientieren?

Ebenso sperrig blieb manches Monitum des zweiten Workshops. Etwa das, welches Father Shay Cullen, Vertreter der Menschenrechtsinitiative PREDA in Olongapo, Philippinen, mit Blick auf die *anwaltschaftliche Aufgabe der Kirche formulierte:* „Was die Kirche angeht, die konfliktscheu ist und Angst davor hat, Mitglieder zu verlieren und Kirchensteuern, dazu möchte ich sagen, daß Geld nicht das Wichtigste ist. Wir brauchen kein Geld, um den Wandel zu ermöglichen. Nicht das Vorhandensein von Geld bringt Veränderung, sondern der Mut, für das einzustehen, was wir als richtig und gerecht erkannt haben, und bereit zu sein, dafür auch Opfer zu bringen. Wer getauft ist, der ist berufen, im Namen der Armen und Unterdrückten zu sprechen." Das aber bedeutet, zunächst Anstrengungen zu unternehmen, „eine Solidarität in den Gemeinden zu erwecken, in der Menschenrechtsverletzungen hier wie dort gleichermaßen anrühren und wahrgenommen werden", wie es Ephorus Dr. Soritua A. E. Nababan, Indonesien, bei der gleichen Veranstaltung formulierte.

Eine zentrale Frage schließlich im Blick auf das Miteinander oder Gegeneinander der Religionen trug Prof. Dr. Beyza Bilgin, islamische Theologin an der Universität Ankara, im Verlauf des dritten Workshops in Marl an die beteiligten Vertreter aus dem „christlichen Westfalen" heran: „So möchte ich Sie, die Christen, auffordern, sich im Gewissen Rechenschaft zu geben, ob Sie in den Nicht-Christen bereits die gleichen Menschen entdeckt haben, mit der gleichen Sehnsucht nach Frieden und Freiheit, nach Ruhe und Sicherheit, deren Erfüllung Sie für sich selbst so selbstverständlich beanspruchen." Der Workshop in Marl, wo der christlich-islamische Dialog seit Jahren geführt und mit Leben gefüllt wird, war ein gutes Beispiel, wie *Christen und Muslime* gemeinsam Anliegen im Sinne gegenseitiger *„Proexistenz"* bestimmen und nach außen, etwa im Kontext einer Stadt, vertreten können.

4. Die Landessynode: Diskussionen und Ergebnisse

4.1. Ein Podium und ein Abschied von Westfalen

Die „Ökumene-Synode" fand vom 9. bis 13. November 1992 in Bethel statt. Das synodale Arbeitsverfahren sieht eine Einbringung von Anträgen der Kreissynoden im Plenum, deren Bearbeitung im Tagungsausschuß und die endgültige Beschlußfassung erneut im Plenum vor. Die Kirchenleitung hatte sich gegen ein Hauptreferat und für ein Podium zum Synodalthema entschieden, auf dem Vertreter von Partnerkirchen aus Italien, Ungarn, dem Zaire und den Philippinen aus ihren Erfahrungen zum Thema sprachen und mit dem Plenum der Synode diskutierten. Die Tatsache, daß nur Männer das Podium bildeten, erregte erheblichen Unmut unter den weib-

lichen Synodalen. Hier hatte das Auswahlprinzip, nur leitende Geistliche aus ökumenischen Partnerkirchen einzuladen, für eine einseitige Besetzung des Podiums gesorgt, das jedoch in seiner inhaltlichen Relevanz durchaus überzeugen konnte. Beteiligt an diesem Podium war darüber hinaus Konrad Raiser, damals noch designierter Generalsekretär des Ökumenischen Rates und zehn Jahre lang Professor an der Ruhr-Universität Bochum. Er formulierte einen viergliedrigen Abschied von Westfalen, in dem sich seine intensive Mitarbeit an der Hauptvorlage bündelte. Er unterstrich die im Vollzug der Beratungen des Proponendums erneut erkannte Wahrheit, daß die *Ökumenizität,* das Bezogensein auf andere christliche Kirchen, *zum Kirchesein* der westfälischen Kirche unverwechselbar *hinzugehört.* Er mahnte an, über der Einzelbesinnung auf die drei Themenbereiche Ökumene, Mission und Weltverantwortung nicht den ganzheitlichen Charakter der ökumenischen Berufung zu Zeugnis und Dienst in ökumenischer Gemeinschaft aus dem Blick zu verlieren. Ebenso wichtig der weitere Rat, die ökumenischen Erfahrungen und Kompetenzen in Gemeinden und Gruppen nicht weniger ernstzunehmen als die – gewiß unverzichtbaren – offiziellen und institutionellen ökumenischen Beziehungen der Kirchenleitung. Raiser schloß mit einem eindringlichen Appell, der jungen Generation durch ökumenische Begegnungen, Studienaufenthalte etc. ökumenische Erfahrungen zu ermöglichen, die das Leben ihrer Kirchen nachhaltig mitprägen werden.

4.2. Ergebnisse: Positionsbestimmungen und Handlungsperspektiven

Die Struktur der zum Ende der Synode gefaßten Beschlüsse zu „Ökumene – Mission – Weltverantwortung" folgt einem einfachen, aber bewußt gewählten Schema: Neben eher knapp gehaltenen grundsätzlichen Positionsbestimmungen zu Beginn jedes Abschnitts liegt das Schwergewicht auf Konkretionen, die Konsequenzen aus der „ökumenischen Verfaßtheit" der Landeskirche beschreiben sollen und insofern Antwort zu geben versuchen auf die schlichte Frage: „Was verändert sich bei uns durch die vertiefte Einsicht, daß wir Glieder am weltweiten Leib Christi sind?" Diese Operationalisierungen ergaben sich im wesentlichen aus Anträgen und Stellungnahmen von Kirchenkreisen und Gemeinden und stellen in gewisser Hinsicht den meßbaren Ertrag des gesamten Beratungsprozesses dar. Dabei bleibt grundsätzlich eine erhebliche Inkongruenz von „ökumenischen Visionen" auf der einen und „volkskirchlichen Konkretionen" auf der anderen Seite zu attestieren.

4.3. Auf der Suche nach verbindlicher Gemeinschaft

Der Beschlußtext zum Themenbereich „Interkonfessionelle Ökumene" formuliert zunächst ganz grundsätzlich die gemeinsam gewonnene Einsicht in die für das Wesen unserer Kirche unabdingbare Verbundenheit mit der ganzen Kirche. Der Dialog zwischen unterschiedlichen Konfessionen und Kirchen wird dabei gleich zu Beginn – in Aufnahme von Formulierungen der Vollversammlung des ÖRK in Canberra – unzweideutig in die *Perspektive der Suche nach der Einheit* gestellt, nach der vollen und verbindlichen Gemeinschaft „in allen Bereichen" und „auf allen Ebenen" des Lebens der Kirche. Biblisch-theologisch wird dabei im Auftakt angeknüpft an Joh 17,20–21.

Ein erster beschlossener Arbeitsauftrag initiiert in der Folge ein Verfahren, in dessen Verlauf die ökumenische Dimension des Selbstverständnisses der Ev. Kirche von Westfalen an hervorgehobener Stelle in der *Kirchenordnung* verankert werden soll. Keine Mehrheit fand sich für den von mehreren Kirchenkreisen unterbreiteten Vorschlag, dieses Bekenntnis zur ökumenischen Verfaßtheit in jedem Fall in die Grundartikel der Kirchenordnung aufzunehmen.

Im Beratungsprozeß über die Hauptvorlage hatten viele Presbyterien und Kreissynoden ihre Enttäuschung und ihre Ungeduld über den mangelnden Fortschritt zu mehr Gemeinschaft im Zentrum christlichen Lebens geäußert. Ein Weiterkommen in den brennenden Fragen des *ökumenischen Gottesdienstes* am Sonntagmorgen und der *eucharistischen Gastfreundschaft* auf Gegenseitigkeit, nicht zuletzt mit der römisch-katholischen Kirche, wurde als konkrete Erwartung mit der Synode verknüpft. Diese beauftragte entsprechend die Kirchenleitung, in den Gesprächen auf Bistumsebene beide Anliegen nachdrücklich einzubringen, damit die Suche nach einer volleren Gemeinschaft gerade auch mit der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen verpflichtend weitergeht. Außerdem unterstrich die Synode den Wunsch, daß die beiden großen Kirchen *konfessionsverschiedenen Ehepaaren* helfen mögen, ihren Glauben gemeinsam verbindlich zu leben und frei zu entscheiden, in welcher Konfession Kinder zum christlichen Glauben geführt werden.

Die Ernsthaftigkeit großer Worte, etwa der Rede von „verbindlicher Gemeinschaft", erweist sich in der Regel an den kleinen Detailentscheidungen. Juristisch kodifizierte „Prüfsteine" ökumenischen Selbstverständnisses hat die Landessynode deshalb vor allem im Blick auf zwei Regelungen eingefordert: Zum einen soll im Zuge der nächsten Synode das *Pfarrerdienstgesetz* so revidiert werden, daß es künftig Pfarrerinnen und Pfarrern – in Ausnahmefällen – auch eine Ehe mit einem Mitglied einer christlichen Kirche erlaubt, mit der bisher keine Abendmahlsgemeinschaft besteht. Dies ist in der Praxis von besonderer Bedeutung für Ehen von Pfarrerinnen und Pfarrern mit Mitgliedern der römisch-katholischen oder einer orthodoxen Kirche. Zum anderen hat die Synode die Kirchenleitung beauftragt, „die *Anstellungsvoraussetzungen für Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter* dahingehend zu ändern, daß in begründeten Fällen die Anstellung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die nicht der Evangelischen Kirche angehören, rechtlich verankert wird", sofern das „evangelische Profil" der jeweiligen Einrichtung erhalten bleibt. Zugleich erhielt die Kirchenleitung den Auftrag, in Gesprächen mit den römisch-katholischen Nachbardiözesen darauf hinzuwirken, daß dort künftig in Pfarrgemeinden und Einrichtungen Mitglieder von Kirchen, die der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen angehören, bei Anstellungen als Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter Berücksichtigung finden können.

Schließlich unterbreitete die Synode der Kirchenleitung die Bitte, im Gespräch mit Partnerkirchen gegenseitig Möglichkeiten auszuloten, wie insbesondere jungen Menschen Erfahrungen gelebter Ökumene etwa durch Absolvierung ausführlicher *Praktika* eröffnet werden können.

4.4. Auf dem Weg zu gemeinsamer Mission

Das Beschlußpaket zum Themenbereich Weltmission wirkt auf den ersten Blick eher leichtgewichtig. Ein knapper missiologischer Vorspann beklagt – im Kolum-

busjahr nicht von ungefähr –, daß die Geschichte der Mission unter die Vorzeichen von Gewalt über Menschen und Zerstörung von Völkern und Kulturen geraten ist. Gleichzeitig wird jedoch auch das Staunen über das Wachsen guter Früchte der Verkündigung laut, das sich nicht zuletzt im partnerschaftlichen Umgang mit selbständigen Kirchen in Asien und Afrika einstellt.

Generell wird Mission als unverzichtbarer Auftrag der Kirche begriffen und dabei auf 1Tim 2,4 rekurriert: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen". *„Jeder Mensch hat das Recht, die gute Nachricht zu hören"* – formuliert die ökumenische Erklärung Mission und Evangelisation aus dem Jahre 1982. Unterlassene Mission ist somit Vorenthaltung eines grundlegenden Menschenrechts, das die in die Welt gesandte Gemeinde Jesu Christi aktualisiert. Solche Sendung wird immer ganzheitliche Zuwendung bedeuten. Denn es ist – wie die Hauptvorlage formuliert – immer *eine* Aufgabe, den Namen Jesu zu nennen, der über allen Namen ist, *und* an der Seite der Unterdrückten für Gerechtigkeit zu kämpfen.

Die eigentlichen Beschlüsse regen ein Programm für einen geordneten ökumenischen *Mitarbeiteraustausch* aus verschiedenen Handlungsfeldern der Kirche und eine engere *Zusammenarbeit von Weltmission und Volksmission* an. Beide operieren in Westfalen organisatorisch streng voneinander getrennt und benötigen die gegenseitige Unterstützung zur Wahrnehmung des gemeinsamen missionarischen Auftrags, wofür es freilich bereits gute Anknüpfungspunkte gemeinsamer Erfahrungsgeschichte gibt. Ferner wird für die partnerschaftlichen Beziehungen mit Kirchen aus Übersee eine verantwortliche *Haushalterschaft* im Sinne des Teilens von Finanzmitteln, von Zeit, persönlicher Arbeitskraft und geistlichen Erfahrungen gefordert. Den Beschluß bildet eine Zustimmung im Grundsatz zur geplanten Umgestaltung der Vereinigten Evangelischen Mission.

Ein kräftigerer Impuls für Mission als Evangelisation im Kontext einer säkularisierten und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft wäre gewiß denkbar gewesen. Auch ein stärkerer Motivationsschub für aktive Teilhabe an der Weltmission – als Partizipation an der missio Dei verstanden – hätte Gemeinden gutgetan, die – vermutlich unter dem Eindruck der Dauerkritik an einer in Geschichte und Gegenwart versagenden Mission – die „unerledigte Aufgabe" (unfinished task) der Weltmission weithin nicht mehr zu ihrer eigenen Sache zu machen bereit sind. Auch wird zu wenig erkannt, daß die lebhaft betriebene Partnerschaft zwischen Kirchen und Gemeinden aus Nord und Süd nicht Selbstzweck sein kann, sondern gemeinsamer Mission dienen sollte.

Dennoch wird man deshalb nicht von einem begrenzten missionarischen Ertrag der Synode sprechen wollen, weil das bereits erwähnte, nahezu einstimmige Ja zum United in Mission-Programm erhebliche Konsequenzen für verantwortlich wahrgenommene Weltmission der beteiligten Kirchen haben wird. Die Zustimmung der Synode galt der geplanten *Umwandlung der Vereinigten Evangelischen Mission in eine ökumenische Missionsgemeinschaft* (Arbeitstitel: United in Mission), an der zur Zeit 33 Kirchen und eine diakonische Anstalt (die Bodelschwinghschen Anstalten Bethel) beteiligt sind. Dieses Vorhaben intendiert, daß die 6 deutschen, 14 asiatischen und 13 afrikanischen, mit der VEM verbundenen Kirchen sich den missionarischen Herausforderungen unserer Zeit wirklich gemeinsam stellen und

Macht und Geld zur Verwirklichung gemeinsamer Mission teilen. Die Leitungsstruktur der neuen ökumenischen Missionsgemeinschaft wird so konzipiert, daß die Vertreter der Partnerkirchen aus Asien und Afrika gleichberechtigt an den Entscheidungen teilhaben werden, überdies der Stab nach und nach internationalisiert wird. Dieser, in der Landschaft der deutschen Missionswerke bislang noch einmalige Schritt wird als gebotene Konsequenz aus der Entwicklung und Aufarbeitung der Missionsgeschichte begriffen, wonach sich eine im Vollsinn gleichberechtigte Partnerschaft in der Mission gerade auch in den Entscheidungsprozessen und Leitungsstrukturen niederschlagen muß. Strukturen sind wiederum kein Selbstzweck, sie dienen gemeinsamen Programmen in Zeugnis und Dienst, unter denen die konsequente Förderung des Süd-Süd-Austausches und die verstärkte Zusammenarbeit der Kirchen in den Regionen Vorrang haben sollen.

4.5. Weltverantwortung wahrnehmen – ein Lernprozeß mit vielen kleinen Schritten

Zum Themenbereich „Weltverantwortung" lagen der Synode die mit Abstand meisten Voten und Anträge aus Kirchenkreisen und Gemeinden vor. Dabei konzentrierten sich diese Stellungnahmen deutlich auf vier Problemfelder: Ökumenisches Teilen, Flüchtlingsarbeit, Kinderprostitution im Zusammenhang des Ferntourismus und schließlich Rüstungsexport.

Der eigene *Standort* wird in den einleitenden Grundsatzbemerkungen deutlich benannt: Als Kirche in einem der reichsten Länder der Erde gehören wir zu der Minderheit, die „nach wie vor wachsenden Wohlstand genießt", während „ein wachsender Teil der Menschheit ... elementare Lebensbedürfnisse nicht befriedigen" kann. Ökumenische Gemeinschaft als Teilhabe am weltweiten Leib Christi lehrt und lernt angesichts dessen, so der Beschluß, „das Teilen, das an den Bedürfnissen und der Not aller ausgerichtet ist und neue Möglichkeiten eröffnet". Solches Teilen, das der Heilung des fundamental verletzten Leibes Christi dient, umfaßt dabei das „Teilen von Erfahrungen und Überzeugungen, von Ressourcen und Macht". Das Bemühen um sichtbare „Zeichen der Gerechtigkeit des Reiches Gottes" entscheidet dabei darüber, ob „Christus ... bekannt oder verleugnet" wird. Die Gerechtigkeit des Reiches Gottes, die sich als teilende Gerechtigkeit ausweist, wird sich zuallererst die Sicherung der Grundbedürfnisse und der sozialen Grundversorgung der Armen angelegen sein lassen. Daß die Anteilhabe an der „Solidargemeinschaft" der weltweiten Gemeinde Jesu Christi uns notwendigerweise die Bereitschaft zur nachhaltigen Veränderung des eigenen Status quo abverlangt, wird in den vier genannten Problemfeldern entfaltet.

Notwendige *Konsequenzen ökumenischen Miteinander-Teilens,* die „allermeist noch auf ihre Verwirklichung im Leben unserer Kirche warten", sah die Synode zunächst in der systematischen Förderung der „Durchschaubarkeit" des Umgangs mit anvertrauten Gütern und Geldern – „nicht nur für unsere Gemeindeglieder, sondern auch für unsere ökumenischen Partner".

Eine Überprüfung der Ordnungen und Gesetze der Evangelischen Kirche von Westfalen soll in der Zukunft die gleichberechtigte Beteiligung von Frauen und jungen Menschen an Diskussionen und Entscheidungsprozessen fördern. Die Beobachtung, daß Frauen und junge Menschen gerade in Verwaltungs- und Finanzgremien

stark unterrepräsentiert sind, mag für diesen Beschluß als wesentlicher Impuls gelten können.

Die Ökumenische Entwicklungsgenossenschaft (EDCS), die sich aus Sicht der Synode als „wichtiges Instrument ökumenischen Teilens bewährt" hat, soll durch vermehrte Einlagen einzelner, von Kirchengemeinden, Einrichtungen und Kirchenkreisen, aber auch der Landeskirche selbst bei der Ausweitung der Programme und Projekte unterstützt werden. Die Kirchenleitung erhielt einen entsprechenden Auftrag.

Schließlich erging angesichts der „lebens- und schöpfungsbedrohenden Folgen" der internationalen Schuldenkrise ein Auftrag an die Kirchenleitung, „Planungen für eine gemeindenahe ökumenische Entschuldungskampagne in die Wege zu leiten".

Aufgaben im Zusammenhang der *Flüchtlingsarbeit* beschrieb die Synode vor dem Hintergrund der Welle von Gewalttaten gegen Fremde und Flüchtlinge, die den Herbst 1992 prägte. Neben Forderungen und Appellen in den politischen Bereich hinein (Erhaltung des Asylrechts als Individualrecht, Gewährung von Rechtsschutz, Aufnahme von Flüchtlingen aus Kriegs- und Konfliktregionen etc.) wurde u. a. beschlossen, die Begleitung und Koordinierung der Flüchtlingsarbeit auf der landeskirchlichen Ebene zu verstärken sowie in Gespräche mit der Landesregierung NRW zu treten mit dem Ziel, die „Gutscheinpraxis" bei der Alimentierung von Flüchtlingen wieder rückgängig zu machen. Das Verhältnis zu Fremden und Flüchtlingen im eigenen Land wurde durch die Synode zu einem „Testfall ökumenischer Verantwortung" vor der eigenen Haustür erklärt.

Zum *Problem der sexuellen Ausbeutung von Kindern im Zusammenhang des Ferntourismus* lagen der Synode zahlreiche Stellungnahmen und Anträge aus Kirchenkreisen der Landeskirche vor. Im Blick auf diese gravierende Form der Menschenrechtsverletzung beschloß die Synode, sich die Anliegen der Internationalen Kampagne gegen Kinderprostitution zu eigen zu machen. Die Kirchenleitung wurde beauftragt, sich für rechtliche Regelungen in der Bundesrepublik einzusetzen, die die Bekämpfung der Kinderprostitution im Ferntourismus erleichtern könnten sowie selbst im Bedarfsfall Musterprozesse als Folge veränderter strafrechtlicher Regelungen auf Anfrage zu unterstützen. Darüber hinaus sollen – in Absprache mit der bundesdeutschen Kampagne – Gespräche mit einschlägigen Reiseveranstaltern aufgenommen werden, um auch auf diesem Weg ergänzende Maßnahmen zur Bekämpfung der Kinderprostitution einzufordern. Kirchenkreise und Werke der Landeskirche werden gebeten, die Anliegen der Kampagne durch offizielle Fördermitgliedschaften zu unterstützen.

Zögerlicher verhielt sich die Synode im Blick auf die komplexe Thematik der *Rüstungsexporte.* Empfehlungen, die ausgesprochen wurden, sehen als mögliche „Konsequenzen für kirchliches Handeln" (in Anlehnung an einen Beschluß der Ev. Kirche in Baden) vor allem Gespräche mit politischen Mandatsträgern, Firmenleitungen, Gewerkschaften und europäischen Partnerkirchen vor. Ausdrücklich empfahl die Synode, bei der Auseinandersetzung mit dem Problem von Rüstungsproduktion und -export die Kooperation mit professionellen Friedensforschern zu suchen.

Eine Auswertung nicht nur der unmittelbaren synodalen Willensbildung, sondern des gesamten Beratungsprozesses einer Hauptvorlage zu „Ökumene, Mission und Weltverantwortung" wird sich von der Frage leiten lassen: Sind die Ausgangsintentionen erreicht worden? Wurden diese – durchaus nicht sonderlich spektakulär – als „Erweiterung der ökumenisch-missionarischen Kompetenz der Landeskirche" bestimmt (s. o.), so wird man den entsprechenden synodalen Ertrag nicht gering erachten wollen. Es hat durchaus einen *ökumenisch-missionarischen Bewußtseinsschub* gegeben, zumal die Hauptvorlage auf vielen Ebenen der Landeskirche zeit- und arbeitsintensiv beraten worden ist und beachtliche Handlungskonkretionen gezeitigt hat. Das ist um so höher zu bewerten, als – wie vermutlich in anderen Landeskirchen auch – die Ökumene nicht unbedingt zu den bevorzugten Themen- und Arbeitsbereichen der Gemeinden gehört und beispielsweise mit einem klassischen Tätigkeitsfeld wie dem der Diakonie nicht konkurrieren kann (wenn ein solcher Vergleich überhaupt sinnvoll erscheint). Ökumene und Weltmission sind als wesentliche und verpflichtende Kennzeichen des Kircheseins neu erkannt worden. Einmal so nachdrücklich in den ökumenischen Horizont gerückt worden zu sein, nimmt einer Landeskirche ihren angestammt-provinziellen Charakter und läßt sie als Kirche in universaler Solidarität begreifen.

Damit ist die Frage nach der *Umsetzung der Synodenbeschlüsse* gestellt. Ihr Wert bemißt sich an ihrer Prägekraft für verbindliche – ökumenisch-missionarische – Existenz im heutigen Weltkontext. Oder stärker inhaltlich und mit dem Bild der Hauptvorlage formuliert: „Das Boot macht nur kurzfristig im Hafen der Synode fest, um alsbald beladen mit den ökumenisch-missionarischen Anregungen und Beschlüssen aufzubrechen auf ‚hohe See', zur Verwirklichung von Gerechtigkeit, glaubwürdigem Christuszeugnis in dieser Welt und Einheit der Kirchen in Wahrheit und Liebe" (Synodenbericht von Präses D. Linnemann). Für solche Verwirklichung sind vor allem Initiativen der gemeindlichen Basis aufgeschlossen. Kirchengemeinden werden sich für das Bleiberecht von Kurden und Jeziden einsetzen, Brot für die Welt-Projekte und missionarische Partnerschaften fördern, den Weltgebetstag der Frauen mit den katholischen Nachbarn begehen. Aber *kann Kirche als ganze in ihrer gegebenen Sozialgestalt „ökumenische Kirche" werden*? Kann Volkskirche „eine Solidargemeinschaft mit den Armen sein, in welcher Macht und Herrschaft im Zeichen des Dienstes kritisiert und abgebaut werden" (Ökumenische Versammlung Dresden 1989)? Die westfälische Landessynode verpflichtet sich in ihrem Ergebnisdokument für das Teilen, das dort beginnt, wo wir uns mit dem, was wir haben, und dem, was wir sind, in eine neue Gemeinschaft einbringen. Wie steht es um den Grad ökumenischer Verbindlichkeit solcher Worte, wenn wenige Wochen nach der Synode auf einer herausgehobenen landeskirchlichen Tagung zur Verteilungsgerechtigkeit nur die innerdeutsche Komponente („Sozialpakt") dieser Mammutaufgabe diskutiert wird?

So wichtig gewiß das parteiliche Eintreten für das Recht der Armen und Schwachen durch das öffentliche Wort der Kirche ist, sollte diese nach Barmen III auch mit ihrer Gestalt und Ordnung von Christus Zeugnis ablegen. Wir können jetzt das Anliegen nur in eine Frage kleiden: Reicht es aus, wenn Kirche als Synodalversammlung je und dann ein prophetisches Wort zu sagen imstande ist? Wie kann es viel-

mehr gelingen, daß wir in der uns überkommenen Sozialgestalt der Volkskirche im Sinne von Röm 12,2 der Gerechtigkeit Gottes und der „Liebe in gerechten Beziehungen" (U. Duchrow) entsprechen und gerade so als Kirche ökumenisch sind?

Kann dies überhaupt gelingen, oder stoßen wir bei diesem Unterfangen an „systembedingte" Grenzen, will sagen: Muß die ökumenische Vision in der deutschen Volkskirche nicht an den Selbsterhaltungsinteressen und -tendenzen der Institution und des Apparats scheitern? Dann allerdings stellte sich die Frage, ob z. B. das Reden vom „Teilen von Macht" nicht doch lediglich „wohlfeiles Gerede" oder Ausdruck eines geschickt domestizierten, aber wirkungslosen ökumenischen Diskurses einer Partikularkirche bleibt.

Zur notwendigen „Ungeduld in Ökumenicis" gehört nun freilich auch das rechte Maß an Gelassenheit. Das ist keine Abschwächung kritischen Fragens, sondern geistliche Einsicht. Die Zukunft der Ökumene gehört nämlich nicht den Aktionisten, sondern den – *Wartenden*! Gemeinden, Kirchenkreise und Landeskirche brauchen die Verwirklichung der „ökumenischen Utopie" (E. Lange) nicht von ihrem Durchsetzungsvermögen abhängig sehen, weil sie auf eine Zukunft zugehen, die nicht von ihnen herkommt, die vielmehr Gottes schöpferischer Geist seiner wartenden Gemeinde schafft. Gerade in der Beschränkung auf ihnen mögliche Realisierungen erfahren sie sich in aller Vorläufigkeit als Beschenkte, die sich zugleich nach den endgültigen Gaben des kommenden Reiches ausstrecken, nach Gerechtigkeit, Einheit und dem Kyrios-Bekenntnis aus allen Zungen (Phil 2,11). So wird sich – nachsynodal – die Landeskirche gerade als Weggemeinschaft verstehen, die alle mitnimmt, die Basisgruppen wie die Kirchenverwaltung, um „mit globalem Denken und lokalem Handeln" ökumenische Konziliarität zu leben, die sich Gottes Schenken verdankt.

Ulrich Beyer und Ulf Schlüter

Quellen:

- In einem Boot. Ökumene – Mission – Weltverantwortung. Hauptvorlage zur Landessynode 1992, i. A. der Kirchenleitung der Ev. Kirche von Westfalen hrsg. vom Landeskirchenamt, Bielefeld 1991.
- Kirche in ökumenischer Solidarität. Drei ökumenische Workshops. Eine Dokumentation, hrsg. vom Landeskirchenamt der Ev. Kirche von Westfalen, Bielefeld 1992.
- Bericht über die Landessynode 1992 (9. bis 13. November 1992), hrsg. vom Landeskirchenamt der Ev. Kirche von Westfalen, Bielefeld 1992.

Gemeinsame Tagesordnung für Initiativgruppen und verfaßte Kirchen?

Vom 18. bis zum 20. März dieses Jahres fand im Augustinerkloster in Erfurt die dritte Konsultation statt, zu der die EKD Vertreterinnen und Vertreter von Initiativ- und Ökumenegruppen sowie Kirchenleitungen eingeladen hatte. Die Frage der Rollenverteilung und der möglichen Zusammenarbeit zwischen Gruppen und verfaßten Kirchen sollte an einem konkreten Thema diskutiert werden.

Damit wurde ein Gespräch aufgenommen und fortgesetzt, das Mitte der achtziger Jahre begonnen hatte. Von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Vancouver aufgefordert, sich auf allen Ebenen – Kirchenleitungen, Gemeinden, Basisgruppen – in einem konziliaren Prozeß zu einem Bund für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zusammenzufinden, trafen sich 1985 in Arnoldshain erstmals „Amtskirche" und ökumenisch engagierte Gruppen, um ihre jeweiligen Positionen und ihre Beziehungen zueinander zu klären. Die zentrale Frage, um die es damals ging, war die nach dem Verhältnis von Basisgruppen und Volkskirche, der „ekklesiologischen Zuordnung von Initiativgruppen und Leitungsgremien": Welche Bedeutung haben die Initiativgruppen in der Kirche und für die Kirche? In den Kirchenverfassungen sind sie nicht vorgesehen, sind also kirchenrechtlich weder eine Gemeinde noch ein Werk. Aber – so Bischof Kruses These – „sie sind als charismatisches und innovatives Kapital von den Kirchenleitungen zu pflegen". Daß „pflegen" natürlich die Sachkritik nicht ausschließt, wurde im Nachsatz angefügt.

„Fair trotz sachlicher Härte" – so beurteilte ein damaliger Beobachter den Verlauf der Gespräche, in denen beiderseitig deutliche Positionen bezogen, zugleich aber auch zugestanden wurde, daß man aufeinander angewiesen ist (epd-Dokumentation Nr. 24/85).

Ein Jahr später folgte eine zweite Konsultation, in deren Mittelpunkt die Frage nach dem Verständnis von „Gerechtigkeit" stand. Im Blick auf die bevorstehende Weltkonferenz des ÖRK 1990 für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" sollten Möglichkeiten der Zusammenarbeit von Kirchenleitung und Gruppen an ganz konkreten Projekten erörtert und geprüft werden. In der abschließenden Beurteilung (epd-Dokumentation Nr. 19/86) wird diese Tagung allerdings nur als „Versuch einer Konsultation" gewertet, obwohl die Arbeitsgruppen konkrete Aussagen und Handlungsschritte zu verschiedenen Gerechtigkeitsthemen (transnationale Konzerne, Arbeitslosigkeit, Rassismus, Gerechtigkeit im kirchlichen Entwicklungsdienst) vorgelegt hatten. Offensichtlich hatte die „viel zu geringe Beteiligung von Vertretern der Kirchenleitungen verhindert, daß entscheidende Konfliktpunkte im Dialog angegangen werden konnten". Die Arbeitsergebnisse wurden darum lediglich als Denkanstöße und Aufgabenkatalog gewertet.

Die schon im ersten Zusammentreffen angestrebte Überwindung der „seit Jahren bestehenden Spannungen zwischen den auf bestimmte ökumenische Aspekte hin orientierten Initiativgruppen und den Leitungsgremien der Kirche" fand also auch beim zweiten Treffen nicht statt. Ich denke, es war und ist gut so. Spannungen zu überwinden, ist ein verständlicher Wunsch von Kirchenleitungen. Dennoch kann dies nicht das Hauptziel solcher Begegnungen und Gespräche sein. Ein „gewisses" Spannungsverhältnis zwischen Basisgruppen und Amtskirche ist für die Lebendig-

keit der Kirche und die Aufrichtigkeit christlichen Redens und Handelns unerläßlich. Was wir allerdings brauchen, ist eine Kultur des Miteinander-Streitens – und die müssen beide Seiten (immer noch) einüben.

Für die erste gesamtdeutsche Tagung wäre es hilfreich gewesen, wenn die beiden vorausgegangenen Konsultationen in der Einführung erwähnt worden wären und daran angeknüpft worden wäre, denn immerhin liegen sieben (!) Jahre dazwischen. Den Insidern hätte es das eine oder andere Nützliche wieder in Erinnerung rufen können, den neu Hinzugekommenen sicherlich die Einordnung und Beurteilung der Gespräche erleichtert und vielleicht manche unterschwellige Aggression und atmosphärische Störung verständlicher gemacht.

Verhandelt werden sollte in Erfurt die Frage, „inwieweit verfaßte Kirchen und Ökumenegruppen durch ein verantwortliches Handeln dazu beitragen können, wirtschaftliche Prozesse, wie sie sich in der Bundesrepublik und weltweit vollziehen, menschengerecht und umweltverträglich zu gestalten", mit dem Ziel, „so etwas wie eine gemeinsame, sozialethische Tagesordnung für Gruppen und verfaßte Kirchen" aufzustellen. Ein ehrgeiziges Programm für zwei Arbeitstage und mit Menschen, die gerade in dieser Sache eher Kontrahenten als Geschäftspartner sind, sowie mit zwei von der Vorbereitungsgruppe vorgelegten Thesenpapieren, die sich nicht nur in der Farbe des Papiers unterschieden (EKD – weiß, Ökumenegruppen – rot), sondern auch in Duktus und Sprache.

Verstand sich der Bericht der EKD als eine Rechenschaftslegung über das, „was wir gewollt haben und wo wir heute stehen", ging es in der Vorlage der Ökumenegruppen um die Beschreibung der gemeinsamen Aufgabe, die für sie in der „Zähmung wirtschaftlicher Macht" liegt. Während die Gruppen aufgrund eigener Erfahrungen und der Analyse der weltwirtschaftlichen Situation die gegenwärtige Herausforderung darin sehen, „an Gegenmachtstrategien und Widerstandsformen zur Domestizierung einer ungezügelten Industriezivilisation" zu arbeiten, verweist die EKD auf „die den Kirchen gemäßen Handlungsweisen, mit denen sie die Anliegen in die Gesellschaft einbringen", und das sind: der Dialog mit den Verantwortlichen in Politik und Gesellschaft und Programme zur öffentlichen Bewußtseinsbildung. Glücklicherweise haben beide Papiere, die als Einstieg in die Diskussion gedacht waren, in den Arbeitsgruppen keine allzu große Rolle gespielt. Die eigenen Erfahrungen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer reichten aus, unterschiedliche Sichtweisen, Wahrnehmungen und Betroffenheiten deutlich werden zu lassen, angesichts der Konzentration ökonomischer Macht anstehende Aufgaben zu benennen, bestehende Differenzen in der Beurteilung auszuhalten und trotz spürbarer Gereiztheiten auf der eigenen wie auf der anderen Seite das Gespräch und die Atmosphäre – so weit es ging – offenzuhalten.

Was in ökumenischen Begegnungen immer wieder eindrücklich zu erleben ist, gilt auch für unseren Kontext: Wo Menschen über ihre Alltagserfahrungen sprechen, da schreibt sich die Tagesordnung von selbst, weil benannt wird, was belastet. In diesem Sinne waren in Erfurt vor allem die Gespräche mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus den neuen Bundesländern wichtig, auch wenn die Verständigung manchmal schwierig war, weil wir in der gemeinsamen Sprache nicht immer dieselbe Sprache sprechen.

Es war eine gute Planung, daß die Tagung nicht mit Referaten begann, sondern zunächst Raum für den Austausch in Gruppen gab. „Wir wollen nicht die großen

prophetischen Schritte, sondern Antworten auf die kleinen Nachfragen: Woher kommt unser kirchliches Geld, was geschieht mit den Rücklagen, warum klagen wir nicht gemeinsam über die Gefangenschaft der Kirche, ihre Zwangslage? Wir sind doch in vielerlei Hinsicht in einer Sackgasse, warum sagen wir das nicht öffentlich?" Was hier ausgesprochen wurde, war in der einen oder anderen Weise aus vielen Gesprächsbeiträgen herauszuhören. Und auch dies war weitgehende Übereinstimmung: Wir haben genügend kirchliche Erklärungen, wir brauchen keine weiteren. Was nötig ist, ist die *Umsetzung* unserer Erkenntnisse, damit sie nicht zu folgenlosen Einsichten verkommen.

Die Ergebnisse der Arbeitsgruppen zeigen erstaunlich konkrete Schritte und Projekte auf, einige seien hier genannt:

Teilung von Arbeit in Kirche und Gesellschaft

Folgende Stichworte und Modelle sollen dabei berücksichtigt werden:
– Sabbatjahr, Gehaltsverzicht, Einheitsvergütung, Umverteilung bezahlter Arbeit zugunsten von Freizeit, einheitliches Dienstrecht.

Kirche als Subjekt des Wirtschaftens

– Von welchem materiellen Sicherheitsdenken muß/darf die Kirche sich in ihrer Finanzpraxis leiten lassen?
– Wie steht es um die Kriterien der Vermögensanlagepolitik und wie mit „ethischem Investment"?
– Gibt es „schmutzige" Gelder, deren Annahme die Kirche verweigern muß?

Kirchlicher Entwicklungsdienst

– Die Landeskirchen werden aufgefordert, ihre Selbstverpflichtung einzulösen, 5 Prozent des Kirchensteueraufkommens für den Kirchlichen Entwicklungsdienst aufzubringen. Davon sind 10 bis 12 Prozent dem Ausschuß für entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik für seine Arbeit zur Verfügung zu stellen.

Konziliarer Prozeß und Wirtschaft

– In den neuen Bundesländern dürfen notwendige Industrialisierungsprozesse nicht einfach nach westlichem Muster in Gang gesetzt werden. Aus der ehemaligen DDR liegen Forschungspotentiale vor, die – da sie sparsam, energiesparend und reparaturunanfällig angelegt waren – jetzt für eine alternative Technologie nutzbar zu machen sind. Die EKD wird gebeten, die finanziellen Mittel zur Veröffentlichung dieser Pläne zur Verfügung zu stellen.
– Für die 1994 stattfindenden Wahlen sollen für den Themenkanon des konziliaren Prozesses, insbesondere für Umweltfragen „Wahlprüfsteine" erarbeitet werden, das heißt Informationsmaterial zur Befragung von Politikern und Politikerinnen.

Brauchen wir ein Programm zur Bekämpfung des Reichtums?

– Unser Reichtum produziert Elend und wirkt auch bei uns selbstzerstörerisch. Wir brauchen darum dringend eine „Ethik des Genug". Die Kirchen sollen einen

„Reichtumsbericht" vorlegen, der sowohl Zahlen, Daten und Fakten beinhaltet als auch Anleitung zur biblisch-theologischen Reflexion zum Reichtum gibt.
– Darüber hinaus wird die EKD gebeten, eine Synode zum Thema „wirtschaftliche Gerechtigkeit" durchzuführen.

Weiterarbeit an der Wirtschaftsdenkschrift

An der Denkschrift der EKD „Gemeinwohl und Eigennutz" entzündete sich im Plenum eine höchst kontroverse Diskussion, die in verschiedenen Voten darin mündete, diese Denkschrift neu zu schreiben, weil sie lebenswichtige Aspekte völlig außer acht gelassen habe. Folgende Aufgaben zur Weiterarbeit an und mit der Denkschrift wurden benannt:

In den nächsten zwei Jahren soll ein *Memorandum* zur Wirtschaftsdenkschrift erarbeitet werden. Folgende Problembereiche sollen darin berücksichtigt werden:
die internationale Verflechtung der deutschen Wirtschaft;
die Situation von Frauen;
die Entwicklung in den neuen Bundesländern;
das Ende der Wachstumsideologie;
theologische Aspekte.

Als es gegen Ende der Tagung zur „Abstimmung" über die Arbeitsgruppenergebnisse kommen sollte, brach ein Konflikt auf, der schon die ökumenischen Versammlungen im konziliaren Prozeß – zumindest die in der früheren Bundesrepublik – begleitet hatte und der im Miteinander von Gruppen und verfaßter Kirche immer wieder auftaucht: Was bedeuten Abstimmungen bei gemeinsamen Konsultationen? Können die in Versammlungen getroffenen Absprachen und Arbeitsergebnisse überhaupt verbindlich sein, und wenn ja – für wen und in welchem Maße? Die Tagung ist an dieser heiklen Frage nicht gescheitert, hat sie aber auch nicht grundlegend geklärt, sondern pragmatisch gelöst. Eine Nachbereitungsgruppe wird prüfen, wie mit den Tagungsergebnissen verfahren werden muß, damit die anstehenden Aufgaben erledigt werden können.

Zumindest an dieser Stelle wurde noch einmal sehr deutlich, was im Verlauf der Tagung mehrfach durchschien. Das Verhältnis von Basisgruppen und verfaßter Kirche ist nach wie vor ungeklärt. Trotz vieler Begegnungen im konziliaren Prozeß und mancher Erfahrung von guter und gelungener Kooperation bleibt man sich doch irgendwie fremd. Das war auch in Erfurt so. In den Arbeitsgruppen entwickelte sich ab und an durchaus ein „Wir-Gefühl" im Blick auf das, was zu tun ist. Ob diese in Erfurt „erarbeitete Gemeinsamkeit" über den Tag hinaus trägt, wird sich in der Nacharbeit erweisen müssen, vor allem an dem Willen, die Anregungen und Ergebnisse umzusetzen.

Das vielleicht wichtigste Ergebnis des Treffens liegt meines Erachtens darin, daß es gelungen ist, das Gespräch zwischen Basisgruppen und verfaßter Kirche wieder aufzunehmen und gemeinsam drängende Tagungsordnungspunkte zu benennen. Erfurt bietet die Chance, den konziliaren Prozeß, um den es mittlerweile so still geworden ist, weiterzuführen. Dresden und Stuttgart, Basel und Seoul waren Meilensteine auf dem Weg – noch nicht das Ziel. Darum muß es weitergehen.

Johanna Linz

(Anm.: Die Referate und Arbeitsgruppenberichte werden in der zweiten Jahreshälfte als epd-Dokumentation erscheinen.)

Konziliarer Prozeß – christliche Ärztinnen und Ärzte unterwegs für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Nach Vancouver (1983) und mit den Ökumenischen Versammlungen in Stuttgart (1988), Dresden (1989), Basel (1989) und Seoul (1990) hat der konziliare Prozeß in Europa und in der Welt seine verheißungsvolle Entwicklung begonnen. Dabei wird ganz zentral auch die Glaubwürdigkeit unseres Christseins berührt. Z. Zt. allerdings scheint es, daß der konziliare Weg u. a. durch Ost-West-Probleme, deutsche Einheit und eher zunehmende Schwierigkeiten in der Ökumene in seiner Bedeutung zurückgedrängt wird.

Auf der anderen Seite wird vielfältig sichtbar, daß auch viele christliche Ärztinnen und Ärzte in neuer Qualität ihres Christseins und Arztberufes versuchen, ihre zeitkritische Verantwortung gegenüber lokalem und weltweitem Unrecht, Unfrieden und Naturzerstörung wahrzunehmen. Wie sich dies in der IPPNW (Internationale Ärzte für die Verhütung des Atomkrieges/Ärzte in sozialer Verantwortung) vor Ort und überregional entwickelt hat und dies auch in Zukunft unser ganzes Leben entscheidend beeinflussen muß, soll hier dargelegt werden. Im historischen Rückblick soll unter Zugrundelegung insbesondere von IPPNW-Publikationen (IPPNW-Rundbriefe) darauf eingegangen werden, welche konziliaren Schritte unmittelbar im Rahmen der IPPNW erfolgt sind und welche indirekten Zusammenhänge mit der Thematik unterstellt werden können.

Was sich entwickelt hat

Schon im Oktober 1985 erfolgte im IPPNW-Rundbrief eine erste Information über den Aufruf von C. Fr. von Weizsäcker zum Friedenskonzil. U. Gottstein konnte dann beim Empfang des Friedensnobelpreises für die IPPNW 1985 in Oslo als großes Ziel der IPPNW den konziliaren Gedanken aufgreifen, nämlich „Verhütung eines Atomkrieges, Bewahrung der Menschen und der Natur, Bewahrung dieser wunderbaren Schöpfung". 1986 wurde als zentrale IPPNW-Thematik für die Mitgliedschaft vor Ort formuliert, daß ein Engagement gegen einen Atomkrieg „letztlich einen Einsatz gegen jeglichen Krieg und Abbau von Militarismus" bedeutet, womit aufs engste „Probleme und Aufgaben um Gerechtigkeit und Bewahrung der Natur auf der Erde" verknüpft sind. Von wegweisender Bedeutung bleiben die Ausführungen von H.-E. Richter im Festvortrag auf dem IPPNW-Weltkongreß 1986 in Köln. Erneut wird die Haltung A. Schweitzers „Ehrfurcht vor dem Leben" zitiert, die ohne Zweifel konziliaren Vorstellungen entspricht, auch wenn ein direkter Bezug nicht erwähnt wird. Aus ihr folgt, daß „wirksame Abrüstung nur im Zusammenhang einer psychischen Abrüstung, eines allgemeinen Umdenkens stattfinden kann", überall dort, „wo Leben aus wie immer verbrämten Machtinteressen heraus bedroht oder geschädigt" wird. Dies alles kann nur „nahe und mitverantwortlich" mit „allem sonstigen kreatürlichen Leben verbunden" sein, „in gemeinsamer Verantwortung sämtliches Leben auf unserem Planeten zu hüten".

Von sicher auch kirchenpolitisch weltweit bahnbrechender Bedeutung dürfte die auf dem IPPNW-Weltkongreß 1986 in Köln durchgeführte Sitzung „Ärzte unterstützen den Ruf nach einer ökumenischen Weltversammlung für den Frieden" anzusehen sein. Hier kamen erstmals in der Geschichte der IPPNW-Kongresse und ärztlicher Kongresse überhaupt führende Vertreter von der Amerikanischen Katholischen Bischofskonferenz, vom Lutherischen Weltbund, von der Russischen Orthodoxen Kirche und vom Deutschen Evangelischen Kirchentag zu Wort. In einer bedeutsamen Resolution wurde die „gemeinsame Verantwortung der christlichen Kirchen und der Ärzte für Leben und Gesundheit der Menschen, für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung Gottes" hervorgehoben. Insbesondere wurde die Unvereinbarkeit der Massenvernichtungswaffen mit dem christlichen Glauben erneut herausgestellt und von den christlichen Kirchen der Welt eine „eindeutige ethische Aussage ohne Rücksichtnahme auf politische Rücksichten" gefordert.

Ganz besonderer Erwähnung bedürfen die christlichen Ärztegruppen, die sich in der ehemaligen DDR (neben der offiziellen IPPNW-Sektion) unter oft großer Bedrängnis im Sinne sozialer Verantwortung, und damit auch konziliar, engagiert haben. So formierten sich „Christliche Mediziner in sozialer Verantwortung" seit 1984 in Halle/Saale und „Ärzte für den Frieden – Berlin" seit ca. 1985 in Berlin und die „Albert-Schweitzer-Aktion für den Frieden" seit 1987 in Erfurt in der Regel „unter dem Schutzdach der Evangelischen Kirche". Dabei wurde inhaltlich über Probleme der Friedenserziehung von Kindern und Jugendlichen, über Gefahren der friedlichen Kernenergienutzung, über überholte Ausbildungsinhalte in Militärmedizin und Zivilverteidigung und über „Förderung von Begegnungen zwischen Menschen aus Ländern mit unterschiedlichen Gesellschaftssystemen" gearbeitet. 1989 berichtet S. Schröter erstmals aus der DDR im IPPNW-Rundbrief, daß auf einer großen Gemeinschaftstagung von Evangelischen Akademien in Ostberlin über neues Denken – Friedenserziehung, Bedrohung durch Kernkraft, Feindbilddenken und das Phänomen der Gleichgültigkeit gesprochen wurde. „Äußerer und innerer Frieden gehören untrennbar zusammen". Von theologischer Seite nahm Superintendent Ziemer (Dresden) teil, „der den Geist der Europäischen Ökumenischen Versammlung ‚Frieden in Gerechtigkeit' aus Basel mitbrachte".

1987 wurde der konziliare Gedanke ganz konkret von K. Bonhoeffer auf dem Evangelischen Kirchentag in Frankfurt/Main aufgegriffen. Bonhoeffer entwickelt visionär eine präventive Medizin der Zukunft, in der der Gesundheitsbegriff der Weltgesundheitsorganisation wirklich ernst genommen wird. Hier wird von einem vollständigen, körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefinden ausgegangen. Und dies bedeutet nach Bonhoeffer, „für Frieden, für Gerechtigkeit und für die Integrität der Schöpfung im Sinne des Konzilsgedanken der Kirchen einzutreten". Ihm selbst sei „die Arbeit für Frieden, Gerechtigkeit und Integrität der Schöpfung in einer Weise unentbehrlich" geworden, daß er sie mit seiner Aufgabe als Ordinarius eines großen klinischen Instituts nicht mehr in Einklang bringen konnte. Viele wissen davon, daß Bonhoeffer 1987 seinen Lehrstuhl an der Universität Köln aufgegeben hat, um sich ganz der Friedensarbeit widmen zu können. Dies ist sicher eine Konsequenz, der nur die wenigsten von uns zu folgen vermögen, die uns aber täglich mit Ernst und Intensität konfrontiert, in unserem Bereich ähnliche glaubwürdige

Schritte zu gehen. So bleibt Bonhoeffer Vorbild, der ein „neues Denken" doch in einem „neuen Handeln" verwirklicht. Bonhoeffer fühlt sich 1988 als International Councillor der IPPNW während einer Reise durch Indien und Pakistan so unmittelbar mit den bedrückenden Problemen von Armut und Elend in der sog. Dritten Welt konfrontiert, daß er anregt, dieser Aufgabe im konziliaren Sinn zukünftig auch in der IPPNW ein wesentlich größeres Gewicht beizumessen.

1988 haben im Vorfeld der Ökumenischen Versammlung von Stuttgart spontan in wenigen Tagen 27 Ärztinnen und Ärzte der IPPNW-Regionalgruppe Stuttgart aus christlicher Verantwortung und Sachkompetenz einen konziliaren Beitrag durch kompromißlose Ablehnung von Massenvernichtungswaffen geleistet. In dieser Resolution wurden z. B. jede Fortbildung in Kriegsmedizin, das System der nuklearen Abschreckung und alle Kernwaffentests abgelehnt.

Gerade im Hinblick auf die heutigentags meist sinnlose Kriegsmedizin bzw. den sog. Zivilschutz unter dem Deckmantel einer sog. Katastrophenschutz-Gesetzgebung ist es bemerkenswert, daß eine ausführliche Dokumentation eines Diskussionsprozesses im Diakonischen Werk in Hessen und Nassau zum Thema Zivilschutz im IPPNW-Rundbrief erfolgen konnte. Dies muß deshalb besonders hervorgehoben werden, da offizielle kirchliche Kreise in der Handhabung dieser Thematik wenig Glaubwürdigkeit bewiesen haben. Da der „Zivilschutz zu Lasten der Kranken und Alten" geht, wäre gerade hier auch im Sinne einer konziliaren Verpflichtung eine eindeutige Stellungnahme unserer Kirchen gefordert gewesen.

Ein ganz zentrales Thema der IPPNW stellt schon seit den Anfängen die grenz- und blockübergreifende Zusammenarbeit und Freundschaft zwischen den Völkern, vor allen Dingen zwischen ehemals Ost und West, dar. Gerade dieser auch christliche und konziliare Aspekt gegenseitiger verbindlicher und verpflichtender Dialogfähigkeit war bemerkenswerterweise allzuoft Anlaß geradezu unerträglicher und diffamierender Kampagnen von ärztlichen Funktionären und christlichen Politikern in der BRD.

So liegt der sowjetische Soldatenfriedhof von Stukenbrock der IPPNW seit Jahren besonders am Herzen. In dieser Region wurden 1941 bis 1945 über 65 000 sowjetische Menschen zu Tode gebracht. B. Hövener hat schon 1984 aus Anlaß einer ersten Stukenbrock-Prozession der IPPNW zu einem Abbau von Feindbildern, Völker- und Rassenhaß und zu einer Politik des Friedens und der Verständigung aufgerufen. H.-E. Richter hat dann an gleicher Stelle 1986 im Angesicht von Ärzten aus Leningrad überzeugend unsere Mitverantwortung hervorgehoben und auf das Verhängnis von Verdrängung hingewiesen. Mit ihm haben wir gelobt, daß wir uns in der BRD „dem Geist der Dämonisierung und des Militarismus, der noch immer in manchen Köpfen spukt, mit allen Kräften widersetzen werden". So empfanden wir Versöhnung und Frieden mit den Völkern der Sowjetunion „als einen wesentlichen Schritt auf dem Weg ... zu einer ökumenischen Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und für den Frieden in der Welt". Ein offener Brief an M. Gorbatschow, der Stukenbrock und seine konziliare Einbindung zum Inhalt hatte und von 3 307 BürgerInnen unterschrieben wurde, konnte im Mai 1988 während einer ökumenischen politischen Versöhnungsreise im Friedenskomitee in Moskau übergeben werden. Alles stand in engem Zusammenhang mit der bedeutenden kirchlichen Bewegung „Versöhnung, Zusammen-

arbeit und Frieden mit den Völkern der Sowjetunion". In ihr hatten sich viele Christen und Christinnen besonders seit dem Evangelischen Kirchentag 1987 in Frankfurt/Main engagiert. In diesem Rahmen muß auch die außerordentlich ergreifende Prozession des Lebens für Opfer von Haß, Gewaltherrschaft und Krieg auf einem Friedhof in Köln aus Anlaß des IPPNW-Weltkongresses 1986 gesehen werden. Unvergeßlich bleibt die zutiefst erschütternde Ansprache des Theologen E. Bethge.

Ohne Zweifel sind als wichtige Bestandteile des konziliaren Prozesses auch viele Einzelaktivitäten durch christliche Ärztinnen und Ärzte im Rahmen des zivilen Ungehorsams anzusehen. Nicht wenige IPPNW-Mitglieder sehen diesen Einsatz als ihre Aufgabe, sich im konkreten Handeln für Abrüstung, Frieden und nutzbringenderen Gebrauch riesiger Militärausgaben einzusetzen. Freilich erfolgen hier kaum entsprechende Publikationen. So darf wenigstens stellvertretend aus einem Briefwechsel einer Ärztin mit der Polizeidirektion Aalen vom 22. April 1990 aus Anlaß eines Kostenbescheids nach einer Mutlangen-Blockade zitiert werden:

„Wie gut ist es, daß ich da oben auf der Kreuzung in Mutlangen gesessen bin, bei großer Hitze, in eisigen Nächten, daß wir mit den Uniformierten diesseits und jenseits des Zaunes gesprochen haben, daß wir gebetet und gesungen, geschwiegen und musiziert haben, Alte und Junge, Mütter und Kinder, japanische Mönche mit ihren Trommeln, Baptisten mit blumenverziertem Kreuz, Pilger, Quäker, Professoren, Zimmerleute, Musiker ..., daß wir vor Gericht gestanden sind, Strafen bezahlt haben, daß wir, zusammen mit jüdischen Freunden im Gebetsumhang und in KZ-Kleidern, in unseren Arztkitteln von Mutlangen nach Gmünd gelaufen sind, mit letzten Kräften fest unsere Kreuze und Transparente tragend, unter der sengenden Sonne: Alles, was wir auf uns genommen haben, hat dazu beigetragen, daß unsere Welt sich entscheidend verändert hat."

Am Ende des historischen Rückblickes muß noch hinzugefügt werden, daß wir in den letzten Jahren auf eine außerordentlich erfreuliche Entwicklung der IPPNW innerhalb der bundesdeutschen Sektion und auch weltweit zurückblicken können. Der IPPNW-Arbeitsschwerpunkt vom Kampf gegen den Atomkrieg hat sich zur umfangreicheren sozialen Verantwortung verbreitert. Dies liegt ganz im Sinne eines umfassenden konziliaren Prozesses, da lokal und weltweit Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung heute nicht mehr voneinander zu trennen sind und mit Recht als Überlebensaufgabe unseres Planeten gelten. Genau in dieser Richtung liegt z. B. die Wiedergabe eines Vortrags im Rundbrief schon 1986 von J. Schneider über Rüstung oder Überleben – Umweltzerstörung, Hunger, Ressourcenvergeudung. Wegweisend sind darüber hinaus Ausführungen von T. Bastian über ökologischen Humanismus und sein Vortrag vor der Jahresmitgliederversammlung der bundesdeutschen IPPNW-Sektion 1990 in Isny. Hier wird von Bastian geradezu konziliar formuliert, daß Verelendung und Naturzerstörung Ursache künftiger Kriege sein werden und daß diese Problematik eine wichtige zukunftsweisende Aufgabe der IPPNW sei. Diese Gesamtschau lokal und weltweit verbundener Überlebensaufgaben, die ein neues Denken und ein neues Handeln, eine neue Politik und auch ein neues Kirchenverhalten erfordern, findet in der bundesdeutschen IPPNW-Sektion ihren bemerkenswerten Niederschlag, z. B. in der Abschlußerklärung des IPPNW-Kongresses 1987 in Essen, in der Worpsweder Erklärung, wie auch in der Berliner Erklärung von 1992. Gerade in Worpswede wurden mit überzeugender

Deutlichkeit die Gefahren insbesondere von Ungerechtigkeit und Verelendung der sog. Dritten Welt, globalem Krieg gegen die Natur, Streben nach Macht sowie hemmungslosem Mißbrauch von Technik und Wissenschaft benannt.

1992 hat B. Lown, einer der Präsidenten der IPPNW und berühmter amerikanischer Kardiologe, die Aufgaben für die IPPNW geradezu im konziliaren Sinn konkretisiert: Engagement für eine neue Weltordnung, friedliche Konfliktlösungen, weltweite Gerechtigkeit und Abbau des Nord-Süd-Konflikts; denn es sind „Frieden, Entwicklung und Umwelt unauflöslich miteinander verbunden".

Neue alte Aufgaben

1993/94 ist es wohl an der Zeit, daß wir christliche Ärzte und Ärztinnen noch intensiver eine neue Kultur des Gebets und aktiven Handelns entwickeln. Wir wollen uns noch mehr dafür einsetzen, daß ein konziliarer Schub gemeinsam mit allen friedliebenden und verantwortlichen Menschen, Gruppen und Religionen erwachse
– auch und gerade, weil es zunehmend den Anschein hat, daß unser bisheriges Bemühen in Kirche und Gesellschaft weitgehend vergeblich gewesen ist,
– auch und gerade, weil sich in unserer politischen Wirklichkeit zunehmend eine bedrohliche egalisierende Kumpanei von Parteien entwickelt:

Gefragt ist ein biblisches Ernstnehmen und eine Erneuerung unseres christlichen Lebens. Dies bedeutet auch eine fundamentale Änderung längst überfälliger kirchlicher Strukturen. Gefragt sind ehrliche, sachgerechte und humanistische Entscheidungen, die sich eindeutig und kompromißlos gegen egoistische, wachstumsorientierte und wirtschaftsdominierende Interessen aussprechen.

Aufgaben gibt es genug: Engagement gegen fast überall pervertierende Gesellschaftsstrukturen und gegen eine fast überall besorgniserregend versagende Politik, in der nur Geld, Wirtschaft, Macht und Fortschritt eine Rolle spielen. Wir können mitbauen an einer vernünftigen multikulturellen Gesellschaft und an einer Weltoffenheit, am Abbau von Nord-Süd-Gefälle und an einer toleranten Ökumene. Praktische Schritte sind möglich gegen Friedlosigkeit z. B. in Jugoslawien und in der Osttürkei, gegen die drohende Gefahr deutscher Hegemonialansprüche, zunehmend nicht nur auf wirtschaftlichem Gebiet, und gegen deutsche und europäische Abschottung gegenüber Fremden und Armen. Setzen auch wir uns überall dafür ein, daß das Jahr 1993, laut Aufruf der Vereinten Nationen, ein „Jahr der eingeborenen Völker" werde.

Abschließend soll an Hand von fünf Punkten versucht werden, welche konkreten Konsequenzen konziliares Denken und Handeln für uns persönlich haben kann:
1. Eine persönliche Lebensumstellung als schrittweises oder auch radikales Ernstnehmen und Verwirklichen von gerechten, friedfertigen und ökologischen Lebensinhalten kann nur gemeinsam mit z. B. freundschaftlichen Bündnisgenossen erfolgen.
2. Überzeugungen müssen in Solidarität, Dialog und Zusammenarbeit mit Gleichgesinnten aktiver und mutiger vertreten werden. Als Partner bieten sich an z. B. christliche und Weltreligionen, lokale, nationale und internationale Friedensbewegungen, kritische Bürger-, Berufs- und Umweltinitiativen, aber auch progressive VertreterInnen von Parteien und Presse.

3. Übernahme von Verantwortung in Kirche, ärztlicher Selbstverwaltung und Gesellschaft erweitert entscheidend die Einflußnahme, z. B. in Kirchengemeinderat, Synode, Ausschüssen und bei Vortragstätigkeit.
4. Mit den konziliaren Dokumenten wollen wir uns weiterhin bemühen, die Lähmung seit dem barbarischen Golfkrieg und dem Jugoslawienkonflikt sowie den hausgemachten Problemen deutscher Einheit zu überwinden. Wir können uns dafür einsetzen, daß Pfarrer, kirchliche Gruppierungen, Kirchengemeinden und Kirchenleitungen eindeutig progressive Stellungnahmen abgeben. Mit ihnen zusammen können wir konkrete Aktionen z. B. zur Krise im ehemaligen Jugoslawien und gegen das Wiedererwachen von Nationalismus und Rassismus durchführen.
5. Mit Lesen des Romans „Die Waffen nieder!" von Bertha von Suttner können wir Mut fassen und uns über die Anfänge der Friedensbewegung informieren. Schon Bertha von Suttner hat erkannt, daß der Frieden als ein langwieriger Lernprozeß von abnehmender Gewalt und zunehmender Gerechtigkeit (ganz im konziliaren Sinn) begriffen werden muß.
PS: Literaturverzeichnis beim Verfasser zu erhalten: Olgastraße 35, 70182 Stuttgart.

Ulrich Börngen

Spurensicherung – Gemeindearbeit in der DDR im Zeichen ökumenischer Offenheit

1. Die Kirchengemeinde im Kontext von Landschaft, Kultur, Sozialisation und Institution

Der Ort Viernau liegt am Südhang des Thüringer Waldes zwischen den Städten Schmalkalden und Suhl. Ein langgestrecktes Dorf in lieblicher, offener Tallage. Schaut man genauer hin, sind bereits fränkische Akzente in Sprache und Architektur erkennbar. Das gilt aber auch für manche Bräuche und Gewohnheiten.

Die Kirchen- oder Pfarrgemeinde gehört zum Kirchenkreis „Henneberger Land". Dieser bildet eine Enklave der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, Propstei Erfurt mitten im südlichen Gebiet der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen.

Die Grenzen spielten aus der Erfahrung der Menschen auf fast allen Gebieten ihres Lebens immer eine besondere, ja beachtliche Rolle. Da war zunächst die nicht sehr weit entfernte innerdeutsche Grenze vor 1989. Diese damalige Staatsgrenze trennte nach 1945 die für diese Region typischen Lebensgewohnheiten. Schnell erreichbar waren vormals, und jetzt natürlich wieder, Städte wie Coburg, Bamberg, Würzburg.

Sie waren nicht nur wirtschaftlich interessant und attraktiv, sondern verkörpern noch heute Kirchengeschichte, Kunst- und Kulturerfahrungen einer barocken Lebenswelt. Eine gewisse Faszination lag auf der Hand, weil die Bürgerlichkeit der Städte ein Sinnbild des Wohlstands war.

Viernau war stets von ärmlichen Verhältnissen geprägt, ein größeres Waldarbeiterdorf mit kargem Boden und typischem Kleinhandwerk.

Die Lebensverhältnisse änderten sich mit zunehmender Industrialisierung in den dreißiger Jahren. Eine proletarische Schicht bildete sich nun auch in den größeren Dörfern heraus.

Die nahegelegene innerdeutsche Grenze war im Ort also immer gegenwärtig. Kein Wunder, denn von einem der höheren Berge aus konnte man unschwer über die Grenze hinwegschauen. Ein erster Blick auf einem Gipfel galt immer erst einmal dem Süden oder Westen des Landes.

Aber auch im Norden gibt es eine beachtliche Grenze. Sie ist naturbedingt und durch den Namen „Rennsteig" markiert. Das ist der Höhenweg des Thüringer Waldes, der sich über 160 km als Längsachse des Gebirges erstreckt und zugleich die Wasserscheide zwischen dem Weser-, Rhein- und Elbstromgebiet bildet. Weitere Grenzen wurden durch Kirchengebiete und zahlreiche Länderhoheiten markiert. Mancherlei „Dreiherrensteine" zeugen heute noch von „Fürstentümern und Gewalten".

Unmittelbar hinter dem Ort wird eine Sprachgrenze erfahrbar. Dort befindet sich der Wanderer im Gebiet des „Hessischen". Hier entdecken wir bereits ganz andere Sprach- und Lebensgewohnheiten.

Solche zahlreichen Grenzerfahrungen prägen selbstverständlich auch die Menschen über Generationen hinweg. Als wir vor 17 Jahren nach Viernau kamen, war uns das alles noch nicht so bewußt. Aber wir sollten wiederholt erfahren, welchen Stellenwert diese Prägungen in den Lebensbezügen haben können.

Nach den Kriegsjahren wurde auch Viernau von den Migrationsbewegungen erfaßt. Die damals Zugezogenen sind noch heute „Fremde", also nicht wirklich dem Dorf zugehörig. Partnersuche und tägliche Arbeit waren auch bei jungen Leuten vor 1989 ortsgebunden, es gab also kaum Erfahrungen mit grenzüberschreitenden Orientierungen. Politisch gehörte Viernau zum ehemaligen Bezirk Suhl. Im DDR-Sprachgebrauch war gelegentlich von der „autonomen Gebirgsrepublik Suhl" die Rede. Von autonom konnte allerdings keine Rede sein. Eher wurde damit der besondere politische Einflußbereich gewisser „SED-Fürsten" gekennzeichnet. Der Bezirk Suhl war Synonym für Nachwuchstraining auf den Gebieten Militär, Polizei, Staatssicherheit, Partei usw.

Das Bild der Kirchengemeinde ist mitgeprägt von diesen Beobachtungen. Schauen wir in die Kirchenchronik, dann gibt es hier eine ausgeprägte evangelische Tradition. Einige Pfarrer waren sehr lange hier tätig. Das Gotteshaus bot einstmals etwa 700 Gemeindegliedern Platz. Der Gottesdienst galt zu allen Zeiten als die zentrale Hauptveranstaltung. Gemeindegruppen und Arbeitskreise waren entweder nicht vorhanden oder kategorisch untergeordnet. Nur wenige katholische Christen gibt es hier noch. Es sind ausschließlich Umsiedler. Sie werden kirchlich von der Stadt aus betreut.

Etliche Einwohner halten sich zur Neuapostolischen Gemeinde und anderen Sekten. Im Nachbarort gibt es eine kleine lebendige Gemeinde der Evangelisch-methodistischen Kirche. Bedeutend wirkte in der Vorkriegszeit die heutige Landeskirchliche Gemeinschaft in die Kirchengemeinde hinein. Auch Baptisten und Altluthera-

ner waren kurzzeitig ansässig. Alles in allem eine Fülle von Gruppierungen mit gegeneinander abgegrenzten Traditionen.

Die intensive politische Einflußnahme in der Zeit der DDR relativierte mancherlei Lebensbereiche bis hin in die Familien. So war in den Familien und Verwandtschaften des Dorfes manchmal alles vertreten: Die Großeltern waren einstmals evangelisch, die Kinder zur Hälfte aus der Kirche ausgetreten, der Onkel Bibelforscher. Parteizugehörigkeiten, Enkel und Urenkel mit z. T. sehr wechselnden Beziehungen zur Kirchengemeinde, alles war und ist vertreten.

Dennoch geben die alteingesessenen Familien bis heute noch den Ton an mit einer immer wieder sehr erstaunlichen Anpassungsfähigkeit an die jeweiligen politischen Verhältnisse.

2. Gemeinde unterwegs

Im Frühjahr 1976 war die Wiederbesetzung der Pfarrstelle mit der Planung einer besonderen ökumenischen Aufgabe durch Propst Dr. Heino Falcke verbunden. Der zunächst angedachte Plan einer ökumenischen Begegnungsstätte in der Nähe ließ sich nicht realisieren, letztendlich wegen des Widerstands der Bezirksbehörde. Für meine Frau und mich ergab sich daraus die Frage, ob und wie wir uns der Änderung unserer geplanten Arbeitstätigkeit stellen. Die Entscheidung kam aus der Situation heraus.

Erkundungen zeitigten Arbeitsaufgaben in der Gemeindearbeit verbunden mit besonderen diakonischen Anliegen. Zunächst galt es, eine Gruppe von Körperbehinderten zu betreuen und weitere diakonische Erkundungen im Gebiet des Kirchenkreises aufzunehmen. Was sich im Verlauf der 16 Jahre daraus entwickelte, haben wir, jeweils anläßlich von Kirchentagen, in Berichten aus den verschiedenen Stationen unseres Weges darzustellen versucht. Von Anfang an achteten wir darauf, daß das Leben einer Gemeindegruppe in den Erfahrungsbereich der ganzen Kirchengemeinde hinreichen müsse und dadurch ein gemeinsamer Lernprozeß ermöglicht werden solle. Die Existenz von Gruppen in und mit der Gemeinde, aber nicht neben ihr, war uns von Anfang an sehr wichtig. So waren Körperbehinderte als Gruppe der Anfang eines Konzepts zum Gemeindeaufbau und zugleich der Schlüssel für alle weiteren Aufgaben, Erfahrungen und Begegnungen, die sich daraus entwickelten.

Nicht vergessen sei die Skepsis und Kritik zahlreicher Gemeindeglieder, ja mehr noch die der inaktiven Beobachter. Die Palette reichte von Fürbitten in Gebetsgemeinschaften bis hin zur Anfrage hinsichtlich der eigentlichen Aufgabe des Gemeindepfarrers. Dennoch gelang es uns mit einem Kreis von Gemeindegliedern und interessierten Jugendlichen, die Existenz und Lebenssituation von Behinderten stärker in den Mittelpunkt des Orts- und Gemeindelebens zu rücken. Das war schon etwas, wenn man bedenkt, daß Mitte der siebziger Jahre das Problem des behinderten Menschen noch nicht Bestandteil der öffentlichen Diskussion im „real existierenden Sozialismus" war. Lehrbriefe und Weiterbildungsprogramme des Diakonischen Werks waren sehr hilfreich zur Anleitung in Gemeindeseminaren.

Der Aufbau einer diakonischen Gemeindearbeit bei einer Gemeindestruktur wie der unseren stieß bald an verschiedene Grenzen. Entscheidend war einmal die räum-

liche Situation. Es mußte gebaut werden. Aber wie bauen, wenn Basisprogramme dieser Art in der DDR weder rechtlich noch technisch ohne weiteres möglich waren? Unsere Bemühungen, ohne Materialien, Firmen und verantwortungsbereite Fachleute vor Ort ein Gemeindezentrum mit einem sehr komplexen Programm zu verwirklichen, wurden in der Gemeinde lapidar umschrieben: „Das war halt ein Glaubensbau!" Mit anderen Worten: In abenteuerlicher Weise wurde aus der Idee eines auf unsere Praxis bezogenen Gemeindehauses schließlich im Jahr 1982 Realität. Interessant daran ist, daß die verschiedenen Stationen auf dem Wege von 1978 bis 1982 zum Zeitdokument werden sollten, nämlich zum Zeitdokument dafür – und das galt auch für die Jahre bis 1989 – wie auf unterster Ebene das Verständnis von Kirche in den Zeiten der DDR verstanden und dann auch in Konfrontation erfahrbar wurde.

Im Jahr 1991 fand eine Tagung des Internationalen Bonhoeffer-Komitees in Friedrichroda statt mit Professor Bethge, Altbischof Schönherr, Propst Falcke u. a. Zur Diskussion stand das Selbstverständnis des Staatssekretariats für Kirchenfragen nach 1976. Ein ehemaliger Mitarbeiter berichtete über dessen Auftrag und Entscheidungen bis 1989.

Meine Frau nahm an dieser Tagung teil und berichtete völlig überrascht, wie viele bestimmte Konfliktsituationen zwischen Staat und Kirche auf oberer Ebene konkrete Auswirkungen auf die untere Ebene, z. B. in Viernau, hatten. Restriktive Maßnahmen ließen dann nicht auf sich warten. So in Gestalt von Veranstaltungsverordnungen der Behörden, Versuche sogenannter „Differenzierungen" mit der Absicht, Personen oder Gruppen gegeneinander auszuspielen oder Einschleusung von inoffiziellen Mitarbeitern. Besonders belastend war immer wieder das Verhältnis zur Schule. Für uns war das alles ein Gradmesser und Hinweis darauf, daß sich in unserer Kirchengemeinde und darüber hinaus etwas bewegte.

Was hat uns auf diesem Weg der sehr offenen und nach vielen Seiten einladenden Gemeindearbeit motiviert und vorangebracht? Ich möchte es so formulieren: Wir waren eigentlich immer naiv genug, die zu erwartenden Spannungen zwischen Traum (Vision) und Wirklichkeit nicht als Ausgangspunkt zu nehmen. Die Herausforderungen durch die täglichen Ereignisse wechselten ab mit kleineren und größeren festlichen Ereignissen. Das Fest war für uns immer der Mittelpunkt aller Arbeit.

Ein älteres, gestandenes Gemeindeglied brachte unsere Arbeit auf seinen eigenen Nenner und entgegnete mir: „In unserem Dorf redet fast jeder vom Sozialismus, Herr Pfarrer! Aber ich sage denen immer, daß es hier keinen einzigen Kommunisten gibt außer unserem Pfarrer! Aber der ist keiner!" Die Gerüchteküche war perfekt.

Viele Fremde halfen mit und Zaungäste gab es genug. Eine multikirchliche und multikulturelle Bau- und Lebensgemeinschaft stellte sich Tag für Tag dar, Abend für Abend. Nicht selten erfuhren wir uns als intensive Gesprächspartner und manche Eigenverantwortung erwuchs daraus. Die „Kirche" genoß bei vielen Nichtchristen einen großen Vertrauensbonus. Gemeinde unterwegs! Dabei waren für uns Aufgaben und Zielsetzungen durch konkrete Schritte umrissen und getragen von einer Hoffnung, die ich Erwartung der „Landnahme" bezeichnen könnte. Dahinter stand die Sehnsucht und auch Ungeduld, daß der Weg schon sein Ziel sein würde.

In der Kirchengemeinde und im Ort war zeitweise die Verwirrung groß. Die Medien hatten ihre Sensation. Kommune, Kreis und Bezirk konzentrierten sich auf

„Schadensbegrenzung" nach außen! Es galt ja, den Widerspruch zwischen einer mobilen Kirchengemeinde im Alltag und der „Kirche" nach den Vorstellungen der SED zu erklären. Der Widerspruch mußte aufgehoben werden, z. B. so: Die Fenster der Schule, welche den Blick auf die Baustelle freigaben, wurden mit Sichtblenden versehen! Wie wir heute wissen, war ein Teil der freiwilligen Helfer Zuträger für entsprechende Informationen!

Gemeinde unterwegs. Das war 1982 der Einzug in ein neues Gemeindehaus und gleichzeitig der Auszug aus alten Gewohnheiten und Behausungen. Mit den neuen Begegnungs- und Bewegungsmöglichkeiten verband sich unbedingt die Orientierung der Gemeindearbeit über den Ort und die eigenen Grenzen hinaus.

In einem kleinen Beitrag zur Zielsetzung für dieses Gemeindehaus heißt es: „Das Haus ist konzipiert für unsere Verhältnisse. Ein Gemeindehaus sozusagen maßgeschneidert. Wichtig ist uns, daß wir dieses Haus selbst gebaut haben. Die Handwerker, Arbeiter, Helfer kamen vorwiegend aus dem Ort. Aber Nachbarschaftshilfe von anderen Kirchengemeinden half uns in so manchen schwierigen Situationen weiter."

Das Haus erhielt 1983 den Namen von Paul Schneider. Der Grund: Paul Schneider, der Prediger von Buchenwald, war christlicher Zeuge und Märtyrer in einer dunklen Zeit. Eine Zeit, aus der in der Kirchengemeinde „bekennende Christen" z. B. nicht (mehr?) bekannt waren. Der zunehmende Abbau volkskirchlicher Verhältnisse mutete uns neue Wege zu und neue Fragestellungen, die auch Paul Schneider bewegten. Vielen Menschen in der Gemeinde wurde zunehmend deutlich, daß das Bekenntnis ein wesentlicher Faktor christlicher Existenz ist und wieder werden muß. Gemeinde kann eigentlich nur aus der Gemeinschaft wachsen und fruchtbar werden. Das Haus sollte deshalb etwas Selbstverständliches haben. Wir leben, lieben, leiden, glauben allein im Zeichen des Gekreuzigten.

Gemeinde unterwegs! Das war auch eine intensive Begegnung mit den Kindern. Von zu Hause aus in den Fragen des Glaubens ohnehin oft allein gelassen, beobachteten sie an ihren Eltern den alltäglichen Pragmatismus. Von den Großeltern erhielten sie hier und da gesagt, daß es gut sei, zur Kirche zu gehen. Zugleich waren sie geprägt von den Feindbildern, die ihnen in der Schule frühzeitig immer wieder eingehämmert wurden. Die Erziehung im Elternhaus bestand in der Festlegung der Hauptorientierung auf Beruf und Studium. Die Orientierung allen Familienlebens auf das Gesamtthema „Arbeit" als dem Inhalt des Lebens war für die Schulen ehrenvoller Auftrag zur Erziehung der Kinder im Geist der Parteiideologie.

Unsere kirchliche Arbeit mit und an den Kindern hat hier in unendlicher Kleinarbeit und mit viel Geduld und Improvisation versucht, ein Gegengewicht zu bilden. Die Kinder wurden oftmals von der Straße gerufen, Handzettel verteilt und immer wieder mit viel Offenheit oder kreativer Arbeit in die Kirchengemeinden eingeladen. Ihre innere Zerrissenheit, das mangelnde Wissen um die Fundamente christlicher Verkündigung, repressives Verhalten mancher Lehrer den Christenlehrekindern gegenüber – all das kennzeichnete die besondere Aufgabe der Christenlehre an den Kindern. Unser besonderes Anliegen war auch hier, Barrieren abzubauen, das Interesse der Kinder zu öffnen für Menschen, die anders waren oder dachten wie sie. Wir wollten sie ermuntern, über die bestehenden Grenzen in ihnen und um sie herum hinauszuschauen.

Der alljährliche Martinstag im November bot hierzu immer einen besonders guten Anlaß mit Familiengottesdiensten und Laternenumzügen durch das Dorf. Das waren spannende Tage für uns und die Polizei, den Bürgermeister und das öffentliche Gefüge eines Dorfes. Befragungen vor und nach den Veranstaltungen wurden in großer Zahl, meist unter Anordnung einer geheimen Angelegenheit, verordnet.

Ein gut besuchter Gottesdienst und etwa 200 Kinder mit Laternen auf dem anschließenden Weg durch das Dorf waren schon Grund genug, der Kirche vor Ort staatspolitische Gefährdung zu unterstellen.

3. Grenzüberschreitungen

Eine der ersten Grenzüberschreitungen ergab sich mit der unbedingten Orientierung über den Ort und die Kirchengemeinde hinaus. Die Kirchengemeinden waren 1976 noch sehr gut versorgt. Größere Orte als Viernau hatten selbstverständlich einen eigenen Pfarrer. Viernau war ein Unikum. Die Pfarrer „residierten" in ihren Pfarrstellen. Es gab aber so gut wie keine Verbindungen. Die Arbeit mit Körperbehinderten in einer Dorfgemeinde signalisiert geradezu die Notwendigkeit der Regionalarbeit. Bald sollte es auch Begegnungen über Kreis- und Bezirksgrenzen hinaus geben. Die regionalen Kirchentage in Meiningen und die größeren in Erfurt festigten eine regionale Arbeitsgruppe und führten zur Vernetzung mit anderen Gruppen. Bald war es nicht mehr nötig, auf die Existenz von Behinderten zu verweisen. Sie gehörten dazu. Neue Aufgaben waren die Orientierung auf das, was jeder und jede an eigenen Gaben und Fähigkeiten, Leidenswegen und Benachteiligungen als Anteil am Lebensprozeß in das Erfahrungsfeld „Leben" einzubringen hat. Daraus resultierten ganz praktische Themen wie z. B. „Eine Gemeinde ohne Behinderte ist eine behinderte Gemeinde" oder „Gott ist in den Schwachen mächtig" oder „Vertrauen wagen".

Solcherlei Grenzüberschreitungen hatten eine gewisse Schneeballwirkung. Weitere Grenzen wurden angegangen. Eine einmal überwundene Grenze macht hellsichtig für weitere Grenzen. Die Kirchentage brachten mannigfache Verbindungen zu Gemeindegruppen in den alten Bundesländern. Partnerschaften bahnten sich auf verschiedenen Ebenen an. Basisgruppen und traditionelle Kreise ließen sich einfügen in eine gemeinsame Begegnungsebene. Die Treffen der Körperbehinderten waren schließlich mehr äußerer Rahmen der verschiedensten Veranstaltungen für „alle": Jugendliche, Behinderte allen Alters, ökumenische Gruppen, Friedensgruppen, „sogenannte Grüne", Artisten, Marxisten, Liedermacher, Werkstattgruppen, Schriftsteller, Maler, Touristen, Bands usw. Im Gemeindehaus begegnete man sich. Gäste aus der Bundesrepublik wirkten als Partner mit und sorgten für notwendige Verbindungen und Kontakte, die sich allmählich bis nach Tansania und Süd-Afrika, in die Schweiz oder nach Italien anbahnten.

Wo und wie sollten *Ausländer* in die Kirchengemeinden integriert werden? Traditionell geprägte Gottesdienste wirken selbst in ihrer aufgelockerten Form als sogenannte Familiengottesdienste für einen Südafrikaner wie eine „Trauerfeier".

Die Suche nach Begegnungsmöglichkeiten zwischen Afrika und Europa in einer dörflichen Kirchengemeinde konnte auch nicht zum Inhalt haben, Gospelmessen als integrierten Bestandteil der Gottesdienste zum Nonplusultra zu erheben. Aber es

entwickelten sich Beziehungsebenen. So lebte ein Südafrikaner zur Vorbereitung eines Studienprojekts im Pfarrhaus und also in der Kirchengemeinde. Mit ihm wurden Gemeindeveranstaltungen durchgeführt. Er machte Besuche in der Gemeinde. So kam es eines Tages auch zu einer Begegnung im Kindergarten. Er erzählte den Kindern aus seiner Heimat, von seinen Träumen. Apartheid bedeutete für ihn und seine Familie Verfolgung, immer auf der Flucht zu sein. Vido Mabizela, das war ein Schwarzafrikaner zum Anfassen, ein Onkel Tom für die Kinder. Nur die bekannten Thüringer Klöße mochte er gar nicht, auch wenn er sie aus Höflichkeit nicht verweigerte. Die Einladung zu einem solchen Mittagessen gleicht in Viernau einer besonderen Ehrerbietung. Beziehungsebenen entwickelten sich eben immer dann, wenn man gemeinsam am Tisch saß, mit dreißig oder vierzig Gemeindegliedern oder mit vier oder fünf bis tief in die Nacht hinein. Beziehungsebenen wurden dort möglich, wo der Blick ins Angesicht frei wurde und wir uns als Hörer begeistern oder in Betroffenheit mitnehmen lassen konnten in die Homelands oder Bierhallen, Bahnhöfe in Soweto oder auf den Flüchtlingsweg durch Angola ...

Ein wirklicher Höhepunkt dieser Erlebnisse sollte dann im Jahr 1987 ein afrikanisches Hochzeitsfest in der Kirchengemeinde sein unter erstaunlicher Akzeptanz der Ortsgemeinde und Mithilfe vieler Gemeindeglieder und Gruppen. Solche Begegnungen ebneten Wege für Gespräche und Kontakte mit Gruppen unterschiedlichster Art. Über das afrikanische Hochzeitsfest lernten Gemeindeglieder Kollektivgruppen aus Betrieben kennen, die so etwas wie Patenschaften für Ausländer übernommen hatten. Solche sogenannten Betriebskollektive bildeten soziale Zellen und waren manchmal wie eine Familie, entwickelten oftmals eine Eigendynamik ohne Parteireglementierung. So war das Hochzeitsfest eine Begegnung mit zahlreichen Afrikanern, engagierten Gruppen verschiedenster Art im kirchlichen, aber auch der Kirche völlig fremd gewordenen, ja distanzierten Bereich.

Wie gesagt, wir waren dort an unsere Grenzen angekommen, wo der Charakter des Traditionellen und Privaten für staatliche Behörden durchbrochen wurde, z. B. in dem nicht ausbleibenden Interesse von Journalisten. So gab es Empörung in der Parteileitung des Bezirks über einen ausführlichen Bericht in einer Wochenzeitung zum Ereignis der Hochzeit.

Grenzüberschreitungen waren auch für den Körperbehindertenkreis nötig geworden. Unmittelbare Erlebnisse zeigten konkrete Handlungsmöglichkeiten auf. Das ergab Fragen wie z. B.: Wie leben Behinderte in Tansania? Aus der Betroffenheit über die Situation dort entwickelte sich ein Hilfsprogramm, welches „Behinderte helfen Behinderten" benannt wurde. Rollstühle für Behinderte aus Tansania wurden gekauft und verschickt.

Zu Grenzüberschreitungen im buchstäblichen Sinne führte eine andere Erfahrung: In Viernau befand sich bis 1945 ein Arbeitslager für ausländische Häftlinge des NS-Regimes. Es bestand beredtes Schweigen über diese Vergangenheit, bis jenes Ereignis scheinbar ganz am Rande des Dorfgeschehens offenbar wurde. Zwei Italiener, Jugendliche noch, als Kriegsgefangene nach dem Sturz Mussolinis nach Deutschland deportiert, kamen auf tragische Weise in diesem Arbeitslager ums Leben. Beide erhielten jedoch eine Grabstätte in Viernau mit Angabe der Namen. Dorfbewohner nahmen sich der Gräber an und pflegten sie. Jahrzehnte später erfolgte die Exhumierung nach einem Suchantrag der Angehörigen beim Roten

Kreuz. Es gab fortan bleibende Kontakte einer Viernauer Familie mit den Angehörigen in Italien. Diese Kontakte führten zu der dem Gemeindekirchenrat gegenüber geäußerten Bitte, einen Stein des Gedenkens an die Opfer zu stiften und damit ein Zeichen der Versöhnung und des Friedens zu setzen.

In gemeinsamer Vorbereitung wurde daraus im Sommer 1989 (anläßlich des 50. Todestages des Predigers von Buchenwald, Paul Schneider) eine Begegnung mit intensiven Gesprächen und einem abschließenden Fest mit den italienischen Gästen. Die Begegnung deutete freilich auch auf alte Wunden, die offengeblieben waren. Vergangenes wurde plötzlich wieder lebendig, auch Mißtrauen wurde offenbar.

Die letzte Grenzüberschreitung gehört in das Jahr 1989, das Jahr der Wende. Die Grenzen, die nun überschritten werden konnten, bewirkten einerseits einen unglaublichen Ausbruch der Gefühle und gleichzeitig eine offensichtliche Verwirrung. Jetzt wurde das Gemeindehaus zum Treffpunkt verschiedenster, z. T. gegeneinander gerichteter Interessengruppen: Neues Forum, CDU-, SPD-Gespräche, Arbeitnehmer richten sich gegen Abwicklungen, Stasi-Foren, Bürgeraussprachen.

4. Wende gut, alles gut? Akzente

„Wende gut, alles gut?" ist ein Dokumentar Road-Movie über die Lebenssituation von Christen ein Jahr nach den Revolutionen in Osteuropa. Einige Wochen war ein Filmteam des ORF in der ehemaligen DDR, in der CSFR und in Rumänien unterwegs, tauchte in die Lebenssituation der Menschen dort ein und „erfuhr", wie osteuropäische Christen ein Jahr nach den Revolutionen leben: ihren Alltag, ihr Engagement, ihre Müdigkeit, ihre Ohnmacht, ihre Ängste, ihre Hoffnungen und ihre Visionen.

In diesem Film geht es nicht um „redende Köpfe", sondern um Menschen in ihren konkreten Lebensbezügen! Der Film erzählt Bilder und Geschichten aus ihrem Alltag und gibt so die Gelegenheit, sich auch emotional mit diesen Menschen und ihren Lebenssituationen auseinanderzusetzen.

In einer Beurteilung des ORF-Films heißt es: „Dieser Dokumentar Road-Movie sieht und hört, welche Fähigkeiten die Menschen in diesen Ländern haben und was man von ihnen lernen kann. Der Film will auch zeigen, daß echte Partnerschaft und geschwisterliches Teilen Sinn machen!"

4.1 Die Versammlung der Glaubenden um das Wort Gottes und um das Sakrament und das personale Element der Kommunikation

Zusammenfassend möchte ich kurz eingehen auf die Veröffentlichung von Ulrich Duchrow zum Thema „Konflikt um die Ökumene". Sein Buch mit dem Untertitel „Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?" hat mich sehr angesprochen.

Dort wird auf die Gestalt der Gemeinde Jesu Christi als Versammlung der Glaubenden um Wort und Sakrament verwiesen. In Orientierung an Dietrich Bonhoeffer wird das personale Element der Gemeinde betont. Bonhoeffer: „Nur in der Gemeinschaft mit anderen Menschen und mit Gott lebt der Mensch" (Sanctorum Communio, S. 196, Berlin 1987). Und an anderer Stelle: „Gottes Handeln erstreckt

sich auf Personen, d. h. auf alle Einzelpersonen in der Gemeinde. Zuletzt aber sind diese Personen nur solche in der Gemeinschaft miteinander" (S. 197). Und schließlich: „Nun ist der objektive Geist der Gemeinde wirklich der Heilige Geist geworden, das Erlebnis der ‚religiösen' Gemeinschaft ist nun wirklich das Erlebnis der Kirche und die Kollektivperson der Kirche wirklich Christus als Gemeinde existierend" (S. 198). Was hier gesagt wird, bewegt uns aus dem Erfahrungsfeld einer traditionellen Kirchengemeinde, welche vor allem nach 1970 mehr und mehr das Schwinden von Volkskirche erlebte und zunächst nur irgendwie überleben wollte.

Nach Meinung des damaligen Gemeindekirchenrates bedurfte es lediglich neuer Gottesdienstformen, neuer Lieder und Gebete. Davon erhoffte man sich sehr viel. Die Gottesdienste fanden in einer nüchternen, viel zu großen Kirche statt. Als Predigt (sie war immer schon der Mittelpunkt des Gottesdienstes) wurde eine erbauliche Rede erwartet. Abendmahlsfeiern waren die Ausnahme. Eine Feier im Jahresschlußgottesdienst z. B. verbot sich. weil man ja anschließend ausgelassen feierte. Taufen im Gottesdienst konnten erst einige Jahre nach unserem Auszug stattfinden. Leidenschaftliche Debatten gab es wegen der Versetzung des Taufsteins aus einer Nische in das Kirchenschiff.

Wir suchten nach Menschen. Nach denen, die bereit waren, sich über das übliche Maß hinaus zu engagieren. Menschen, die bereit waren zur Begegnung. Und begegnen sollte heißen, auch nach dem Gottesdienst und einer Gemeindeveranstaltung miteinander zu reden, Freunde und Gäste mit in die Kirchengemeinde zu bringen, das Gemeindehaus als Ort der Sammlung und Versammlung zu lieben.

Wer aber waren die, die über das übliche Maß an Kirchlichkeit hinaus bereit waren, sich mit uns auf den Weg zu machen? Hier sind vor allem die Frauen zu nennen. Sie sind fast immer die Tapferen, die Verläßlichen und Engagierten. Sie prägen auch das Bild der Gemeinde vor Ort. Sie waren und sind für uns das „personale Element der Kommunikation". Nicht selten ernten sie dafür zu Hause Kritik und hören Vorwürfe wie „Du bist wohl mit der Kirche verheiratet".

Durchaus entgegen kam uns die Kontaktfreudigkeit und ausgesprochene Geselligkeit der Einwohner. Wir konnten jedoch in den ersten Jahren beobachten, wie streng und zurückhaltend gerade die Einheimischen sich dem kirchlichen Umfeld gegenüber verhielten.

4.2 Der Geist der Liebe Gottes richtet sich gegen Pragmatismus und Ängstlichkeit

Dagegen sind wir angegangen, ohne Helden gewesen zu sein. Allgemein galt ja die Regel, daß Rede und Tun erst einmal zwei verschiedene Dinge sind. Der sogenannte sozialistische Alltag wirkte in den Köpfen und Herzen der Menschen. So war das „Gespaltensein" eine der Versuchungen. Eine andere war die abgrundtiefe Skepsis und das Mißtrauen, welches einfach immer wieder da war. Der Geist der Abgrenzung war überall erfahrbar. Dabei war uns als kirchlichen Mitarbeitern bewußt, daß nur sehr wenige Repressalien zu befürchten hatten. Aber es waren die Kinder, manche Pfarrfrauen, die zu leiden hatten. Gymnasium oder Universität war für Kinder kirchlicher Mitarbeiter grundsätzlich die Ausnahme. Und doch hatten es engagierte Gemeindeglieder ungleich schwerer.

Der Geist der Liebe Gottes! Wo war er zu spüren bei so viel Macht des Staates und so viel Verführung durch soziale und gesellschaftliche Angebote, die den Gemeindegliedern schließlich mehr Anerkennung und Bestätigung vermitteln als immerwährendes Engagement in der Kirche und für Schwache und Hilflose?

Die zahlreichen Begegnungen, Gespräche und manche Konflikte, die durchgestanden wurden, haben andere und uns ermutigt, ein wenig getroster, etwas gewisser und auch fröhlicher zu sein, weil wir uns öffnen ließen und wir an anderen ein „Sich-Öffnen" beobachten konnten.

Ein ganz schlichtes Gemeindeglied, damals Köchin in einem staatlichen Betrieb, sorgte eines Tages für eine große Aufregung in der Parteileitung ihres Betriebes bis hin zur Kreisverwaltung. Was war geschehen? Mitteilungen der kirchlichen Presse und Ereignisse der Berliner Zionsgemeinde 1988 wurden von mir kopiert und nach dem Gottesdienst, schon aus Protest gegen die Praxis der Zensierung, verteilt. In der Meinung, daß dies auch Arbeiterinnen des Betriebes wissen sollten, heftete die Frau die Ablichtung an die Stelle der öffentlichen Bekanntmachungen des Betriebes. Von einer fristlosen Kündigung wurde nur deshalb abgesehen, weil eine andere Köchin dem Betrieb nicht zur Verfügung stand. Keine kluge Verhaltensweise, wie andere sagten. Aber diese Frau sagte später: „Eigentlich wollte ich, daß die Leute etwas von ihrer Kirche merken". Damit soll noch ein letzter Gedanke aufgenommen werden.

4.3 Die Kirche ist der Ort, der wir selbst sind, der uns beschreibt und an dem Jesus seinen befreienden und lebensspendenden Weg fortsetzt

Die Erfahrungen der Wende im Jahr 1989 haben fast alle Erfahrungen in und mit unserer Gemeinde noch einmal in ein neues Licht gesetzt. Mit der Öffnung der Grenze verband sich für uns die Erwartung einer veränderten Gemeindesituation. Was wir erhofften, war eine noch größere Offenheit der Gemeinde für die Ökumene. Wir warteten gespannt auf den Lernprozeß Demokratie auf unterer Ebene. Wir wünschten uns, daß der Ausbruch aus der Isolierung einer bewachten und eingegrenzten DDR neue Erfahrungen und Entdeckungen bringen könnte, welche an unseren vergangenen zu überprüfen wären und schließlich eine neue Wegbeschreibung als Kirchengemeinde ermöglichen würden.

Wir erleben gegenwärtig, daß Erfahrungen von Gemeinschaft vor 1989 verblassen. Die Suche, wie wir uns als Kirche zu verstehen hatten, führt die Gemeinden augenblicklich nicht selten in die Restauration: Es möchte vieles wieder so sein, wie man es von früher kannte. Trotzdem bleibt diese Frage lebendig und läßt sich nicht verdrängen: Welches ist der Ort, der uns beschreibt? Nicht selten trieb uns gerade diese Fragestellung aus Angst und Sorge weg. Manchmal standen dahinter auch Mutlosigkeit und Kleinglauben. Aber wir sind diese Frage nicht losgeworden. Sie hat uns nicht losgelassen. So lernen wir weiter oder von vorn, diesen Ort zu suchen oder wiederzugewinnen, an dem Jesus seinen befreienden und lebensspendenden Leidensweg fortsetzt.

Eberhard Vater

Die Christengemeinschaft – Signale an die Adresse der deutschen Ökumene

„... die Christengemeinschaft, die immer zur Zusammenarbeit mit den Kirchen bereit war ...". Diese Aussage von Emil Bock, dem damaligen Leiter der Christengemeinschaft, aus dem Jahre 1947 bezog sich auf die Vergangenheit; sie gilt, das werden meine Ausführungen zeigen, noch heute.

Hans-Werner Schroeder gehört zum engeren Leitungskreis der Christengemeinschaft. Er schreibt im Hinblick auf die Auseinandersetzungen mit der evangelischen Kirche in den Jahren nach 1948: „Auch von seiten der Christengemeinschaft wurde nicht mit harten Worten gespart"[1]. Weiter räumt Schroeder ein, daß viele Probleme der heutigen Theologie wie die Fragen der Textkritik von der Christengemeinschaft bis jetzt nicht aufgegriffen wurden. Andererseits bemerkt Hans-Werner Schroeder auch, daß „weitreichende theologische Neuansätze – beispielsweise in bezug auf das Evangeliumsverständnis –" fast unbeachtet geblieben sind.[2]

Johannes Lenz, er nimmt wie Hans-Werner Schroeder verantwortliche Leitungsaufgaben wahr, schildert die Gespräche mit der Evangelischen Kirche über die Anerkennung der Taufe. Diese Verhandlungen führten zu dem Ergebnis, daß die Taufe der Christengemeinschaft von der Evangelischen Kirche in Deutschland nicht als christlich angesehen wurde. Trotz der Verletzungen, die durch diese Entscheidung auf seiten der Christengemeinschaft hervorgerufen worden sind, schreibt Lenz: „Die Tür der Christengemeinschaft steht immer offen."[3]

An Beispielen will ich die Bereitschaft der Christengemeinschaft zur Zusammenarbeit mit den Kirchen belegen:

1. Die Mitarbeit in der interreligiösen Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgemeinschaften

Am 26. Mai 1947 fand in Berlin die erste Delegiertenversammlung der Arbeitsgemeinschaft statt. Vertreter von 23 Kirchen und Religionsgemeinschaften nehmen daran teil. Der Vorsitzende war Propst Grüber. Die Initiative zu Schaffung einer Kooperation aller Religionsgemeinschaften war von der Christengemeinschaft und der Altkatholischen Kirche ausgegangen.

Die Arbeitsgemeinschaft hat viel für die Verständigung zwischen den Religionen geleistet. Ein wichtiger Grundsatz war von Anfang an, daß jede Gemeinschaft sich selbst darstellt. Das geschah in Seminaren, Volkshochschulveranstaltungen und Rundfunksendungen.

Aus Anlaß des 25jährigen Bestehens der Arbeitsgemeinschaft gab der Berliner Bürgermeister, Klaus Schütz, am 12. April 1972 im Rathaus Schöneberg einen Empfang. Den Festvortrag hielt Propst D. Heinrich Grüber. Er ging auf die Schwierigkeiten des Anfangs ein. Sieben Arbeitskreise waren gebildet worden, in denen die Fragen und Spannungen ausgetragen wurden. Propst Grüber erklärt dann zum Beitrag des Vertreters der Christengemeinschaft, Dr. Vermehren: „Da denke ich in Sonderheit und Dankbarkeit an Herrn Dr. Vermehren. Er hatte eine mühevolle Arbeit, weil oft unter den kleinen Denominationen der Totalitätsanspruch und die Intoleranz am stärksten waren".[4]

Eine andere Frucht der Berliner Zusammenarbeit ist die Publikation „Was glauben die anderen?" 27 Selbstdarstellungen sind darin enthalten. Der Artikel über die Christengemeinschaft ist nach Vorarbeit von Wilhelm Kelber von Michael Heidenreich in Zusammenarbeit mit der Leitung geschrieben worden.[5] Diese Selbstdarstellung der Christengemeinschaft geht also weit über die private Meinung eines Priesters hinaus, sie ist so etwas wie ein verbindlicher Text.

2. Der Dortmunder Arbeitskreis

Ziel der Arbeitsgruppe war es, Vertreter der Anthroposophie / Christengemeinschaft und der Evangelischen Kirche miteinander ins Gespräch zu bringen. Im Bindestrich kommt zum Ausdruck, daß bei Beginn der Arbeitsgemeinschaft nicht deutlich zwischen Anthroposophie und Christengemeinschaft unterschieden wurde. Im Verlaufe der regelmäßigen Treffen wurde diese Notwendigkeit von seiten der Christengemeinschaft mehrfach herausgestellt.

Die erste Zusammenkunft war am 1. Oktober 1982 im Haus der Vereinigten Kirchenkreise Dortmund und Lünen. Von der Christengemeinschaft nahm Herr Matschoß teil, von der Evangelischen Kirche beteiligten sich die Herren Brüggemann, Höfener, Lipinski, Rübesam. Für die weiteren Begegnungen wurden Offenheit und Toleranz vereinbart. Es wurde ferner ausgemacht, den Kreis für Nichttheologen zu öffnen. Weiter wurde verabredet, eine Menschenweihehandlung zu besuchen. Die nächste Zusammenkunft fand im erweiterten Kreis statt.

Die ersten Gespräche befaßten sich mit den Unterschieden: Menschenweihehandlung und evangelischer Gottesdienst, verschiedene Sicht der Taufe, anthroposophisch orientierte Medizin und Allgemeinmedizin, das Menschenbild in der Anthroposophie / Christengemeinschaft und in der Evangelischen Kirche.

Später wechselte der Teilnehmerkreis. Herr Matschoß hatte Dortmund verlassen. Stattdessen wurde die Christengemeinschaft von Herrn Bogusch und von Frau Dr. Reifschneider vertreten. Aber auch das gemeinsame Tun änderte sich. Wir begannen, Abschnitte aus dem Neuen Testament gemeinsam zu lesen: 1. Korinther 15 und Teile des Johannesevangeliums. Dabei verglichen wir die Übersetzungen von Emil Bock (Christengemeinschaft) und von Martin Luther und zogen bei unterschiedlichen Übertragungen den griechischen Urtext zu Rate. Behutsam wurde das Verständnis einer biblischen Aussage erfragt. Es wurde die eigene Auslegung genannt, ohne die des anderen zu verurteilen. Es war ein aufmerksames Aufeinanderhören und Voneinanderlernen.

Das vorläufig letzte Treffen war am 2. September 1988. Der Verfasser dieser Zeilen ging anschließend für ein Studiensemester nach England. In dieser Form ist das Gespräch nicht wieder aufgegriffen worden. Aber in anderer Weise ist an eine Fortsetzung gedacht.

3. Der Stuttgarter Gesprächskreis

Ich beziehe mich für diesen Abschnitt auf einen Bericht vom November 1991.[6] Teilnehmer sind Vertreter der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft.

1988 erschien eine landeskirchliche Arbeitshilfe „Zum Verhältnis des christlichen Glaubens zur Anthroposophie und Waldorfpädagogik". Unmittelbar danach wurde der Gesprächskreis ins Leben gerufen. Es nehmen Vertreter des Bundes der Freien Waldorfschulen, der Anthroposophischen Gesellschaft, der Christengemeinschaft und Theologen der Landeskirche teil. Die Gespräche haben informellen Charakter. Die Beteiligten sind sich aber darin einig, daß solche Begegnungen längst hätten stattfinden müssen.

„Bislang kreisten die Gespräche immer wieder um die Frage, ob das Entwicklungsdenken der Anthroposophie und der Glaube an das Handeln Gottes in der Geschichte der Menschheit sich gegenseitig ausschließen oder einander zu bereichern vermögen."[6] Weitere Themen waren: Der Schulungsweg bzw. Erkenntnispfad in der Anthroposophie, die Rechtfertigungslehre und die Trinitätslehre. Dabei ergab sich, daß Unterschiede bestehen. Sie werden allerdings im Gespräch miteinander – von beiden Seiten – näher differenziert.

Die Teilnehmer sind davon überzeugt (im Herbst 1991), daß der Gedankenaustausch fortgesetzt werden soll, um Mißverständnisse zwischen Landeskirche und Anthroposophie benennen zu können.

Gesprächsteilnehmer von anthroposophischer Seite sind: G. Altehage, F. Hörtreiter, S. Leber, F. Teichmann, von evangelischer Seite: J. Badewien, K. Bannach, H. Haug, F. Hertel, H. Schmogro, G. Simpfendörfer, R. Tompert, R. Wagner sowie H. J. Ruppert.

4. Der Vollständigkeit halber sei die Mitarbeit von Priestern der Christengemeinschaft bei Akademieveranstaltungen (Bad Boll) und in Seminaren erwähnt.

Abschließend möchte ich den anfangs von Johannes Lenz zitierten Satz, „Die Tür der Christengemeinschaft steht immer offen", abwandeln. Die Christengemeinschaft steht vor der Tür der deutschen Ökumene und klopft an. Sie möchte hereingelassen werden. Wer seine Ohren nicht verschließt, wird das Klopfen von Hans-Werner Schroeder, Johannes Lenz, Michael Heidenreich und von vielen anderen hören.

Hartmut Höfener

Literaturangaben

1 Hans-Werner Schroeder, Die Christengemeinschaft; Entstehung, Ziel, Entwicklung, Stuttgart 1991, S. 100.

2 Ebd., S. 101. Schroeder.

3 Johannes Lenz, Die Taufe, Stuttgart 1991, S. 93.

4 Michael Heidenreich in: Die Christengemeinschaft, Jg. 44, 1972, H. 7, S. 235/6.

5 Michael Heidenreich, Die Christengemeinschaft – Bewegung für religiöse Erneuerung. In: Kurt Eberhardt, Was glauben die anderen? GTB Siebenstern 233, Gütersloh ^{2}1978. S. 43–48.

6 Klaus Bannach, Anthroposophie. In: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Jg. 54, 1991, H. 11, S. 336f.

Nachdem der Rat Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) durch päpstliche Entscheidung umstrukturiert und anstelle von Kardinal Martini/Mailand der Prager Kardinal Vlk zum Vorsitzenden, Bischof Karl Lehmann/Mainz als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz zu einem seiner Stellvertreter gewählt worden waren, trafen sich *Vertreter von CCEE mit ihren Partnern von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)* Mitte Mai in Zypern. Die KEK teilte dann am 7. Juni ihren Mitgliedskirchen mit, daß eine *zweite Europäische Ökumenische Versammlung* mit dem Thema „Versöhnung" wohl im Jahr 1996 stattfinden und gemeinsam mit CCEE vorbereitet werde. Ort und Zeitpunkt sind noch offen.

Ein hochrangig besetztes sog. *Team-Visit des ÖRK* besuchte vom 31. Mai bis 9. Juni diejenigen deutschen Kirchen, die dem ÖRK angehören (AG Mennonit. Gemeinden, Alt-Kath. Kirche, Ev.-methodist. Kirche, Brüderunität, EKD). Ziel war, sich über die Ursachen des Rassismus bzw. der Fremdenfeindlichkeit und über den Wiedervereinigungsprozeß zu informieren. Ihre Eindrücke haben die Besucher in einem Brief an die besuchten Gemeinden niedergelegt, den die ÖR in Heft 4/93 veröffentlichen wird.

Das vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen erarbeitete und am 25. März vom Papst approbierte neue *Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus* wurde am 8. Juni in Rom veröffentlicht.

Papst Johannes Paul II. hat mit einem Ende Februar veröffentlichten Motu Proprio „Europae Orientalis" eine *Kurienkongregation für die Belange des lateinischen und des orientalischen Ritus in den Ländern des europäischen Ostens*, vor allem in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion geschaffen. Auf dieselbe Weise hat er im Mai den Päpstlichen Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden und den Päpstlichen Rat für die Kultur zu *einer* neuen Kurienbehörde zusammengelegt. Sie trägt den Namen „Päpstlicher Rat für die Kultur" und hat zwei Sektionen („Glaube und Kultur" bzw. „Dialog mit den Kulturen"). Diese Kurienbehörde untersteht (wie bisher schon die beiden Räte) dem französischen Kardinal Paul Poupard. Der Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden widmete sich bisher vor allem dem Gespräch mit dem Marxismus.

Die *Polnische Katholische Nationalkirche in den USA und Kanada* hat mit dem Vatikan die gegenseitige Anerkennung der Sakramente Beichte, Eucharistie, Ehe- und Krankensalbung vereinbart. Das Schisma war 1898 aufgrund der Exkommunikation des polnischen Pfarrers Franz Hodur entstanden. Die Nationalkirche war 1904 gegründet worden und 1907 der Utrechter Union beigetreten. Sie hat in fünf Diözesen ca. 290 000 Gläubige.

Orthodoxe Theologen des Ökumenischen Patriarchats und evangelikale Theologen und Missionsleute aus neun Ländern trafen sich vom 8. bis 12. Februar in der Nähe von Stuttgart zu einer Begegnung, zu der die Württ. Evangelische Landeskirche und die internationale Gemeinschaft evangelikaler Missionstheologen eingeladen hatten.

Die *Serbische Orthodoxe Kirche* hat nach einer mehrtägigen Konferenz im Mai eine „Regierung der nationalen Einheit" gefordert und das Regime von Präsident Milosevic für die gegenwärtigen „Übel" verantwortlich gemacht.

Ebenfalls im Mai hatten eine Gruppe aus der EKD, dann eine Delegation aus ÖRK und KEK den serbischen Patriarchen besucht. Nach dem Scheitern der diplomatischen Bemühungen sei die Serbische Orthodoxe Kirche eine *„Hoffnungsträgerin"*, sagte ÖRK-Generalsekretär Konrad Raiser bei diesem Anlaß. Bischof Konstantin/Hildesheim-Himmelsthür von der Serbischen Orthodoxen Kirche hatte im März das Kirchenamt der EKD in Hannover besucht. Nachdem sich Übereinstimmung in der Ablehnung jeglicher Gewalt und in der Aufgabe einstellte, im ehemaligen Jugoslawien zu friedlichen Vereinbarungen zu gelangen, besiegelte die Einladung des Patriarchs und ihre Annahme durch die EKD dieses ökumenisch bedeutsame Einverständnis.

Die Orthodoxe, die Reformierte und die Lutherische Kirche in der serbischen Region Wojwodina haben in Novi Sad nahe der Grenze zu Ungarn ein *ökumenisches Hilfswerk* gegründet.

Die im *Polnischen Ökumenischen Rat* zusammengeschlossenen nichtkatholischen Kirchen bemühen sich zusammen mit vielen Intellektuellen gegenüber dem Parlament darum, daß Polen in der künftigen Verfassung nicht als „katholisches Land" bezeichnet wird.

Die Lutherische Kirche im überwiegenden Teil der ehemaligen Sowjetunion heißt jetzt *Evang-luth. Kirche in Rußland und anderen Staaten* (ELKRAS). Als künftiger Verwaltungssitz ist anstelle von Riga die Petrikirche in St. Petersburg vorgesehen.

In Bad Saarow/Brandenburg fand im Mai die *siebte koreanisch-deutsche Kirchenkonsultation* statt. Hauptthema war die deutsche Wiedervereinigung, für die sich die Kirchen Koreas angesichts eigener Hoffnungen und Befürchtungen stark interessieren. Ebenfalls im Mai trafen sich in Bad Segeberg die *lutherischen Kirchen* Polens, des Baltikums, Finnlands und Norddeutschlands, um ihre Zusammenarbeit zu verstärken.

Nach den Waldensern und Methodisten, Adventisten, Pfingstkirchen und der Baptistenunion hat *Italien* Ende April nun auch mit den Lutheranern des Landes einen Staatsvertrag unterzeichnet, der ihnen neben voller Religionsfreiheit Zugang bzw. Berücksichtigung zu und in staatlichen Einrichtungen gewährt.

In Ljubljana wurde unter Beteiligung der römisch-katholischen Kirche eine *Slowenische Bibelgesellschaft* gegründet. Dabei wurde auch an die Bemühungen um die slowenische Schriftsprache und die Bibelverbreitung erinnert, die der Slowene Primoz Trobar im 16. Jahrhundert vom württembergischen Urach aus in gleicher Richtung unternahm. Es ist die neunte Gründung in den bisher marxistisch regierten Staaten.

Als Beitrag zur Menschenrechtskonferenz der Vereinten Nationen in Wien (vom 14. bis 26. Juni, die ÖR wird berichten) hat die EKD durch ihre Kammer für Kirchl. Entwicklungsdienst am 3. Juni *Leitsätze für eine umfassende Menschenrechtspolitik* vorgelegt.

Der Rat der EKD hat der *ACK in Deutschland* vorgeschlagen, zur Überwindung von Fremdenangst in Deutschland ein dreijähriges Programm zu planen. Neben der Untersuchung kultureller und sozialer Ursachen von Gewalt soll darin das positive Ziel eines friedlichen Zusammenlebens mit Ausländern und Minderheiten herausgestellt werden.

Unter dem Thema „Nehmet einander an" fand vom 9. bis 13. Juni in München der *25. Deutsche Evangelische Kirchentag* statt. Sechzehn deutsche, ausländische und internationale ökumenische Institutionen und Initiativen versammelten sich erstmals als Kooperation zu einem „Öku-

menischen Dorf". Vorangegangen war vom 19. bis 23. Mai ein regionaler Kirchentag der wiedervereinigten Evang. Kirche von Berlin-Brandenburg in Potsdam mit der Losung „Dein Reich komme".

Vom 7. bis 17. November 1993 findet die *14. Ökumenische Friedensdekade* statt. Sie steht unter dem Motto „Gerechtigkeit führt zum Leben" (nach Sprüche 11,19). Träger sind die ACK in Deutschland und eine Reihe von Initiativen unter Federführung der Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden.

Die *Diözese von Berlin und Deutschland des Moskauer Patriarchats* wurde nach der satzungsmäßig erforderlichen Zustimmung aller Gründungskirchen Vollmitglied der ACK in Deutschland. Im Gaststatus gehören der ACK nach der erforderlichen Zustimmung der Gründungskirchen jetzt der *Christliche Gemeinschaftsverband Mülheim/Ruhr*, der *Bund Freier evangelischer Gemeinden* und das *Apostelamt Jesu Christi* an. Die beiden ersteren waren schon Gastmitglieder der ACK/West, das Apostelamt der AGCK der DDR. Die *Religiöse Gemeinschaft der Freunde* wählte den Status des Ständigen Beobachters. Die Anträge der Koptischen Kirche und der Selbständigen Evang.-Luth. Kirche auf Vollmitgliedschaft, der Siebenten-Tags-Adventisten auf Gastmitgliedschaft sowie der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Kreise in Deutschland (AÖK) und des Evangelischen Missionswerks (EMW) als Ständige Beobachter wurden von der Mitgliederversammlung befürwortend an die Gründungskirchen weitergeleitet, die endgültig zu entscheiden haben.

Der *Deutsche Ökumenische Studienausschuß* (DÖSTA) hat sich am 7./8. Mai in Fulda neu konstituiert. Er besteht jetzt aus 24 (statt bisher 30) Mitgliedern, von denen je acht durch die EKD, die katholische Kirche und die anderen ACK-Kirchen nominiert werden. Zum Vorsitzenden wurde der Marburger Kirchenhistoriker Prof. Dr. Wolfgang Bienert, zum 2. Vorsitzenden der Alttestamentler am baptistischen Seminar in Hamburg, Dozent Christian Wolf, gewählt. Geschäftsführer bleibt der katholische Referent in der Ökumenischen Centrale, Dr. Dr. J. Georg Schütz.

In Weimar wurde am 26. Mai eine *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Thüringen* gegründet. Vorsitzender ist Propst Kockelmann/Heiligenstadt (rk), 2. Vorsitzender Pastor Beutel/Gera (bapt.). Als Schriftführer fungieren Pfarrer Günther/Sonneberg (luth.) und Pastor Eberhardt/Gera (bapt.).

Auf einem Symposion des *Vereins zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie* vom 6. bis 8. Mai in Herrnhut ging es um den Einfluß der Herrnhuter Brüdergemeine auf das entstehende Freikirchentum in West- und Mitteleuropa.

Die Ergebnisse des von 1989–1992 geführten *offiziellen Dialogs zwischen der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland* (AMG) und der *Vereinigten Ev.-Luth. Kirche* (VELKD) sind im April veröffentlicht worden (Texte aus der VELKD, Nr. 53). Während beide Seiten eine grundlegende Übereinstimmung zum Heiligen Abendmahl erreichten und den Gemeinden gemeinsame Feiern empfehlen, bleibt es beim Unterschied in der Tauffrage, allerdings mit beiderseitigen Bitten und Empfehlungen, der bisherigen Praxis die Schärfe zu nehmen.

Die *Erteilung gemeinsamen Religionsunterrichts* nicht länger zu tabuisieren, sondern endlich differenziert-positiv anzugehen, hat die Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Kreise (AÖK) bei ihrer Jahrestagung Mitte Mai in Ottmaring gefordert. Einer der Mentoren der AÖK

ist der bekannte katholische Ökumeniker Heinrich Fries.

Eine *Europäische Evangelische Synode* als Dauerinstitution zu schaffen, hat der Göttinger Historiker Rudolf von Thadden vorgeschlagen. Als Minderheit von 20% in Europa müßten sich die Protestanten organisieren.

Eine *„ökumenische Synode zur Evangelisierung Europas"* auf höchster Ebene hat der württembergische Landesbischof Theo Sorg in der katholischen Akademie Stuttgart-Hohenheim angeregt.

Aus Anlaß der 450. Wiederkehr des damals gescheiterten Reformversuchs in Köln hat der *Kölner Ökumenische Studienkreis* am 26. März in einem *„Kölner Appell 93: Spaltung beenden – Gemeinschaft beginnen!"* acht „überfällige" Schritte von den Kirchen eingefordert.

Die Evangelischen Landeskirchen in Deutschland haben 1992 DM 129,8 Mill. an den *Kirchlichen Entwicklungsdienst* überwiesen, gegenüber dem Vorjahr um 12,6% mehr.

Die Diözese Lublin-Chelm der Polnischen Orthodoxen Kirche und der Dekanatsbezirk Balingen der Evang. Landeskirche in Württemberg haben ihre ökumenischen Beziehungen im März mit einer *Partnerschaftsvereinbarung* besiegelt.

Am 3. Juni konnte die *Ökumenische Kontaktgruppe für Thüringen* zwischen dem Bischöflichen Amt Erfurt-Meinigen, der Evang.-Luth. Kirche in Thüringen und der Evang. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen auf ein 20jähriges Bestehen zurückblicken.

Von Personen

Berufen wurden:

Landessuperintendent Rolf Koppe/Göttingen zum Leiter der Hauptabteilung 3 (Auslandsarbeit, Ökumene und Entwicklungsdienst) im Kirchenamt der EKD ab 1. September. Koppe wird damit Nachfolger von Bischof Dr. Heinz Joachim Held, der am 31. Mai in den Ruhestand trat;

der Kanadier Bramwell H. Tillsley durch den Hohen Rat der internationalen Heilsarmee zu deren General. Er tritt an die Stelle der Generalin Eva Burrows, deren Stellvertreter er bisher war;

der baptistische Pastor Jan Edström zum Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in Finnland;

Hans Norbert Janowski, bisher Chefredakteur der Evangelischen Kommentare, als Nachfolger von Hans-Wolfgang Heßler ab Oktober zum Direktor des Gemeinschaftswerks der Evang. Publizistik (GEP);

Subregens Dr. Karlheinz Diez am 1. März zum neuen Ökumenereferenten des Bistums Fulda;

Jürgen Micksch, bisher stellvertretender Direktor der Akademie Tutzing, zum Beauftragten für interkulturelle Beziehungen, Migration und Flüchtlinge der Evang. Kirche in Hessen und Nassau;

Prof. Heimo Bogusch/Graz als Nachfolger des Berliner Pfarrers Jürgen Boeckh zum neuen „Ältesten" der Michaelsbruderschaft;

der Jurist Ulrich von Trotha zum neuen Geschäftsführer der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste anstelle von Jo Rodejohann.

Verstorben sind:

Professor em. Willi Marxsen, Neutestamentler in Münster, 73jährig am 18. Februar;

Pfarrer Dr. Hans-Diether Reimer, langjähriger Mitarbeiter der evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) in Stuttgart und Experte für neuere christliche Gemeinschaften, 66jährig in Stadtlauringen am 18. März;

Erzpriester Dr. Franz Jockwig, Ökumenereferent der Diözese Würzburg und Herausgeber der Zeitschrift „Der Christliche Osten" 59jährig am 10. Juni.

Es vollendeten

das 85. Lebensjahr:

Walter Kreck, em. Professor für Systematische Theologie in Bonn, am 7. Juni;

das 80. Lebensjahr:

Altbischof Josef Brinkhues, Alt-Katholische Kirche, 1979–1985 im Vorstand der ACK/West, am 21. Juni;

das 65. Lebensjahr:

Bischof Dr. Paul-Werner Scheele/Würzburg, Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und von 1979–1982 Vorsitzender, bis 1991 im Vorstand der ACK/West, am 6. April;

Bischof Dr. Heinz Joachim Held, Vorsitzender der ACK in Deutschland am 16. Mai;

Oberkirchenrat Hans Schäfer, Weimar, am 18. Juni.

Auszeichnungen:

OKR i.R. Walter Arnold, langjähriger Ökumenereferent der Württ. Landeskirche, von Papst Johannes Paul II. mit der Komtur-Würde des Gregorius-Ordens;

Prof. Dr. Oscar Cullmann/Basel in Mailand mit dem Internationalen Preis Pauls VI. wegen seiner Verdienste um die Ökumene;

der anglikanische Erzbischof Desmond Tutu/Kapstadt zum Ehrendoktor der Kirchlichen Hochschule Berlin.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 17. Juni 1993)

I. F/O-Weltkonferenz Santiago

Klaus Wilkens u.a. (Hg.), Wo stehen die deutschen Kirchen in der ökumenischen Bewegung? Beiträge einer EKD-Konsultation zur Vorbereitung der Weltkonferenz von Faith and Order, epd-Dok. 15/93; *Ulrich Ruh*, Ökumene im Übergang, HerKorr 6/93, 271-273; *John Radano*, Die 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung. Eine katholische Perspektive, Catholica 1/93, 20-37; *Karlheinz Schuh*, Ist die Ökumene am Ende? Eine Bilanzaufnahme vor der 5. Weltkonferenz, KNA-ÖKI 19/93, 14-16, 20-21/93, 13-14.

II. Ekklesiologie

(a) Leitbegriff Koinonia

Themenheft „Taufe und Kirchengemeinschaft", UnSa 1/93, mit Beiträgen u.a. von *Heinrich Leipold*, *Thorwald Lorenzen*, *Peter Neuner*, *Damaskinos Papandreou*, *Ulrich Wilckens*, Die Gemeinschaft der Kirchen in der einen Kir-

che (I/II), KNA-ÖKI 23 und 24/93, je 5-8; *Hans-Jochen Jaschke*, Kirchliche Einheit unter der Zielvorstellung „Communio", ebd. 22/93, 5-11; *Heiner Grote*, Communio – was nun? Communio und Kirchenrecht (1), MdKonfInst 3/93, 43-45; *Constance J. Tarasar*, Worship, Spirituality and Biblical Reflection: Their Significance for the Churches' Search for Koinonia, EcRev 2/93, 218-225; *Lukas Vischer*, Protestantismus in Europa. Die Leuenberger Konkordie nach 20 Jahren, EvKom 4/93, 225-227;

(b) andere Schwerpunkte

Themenheft „Theologie des Kreuzes und die Gestalt der Kirche", KuD 2/93, darin *Rolf Schäfer*, Erfahrungsbericht: Theologie des Kreuzes in Gottesdienst und Predigt (90-99) und *Michael Beintker*, Das Wort vom Kreuz und die Gestalt der Kirche (149-163); *Karl-Heinz Mende*, Die Annahme der Gnade als Mitvollzug der Erlösung. Ökumenische Reflexionen ... zu Rechtfertigung und Kirche, Catholica 1/93, 1-19; *Beda Müller OSB*, Das Petrusamt im ökumenischen Gespräch, KNA-ÖKI 20-21/93, 17-24.

III. Aufbruch und Spiritualität

Janet Crawford, Pilgrimage: Towards an Ecumenical Understanding, EcRev 2/93, 207-217; Statement of the Consultation on African and Asian spirituality (Colombo, June 1992), New Awareness and Orientation, IntRevMis 326, April 93, 226-234; *Hans-Jörg Urban*, Löscht den Geist nicht aus! KNA-ÖKI 19/93, 5-11; *Heinz-Albert Raem*, Der katholische Beitrag zur Entstehung der ökumenischen Bewegung im deutschsprachigen Raum (mit reichen Literaturhinweisen), ebd. 14/93, 5-14; *Joris Vercammen*, Die Situation unserer Gemeinden als Herausforderung für altkatholische Spiritualität, IntkirchlZ 1/93, 21-47; 11. Internationaler Mariologischer Kongreß (Hg.), Der Glaube Marias, UnSa 1/93, 84-87.

IV. Mission – Evangelisierung – Inkulturation

ÖRK/Einheit II (Hg.), Towards Responsible Relations in Mission. Some Reflections on Common Witness, Proselytism and New Forms of Sharing (Consultation in Chambésy, Febr. 1993), IntRevMis Nr. 326, April 1993, 235-239; *Themenheft:* Inculturating the Gospel – an ongoing task, Exchange Vol 22/1993, Nr. 1; *Johannes Modesto*, Das katholische Verständnis von Evangelisierung, Konfession und Ökumene, Catholica 1/93, 52-75; *Dietrich Werner*, Missio Dei in unserem Land. Ökumenische Gemeindeerneuerung, Zeitschr. f. Mission 1/93, 6-25.

V. Europäische Vorgänge

Themenheft: A new Europe: Challenges to Church and Theology, EcRev 2/93, mit Beiträgen u.a. von *O. N. Ondra*, *Constantine Scouteris* (Christian Europe: An Orthodox Perspective), *Joseph Selling* (A Catholic Theological Perspective), *H. Goltz und John S. Pobee* (Europe a Locus Theologicus); *Peter Hebblethwaite*, Europäische Bischöfe bevormundet? und ders., Vom Bischofskollegium zum Verbindungsorgan. Postscriptum zur Umgestaltung des CCEE, Orientierung 5/93, 49-51 und 9/93, 105-107; *Hervé Legrand*, Une éventuelle relance de l'uniatisme pourrait-elle s'appuyer sur Vatican II (= Könnte sich eine eventuelle Wiederbelebung des Uniatismus auf das 2. Vatikanum stützen?), Irénikon, Bd. 66 Heft 1/1993, 7-37; Evangelische Akademie Berlin-Brandenburg (Hg.), *Nachlese I:* Kirche im Konfliktfeld Europa, März 1993 mit Beiträgen u.a. von *Max Keller*, *Lukas Vischer*, *Hans-*

Joachim Kiderlen, *Jakub Trojan*, *Wladimir Iwanow*.

VI. Andere bemerkenswerte Beiträge

Johannes Hempel, „Stellungnahme zu uns selbst" – Wider die einfachen Antworten, ZeichdZ II/93, 42-48; *Ute Haese*, Katholische Kirche in der DDR zwischen Staat und Gesellschaft, StimdZ 493, 241-254; *Friedrich Georg Friedmann*, Identität und Integration. Zu einem Grundproblem der Moderne, ebd. 270-278; *Reinhard Henkys*, Länderbericht Nordostpreußen – Oblast Kaliningrad, MdKonfInst 3/93, 49f; *Peter Musyl*, Auf unterschiedlichen Wegen. Die katholische Kirche in der Tschechischen und Slowakischen Republik, HerKorr 6/93, 311-317; *Hans Zirker*, Katholische Kirche und Islam, Fundamentaltheologische Erwägungen und praktische Erfahrungen, MdKonfInst 2/93, 25-28; *Themenheft* „Jan Amos Komensky", Unitas Fratrum Heft 32/Okt. 92, darin *Karl-Eugen Langerfeld*, Comenius' Vision einer Welt in Gerechtigkeit und Frieden (36-52), *Jan Milic Lochman*, Jan Amos Komensky – ein Theologe der Sehnsucht und Hoffnung (5-17), *Helmut Bintz*, Comenius und die Erneuerte Brüder-Unität (53-63); *Karl-Fritz Daiber*, Nach dem „Jahr mit der Bibel", LuthMon 5/93, 15-17.

Neue Bücher

FUNDAMENTALES – ÖKUMENISCH

Wolfhart Pannenberg / Theodor Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition. Dialog der Kirchen, Bd. 7. Herder Verlag / Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg / Göttingen 1992. 399 Seiten. Kt. DM 58,–.

Nach Abschluß der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" hat sich der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (früher: Jaeger-Stählin-Kreis) unter dem Vorsitz der Bischöfe Karl Lehmann und Eduard Lohse einer neuen Aufgabe zugewandt: der Frage einer kritischen Funktion der Schrift gegenüber der Tradition, insbesondere gegenüber dem kirchlichen (unfehlbaren) Lehramt. Faktisch hatte sich die kritische Funktion der Schrift im Rechtfertigungsteil der genannten Studie schon in erfreulicher Weise bewährt. In der Sakramentslehre war sie indes nur teilweise, in der Lehre vom Amt hingegen noch gar nicht angewandt worden.

Um so mehr ist zu begrüßen, daß nunmehr eine grundsätzliche Verständigung über den Themenkomplex „Kanon – Schrift – Tradition" gesucht wird. Exegeten, Kirchenhistoriker und Dogmatiker beider Konfessionen können sich fast schon darauf verlassen, daß sie mit ihren Vorträgen, in denen sie die Problematik voreinander ausbreiten, immer schon auf Zustimmung stoßen. Mit der Kanonisierung des Alten Testaments und seiner Rezeption in der frühen Kirche befassen sich Odil Hannes Steck, Martin Hengel und Karl Suso Frank, wobei Hengel auf 94 Seiten zum Thema „Die Septuaginta als ‚christliche Schriftensammlung' und das Problem ihres Kanons" eine bedeutsame Monographie beigesteuert hat. Mit kirchenge-

schichtlichen Hauptstationen befassen sich Peter Walter (Erasmus), Bernhard Lohse und Wolf-Dieter Hauschild (Reformation). Die systematischen Aspekte beleuchten von unterschiedlichen Standpunkten aus Gunther Wenz, Heinrich Fries, Reinhard Slenczka und Walter Kasper.

So wichtig diese gelehrten Abhandlungen je für sich sind, so sehr werden sie an Bedeutsamkeit von dem Text übertroffen, der am Schluß des Bandes (371–397) abgedruckt ist: „Gemeinsame Erklärung" zur Frage „Kanon – Heilige Schrift – Tradition". Offenbar ist es möglich geworden, eine Verständigung über bisher unlösbar geltende Differenzen zu erzielen (bei einer Gegenstimme). Über den Umfang des Kanons ist man sich schnell einig. Dann aber liest man: „Einverständnis besteht darüber, daß die Heilige Schrift zu ihrer Heilsgenügsamkeit einer inhaltlichen Ergänzung durch kirchliche Zusatztraditionen nicht bedarf" (385). „Die Heilige Schrift enthält alle heilsnotwendige Wahrheit des Glaubens und läßt sie als solche verstehen" (386). Damit sind die evangelischen Anliegen im Blick auf Suffizienz, Durchsichtigkeit und Selbstbeglaubigungsvermögen aufgenommen. „Tradition" ist allein das „Tradieren" des Schriftinhalts durch das Volk Gottes. Und in bezug auf die Haltung der katholischen Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil „... braucht weder eine kritische Funktion des Buchstabens der Schrift gegenüber der immer geschichtlich bedingten Gestalt kirchlicher Lehre ausgeschlossen zu werden noch auch die Notwendigkeit, die Aussagen des Lehramts je neu vom Zeugnis der Schrift her zu interpretieren" (396).

Diese Sätze lassen um so mehr aufhorchen, als dem Arbeitskreis mehrere katholische Bischöfe und als korrespondierendes Mitglied Kardinal Ratzinger angehören. Als nächste Aufgabe hat sich der Arbeitskreis das Thema vorgenommen: „Schriftauslegung durch das Lehramt der Kirchen [sic!]" und „Rezeption ihrer Ergebnisse in den Kirchen".

Rolf Schäfer

Peter Neuner/Harald Wagner (Hg.), In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Für Heinrich Fries. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992. 408 Seiten. Geb. DM 78,–.

Rede und Antwort zu stehen für die Hoffnung des Glaubens, so versteht Heinrich Fries seine Theologie. Seine Verantwortung für Glaube, Theologie und Kirche bezieht sich auf die Bereitschaft der Rechenschaftsabgabe für den, der nach der Hoffnung fragt, die den Christen erfüllt (1Petr 3,15). Es ist aber auch die Zuständigkeit des Menschen, für sein Tun und Lassen vor einer zuständigen Instanz Rechenschaft abzulegen, um von den zeitgemäßen Kernfragen der Fundamentaltheologie und Ökumenik ein eindrucksvolles Zeugnis zu geben. Diese Festschrift für den Altmeister Heinrich Fries ist ein deutliches Zeichen dafür, wie sehr er gerade einer der tragenden Säulen für viele Christen und Christinnen, ein wahrhaft getreuer Eckart der Überzeugung, durch sein klärendes und kritisches Wort war und ist und dabei Meilensteine und Maßstäbe auf dem Weg zur Ökumene heute gesetzt hat.

Die Festgabe für den 80jährigen Jubilar bemüht sich, die grundlegenden Dimensionen und Wirklichkeiten des christlichen Glaubens in den Blick zu nehmen, inwieweit unsere christlichen/kirchlichen Gestaltungsformen

die Frohe Botschaft Jesu Christi heute erschließen, dem sie zu dienen haben. Wenn der Fundamentaltheologe Fries bisweilen als Protestler, Grantler, Mahner, Prophet etc. zur Sprache kommt, dann verweist dies auf seine religiöse Verpflichtung und sein allgemein einsichtiges, umgängliches, ja dialogisches Moment gegenüber den einzelnen wie der modernen Gesellschaft und bezieht sich vor allem auf seine tiefe Gott- und Schöpferbeziehung, wie sie in seinen Schriften unter Zeitgenossen zunehmend an Bedeutung gewonnen hat. Schließlich ist die kirchliche Verankerung seines Denkens zugleich der Grund für sein entschiedenes ökumenisches Engagement und seine christliche Haltung im sozialpolitischen Umfeld, welches die Belange des mitmenschlichen Lebens und der Umwelt miteinbezieht. Klärende Worte des Münchener Theologen, der wie kein anderer für die zentrale Bedeutung gewissenhafter, offener Rede und Antwort in der Kirche, vor allem an der Basis, gerungen hat, sind hierfür Meilenstein und Wegweiser.

Der vorliegende Band greift Themen seines Lebenswerkes auf. Aus unterschiedlicher methodischer und inhaltlicher Perspektive zeigen historische und systematische Beiträge, wie „Verantwortung für Glaube und Theologie" im „Gespräch mit Kirche und Lehramt" konkret werden kann, wie sich im „Dialog von Ökumene und Religion" diese Verantwortung zu bewähren hat und wie herausfordernd, ja zeitnotwendig theologische Schlüsselbegriffe sein können. Diese nahm Fries immer wieder für sich in Anspruch, weil er aus seinem Glauben heraus dazu stand und in bedrängenden Situationen auch dafür eine Antwort anbot. Alle innovatorischen Umstrukturierungen, wie sie in der heutigen Theologie diskutiert werden, betreffen ja die Gegenwartstheologie, den augenblicklichen Zustand der Kirche und der einzelnen Gläubigen, die sich in einer Art Selbstkorrektur immer wieder den Maßstäben der Bibel unterziehen müssen. Verantwortung, Zukunftsfähigkeit, Gehorsam, Gewissen, Kirchlichkeit, Begegnung, Dialog und vieles andere haben sich immer wieder der wissenschaftlichen Fundierung von Glaube und Theologie, Kirche und Lehramt sowie der Ökumene und den Religionen kritisch, anstößig, phantasievoll und verantwortungsbewußt auszusetzen. Ob die Alternativen der Ökumene, die Heinrich Fries bisweilen zur Debatte stellte, akzeptabel waren, bleibt dahingestellt. Sicher haben sie sehr viel bewegt und im Klartext das ausgedrückt, was viele Christen und Christinnen sich nicht zu sagen getrauten, da sein Verantwortungsbewußtsein für die Ökumene ihm gerade dort neue Wege zeigte, wo andere nicht weitergehen wollten oder konnten. Namhafte Theologen von evangelischer wie katholischer Seite (Eugen Bieser, Wolfhart Pannenberg, Johann Baptist Metz, Walter Kasper, Johannes Willebrands, Paul-Werner Scheele, Eberhard Jüngel und vieles andere) haben mit ihm für die Zukunft des Christentums entscheidende Impulse gegeben. In ihren Beiträgen für diese Festschrift plädieren sie für eine ökumenische Offenheit auf allen Gebieten der Theologie bis hin zur Einbeziehung des Dialogs mit den Weltreligionen. Nur möchte man bei aller Emphase ökumenischen Aufgeschlossenseins auch bisweilen weiterführende Konkretionen sehen. So sind die Beiträge ein weiter Spannbogen dessen, was Heinrich Fries viele Jahre als Professor der Fundamentaltheologie und Ökumenik bekannte. Insgesamt ist dieses OEuvre ein wegweisendes Werk für einen mündigen

zeitgemäßen Glauben und eine kritische Theologie, die angesichts heutigen Angefochtenseins Rede und Antwort zu stehen hat: ein lesenswertes Kompendium mit hoher wissenschaftlicher Qualität und lehramtlicher Kompetenz.

J. Georg Schütz

Jürgen Moltmann, In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie. Chr. Kaiser Verlag, München 1991. 248 Seiten. Kt. DM 69,–.

Die 14 Aufsätze, die nach 1980 entstanden und meist schon publiziert worden sind, gliedern sich in drei Teile.

Teil II führt Diskussionen mit Joachim v. Fiore, Thomas v. Aquin, K. Rahner, K. Barth, E. Bloch und G. Bruno. Der einzige Aufsatz im Teil III reflektiert die Vielfalt der Einflüsse und der Reaktionen des Verfassers, dessen Bücher „aus der Zeit für die Zeit geschrieben und also als Theologie im Kontext und im Konflikt des gegenwärtigen Lebens zu verstehen" sind (230). Er versucht nicht, „theologische Lehrbücher zu schreiben: allseitig informierend, ausgewogen im Urteil und beruhigend in der Weisheit", sondern hat „etwas Bestimmtes gewollt und Partei ergriffen" (ebd.). Für ihn hätten die christliche Kritik der bürgerlichen und der politischen Religion im Vordergrund gestanden (S. 235).

Dieses Vorhaben wird auch im Teil I des Bandes mit Zuhilfenahme orthodoxer und feministischer Gedankengänge konsequent weitergeführt. Die in den Lehrbüchern oft kaum mehr nachvollziehbare Trinitätslehre erhält hier eine aktuelle Pointe. Besonders die „Vaterreligion" als Grundlage des Patriarchats, mit ihrer Tendenz zum Monotheismus und der Ausbildung der monarchischen Herrschaft, wird angeprangert. Diese aktuelle und recht unangenehme Kritik sollte nicht unerhört bleiben. Das Problem ist doch nicht nur ein sprachliches. Es werden weibliche Züge im Gottesbild der verschiedenen Darstellungen sowohl der Bibel als auch der Tradition gefunden. Die männlichen Züge werden mit Herrschen, die weiblichen mit Erbarmen und Mitleid charakterisiert. Als Überwindung der patriarchalischen Einseitigkeit im Gottesbild wird jedoch weder die Ergänzung oder Ersetzung mit matriarchalischen Vorstellungen noch eine Bevorzugung zweigeschlechtlicher Aussagen empfohlen, sondern die Trinitätslehre (S. 41, 49).

Da Erbarmen, als dem Geburtsschmerz gleichende kreative Liebe verstanden, als ein weiblicher Zug im Gottesbild angesehen wird, wird die alte Lehre vom Patripassianismus, vom Schmerz Gottes wiedererweckt, – in der Erkenntnis, daß das Kreuzesgeschehen als Gottesgeschehen aufzufassen und trinitarisch zu deuten ist, und in der Hoffnung, daß das Bild Gottes damit den Menschen der Gegenwart näher und verständlicher werde.

Über Berechtigung und Sinn dieser Unternehmung sollte noch diskutiert werden. (Druckfehler: S. 13. v. o. 2. u. 3. Z.: statt BBC lies BCC, S. 237. v. o. 5. Z.: statt Schema lies Schisma.)

András Reuss

DAS HEIL UND DIE SAKRAMENTE

M. B. Brinkman, Schepping en sacrament („Schöpfung und Sakrament"), Zoetermeer 1991, 321 Seiten.

Die Aufgabe, für ein deutschsprachiges Publikum in 50 Zeilen ein Buch zu rezensieren, das bis jetzt nur in holländ-

discher Sprache vorliegt, verlangt von Rezensenten und Lesern ein Opfer: sie müssen darauf verzichten, den Inhalt des Buches einigermaßen übersichtlich wiederzugeben und zur Kenntnis zu nehmen. Und das ist, gerade angesichts des Reichtums des hier vorgestellten Materials, bedauerlich und dem Verfasser gegenüber ungerecht. Man darf aber damit rechnen, daß der Vf., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Interuniversitären Institut für Missiologie und Ökumenik in Utrecht, auch noch anderweitig das Ergebnis seiner ökumenischen Studien zur Kenntnis bringen kann (wie er es z. B. schon getan hat in Ecumenical Review 42/1990, 150–156).

Ausgangspunkt des Buches ist die seit Vancouver den ÖRK bewegende Frage, wie die sich anbahnende Konvergenz über Taufe, Eucharistie und Amt mit dem Anliegen des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu vermitteln ist. Theologisch wurde das in Vancouver vor allem in dem Referat „Leben in Einheit" des russisch-orthodoxen Theologen Vitaly Borovoj versucht, wo die Verbindung von Schöpfung und Eucharistie den Ausgangspunkt der Besinnung bildete. Ich habe das selber damals in Vancouver vor allem als einen Versuch erfahren, gerade die zögernde Orthodoxie mit Hilfe ihrer eigenen Tradition auf dem Wege der gesellschaftlichen und ökologischen Diskussion mitzunehmen; aber Brinkman interpretiert, wahrscheinlich zu Recht, auch in umgekehrter Richtung: als eine Einladung an die anderen ökumenischen Partner, die sich schon sehr um das Engagement mühten, eine theologische Vertiefung ihres Engagements zu akzeptieren. Wenn es dort schon, in verschiedener Gestalt, alte und moderne Schöpfungstheologien gibt, so sind sie doch kaum vom Sakrament ausgegangen. Sind hier aber nicht, so fragt Vf., noch mehr theologische Möglichkeiten vorhanden, die wir gemeinsam explorieren können? In fünf Kapiteln unternimmt er dann eine Explorationsreise: I) Schöpfungstheologie unter Kritik, II) Sakramentstheologie unter Kritik, III) Neuorientierung in der Sakramentstheologie, IV) Neuorientierung in der Schöpfungstheologie, V) (sehr kurz) Schöpfungstheologische Besinnung innerhalb des ÖRK. Der Haupttext, der sich gut lesen läßt (171 S.), wird von nicht weniger als 120 Seiten Anmerkungen, die oft kleine Diskussionen und reiches bibliographisches Material bieten, erläutert.

In einer kurzen Schlußbetrachtung entfaltet Vf. seine eigene, abschließende Position. Er plädiert für eine trinitätstheologische Erfassung der Verbindung zwischen Gott und Welt, die – mehr als eine exklusive christologische Perspektive – der Vielfalt unseres Erlebens der kreatürlichen Wirklichkeit Stimme geben kann. Die Schöpfungslehre zwinge uns, nicht vorzeitig Gottes- und Heilserfahrung zu identifizieren. Erst wenn wir es gelernt haben, so breit über unser Verhältnis zu Gott dem Schöpfer zu reden, werden wir uns klar werden, daß wir als Orientierung auf unserem Lebensweg in vielen Situationen an der Schöpfungstheologie nicht genug haben werden und daß wir mehr konkrete, mehr direkt an dem in Christus offenbarten Heil orientierte „Ankerpunkte" brauchen. Dazu sind uns die Sakramente gegeben. Das Sakrament ist in besonderer Weise der Ort, wo das Gedenken lebendig bleibt, daß in Christus Gott selber in unsere Wirklichkeit eintreten will und zwar in einer unzweideutig heilsamen Weise, in Kreuz und Auferstehung. Hat Vf. so eindeutig und in gut reformatorischer Tradition das

Sakrament am Heilswerk in Christus festgemacht, so sucht er anschließend eine schöpfungstheologische Relevanz des Sakraments davon abzuleiten, daß in dem unzweideutigen Sakrament immer ambivalente Symbole wie Wasser, Brot und Wein enthalten und dadurch direkt mit der Ambivalenz unserer kreatürlichen Existenz verbunden sind. Aber sie werden wiederum bis zum Kreuze Golgathas gebracht. So findet eine fundamentale Veränderung der Blickrichtung statt. Meines Erachtens versucht Vf. für sein Anliegen, einen Beitrag zur Schöpfungstheologie zu leisten, zwei Dinge zugleich festzuhalten, die sich nach seiner eigenen Prozedur eigentlich ausschließen sollten: das nicht mehr ambivalente, polyinterpretable Sakrament und das ambivalente Symbol. Ist es nicht so, daß Wasser, Brot und Wein dadurch, daß sie in die Einsetzungsworte der „Sakramente" aufgenommen wurden, ihre Ambivalenz, ihre Polyinterpretabilität verloren haben? Sie sind jetzt mit einer deutlichen Sinngebung verbunden, die es verbietet, mit ihrer Hilfe in allerlei Richtungen zu spekulieren. Warum dann doch auf sie zurückkommen? Vf. weckt immer wieder den Eindruck, daß die Verbindung mit unserer „Wirklichkeit" durch den irdischen Charakter des Symbols gesichert werden muß. Verweisen denn nicht die Einsetzungsworte und die Handlung der Zelebration eindeutig (und mehr als das Interesse an der irdischen Substanz der Elemente auch unzweideutig) darauf hin, daß Gott in Christus in unsere Wirklichkeit gekommen ist und dadurch auch unsere Wirklichkeit charakterisiert hat? Kann man davon in einer selbständigen Schöpfungstheologie, entworfen für die Verarbeitung von mannigfachen Erfahrungen, absehen? Wird der ÖRK nicht merken, daß man nicht für jedes einzelne Anliegen (z. B. ein verantwortungsvolles Benehmen in Sachen Ökologie) eine eigene thematische „Theologie" entwerfen muß, die ihre Eigenständigkeit in Abgrenzung vom zentralen Heilsinhalt der Theologie erkämpfen muß? Mit Recht plädiert Brinkman für eine trinitätstheologische Perspektive. Aber die schließt gerade ein, daß wir nicht aufgrund unserer vielfältigen Erfahrungen theologisieren, sondern aufgrund der Unzweideutigkeit des Heils: *opera trinitatis ad extra sunt indivisa.* Es ist aber das große Verdienst dieser Studie, daß sie diese weiterreichenden Fragen provoziert.

Adriaan Geense

Reinhard Hempelmann, Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils: Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog. Kirche und Konfession – Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Band 32. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992. 246 Seiten. Kt. DM 74,–.

Die von Albrecht Peters angeregte, bei Dietrich Ritschl abgeschlossene Heidelberger theologische Dissertation ist in ökumenischer Absicht der allgemeinen Sakramentslehre (dem Locus de sacramento in genere) gewidmet. Die konfessionelle Verschiedenheit wird als Vielfalt der Gnadengaben des einen Geistes Gottes gedeutet, so daß keine Ausschließlichkeit gefolgert werden müßte.

Verkürzt das protestantische Prinzip den priesterlich-sakramentalen Auftrag der Kirche? Nimmt die römisch-katholische Kirche mit der über die Bibel hinausgehenden Siebenzahl der Sakramente das Heil in eigene Verfügung? Zwischen diesen beiden Fragen spannt sich das Feld der systematischen Unter-

suchung aus, die der Verfasser mit historischen Längsschnitten konkretisiert.

Die Ausführungen beginnen mit der Bereitstellung der Kategorien und dem Aufweis der Gesichtspunkte, unter denen das „Sakrament" betrachtet werden kann (z.B. christologisch, ekklesiologisch, epikletisch, schöpfungstheologisch oder eschatologisch). Danach folgt ein Überblick „Zur Geschichte des Sakramentsverständnisses", der sich zwar von Augustin über Mittelalter, Reformation bis zum Idealismus am Sakramentsbegriff orientieren kann, aber für die Zeit vor Augustin teils Zuflucht beim Wort „mysterion" sucht, teils die Abwesenheit einer Sakramententheologie durch die Anwendung späterer Deutungsmuster auf Taufe und Abendmahl ausgleicht. Warum Eph 5, 32 bei diesem Ansatz nicht im Mittelpunkt steht, wird nicht einsichtig.

Eine Umschau unter den heute relevanten dogmatischen Konzeptionen setzt den reflektierend-referierenden Gedankengang fort. In der evangelischen Theologie stehen Namen im Mittelpunkt: Barth, Jüngel, Moltmann, Tillich und Ebeling. Auf katholischer Seite wird eine große Fülle einzelner Autoren nach Konzeptionen zusammengefaßt: Für die anthropologische Fundierung der Sakramente stehen etwa Ratzinger und Kasper, für den Ansatz beim sakramentalen Kirchenverständnis Schillebeeckx, L. Boff und das II. Vatikanische Konzil; einen eigenen Abschnitt erhält Karl Rahner.

Überall zieht der Verfasser die Dokumente ökumenischer Gespräche heran (Lima; Lehrverurteilungen – kirchentrennend?), um den Aspekt institutioneller Folgerungen zur Geltung zu bringen.

Worin besteht nun das Ergebnis?

Die konfessionelle Differenz kennzeichnet der Verfasser so: Das katholische Sakramentsverständnis entfaltet sich in einer anthropologisch konzipierten Theologie, also mittels einer Korrelation von Leben und Glauben, in der sie sich ausgerechnet mit dem liberalsten evangelischen Theologen – Paul Tillich – trifft. Die evangelische Lehre dagegen bevorzugt den Verstehenshorizont von Christologie und Eschatologie.

Der Verfasser sieht durchaus Möglichkeiten einer ökumenischen Annäherung. Besonders wichtige Fragen ergeben sich aus der teilweisen Identität von Sakramenten und Amtshandlungen, wobei erstere das Heil, letztere einen Segen vermitteln. Damit eröffnet der Verfasser jedoch das Thema aufs neue. Kann es bei seinem Ergebnis bleiben, daß die evangelische Sakramentslehre auf Luthers historisch nicht mehr haltbarem Einsetzungskriterium und auf dem überholten dialektisch-theologischen Standpunkt festgenagelt ist, während die katholische Theologie das Erbe von Aufklärung und Idealismus verarbeitet hat und mit Tillich zusammen in die Moderne hineinzieht? Vermutlich muß erneut geprüft werden, inwiefern Taufe und Abendmahl im Neuen Testament Heil oder Segen oder beides enthalten, damit der biblische Maßstab für einen evangelischen Sakramentsbegriff klarer wird.

Rolf Schäfer

Dorothea Sattler, Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, XVIII, 454 Seiten. Kt. DM 48,–.

Die bei Theodor Schneider (Mainz) angefertigte katholisch-theologische Dissertation ist für jeden evangelischen Theologen, der sich mit der Frage der

Buße in Geschichte oder Gegenwart auseinandersetzt, von hohem Wert. Dabei hat für jede Lösung das Verständnis der Satisfaktion als Kernstück zu gelten, weil sich an ihr der konfessionelle Gegensatz im 16. Jahrhundert entzündet hat.

Um die systematische Frage nach Begriff und Praxis der Genugtuung zu klären, greift die Arbeit tief in die Historie hinein und disponiert den Stoff in folgender Weise: Zunächst wird das Problem an der evangelisch-katholischen Kontroverse des 16. Jahrhunderts entwickelt. Zur Klärung der Voraussetzungen kommen die Kirchenväter und das Mittelalter zu Wort. Die Umschau unter neueren evangelischen und katholischen Bußtheologen leitet über zur Darstellung der Positionen Karl Rahners, wo auch die theologische Heimat der Verfasserin zu suchen ist. Sie trägt sodann die biblische Begründung nach, die bei Rahner fehlt, und schließt ihr Buch mit einem „Gesprächsangebot" an die evangelische Theologie ab, in welchem sie die „Notwendigkeit der menschlichen satisfactio in anthropologischer, ekklesiologischer und soteriologischer Funktion" nachweisen will.

Die Hauptthese des Buches besteht darin, daß Sünde immer eine Spur im Leben des Sünders zurückläßt, die mit der Zusage der Vergebung nicht beseitigt ist. Sei es der Tun-Ergehens-Zusammenhang, den die alttestamentliche Theologie diskutiert, sei es die evangelische Lehre von Rechtfertigung und Heiligung – eine schlichte Abweisung alles dessen, was nach der Absolution in der Beichte bedacht werden müßte, ist nicht möglich.

All dies wird mit großer Umsicht und unter Heranziehung eines immensen historischen Materials für einen ökumenischen Brückenschlag zurechtgelegt. Zur Erhellung der Geschichte des Problems dienen auch vier Exkurse über Anselm von Canterbury, über die Buße in der orthodoxen Theologie, über das Fegefeuer und den Ablaß.

Gelegentlich stehen wichtige Beobachtungen auch in den reichhaltigen Anmerkungen, so z. B. S. 220 Anm. 146. Dort wird über die Ursache der Krise des Bußsakraments in der katholischen Kirche reflektiert: Inwieweit sind Reformation, Aufklärung und der gegenwärtige Erosionsprozeß innerhalb der katholischen Kirche am Rückgang der Beichte schuld? Es ehrt die Verfasserin, daß sie der verbreiteten Klage über den Niedergang nicht ohne weiteres beipflichtet, sondern – durch ihr ganzes Buch – einen sinnvollen Weg zur Neugewinnung der Buße aufzeigen will. Andererseits kommt eine Grunddifferenz zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert so gut wie gar nicht zur Sprache: die entsetzliche Angst vor dem Jüngsten Gericht und der ewigen Verdammnis damals und die rein innerweltliche Selbstzerstörung als Tatfolge heute. Es ist kein Zufall, daß die evangelischen Wiederbelebungsversuche bei der Beichte fast vollständig gescheitert sind und daß sich in der katholischen Kirche jetzt das vollzieht, was die evangelische im 18. Jahrhundert erleben mußte: daß die Absolution nicht benötigt wird. Eine „Unordnung" läßt sich nicht vergeben, sondern muß in „gelebter Buße" behoben werden. So leuchtet zwar die Notwendigkeit einer Satisfaktion ein. Was der evangelischen und der katholischen Theologie jedoch abhanden kommt, ist die selbstverständlich und damit bedeutungslos gewordene Sündenvergebung.

Rolf Schäfer

Leonardo Boff, Gott kommt früher als der Missionar – Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit. Patmos Verlag, Düsseldorf 1991. 148 Seiten. Br. DM 29,80.

1992 wurden vielen die Augen dafür geöffnet, was die 500jährige Geschichte der Eroberung und Zwangsmissionierung, der Unterdrückung und Ausbeutung in Lateinamerika angerichtet hat. Die Kirchen reagierten teilweise nur mühsam mit dem Eingeständnis von Schuld und der Bekräftigung des Willens zu Umkehr und Neuorientierung. Eine der immer wiederkehrenden Forderungen nationaler Indigena-Organisationen war die Forderung nach Achtung der Indio-Religion, nach authentischen Ausdrucksformen des Evangeliums und der Bildung einer Indio-Kirche. Eine solche Kirche sollte sich von der herrschenden Einheitskultur verabschieden und Raum für die Vielfalt der Kulturen und Völker Lateinamerikas geben. Ferner sollte sich die Kirche nicht nur verbal, sondern real der Option für die Armen verpflichten.

Leonardo Boff hat die vielleicht dringlichste Frage im Verhältnis von Kirche und Indiovölkern in dem vorliegenden Buch thematisiert. Es geht um eine Neubestimmung des Auftrags der Evangelisierung und einer den Kulturen angemessenen Gestalt von Kirche. Kriterium dafür muß angesichts des ungeheuren Defizits an Lebensmöglichkeiten der großen Bevölkerungsmehrheit die Rettung des Lebens der Armen sein: „Ohne diese befreiende Dimension gibt es keine Frohe Botschaft, die diesen Namen verdient und die die Erinnerung an die Praxis Jesu wie auch der Apostel aktualisiert."

Ausgehend von einem Verständnis, das Kultur als eine das menschliche Dasein in all seinen Dimensionen umfassende Größe begreift, analysiert Boff die lateinamerikanische Kultur auf dem Hintergrund der kolonialisierenden Invasionen als eine „Kultur von Fragmenten, von Trümmern eines vormals abgerundeten Ganzen". Daher sei es ein Mythos, von einer lateinamerikanischen Kultur zu reden. Aber auch der „katholische Unterbau" der fragmentisierten Kulturen „sei die Folge der Eroberung der Seelen und der Ausweitung des iberischen Modells von Katholizismus" und nicht die Frucht dialogisch gleichberechtigter und sich wechselseitig befruchtender Begegnung.

Einer verkürzenden Aneignung des Christentums stellt Boff fünf „Paradigmen integraler Evangelisierung" gegenüber: die Inkarnation („Das Evangelium identifiziert sich nicht *mit* den Kulturen, sondern *in* den Kulturen"); die Dreifaltigkeit (Beachtung der Relationalität einer jeden Kultur); die Erlösung (im Hinblick auf Lebensmöglichkeiten für alle); die Auferstehung (Verwandlungsfähigkeit und Kreativität) und das Reich Gottes (als Umschreibung des endgültigen Bildes aller Kulturen).

Boff fordert, daß die Kirche von den Kulturen evangelisiert werden müsse. Dies geschehe so, daß sich die Kirche unentwegt von den Armen (Schwarzen, Indianern, Frauen und anderen verrandeten Gruppen) hinterfragen und zur Umkehr rufen lassen müsse, aber auch durch ihre Bereitschaft, von anderen Kulturen, den übrigen christlichen Kirchen und den Weltreligionen zu lernen. Entscheidend sei für die Evangelisierung die Perspektive von der Basis aus, eben „von den Kulturen der Unterdrückten und Verrandeten her", wobei der Ausgangspunkt bei den Kulturen des Widerstands und der Befreiung zu

suchen sei. Dies wird vom Vf. auch konkret an Herausforderungen auf verschiedenen kulturellen Ebenen (global, kontinental, politisch, symbolisch, personal und pädagogisch) durchgespielt. Eine befreiende Evangelisierung hat realitätsbezogen, auf die elementaren geistlichen und materiellen Bedürfnisse der Menschen ausgerichtet und gewinnend und überzeugend zu sein. Die Kirche kann in ihrer Evangelisierung nur nachvollziehen, aktualisieren und artikulieren, wo Gott schon am Wirken war: „Missionare kommen immer zu spät; vor ihnen ist der dreifaltige Gott schon da", denn „das ewig inkarnierte und auferstandene Wort ist stets in den Kulturen wirksam". Boff entwickelt sodann Schritte zu einer Kirche mit mestizischen Zügen, einer Kirche, deren Evangelisierung „nicht auf den Menschen als Individuum (abzielt), sondern auf die Person als soziale und gemeinschaftsbezogene Relation". Die dadurch entstehenden Gemeinschaften haben, neben der Feier, der Geschwisterlichkeit von Gleichwertigen und dem Dienst an den anderen als ihren Kennzeichen, den Auftrag, „Leben zu bringen und Leben in Fülle zu bringen (Joh 10,10)".

Boffs zusammenfassendes Schlußplädoyer gilt dem gemeinsamen Bemühen um die Schaffung einer Kultur des Lebens und der Freiheit. Die neue Evangelisierung hat neue Adressaten: „Volkskultur und Volksreligiosität, Schwarze, verrandete Frauen (Prostituierte), Straßenkinder, Behinderte, Land- und Obdachlose, Bewohner von Elendsquartieren". Diese Evangelisierung bedient sich mit der Pädagogik der Unterdrückten und der Erziehung als Praxis der Freiheit neuer Methoden, vermittelt neue Inhalte, eröffnet eine neue Form des Kircheseins, schafft eine neue Spiritualität und baut ein neues Verhältnis der Kirche zur Welt auf, wobei das Anliegen Dienst ist und nicht Macht.

Das Buch leistet einen gewichtigen Beitrag, nicht nur für eine Neubestimmung der missionarischen Herausforderung in Lateinamerika. Seine Analysen und Kriterien sollten herangezogen werden für die in Canberra neu ausgelöste Diskussion um das Verhältnis von Evangelium und Kultur und die Frage des Synkretismus. Auch die Kirchen in Europa sind unausweichlich mit der Frage konfrontiert, wie heute die Aufgabe der Evangelisierung in der Komplexität und Pluralität unseres Kontinents wahrzunehmen ist. Die unterschiedlichen Situationen, die Vielfalt der Traditionen und die geschichtliche Ungleichzeitigkeit werden jeweils auch verschiedenartige Antworten auf die Herausforderungen nötig machen. Ehrliche Analyse und konsequente Umsetzung der in der Begegnung von Evangelium und realem Kontext gewonnenen Einsichten sind gefragt. Damit wird auch in unseren Kirchen die vorrangige Option für die Armen in den Diensten und Aktivitäten von Gemeinden und Gesamtkirche und in der Verteilung finanzieller Mittel zur unabweisbaren Herausforderung. Dabei wird zu reflektieren sein, was die Aussage: „Gott kommt früher als der Missionar" in einem vom Christentum geprägten, aber zunehmend säkularisierten Europa für die Mission der Kirchen bedeutet.

Gerhard Fritz

Interdependente Armutsbekämpfung: Das Beispiel Brasilien. Eine Studie im Auftrag des Kirchenamtes der EKD. Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst, Bd. 51. Verlag Dienste in Übersee, Hamburg 1992. 208 Seiten. Br. DM 19,–.

Diese Studie wurde im Auftrag der EKD von dem Ökonomen Prof. Dr. Hermann Sautter (Göttingen) und seinem Mitarbeiter Diplom-Soziologe Thomas Karsch (Frankfurt/M.) verfaßt. Sie ist äußerst anregend und ein wichtiger Beitrag zur Diskussion über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Armutsbekämpfung, die heute soviel Institutionen von der Weltbank bis zu kirchlichen Basisgruppen bewegt, da bisher alle Versuche, die wachsende Zahl der Armen in den Ländern des Südens zu verringern, fehlgeschlagen zu sein scheinen.

Die These der Autoren besteht darin, daß Selbsthilfe Voraussetzung von Hilfe, d. h., daß Hilfe ohne Selbsthilfe nutzlos, wenn nicht sogar schädlich ist. Sicherlich ist dieser These insofern zuzustimmen, als viele staatliche und nichtstaatliche Hilfe in falsche Kanäle geflossen ist und eher die Entscheidungsträger in Entwicklungsländern dazu gebracht hat, ihre Privilegien auszubauen als notwendige Reformen durchzuführen. Andererseits stört den Leser in dieser Studie manch penetrant-pädagogische Bemerkung, die Selbstdisziplin, Arbeitsethos, Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit anfordert, ohne klar anzugeben, wie solche Tugenden sich unter den gegebenen Umständen entwickeln sollen. Die Antwort „Bildung" kann nicht befriedigen, weil sie gleich die Frage nach der Bildung der Ausbilder nach sich zieht, sich also endlos fortsetzen läßt. Die von Thomas Karsch verfaßten ersten drei Kapitel (Teil A) bringen viele Informationen über die Messungen und Erscheinungsformen von Armut, die aber nicht stringent mit der Untersuchung des Fallbeispiels Brasilien (Teil B) verbunden sind, weshalb manche Erörterungen von Messungsmethoden überflüssig erscheinen.

Die von Prof. Carlos Plastino verfaßte Darstellung der sozioökonomischen Entwicklung Brasiliens ist recht informativ und hilfreich für das Verständnis der schwierigen Situation. Interessant ist die Beschreibung der Basisorganisationen in Brasilien durch Thomas Karsch und die klare Zuweisung der Aufgaben der verschiedenen Akteure der brasilianischen Gesellschaft (NGOs, Kommunen, Regionen und Staatsregierung), die Hermann Sautter im Teil B 4 vornimmt. Mit Recht weist er auf die notwendige Differenzierung der Funktionen hin, die zu einer Zivilgesellschaft gehören, die Kritik von unten und damit Partizipation und Machtbegrenzung erst ermöglicht. Das von Hermann Sautter verfaßte Kapitel „Die internationale Verantwortung für die Armutsbekämpfung in Brasilien" dürfte viel Widerspruch hervorrufen, wenn er z. B. schreibt, daß die Konditionen des IMF und der Weltbank „dem Land nichts weiter (abverlangen) als eine Politik, die in seinem eigenen wohlverstandenen Interesse liegt" (S. 127). Andererseits ist Sautter Recht zu geben, wenn er darauf hinweist, daß die Regierung für eine angemessene Sozialpolitik selbst verantwortlich ist und durch Umverteilung eine wirksame Sozialversicherung schon jetzt durchführen könnte auch ohne Schuldenerlaß. Er schlägt im Sinne der Brady-Initiative eine Schuldenreduktion und Schuldenerlaß vor, für die allerdings von der Regierung Handlungen verlangt werden sollten, die den Kleinbauern und Pächtern Zugang zu Bodeneigentum gewähren, Grundschulen fördern und Sozialprogramme entwickeln, die den einkommensschwächsten Bevölkerungsgruppen zugute kommen (S. 138, 139). Auch von den Multinationalen fordert er einen Verhaltenskodex, auf den man wohl

noch lange warten kann ebenso wie auf den Abbau des Protektionismus der Industrieländer. Im Anhang der Studie findet man Interviews mit Favela-Bewohnern, die die Sicht von unten illustrieren sollen, aber doch schlecht in den ansonsten abstrakten Text einzuordnen sind.

Fazit: Eine interessante, sozial und marktwirtschaftlich orientierte Studie, die eine gute Diskussionsgrundlage bietet, weil sie so widersprüchlich ist wie das untersuchte Land Brasilien selbst.

Gerhard Grohs

Hugo Assmann / Franz J. Hinkelammert, Götze Markt. Bibliothek Theologie der Befreiung. Patmos Verlag, Düsseldorf 1992. 232 Seiten. Kt. DM 39,80.

Hugo Assmann, Theologe und Soziologe in Brasilien, und Franz J. Hinkelammert, Wirtschaftswissenschaftler in Honduras und Costa Rica, „Freunde und Gefährten gemeinsamer Kämpfe seit vielen Jahren" (7), verstehen ihr gemeinsames Buch als „eine einführende Studie in einen umfangreichen Themenkomplex: zum wechselseitigen Verhältnis zwischen Wirtschaft und Theologie" (7). Diese Thematik soll zum Schwerpunkt gemeinsamer Arbeit am ökumenischen Forschungszentrum (DEI) in San José de Costa Rica gemacht werden.

Den Autoren geht es nicht um eine anklagende oder aufdeckende Darstellung des Systems der Marktwirtschaft, sondern um das Hervorheben und zur-Diskussion-stellen der Anschauungen („Dogmen") und der Ethik, die von den Wirtschaftswissenschaftlern vertreten oder verschwiegen werden und die der Ökonomie des Marktes zugrunde liegen. Dabei interessieren sich die Autoren für die quasi-theologischen Grundmuster in der herrschenden Ökonomie. Sie entdecken, in welchem Ausmaß klassische Glaubensaussagen von Kirche und Theologie über Gott, Unendlichkeit, Leid, Demut, Opfer und Nächstenliebe von der Ökonomie zur ideologischen Absicherung eines Weltwirtschaftssystems okkupiert und transformiert worden sind und werden.

Sie enthüllen nicht nur die Theologie der Ökonomie, sondern auch die Allianzen zwischen konservativer Theologie und herrschender Ökonomie.

Theologie muß sich neu bestimmen. Die Autoren gehen in ihren Analysen von der Theologie der Befreiung aus. Allein hier wird die Realität der Opfer des Marktes ernstgenommen. Von hier aus haben Christen „die beschwerliche, aber unumgängliche Aufgabe, die Götter der Unterdrückung aufzuspüren und den Gott der Befreiung innerhalb der Wirklichkeit des Christentums zu suchen, gestern und heute" (12).

Mit diesem Ansatz verweigern sich die Autoren einer Einbindung in einen demokratischen Kapitalismus (14) und streben eine gesellschaftliche Veränderung an, in der das Grundprinzip der Marktwirtschaft, der Primat des Eigeninteresses und des Eigentums, zugunsten der sozialen Dimension der Wirtschaft aufgehoben wird. „Die Humanisierung der Wirtschaft" (228) kommt ohne staatliche Planung nicht zum Zuge.

Die Autoren hinterfragen die Abwehr solcher Vorstellungen durch die Ökonomen. Dabei stoßen sie auf ein quasi-theologisches Selbstverständnis der Wirtschaftswissenschaftler vom alleinigen Heilsweg des Marktes. Sie fragen, warum zahllose Menschen mit der Tatsache leben können, daß gerade dieser Heilsweg zunehmend Verarmung, Elend und Tod von immer mehr Menschen auf

der Erde verursacht. Sie entdecken, daß hier bestimmte, von der Kirche entlehnte Opfermuster zur Rechtfertigung der eigenen Unbarmherzigkeit dienen und strukturell blind machen für alle, die den harten Ansprüchen des Marktes nicht genügen und aus dem Markt, d. h. aus dem Leben herausfallen.

Das Buch hat mich gequält: zum einen, weil es in seinen wiederholten Behauptungen bestimmter Einsichten penetrant wirkt und ich nicht gern überredet werde; zum anderen, weil ich die drängende Frage nicht abwehren konnte: und wenn sie recht haben? Das Buch will Theologinnen und Theologen in das aufregende Entdecken reinziehen, „daß die wichtigsten Theologien nicht mehr die ihrer Handbücher" sind, „sondern die der Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaftler insgesamt" (15). Es gehört nicht viel dazu, die Analysen des Buches beiseite in eine bestimmte Ecke zu schieben. Aber die Frage des Buches bleibt, ob ich mit meinem Festhalten an der sauberen (?) Trennung von Ökonomie/Politik und Theologie nicht genau den Part spiele, den die Theologen des Marktes mir zuweisen?

Eine andere Frage ist, ob der Ansatz einer theologischen Entmythologisierung der Ökonomie nicht selber wieder sehr viel ungeklärte Voraussetzungen ins Spiel bringt. Prophetische Rede kann denunzieren, aufdecken, wachrütteln. Aber sie ersetzt nicht das Sachgespräch.

Lutz Motikat

AUSGRENZUNGEN ÜBERWINDEN

Eberhard Röhm / Jörg Thierfelder, Juden – Christen – Deutsche. Calwer Verlag, Stuttgart. Bd. 1 1933-1935. Ausgegrenzt. 1990. 452 Seiten. DM 34,–. Bd. 2/1 1935-1938. Entrechtet. 1991. 478 Seiten. DM 34,–. Bd. 2/2 1935-1938. Entrechtet. 1992. 354 Seiten. DM 32,–.

„Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz" war das Thema einer Sonderausstellung des Deutschen Bundestages, die vor zehn Jahren im Berliner Reichstagsgebäude gezeigt wurde. Eberhard Röhm und Jörg Thierfelder war die wissenschaftliche Planung anvertraut; seither haben die beiden die Frage verfolgt, wie Christen in Deutschland sich ihren jüdischen Mitbürgern gegenüber verhalten haben (und umgekehrt), vor allem also, in welcher Form sich Christen und Kirche an der Ablehnung beteiligt haben, mit denen Deutsche Juden begegnen. Das Ergebnis legen sie in einer Art Geschichte der deutschen Judenverfolgung seit den zwanziger Jahren vor; von den geplanten vier Bänden sind inzwischen die beiden ersten erschienen. Es handelt sich im wesentlichen um Dokumente und „Fallbeispiele", denen jeweils kürzere oder längere Einführungen und gelegentliche Exkurse vorangestellt sind. Außerdem enthält der erste Band eine kurz gehaltene Einführung in die Geschichte der christlichen Judenfeindschaft, so daß man zu unterscheiden lernt zwischen der alten (schon vor- und außerchristlichen) Judenfeindschaft, dem religiös-christlichen Antijudaismus und dem rassistischen Antisemitismus. Bei der Anlage des Gesamtwerkes konnte freilich nicht ausbleiben, daß der größere Rahmen sowohl der Geistes- als auch der Sozialgeschichte nur mit wenigen Strichen gezeichnet wird, man zum Verständnis also auf andere Arbeiten angewiesen ist. Beispielhaft wären die ersten drei Kapitel in der Arbeit von Ernst Wolf „Barmen" – Kirche zwischen Versuchung und Gnade, München 1957, zu nennen – leider fehlt Wolf im ausführlichen Literaturverzeichnis.

„Ausgegrenzt" ist der Titel des ersten Bandes. Nach der „Hinführung" bis in die zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts zeigt er sowohl an einzelnen besonders wichtigen Schlüsseltexten als auch an der Erzählung und Dokumentation von Einzelschicksalen, wie schwer es einzelnen Christen ebenso wie kirchenleitenden Organen gefallen ist, sich ein biblisch begründetes Urteil über die Beziehung von Christen und Juden zueinander zu bilden und sich mit der herrschenden zeitgenössischen Meinung (vom politischen Druck noch gar nicht zu reden) auseinanderzusetzen. Das dokumentieren in diesem Band vor allen Dingen die Aufsätze von Hans Meiser, dem späteren bayerischen Landesbischof („Die Evangelische Gemeinde und die Judenfrage", 1926), der Vortrag von Gerhard Kittel, Professor für Neues Testament in Tübingen („Die Judenfrage", 1933), ebenso die Thesen von Walter Künneth, dem Leiter der Apologetischen Zentrale in Berlin („Die Kirche und die Judenfrage", 1933). Sorgsam wird der Einspruch sowohl von Martin Buber als auch von Ernst Lohmeyer gegen die Thesen von Kittel dokumentiert, ebenso wie das öffentliche Gespräch vom 14. Januar 1933 zwischen Martin Buber und Karl Ludwig Schmidt.

Gewiß fragt sich, wer das heute nachliest, warum diese Autoren überlieferte und zeitgenössische Urteile und Vorurteile nicht klarer durchschaut haben. Die beiden Herausgeber schreiben im Vorwort zum ersten Band „Es gibt ... keinen Anlaß, die Generation der Eltern und der Großeltern vor ein Tribunal zu stellen; allein schon deshalb nicht, weil wir als die Jüngeren uns keineswegs sicher sind, wie wir damals – zum Handeln und zur Solidarität gefordert – uns tatsächlich verhalten hätten". Den zweiten Band widmen sie „unseren Kindern und ihrer Generation in der Hoffnung, daß die zum Leben erweckte Geschichte ihnen die Augen für einen besseren Weg öffnet". Das wird also heißen, daß die Lektüre der alten Quellen uns vorsichtiger, selbstkritischer machen soll, beharrlicher in der Frage danach, inwieweit wir selber in überlieferten Urteilen und Vorurteilen gefangen sind.

Beispielhaft ist für diese Haltung die (ebenfalls dokumentierte) Arbeit des (liberalen) Stuttgarter Stadtpfarrers Eduard Lamparter in den „Blättern des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus", 1928.

Gegenbeispiele verschlagen einem die Sprache: Am 30. März 1933, einen Tag nach der Veröffentlichung des Boykottaufrufs gegen deutsche Juden, telegrafiert die Reichsvertretung der deutschen Juden (den Vorsitz führt Rabbiner Dr. Leo Baeck) an den Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin und mit dem gleichen Wortlaut an die Katholische Deutsche Bischofskonferenz: „Die Deutschen Juden erhoffen gegenüber den gegen sie gerichteten Bedrohungen ein baldiges Wort, das im Namen der Religion von der Evangelischen Kirche in Deutschland gesprochen wird." Der Evangelische Oberkirchenrat antwortet am gleichen Tage: „Verfolgen Entwicklung mit größter Wachsamkeit. Hoffen, daß Boykottmaßnahmen mit heutigem Tage ihr Ende finden". So einfach ist es, sich Anfragen vom Leibe zu halten! Es hatte nicht an Versuchen gefehlt, von Laien ebenso wie von Theologen, aus Deutschland ebenso wie aus dem Ausland, die Leitung des deutschen evangelischen Kirchenausschusses zu gewinnen, ein ernstes und entscheidendes Wort gegen die Boykottierung der Juden zu sprechen. Aber sehr häufig und in

diesem Falle fatal setzte sich bei Kirchenbehörden die Neigung zum Taktieren durch – offenbar sowohl in der Absicht, durch Wegsehen der verfaßten Kirche ein möglichst hohes Maß an Eigenständigkeit zu erhalten, als auch in der Überzeugung, daß Kirche und Theologie vor allem dem Volk, also den Deutschen, verpflichtet seien.

Erschütternd anschaulich werden die Schicksale einiger evangelischer Pfarrer jüdischer Abstammung beschrieben, schließlich dann die Versuche von Friedrich Sigmund-Schultze und anderen, ein internationales Hilfskomitee bzw. evangelische und katholische kirchliche Hilfsstellen für „Nichtarier" einzurichten, schließlich die Arbeit von Marga Meusel, der Leiterin des evangelischen Bezirkswohlfahrtsamtes Berlin-Zehlendorf, die der Augsburger Bekenntnissynode 1935 eine Denkschrift vorgelegt hat, die freilich nicht verhandelt wurde.

Nachdem die Vereinigung Deutschlands Zugang zu bisher verschlossenen Archiven, z. B. zum Zentralen Staatsarchiv der DDR, eröffnete, haben die Herausgeber eine noch breitere Basis von Quellen nutzen können. Entsprechend ist Band 2 nicht nur ein Jahr später als geplant, sondern auch umfangreicher in zwei Teilbänden erschienen. Unter dem Stichwort „Entrechtet" werden zunächst die Nürnberger Rassegesetze von 1935 dargestellt; in der anschließenden Schilderung von einzelnen Schicksalen von Christen nichtdeutscher Herkunft („nichtarischen Christen") wird das ganze Dilemma deutlich, in das Kirche und Christen geraten waren: Theologisch war das Verhältnis der Kirche zu Israel ungeklärt, kirchenamtlich war unklar, ob alle Christen, gleich welcher völkischen Herkunft, als Getaufte gleiche Rechte hatten und schließlich war unentschieden, ob die Diakonie der Kirche die Menschen einschloß, die durch staatlich verordnetes Unrecht von jeder Hilfeleistung ausgeschlossen werden sollten. Dies wird im zweiten Teilband, ebenfalls wieder an einzelnen Schicksalen orientiert, weiter entfaltet.

Zwei weitere Bände sind zu erwarten: Die Pogromnacht 1938 und die Einführung des „Judensterns" 1941 bezeichnen die jeweiligen Wendepunkte der Entwicklung auf dem Wege zur konsequenten Vernichtung der Juden im von Deutschen besetzten Europa. Es sind die Einzelschicksale, die auch zu der Generation sprechen können, die die Verführung des Geistes durch den Nationalsozialismus ebensowenig selber erlebt hat wie die Allmacht eines nahezu perfekten staatlichen Unrechtsmechanismus.

„Die Kirche hat versagt" ist schnell geurteilt. Wer von denen, die heute so urteilen, wäre wohl bereit gewesen, sich von „der Kirche" etwas sagen zu lassen, was seiner Einschätzung und seinem Denken widersprach? Die Erfahrungen der Deutschen seit ihrer Vereinigung, ebenso die Erfahrungen der ökumenischen Christenheit mit ihrer Suche nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zeigen sehr deutlich, daß es „die Kirche" nicht nur große Mühe kostet, bei ihrer Sache zu bleiben, sondern auch, daß sie kaum eine Chance hat, mit ihrem Wort Gehör zu finden, wenn es die herrschende Meinung nicht bestätigt.

Jürgen Schroer

Roswith I. H. Gerloff, A Plea for British Black Theologies. The Black Church Movement in Britain in its transatlantic cultural and theological interaction. Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris 1992. 2 Bände. 1086 Seiten. DM 148,–.

Im Februar 1992 fand der Festakt zur Veröffentlichung der Promotionsschrift Roswith Gerloffs „A Plea for British Black Theologies . . ." in der Kathedrale in Birmingham statt.

Vertreter vieler Kirchen, unter ihnen auch von Schwarzen geleitete Kirchen und der Selly Oak Colleges würdigten ihre Arbeit als einen Meilenstein im Bereich des interkulturellen Dialogs.

Der Beginn der Arbeit an ihrem Buch steht im Zusammenhang mit ihrer Arbeit im „Centre for Black and White Partnership", dessen Begründung sie mit inspiriert hat, ermutigt durch Prof. Hollenweger, der auch ein Vorwort gibt.

Das umfangreiche Material ihrer Feldstudien, Interviews, Gesprächsnotizen und die Auswertung von Archiven in USA und Jamaica kommt auch in den in Bd. 2 abgedruckten Anmerkungen, Dokumenten, Interviews und Adressenlisten zum Ausdruck. Von daher ist für die Arbeit des „Centre . . ." sowie der Beschäftigung mit Schwarzer Theologie hier wirklich ein Standardwerk gegeben, das in vielen Bereichen Neuland erschließt.

Ihr Hintergrund als Nachgeborene der Hitlerzeit, als Theologin unter Theologen, als Seelsorgerin einer von Flüchtlingen begründeten Ausländergemeinde in Großbritannien hat sie besonders sensibel für die Situation von schwarzen Menschen gemacht, die sich in einer fremden und kalten Umgebung neu orientieren und als Gemeinde zusammenkommen. So ist es ihr gelungen, als weiße ausländische Christin am Leben schwarzer Gemeinden teilzunehmen. Die gemeinsame Grundlage des Gesprächs und Gebets mit schwarzen Christen ist die Bibel.

Frau Gerloff stellt fest, daß der Versuch, das Gemeindewachstum schwarzer Gemeinden aus dem Wunsch nach Kompensation der schwierigen sozialen Lage vieler Mitglieder erklären zu wollen, zu kurz greift. In ihrer Untersuchung der mit der „Pentecostal Apostolic" Tradition verbundenen Gemeinden und der Gemeinden, die den Siebenten-Tags-Adventisten angehören, weist sie die besondere theologische Substanz und Kompetenz der schwarzen Christen nach.

Das afrikanische Erbe ist in den Ausdrucksformen des Gottesdienstes lebendig wie auch die Erfahrung einer Erfüllung mit Geisteskraft und der Heilung. Trotz der Perversion der christlichen Tradition durch weiße Sklavenhalter haben schwarze Menschen vor Generationen die Bibel für sich entdeckt und in ihren Alltag hinein übersetzt. So verbindet sie der Gedanke einer schwarzen Diaspora, die ihren Glauben und ihre Treue auch in der Fremde durch die Erfahrung der Gegenwart des Geistes gestärkt sieht. Die Hoffnung auf die Gerechtigkeit und Erfüllung im Reich Gottes ermutigt, sich selbst für Gerechtigkeit einzusetzen. So werden schwarze Gottesdienste zum „powerhouse, where people become trained, equipped and healed". Der Beitrag der schwarzen Gemeinden ist gelebter Glaube, in dem die Botschaft der Bibel in unsere Zeit hinein ausgelegt und ausgelebt wird.

Tilman Wilborn

ÖKUMENE, KIRCHE UND STAAT

Ross T. Bender/Alan P.F. Sell (Hg.), Baptism, Peace and the State in the Reformed and Mennonite Traditions. Wilfried Laurier University Press, Waterloo, Ontario, Canada 1991. 247 Seiten.

Das Buch ist die zweite Veröffentlichung im Rahmen des Dialogs zwischen

Kirchen aus der mennonitischen und aus der reformierten Tradition. (Die erste Veröffentlichung: Hans Georg vom Berg, Henk Kossen, Larry Miller, Lukas Vischer (Hg.), Mennonites and Reformed in Dialogue, Band 7 in „Studies from the World Alliance of Reformed Churches", Geneva and Lombard 1986.) Es besteht im wesentlichen aus Referaten, die bei einer Konsultation des Calgary Institute for the Humanities an der Universität von Calgary in Kanada im Oktober 1989 gehalten wurden. Es ging dort um drei traditionell kontroverse Themen: Taufe, Friedenszeugnis und Verhältnis von Kirche und Staat. Das Buch folgt der Dreiteilung der Konsultation: Es bietet zunächst Referate mennonitischer und reformierter Theologen (Dogmatik, Ethik und Kirchengeschichte). Von mennonitischer Seite waren es Marlin E. Miller, Howard J. Loewen und Henry Loewen, auf reformierter Seite Charles C. West, Max L. Stackhouse und Iain G. Nicol.

In einem zweiten Teil finden sich Antworten auf diese Referate aus philosophischer, soziologischer, systematisch-theologischer und kirchengeschichtlicher Perspektive von baptistischen, römisch-katholischen und unierten Referenten (Hugo Meynell, Harry A. Hiller, Andrew D. MacRae und Tom Sinclair-Faulkner).

Im dritten Teil werden Ergebnise festgehalten, dazu eine Reihe von konkreten Empfehlungen zur theologischen Weiterarbeit an die Exekutivkomitees des Reformierten Weltbundes und der Mennonitischen Weltkonferenz, die beide diese Konsultation mit auf den Weg gebracht und unterstützt haben.

Das Buch ist ein wichtiger Beitrag für den Dialog zwischen den großen reformatorischen Kirchen und dem sogenannten „linken Flügel" der Reformation.

Rainer W. Burkart

Konferenz Europäischer Kirchen (Hg.), Gott eint – in Christus eine neue Schöpfung. Bericht der 10. Vollversammlung der KEK, 1. bis 11. September 1992, Prag. Genf 1993. 373 Seiten. Kt. Sfr. 20,–.

Der offizielle Bericht von der Prager Vollversammlung der KEK liegt nun auch auf deutsch vor und kann in Genf bestellt werden.

Der Band enthält zunächst das vollständige Protokoll (38 Einzelprotokolle aus den 20 Sitzungen). Es folgen 18 Anlagen, darunter die Ansprache des scheidenden Vorsitzenden, Patriarch Alexy II., der Bericht des Generalsekretärs Jean Fischer, zwei themenbezogene Ansprachen der Anglikanerin Dr. Mary Tanner und des orthodoxen Bischofs Jeremias/Polen, der Zwischen- und Gesamtbericht der 20 Arbeitsgruppen, die Botschaft der Vollversammlung, ihre öffentlichen Erklärungen und ihre Botschaft an die Kirchen im ehemaligen Jugoslawien.

Von besonderem Gewicht ist Anlage 18 mit dem endgültigen Bericht des Weisungsausschusses (202-218). An ihm wird die Arbeit der KEK in den Jahren bis zur nächsten Vollversammlung zu messen sein. Schwerpunkte darin sind, was zu Mission, Kirchenräten, 2. Ökumenische Versammlung, Diakonie und Armut in Europa gesagt wird. Farbig wird das Bild der Vollversammlung vor allem durch die Einzelberichte der 20 Arbeitsgruppen (232-313). Derzeit aktuell vor allem die Arbeitsgruppen 3 (Menschenrechte), 4 (Rassismus im heutigen Europa), 5 (Friedliche Konfliktlösungen), 16 (Flüchtlinge, Asylbewerber und ausländische Arbeitskräfte) sowie 18 (Gerechtigkeit und Wirtschaftsmodelle; Armut). Längerfristig wirksame Empfehlungen und Impulse für die ökumenische Theologie enthalten die

Berichte der Arbeitsgruppe 9 (Sichtbare Einheit – Die Rolle der Konfessionen – die theologischen Dialoge), 10 und 11 (zu Mission und Proselytismus) und 15 (Dialog mit anderen Religionen und religiösen Bewegungen). Unverständlich bleibt, warum dieser ergiebigste Teil der Dokumentation im Inhaltsverzeichnis nicht nach Themen aufgeschlüsselt und warum dafür und für den Bericht des Weisungsausschusses kein Stichwortverzeichnis angefertigt wurde. Beides erschwert unnötig die Benutzung dieses im übrigen sorgfältig edierten, hilfreichen und wertvollen, dazu preiswerten Bandes. *Vo.*

Nachwort der Schriftleitung

Vom 3. bis 14. August findet – 30 Jahre nach Montreal – im spanischen Santiago de Compostela wieder eine Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung statt. Es ist die fünfte. Die Erwartungen an dieses Ereignis waren nach dem Erscheinen des Dublin-Textes (April 1992) erheblich gesunken. Es sah so aus, als wolle die Kommission ohne Rücksicht darauf, was in den Kirchen aus ihren Bemühungen geworden ist, vor allem sich selber feiern. Hier haben die acht Konsultationen rund um die Welt eine deutliche Wende gebracht. Wer das im Frühjahr 1993 in Stuttgart verabschiedete Arbeitsdokument zur Hand nimmt und die Ansprache der Moderatorin, der Anglikanerin Mary Tanner, bei der letzten dieser Konferenzen und der Vorbereitungssitzung der Ständigen Kommission liest, kann diesen Besorgnissen valet sagen. Wer dazuhin den ersten Aufsatz dieses Heftes wirklich zur Kenntnis nimmt, wird der Konferenz sogar zuversichtlich entgegensehen, nämlich in der Hoffnung, der ÖRK insgesamt könne nach langen Jahren eines wenig fruchtbaren Nebeneinander von Einheit I und III nun doch durch Santiago zu der seit Vancouver geforderten lebensnahen und lebenskräftigen, in sich schlüssigen Theologie (vital and cohaerent theology) aufbrechen. Es ist also Ausdruck unserer Freude und Hoffnung, daß wir das wichtige Dokument „Teure Einheit" an die Spitze dieses Heftes stellen.

Die Weltkonferenz will aber nicht nur Erwartungen auf sich ziehen, sondern bedarf auch unserer Fürbitte und verdient, daß wir – soweit wir im Verkündigungsdienst stehen – die Gemeinden über sie informieren und mit der Gemeinde für sie beten. Anregungen dazu finden sich im Rundbrief Nr. 23 der Ökumenischen Centrale, den wir auf Wunsch gerne kostenlos zusenden. Die Ansprache von Mary Tanner veröffentlicht die Ökumenische Centrale in ihrem Materialdienst II/93.

Ein Wort noch zu drei anderen Beiträgen. Es war viele Jahrzehnte eine der Stärken der ökumenischen Bewegung, daß sie sich weitgehend auf kompetente, ehrenamtlich tätige Laien stützen konnte. Im konziliaren Prozeß ist das erfreulicherweise wieder aufgelebt, in seinen Verästelungen nach den großen Konferenzen aber wieder abgesunken. Wer sein Brot außerhalb der Kirche verdienen muß, kann sich den zeitlichen Aufwand vieler Insiderkonferenzen oft nicht leisten. Deswegen verdienen die Stimmen, mit denen sich Laien und ehrenamtlich Tätige zu Wort melden, aufmerksames Gehör. So können wir nur mit größtem Respekt als Christusnachfolge im ärztlichen Beruf „annehmen", was der Stuttgarter Internist Dr. Ulrich Börngen von

IPPNW (Internationale Ärzte für die Verhütung des Atomkriegs / Ärzte in sozialer Verantwortung) berichtet.

Hartmut Höfener endet mit dem Satz, wer seine Ohren nicht verschließe, könne hören, wie wichtige Mitglieder der Christengemeinschaft an der Tür der deutschen Ökumene anklopfen. Haben das andere auch vernommen oder hat er nur gehört, was er als Ökumeniker ehrenwerterweise wünscht? Also ein Beitrag, bei dem es auf die Bestätigung eines Eindrucks ankommt, den zunächst vermutlich nicht alle mit dem Autor teilen.

Schließlich die „Spurensicherung" von Eberhard Vater. Wir sind leider auch in der Kirche in einem Zustand, in dem deren Charakterbild nicht nur bedenklich schwankt, sondern von Siegern und enttäuschten Utopisten, was die DDR betrifft, bewußt entstellt wird. Dagegen anzugehen ist inmitten einer postmodernen Landschaft, in der es keine Wahrheiten und Gewißheiten, sondern nur noch Informationen geben soll, nahezu aussichtslos. Was bleibt da anderes, als zunächst einmal Spurensicherung? Sie erfolgt hier für eine Kirchengemeinde im thüringischen Südzipfel der Kirchenprovinz Sachsen, die ein eindrückliches Zeugnis christlicher Existenz im Sozialismus bot. Der Beitrag will zu weiteren Spurensicherungen einladen. Dabei bittet die Schriftleitung freilich, vor Abschluß und Zusendung eines Manuskriptes mit ihr Verbindung aufzunehmen.

Vo.

PS: Zuletzt sei auf die Dokumentation hingewiesen, die Günther Gaßmann über Glauben und Kirchenverfassung seit der 4. Weltkonferenz in Montreal vorgelegt hat: Documentary. History of Faith and Order 1963–1993. Faith and Order-Paper No. 159, WCC Publications Geneva. Es ist dringend zu wünschen, daß wir bald auch auf Deutsch mit diesem wertvollen und wertbeständigen Band arbeiten können.

Die Mitwirkenden

OKR Dr. Ulrich Beyer/Pfarrer Ulf Schlüter, Arbeitsstelle Konziliarer Prozeß, Haus Villigst, Iserlohner Straße 25, 58239 Schwerte / Prof. Dr. André Birmelé, 87 rue Strohl, F-67520 Wangen / Priv.-Doz. Dr. med. Ulrich Börngen, Olgastraße 35, 70182 Stuttgart / Rainer W. Burkart, c/o Ökumenische Centrale, Neue Schlesingergasse 22–24, 60311 Frankfurt am Main / Landespfarrer Hans-Peter Friedrich, Am Bockskothen 25, 40472 Düsseldorf / Pfarrer Gerhard Fritz, Westbahnstraße 4, 76829 Landau / Prof. Dr. Adriaan Geense, Chemin de Murat 19, CH-1298 Céligny / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42a, 55130 Mainz / Pastor Hartmut Höfener, Kleiner Pfad 6, 44229 Dortmund / OKR i. R. Klaus Kremkau, Alleehof 5, 30167 Hannover / Johanna Linz, Referentin für Öffentlichkeitsarbeit, EMW, Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg / Pastor Dr. Lutz Motikat, Auguststraße 80, 10117 Berlin / Prof. Dr. András Reuss, Lutherische Akademie, Locsei ut 32, H-1147 Budapest / OKR Prof. Dr. Rolf Schäfer, Würzburger Straße 37, 26121 Oldenburg / OKR i. R. Jürgen Schroer, Josef-Neuberger-Straße 43, 40625 Düsseldorf / Dr. Dr. J. Georg Schütz, c/o Ökumenische Centrale, Neue Schlesingergasse 22–24, 60311 Frankfurt am Main / Pfarrer Eberhard Vater, Kirchberg 1, 98547 Viernau / Pfarrer Tilman Wilborn, 244 Bristol Road, Edgbaston, Birmingham, B5 7SL, England.

Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse

Ungeschützte, aber plausible Vermutungen zu ihren Schwierigkeiten[1]

VON OTTO HERMANN PESCH

I. Analyse

1. Das Schlagwort vom „ökumenischen Stillstand", von der „ökumenischen Stagnation" ist extrem ungerecht im Hinblick auf die in den letzten Jahrzehnten gewachsenen und nicht mehr umkehrbaren ökumenischen Selbstverständlichkeiten auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens; es ist aber sachhaltig, insofern es auf Phänomene hinweist, die für die Zukunft die Frage nach den Zielen und dem Stil ökumenischer Dialoge neu aufwerfen.

Die Selbstverständlichkeiten müssen hier nicht mehr aufgezählt werden.[2] Sie lassen sich zusammenfassen unter der Überschrift: Wegfall aller Berührungsängste auf allen Ebenen – angefangen bei den protokollarischen Hürden vor der Begegnung zwischen (höheren) kirchlichen Amtsträgern[3] über die fast totale wechselseitige Unkenntnis im fachtheologischen Gespräch bis zum kleinen Sensationswert ökumenischer Gemeindeveranstaltungen. Wir müssen nun 40 Jahre zurückdenken, um das Ausmaß dieser Selbstverständlichkeiten ermessen zu können. 1954 verbot Pius XII. den katholischen Beobachtern, während der Tage der Vollversammlung des Ökumenischen Rates das Stadtgebiet von Evanston auch nur zu betreten – man traf sich trotzdem, in Cafés am Rande der Stadt. Noch zur Konzilszeit kehrte ein mit Recht als „progressiv" geltender deutscher Erzbischof von einer Sitzungsperiode des Konzils zurück – und erließ als erste Amtshandlung ein Verbot aller ökumenischen Gemeindeveranstaltungen, sofern sie nicht ausdrücklich durch das Generalvikariat genehmigt seien. Wenn in solch einer gewandelten Lage nun doch das Gefühl des ökumenischen Stillstands entsteht – und als Faktum ist dies ja nicht zu bestreiten –, dann stellt sich die Frage, wo die herkömmlichen ökumenischen Bemühungen entweder nicht genug tun oder falsche Prioritäten setzen.

2. Ökumene, das beweisen Fortschritt und Stillstand in den letzten Jahrzehnten, kommt da an ihr Ziel, wo Selbstverständlichkeiten auf Gemeindeebene *entstehen, das heißt: wo Christinnen und Christen in großer Zahl*

die Einheit der Christenheit auch im Unterschied ihrer Kirchen und Gemeinden lebendig erfahren, das heißt: in den alltäglichen und sonntäglichen gottesdienstlichen und diakonischen Zusammenhängen ihres kirchlichen Lebens aus dem Glauben.

Beispiele solcher wirksamen Selbstverständlichkeiten sind etwa: die Vereinheitlichung ökumenischer Basistexte (Vaterunser, Glaubensbekenntnis), zunehmendes ökumenisches Liedgut, neue gemeinsame Gebetstexte, das Faktum der Einheitsübersetzung der Bibel (leider nicht ihr Text und darum verständlicherweise auch nicht ihr ökumenischer Gebrauch!), die sogenannte „ökumenische Trauung" (deren kirchenrechtliche Delikatessen die konfessionsverschiedenen Paare gottlob meist nicht kennen und darum auch nicht merken), gemeinsame soziale Aktivitäten, Predigeraustausch (mit oder ohne Beachtung der kirchenamtlichen Restriktionen), problemlose gemeinsame Tagungen der kirchlichen Bildungseinrichtungen, gemeinsame Publikationen, Gegenlesung der Darstellung der Schwesterkirchen in den Katechismen durch deren Repräsentanten usw. Nicht lange mehr, so scheint es, und wir werden uns vernünftige Formen ökumenischer Taufgottesdienste in Analogie zur „ökumenischen Trauung" auszudenken haben – „Experimente" und erste Erfahrungen liegen schon vor.

3. Aufgrund von These 2 stellt sich die Frage, warum Ökumene auf der Ebene der Dialoge *nicht in gleicher Weise zum Ziel kommt, genauer: warum die hier erzielten Ergebnisse, die (wenn auch differenzierten) Konsense, sich nicht in (weitere) Selbstverständlichkeiten auf Gemeindeebene umsetzen. Mit anderen Worten: Das Problem ist der weitergehende Transfer von der (ökumenisch-theologischen) Theorie in die (Gemeinde-)Praxis.*

Diese These ist der logische Übergang zu den nächsten Thesen.

4. Das (ohnehin eingeschränkte) Interesse der Gemeinden/Medien/Theologen (soweit nicht speziell mit ökumenischer Theologie befaßt) an ökumenischen Dialogergebnissen, seien sie international oder regional erarbeitet, hielt sich seit der Konzilszeit bis 1980 (CA-Jubiläum) auf einem „forte dolce" (u. a. Maltadokument, Ämtermemorandum, Herrenmahlsdokument, CA-Stellungnahme) und ging dann zu einem „molto decrescendo" über (die „Wasserscheide" der Lima-Papiere, die deutlich distanzierten kirchenamtlichen Erklärungen zum Lutherjahr, das Lehrverurteilungsdokument, das von Anfang an in der Öffentlichkeit kaum zur Notiz genommen wird).

Keine Illusion: Fach- und sachkundig und überhaupt erst einmal interessiert an Fragen ökumenischen Konsenses zwischen den Kirchen war immer nur eine kleine Minderheit der Christinnen und Christen und der Theolo-

genzunft. Aber sie verbreitete doch zuzeiten eine gewisse optimistische Stimmung auch bei den anderen. Indiz: die öffentliche Aufmerksamkeit und Sympathie, in der sich die Fachleute für ökumenische Theologie sonnen konnten. Sie ist heute in Desinteresse und Mißtrauen umgeschlagen – oder in eine Art milder Verachtung, wie sie denen zuteil zu werden pflegt, die man für Spinner hält und nicht ernst nimmt. Die Wende kam nach meinem Eindruck durch die Enttäuschung über das (für mich freilich in keinem Augenblick überraschende!) Ausbleiben konkreter Schritte nach dem Jubiläumsjahr 1980 (450 Jahre CA). Die römisch-katholische Kirche hat die CA nun doch nicht „anerkannt" und konnte sich darin noch dadurch bestätigt sehen, daß auch die lutherischen Kirchen sich nicht ohne Wenn und Aber hinter den alten Text stellten, soviel gute Gründe das auch gehabt haben mag. Die Enttäuschung wirkte sich dann erstmals in Form von Desinteresse bei den Lima-Papieren aus – wofür freilich auch noch andere Gründe maßgeblich sein mögen.

5. Der erkennbare Grund: die institutionelle Folgenlosigkeit – und zwar war die Enttäuschung des Interesses um so größer, je höherrangig die Personen und Institutionen, die vorher ökumenische Hoffnungen geweckt hatten.

Daß es tatsächlich die Amtsträger auf beiden Seiten waren, die Skepsis zur Schau trugen und institutionelle Konsequenzen nicht wagten (schon beim Malta-Papier!), läßt sich an einer rhetorischen Feinheit der offiziellen Stellungnahmen festmachen, die mittlerweile zu einem Stilmuster amtlicher Statements zu ökumenischen Fragen geworden ist. Was man einschärfen will, sagt man nach einer guten rhetorischen Regel zuletzt – und regelmäßig wird in den amtlichen Stellungnahmen *zuerst ein hohes Lob* für die erreichten ökumenischen Ergebnisse gespendet...

6. Der vermutliche „Grund des Grundes": Bei der Bereinigung theologischer *Differenzen* müssen *die Repräsentanten der Institution vorangehen. Denn wenn die Theologen mit ihrem ökumenischen Sachverstand bei den Amtsträgern nicht durchdringen, werden die nichtfachkundigen „Laien" der Behauptung eines Konsenses nicht trauen, allen Beschwörungen der „mündigen Gemeinde" (auch in der evangelischen Kirche) zum Trotz; und wenn sie sich doch von Bremsversuchen der übergemeindlichen Instanzen emanzipieren und ökumenisch praktizieren, wovon sie überzeugt sind, dann gelingt auch dies aus dem gleichen Grund nur* mit *den Amtsträgern vor Ort, die in diesem Falle einen Vertrauensvorsprung vor den höheren Amtsträgern genießen.*

7. So ist zur Zeit dies die Lage: Die einen halten den ökumenisch-theologischen Disput in der gewohnten Form schon für ein überholtes Bemühen („Opas Ökumene ist tot"), die anderen schließen von der amtlichen Folgenlosigkeit darauf, daß der behauptete Konsens nicht redlich ist – mit der Folge, daß inzwischen die Erarbeitung ökumenischer Konsenspapiere sich im Niemandsland zwischen ökumenischer Ungeduld, ökumenischer Reserve und ökumenischer Ängstlichkeit abspielt.

Die Thesen 6 und 7 enthalten Faktenbeschreibungen, die nur durch gegenteilige Fakten widerlegt werden könnten. Solche kenne ich nicht. Ich kenne dagegen genügend einstmals aktiv, gelegentlich sogar unrealistisch für das ökumenische Anliegen engagierte Gemeindeglieder auf beiden Seiten, die, weil nichts „passierte", nach einiger Zeit nicht mehr bereit waren, arbeitsfreie Zeit für dieses vergebliche Tun zu opfern – entweder in der Sache verunsichert oder im Engagement frustriert. Ich kenne ökumenische Arbeitskreise (Ausschüsse von Pfarrgemeinderäten), die eingeschlafen sind, weil sie durch die beteiligten Pfarrer nicht ermutigt und mitgetragen wurden. Ich kenne andere Gemeinden, die auf provozierende Weise *in oecumenicis* „tun, was dem Herrn mißfällt" – aber nur, weil ein mutiger Pfarrer überzeugend und Vertrauen weckend vorangeht.

8. Somit dreht sich die „Dialog-Ökumene" im Kreis: Von seiten der Unwilligen werden immer neue „Klärungen" und „vertiefende Studien" verlangt, obwohl kein substantielles neues Argument mehr zu erwarten steht; für die anderen wird die ökumenische Diskussion eben deshalb schlicht langweilig; und die Gemeinden gewinnen den Eindruck, daß von ihren *ökumenischen Problemen gar nicht geredet wird, was wiederum entweder das ungeduldige oder das ängstliche Urteil nach sich zieht.*

9. Kurzum: Die Ökumene, einstmals der große Aufbruch „von unten" gegen das Widerstreben der Amtsträger, ist inzwischen fest an deren kurzer Leine, ihre Theologie wird zur Ökumene-Scholastik für Berufsökumeniker, oder frei nach Schopenhauer: sie wird zur Professoren-Ökumene für Ökumene-Professoren.

Weitere „vertiefende Studien" zu verlangen, ist inzwischen der Ritus der Zurückweisung und der Kaschierung der eigenen Unwilligkeit geworden – auch wenn diese Forderung nicht von Amtsträgern, sondern sogar von Theologen erhoben wird. Daß es so ist, zeigt sich an der dieser Forderung zugrundeliegenden Voraussetzung, die gleich als doppelte Ohrfeige wirkt und sachlich ganz unwahrscheinlich ist: daß der ökumenische Sachverstand der Dialog-Kommissionen weniger klarsichtig sei als der der Amtsträger und überdies faulen Kompromissen zugeneigt (Insider solcher Kommissio-

nen können darüber nur belustigt den Kopf schütteln), und daß die betroffenen Gläubigen, die auf ökumenische Entscheidungen warten, natürlich keine Ahnung davon haben, warum sie *eigentlich* evangelisch oder katholisch sind – denn erst die „vertiefenden Studien" werden das ja ganz klar an den Tag bringen![4] Ein Beispiel? Ein deutscher katholischer Bischof[5] wandte auf einer Podiumsdiskussion zum Lehrverurteilungsdokument ein, die „Amtsfrage" sei „nicht im entferntesten geklärt". Vielleicht hat er ja recht[6], nur frage ich mich, woher er das weiß. Er kann es nur aus dem Uralt-Fundus seiner Studienzeit wissen, es sei denn, er hätte neben seinen Amtspflichten die Nächte mit der Lektüre ökumenisch-theologischer Fachliteratur zugebracht. Gottlob gibt es auch hoch- und höchstrangige Amtsträger, die öffentlich erklären, die ökumenischen Dialoge hätten genügend positive Ergebnisse erbracht, nun müßten ökumenische Taten folgen – so zum Beispiel Kardinal Willebrands zum Lutherjahr 1983. Aber *allein* etwas bewirken können auch sie nicht.

10. Inzwischen emanzipieren sich die einen – einzelne, konfessionsverschiedene Ehepaare und Familien, ganze Gemeinden unter Führung ihrer Pfarrer –, teils auf der Linie der amtlich nicht rezipierten Texte, teils über sie hinaus; die anderen fliehen zurück in vorökumenische Eindeutigkeit.

11. Es tritt also vor unseren Augen ein, was Lukas Vischer 1974 in einem Vortrag zum 10jährigen Gedenken an die Verabschiedung des Ökumenismusdekretes vorausgesagt hat: Wenn sich die Kirchen nicht zu einer vorläufigen Einheit zusammenschließen, dann wird die Ökumene sich zersetzen.[7] Wie Lukas Vischer darüber heute wohl urteilt?[8]

II. Ziele

12. Die verschiedentlich schon (vorwiegend von evangelischer Seite) geforderte „realistische Ökumene" (Eilert Herms) ist unbedingt zu bejahen – freilich nur unter einer Bedingung: daß diese Forderung nicht im Klartext die Entlastung von Selbstkritik begünstigt und nur die ökumenische Durchsetzung des eigenen konfessionellen Selbstverständnisses anzielt.

Ich habe nicht ohne Grund auf Herms angespielt.[9] Seine ökumenische Position steht für eine mit Priorität verfolgte Tendenz der konfessionellen Identitätswahrung. Wer den Schwesterkirchen auch nach Feststellung eines „kontradiktorischen Gegensatzes" im grundlegenden Offenbarungsverständnis – und ein Eilert Herms weiß, was er mit diesem Begriff aus der klassischen Logik sagt, nämlich schlicht Ja und Nein! – Gemeinschaft anzubieten sich in der Lage sieht, muß sich die Frage gefallen lassen, wie

dann noch irgendwie und irgendwo die Notwendigkeit einer selbstkritischen, die eigene konfessionelle „Identität" durchaus in Frage stellenden Reform aufkommen kann. Es sei denn, Herms meint mit Kirchengemeinschaft nichts anderes als das, was Heinrich Fries und Karl Rahner in ihrer von Herms so heftig angegriffenen Studie „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit"[10] für möglich und erstrebenswert halten – die Herms dann allerdings gründlich mißverstanden hätte.[11]

13. Der ökumenische Dialog muß weitergehen, wo noch unbearbeitete oder nicht hinreichend bearbeitete Themen anstehen, denn er allein gibt ökumenischem Fortschritt gutes theologisches Gewissen und ist darum durch nichts zu ersetzen.

Seine Hauptaufgabe muß nach wie vor sein, die Repräsentanten der Institution zu überzeugen und zu ökumenischen Entscheidungen zu veranlassen – damit nicht länger die einen auf Glasperlenspiel, die anderen auf Wunschdenken erkennen müssen. Das heißt im Klartext allerdings auch: Auf der Ebene der Gemeinden *kann* gar nicht breites Interesse und gar Allgemeinverständlichkeit erwartet werden. Ökumenische Konsenspapiere sind ihrer Natur nach Fachgutachten, keine Gemeindeliteratur für den Schriftenständer.

14. Der ökumenische Dialog sollte sich in aller Deutlichkeit Forderungen nach „weiterer Klärung" verweigern, wenn zur Sache alles gesagt ist und die Forderung nicht auf die ökumenisch einzig „realistische" Einheit in Vielfalt und gegebenenfalls auch Gegensatz abzielt (Differenz im Konsens und Konsens in der Differenz: Harding Meyer), sondern auf Einförmigkeit. Anders ausgedrückt: Der ökumenische Dialog muß sich Forderungen widersetzen, deren Erfüllung Beihilfe zur „Rückkehr-Ökumene" oder „Anschluß-Ökumene" wäre.

Im Klartext: Es gibt inzwischen ökumenische Problemfelder, wo wirklich alles gesagt ist. Wenn dann nicht nur von Amtsträgern, sondern auch von Theologen Widerspruch ertönt, so ist nur abermals nach dem heimlichen oder offenen Ziel der ökumenischen Diskussion zu fragen. Die Kontroverse mit und um Jörg Baurs Schrift zum Konsens in der Rechtfertigungslehre hat dazu dankenswerterweise ebenso exzellenten Anschauungsunterricht erteilt wie das Gutachten der Göttinger Fakultät zu dem Lehrverurteilungsdokument.[12] Wenn unter solchen Voraussetzungen „weitere Klärungen" verlangt werden, bleibt den Angesprochenen nur die klare Antwort: Dafür investiere ich keine kostbare Arbeitszeit mehr.

15. Der ökumenische Dialog muß mehr als bisher dem Problem des sachgemäßen Transfers in die Gemeinden seine Aufmerksamkeit zuwenden. Dabei müssen die ins ökumenische Gespräch eingebundenen Theologinnen und Theologen bis an die äußersten Grenzen der Loyalität gegenüber der eigenen Kirche – zumeist also: den eigenen amtlichen Repräsentanten der Institution – gehen, in dem klaren Bewußtsein, daß es auch und inzwischen zuerst eine Loyalität gegenüber den ökumenischen Erfahrungen der Gemeinden gibt, die man ja doch bewußt immer hat öffnen wollen.

Ich plädiere damit nicht schlechthin für „ökumenische Selbsthilfe" – aber ein wenig darf die These auf der Fluchtlinie dahin verstanden werden. Ich plädiere vor allem für ein Ende der Heimlichkeiten. Wenn ein katholischer Pfarrer einem konfessionsverschiedenem Ehepaar in seelsorglicher Verantwortung Abendmahlsgemeinschaft rät, soll er das auch bei entsprechender Gelegenheit öffentlich klarstellen – wie es bekanntlich einige mutige Pfarrer auf der Würzburger Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1972 bis 1975) getan haben[13]. Gleiches soll ein evangelischer Pastor tun, der einem solchen Paar nach Einsicht in die familiären Verhältnisse rät, die Kinder in der katholischen Kirche taufen und erziehen zu lassen. Die von den praktischen Konsequenzen der Ökumene betroffenen Gemeindeglieder dürfen sich nicht als Geheimnisträger vorkommen.

16. Um des Transfers willen bedarf die theologische Bedeutung der praktischen, u. U. psychologischen Barrieren zwischen Christinnen und Christen verschiedener Kirchen erhöhter Reflexion. Denn siehe These 2: Nur, was in den Gemeinden praktische Selbstverständlichkeit gewinnt, bringt die Ökumene vorwärts – oder zurück! Die Selbstverständlichkeiten aber wirken unweigerlich zurück auf den Stil, u. U. die Inhalte des Dialogs – fördernd oder bremsend. Und was ist, wenn die Selbstverständlichkeiten aus einer theologisch nicht mehr begleiteten Praxis kommen?

Mit dieser These berühren wir den wohl empfindlichsten Punkt der ökumenischen Lage und der „realistischen" Zukunft der Ökumene. Wenn ein Katholik – wieviel oder wie wenig er auch immer von den Subtilitäten der Transsubstantiationslehre versteht oder mißversteht – sieht, wie der evangelische Pastor nach dem Abendmahl die nicht gebrauchten Hostien in die Pappschachtel zurücklegt und den überflüssigen Wein ausgießt, wird ihn kein Konsenspapier der Welt überzeugen können, daß wir im Verständnis des Abendmahls hinreichend einig seien, um Kirchengemeinschaft zu schließen. Wenn ein evangelischer Christ erfährt, daß die katholische Kirche

für eine Anerkennung der Ämter in der evangelischen Kirche in irgendeiner Form Nachordination der evangelischen Amtsträger verlangt, werden ihn keine ökumenischen Gesprächsergebnisse davon überzeugen, daß die Katholiken nicht ein halbmagisches Amtsverständnis haben. Wenn bei der „ökumenischen Trauung" ein Gerangel um die Verteilung der „Anteile" entsteht, obwohl beide Amtsträger wissen müssen und können, wo es bei dem Amtsbruder „ans Eingemachte" oder auch nur an die kirchlichen Zwänge geht, wird niemand den Kirchen glauben, daß für sie die seelsorgerlichen Notwendigkeiten an der Spitze der Prioritäten stehen. Wenn bei einem ökumenischen Gottesdienst in einer evangelischen Kirche der evangelische Pastor auf dem Text der Lutherbibel besteht, obwohl beide Kirchen die Einheitsübersetzung – wie schlecht sie auch immer sein mag – zumindest für zentrale Teile als gemeinsamen Bibeltext verabredet und veröffentlicht haben, fragt man sich ebenfalls nicht nur nach der ökumenischen Sensibilität, sondern ob denn nun die Bibel oder die Lutherbibel die Basis der Gemeinschaft der Kirchen sei. Usw.[14] Es wäre einmal sehr hilfreich, im Zusammenwirken zwischen ökumenisch engagierten Pfarrerinnen und Pfarrern und ökumenischen Theologinnen und Theologen eine Liste solcher blockierenden Stolpersteine des Miteinander aufzustellen und dann zuzusehen, wieweit einfach praktische Lösungen gefunden werden können, die theologisch verantwortbar sind und darum Freiraum für eine unbelastete theoretisch-theologische Klärung schaffen.

17. Was die noch wirklich weiterzubearbeitenden Themen betrifft – z. B. Papsttum/Amtsverständnis überhaupt, Mariologie und Heiligenverehrung, Lehre vom Wirken des Heiligen Geistes, Bekenntnis und Lehrzucht –, so darf der ökumenische Dialog ohne Rücksicht auf aktuelle Erfolgschancen für die Zukunft „auf Vorrat" arbeiten – wie die Pioniere des ökumenischen Dialogs in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts auch. Wobei anzumerken bleibt, daß auch zu den genannten und weiteren Themen dieser Art nicht mehr viel zu sagen sein dürfte, was nicht schon gesagt ist.

Aufrichtend und ermutigend in der gegenwärtigen ökumenischen Stagnation ist immer das Beispiel der römisch-katholischen *und* der evangelischen Pioniere des ökumenischen Gesprächs vor dem Konzil: Sie konnten nicht ahnen, ob und wie ihre Vorstöße einmal Frucht bringen würden – sie haben buchstäblich „auf Vorrat" gearbeitet. Dann aber kam das Konzil – und seine Beschlüsse, keineswegs nur das Ökumenismusdekret, konnten nur deshalb so schnell formuliert werden, weil Theologen beider Kirchen durch das seit langem (oft heimlich) geführte Gespräch die neuen Perspektiven und Einsichten schon „auf Vorrat" hatten und sich ihrer bedienen konnten.

Was die noch zu bearbeitenden Themen betrifft, so gibt es sie gewiß; und welches das Gespräch noch einmal auf eine ganz neue Grundlage setzende neue Argument zum Beispiel zum Thema Papsttum oder Mariologie noch gefunden werden sollte, ist schwer zu erkennen. Niemand aber soll noch behaupten, es gebe zu Themen wie Wort und Sakrament, Glaube und Werke, Gnade und Rechtfertigung, Schrift und Tradition, Freiheit und Kirchenrecht u.ä. noch etwas zu „klären". Es mag dies und das hüben und drüben *einzuschärfen* sein, es mag Gründe geben, auf diesem oder jenem unbedingt zu *bestehen* – aber es gibt nichts mehr zu „klären". Und darum aus persönlicher Erfahrung dieses persönliche Wort: Nichts kommt mir gegenwärtig unangemessener vor als die Auskunft auch prominenter, im interkonfessionellen Gespräch engagierter Theologen, es diene dem ökumenischen Gespräch mehr, nicht vorschnell nach offenem oder heimlichen Konsens bzw. nach Wegfall ausschließenden Gegensatzes zu fragen, sondern „erst einmal" den „bleibenden Gegensatz" in seiner „ganzen Tiefe" herauszuarbeiten.

18. Darum bleibt es zwar richtig, daß die Einheit nicht „machbar", sondern zu erbeten ist. Konkret: Ökumenische Einsicht ist nicht zu erzwingen, man kann nur für sie argumentieren und für die Zulassung der Argumente werben. Daraus folgt aber, daß das Gebet um die Einheit vor allem ein Thema hat: Gott möge durch seinen Geist die Blindheit unseres Verstandes und die Trägheit unseres Herzens überwinden.

Ein Kommentar dazu erübrigt sich.

III. Strategien

19. Wenn These 2 stimmt, dann ist ein breiter, das Gros der Gemeinden erfassender Konsens für ökumenische Fortschritte nur zu erwarten, wenn es eine theologisch legitime Möglichkeit gibt, daß die ganz überwiegende Mehrzahl unserer Gemeindechristen in ihren Kirchen so weiterleben kann, wie sie es gewohnt sind.

20. Diese entweder resignativ oder zynisch klingende These ist bei Licht besehen nichts anderes als der praktische Transfer des Modells einer korporativen Einigung der Kirchen – des einzigen Modells einer neuen Kircheneinheit, das eine reale Chance hat, weil es auf der Grundlage eines legitimen und notwendigen theologischen Vertrauensvorschusses die bestehenden und weiterwirkenden theologischen Differenzen nach Klärung des Fundamentalkonsenses sozusagen zu einer internen Familienangelegenheit der neu geeinten Christenheit macht.

These 19 ist eine auf die Faktizitäten gestützte Lagebeurteilung. „Realistische" Ökumene, die nicht nur auf ökumenische Arbeitskreise aller Art, sondern auf die ganzen Kirchen zielt, müßte kapitulieren, wenn sie die „Unbeweglichkeit" der Massen der Kirchenglieder nicht in Rechnung stellen dürfte. Aber sie darf es, wenn These 20 stimmt. Die „Macht der Gewohnheit" darf und muß darum nicht selbstkritische Veränderungen ausschließen. Aber die werden in der (wieder) einen Kirche von selbst wachsen, wenn diese von allen angenommen wird. Vorerst muß die Forderung lauten, daß die zur Gemeinschaft findenden Kirchen gerade das stärken, was ihre Stärke ist und wovon sie geistlich geprägt sind. Also gerade anders als landläufig vermutet, beginnt der Erfolg der Ökumene nicht damit, das konkrete geistliche Profil der Kirchen aus Anpassungsgründen abzuschleifen.[15]

21. Ziel aller ökumenischen „Strategien" muß darum sein, in den Gemeinden eine „Stimmung" gegenüber den Schwesterkirchen herbeizuführen, in der eine Konversion als Übertritt in eine andere Gemeinde erscheint und als nicht mehr. Es muß nicht bewiesen werden, wieweit wir von diesem Ziel entfernt sind – obwohl das neue katholische Kirchenrecht erste zaghafte Schritte in diese Richtung tut und Kommentatoren weitere Schritte anmahnen.

Das neue katholische Kirchenrecht hat in einem Akt neuer Rechtssetzung festgelegt, daß öffentlich Konvertierte bei einer Eheschließung mit einem Nicht-Katholiken nicht mehr der kirchlichen Formpflicht unterliegen (Can. 1124 in Verbindung mit ca. 1117). Im „offiziösen" „Handbuch des katholischen Kirchenrechts" von Josef List/Hubert Müller/Heribert Schmitz[16] wird bemängelt, daß das Kirchenrecht zwar im Einklang mit dem II. Vaticanum die Freiheit der Glaubens*annahme* rückhaltlos anerkennt, nicht aber die Freiheit der lebenslangen Glaubens*bewährung* – daß es also, mit anderen Worten, noch keinen „geregelten" Kirchenübertritt gibt.[17]

22. Eine Konversion nur noch als einen Gemeindewechsel zu empfinden, ist nach meinen Beobachtungen allerdings längst im Gange. Diesen *Prozeß muß ökumenisch-theologische Reflexion begleiten und auf seine theoretisch-theologischen Implikationen hinterfragen – dann könnte nicht mehr der Eindruck entstehen, im ökumenischen Dialog sei nicht von den wirklichen Problemen der Gemeinden die Rede.*

23. Kann die ökumenische Theologie tatsächlich diesen Prozeß bejahend begleiten, dann ist sie um so besser in der Lage, beide Seiten auf praktische Verstöße gegen den Geist neuer Gemeinschaft aufmerksam zu machen, die

die Gefühle der Christen aus den Schwesterkirchen verletzen; und statt dessen beide Seiten anzuhalten, das stark zu machen, wovon man wechselseitig lernen kann.

Die beiden Thesen 22 und 23 plädieren also dafür, die theoretisch-theologischen Probleme aus der Optik der Gemeindeerfahrungen aufzunehmen – in der Gewißheit, daß sich auch von daher (und sogar von daher besonders) die unerledigten oder eventuell nur zum Schein erledigten Probleme ganz von selbst wieder die erforderliche Beachtung verschaffen werden. Es dürften sich aber auf diese Weise die Akzente und (Teil-)Ziele ihrer Bearbeitung verändern – möglicherweise mit anderen Ergebnissen, was man gelten lassen kann und wo man redlich „noch nicht" sagen muß. Denn bei der Bearbeitung von der Gemeindeerfahrung her kommen deutlicher die *heutigen* „außertheologischen" Faktoren zu Wort, wie es bei der historischen Aufarbeitung in bezug auf die *damaligen* außertheologischen Faktoren ja längst der Fall ist. – Siehe auch These 16, aus der These 23 die Konsequenz zieht.

24. Wenn die Bemühung um ökumenische Verständigung nach Aufbietung allen Scharfsinns und unter Einsatz aller Selbstverleugnung eine bestimmte, als ökumenisch angesehene Praxis in den Gemeinden nicht mehr theologisch rechtfertigen kann, dann kommt nicht die Ökumene *zum Stillstand. Vielmehr muß sie dann auch den Mut zum Nein der Abgrenzung haben und gegebenenfalls die so Beurteilten ihren Weg gehen lassen. Denn nie darf die Ökumene für die Einheit den Preis des Verrats am Evangelium zahlen, das uns im apostolischen Glauben überkommen ist, der uns in allen Kirchen schon jetzt zur grundlegenden Gemeinschaft verbindet.*

Kein Kommentar!

ANMERKUNGEN

[1] Ungekürzter Text des gekürzt vorgetragenen Impulsreferates zur Einleitung der Diskussion auf der Herausgebertagung der ÖR am 27. November 1992. Der Text wurde aufgrund der Diskussion geringfügig ergänzt und neugefaßt. Die Anmerkungen wurden als Belege und weiterführende Hinweise nachträglich hinzugefügt. Nach wie vor beansprucht das Folgende nicht, im strengen Sinne eine „wissenschaftliche" Untersuchung zu sein, wohl aber, Jahrzehnte ökumenisch-theologischer und praktisch-ökumenischer Arbeit ein wenig zu bündeln.

[2] Eine Reihe von ihnen sind aufgezählt und gewürdigt bei Otto Hermann Pesch, Ökumenismus der Bekehrung – in der Zerreißprobe der Logik. Ein Rückblick auf das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Heinrich Fries/Otto Hermann Pesch, Streiten für die eine Kirche. München 1987, 135–176: 137–143; und bei ders., Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte. Würzburg 1993, 230–235; 374–377. Dort jeweils Hinweise auf ältere Beiträge.

[3] Welche protokollarischen Befangenheiten noch bei den ersten hochoffiziellen Begegnungen in der Zeit unmittelbar vor dem Konzil! Vgl. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil, 68f; 88f – mit Nachweisen.

[4] Ich will mit diesen ironischen Bemerkungen nicht bestreiten, daß es tatsächlich immer noch die Notwendigkeit solcher vertiefenden Studien gibt. Vor allem wenn man über den Tellerrand der katholisch-lutherisch-reformierten Ökumene hinausdenkt. Zum Beispiel ist der ökumenische Streit zwischen den Baptisten und den sog. „Großkirchen" über die Legitimität der Kindertaufe nach wie vor auch theologisch noch nicht ausgestanden.

[5] „Name ist der Redaktion bekannt."

[6] Das (bisher nicht veröffentlichte) Gutachten des Einheitsrates zum Lehrverurteilungsdokument urteilt freilich ganz gegenteilig: Das Dokument bleibe weit hinter bereits erreichtem Konsens zurück – wobei es hier außer acht bleiben kann, daß das Gutachten damit die durch den Auftrag gesetzten Grenzen des Lehrverurteilungsdokumentes verkennt.

[7] Vgl. Lukas Vischer, Wie weiter – nach den ersten zehn Jahren? In: Gerard Békés/Vilmos Vajta (Hg.), Unitatis redintegratio 1964–1974. Eine Bilanz der Auswirkungen des Ökumenismusdekretes. Frankfurt am Main 1977, 141-157.

[8] Welche Sorgen ihn heute bewegen, hat er in dieser Zeitschrift dargelegt: Ist das wirklich die „Einheit, die wir suchen"? ÖR 41 (1992), 7–24.

[9] Vgl. Eilert Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Licht der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan. Göttingen 1984; ders., Einigkeit im Fundamentalen. Probleme einer ökumenischen Programmformel. ÖR 37 (1988), 46–66; ders., Von der Gleichheit zur Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realistische Ökumene. Marburg 1989 – dort S. 111–135. Abdruck des Aufsatzes aus der ÖR mit einem Postskript.

[10] Freiburg i. Br. 1983, [7]1985.

[11] Zur Auseinandersetzung mit Herms vgl. Fries/Pesch, Streiten für die eine Kirche (s. Anm. 2), 51–61 (Fries); 187f, Anm. 35 (Pesch).

[12] Vgl. Jörg Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?". Tübingen 1989; Dietz Lange (Hg. für die Göttinger Theologische Fakultät), Überholte Lehrverurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute. Göttingen 1991; Ulrich Kühn/Otto Hermann Pesch, Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur. Tübingen 1991; dort alle Nachweise über die Kontroverse bis zum Zeitpunkt des Erscheinens. Zum eigenen Urteil über die gegenwärtige Lage vgl. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. (s. Anm. 2), VI. Kapitel.

[13] Und sich dabei auf abgewogene Urteile unbestritten loyaler Theologen stützen konnten; vgl. Karl Lehmann, Dogmatische Vorüberlegungen zum Problem der „Interkommunion". In: ders., Gegenwart des Glaubens. Mainz 1974, 229–273.

[14] Für die hier allgemein aufgeführten Beispiele habe ich jeweils ganz konkrete Vorkommnisse im Auge.

[15] An dieser Stelle hätte das anzusetzen, was man eine „neue Hermeneutik der Einheit" nennen könnte und schon genannt hat. Leserinnen und Leser dieser Zeitschrift mögen sich erinnern u. a. an Beiträge von Lukas Vischer, Lothar Ullrich, Konrad Raiser, Theodor Schneider, Anton Houtepen, Harding Meyer in den letzten Jahrgängen. Vgl. auch Otto Hermann Pesch, Rechtfertigung und Kirche. Die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die Ekklesiologie, ÖR 37 (1988), 22–46, bes. 33–43.

[16] Regensburg 1983.

[17] A. a. O., 562–566 (Gerhard Luf unter Berufung auf andere Kirchenrechtler).

Am Tisch kein Platz für Fremde?
Das Herrenmahl in missionstheologischer Perspektive

VON THEO SUNDERMEIER

I.

Das Herrenmahl (= Eucharistie) ist lange Zeit kein Thema missionswissenschaftlicher Forschung gewesen. Die letzte (sehr kleine) Monographie zum Thema stammt von G. F. Vicedom und erschien 1960[1]. Sie basiert weitgehend auf Einsichten, die W. Freytag im Kriegsjahr 1940 veröffentlicht hatte[2]. H.-W. Gensichen greift in seiner Missionstheologie noch einmal auf die Einsichten seines Freundes Walter Freytag zurück[3], Impulse zur Weiterforschung werden nicht ausdrücklich eröffnet. Auch K. Müller geht in seiner sonst so verdienstvollen „Missionstheologie"[4] auf die missionstheologischen Dimensionen des Herrenmahls nicht ein, und der Artikel „Abendmahl = (Eucharistie)" von L. Scheffczyk im „Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe"[5] erschließt in keiner Weise die missionstheologische Dimension. Dieses Defizit wird nur kurz in dem von H. Rzepkowski besorgten „Lexikon der Mission" wettgemacht[6]. In der jüngsten, weltweit rezipierten Missionstheologie von D. Bosch „Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission"[7] wird das Thema Herrenmahl nicht verhandelt. Allein die Nummer 3/1990 der Zeitschrift für Mission wendet sich dem Thema zu und läßt verschiedene Autoren aus der Dritten Welt und unserem Kulturkreis zu Wort kommen, um die Inkulturationsprobleme des Herrenmahls und ihre theologischen Implikationen zu diskutieren.

Schauen wir uns noch ein wenig im Umfeld um und befragen die Arbeiten, die sich mit der missionarischen Neuausrichtung von Gemeinden befassen, so ist das Ergebnis gleich unbefriedigend. Weder die Arbeit von M. Herbst[8], noch die von F.-H. Kochanek[9] widmen ihm ein eigenes Kapitel. Hat dieses Sakrament wirklich keine missionstheologisch relevante Dimension? Die letzte größere Arbeit zur Sache, die das Herrenmahl aus ökumenischer Sicht behandelt, bestätigt das Bild. M. Käßmanns Arbeit greift thematisch das von dem Lutheraner P. Loenning bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver (1983) eingebrachte Stichwort von der „eucharistischen Vision" auf und behandelt das brisante Thema „Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kir-

che in der Diskussion des Ökumenischen Rates“[10], jedoch ohne den Blick über die Grenzen der Kirche hinaus zu tun. Das muß um so mehr verwundern, als die Weltmissionskonferenzen nicht einfach am Thema Herrenmahl vorübergegangen sind, wie besonders die Weltmissionskonferenz von Melbourne (1980) eindrücklich zeigt[11]. Die Gründe dafür sind bald zu finden. Das Herrenmahl ist zu einem innerkirchlichen Sakrament „degradiert“. Seine ursprüngliche Weite und Offenheit ist verkümmert. Aus der Gabe für „das Leben der Welt“ (Joh 6,51) ist eine Gabe an die Kirche geworden. Der erste Satz der Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ stellt das unmißverständlich fest: „Die Kirche empfängt die Eucharistie als eine Gabe vom Herrn“[12]. Was immer nach einem solchen Eröffnungssatz gesagt wird, der ekklesiologische Umschluß des Herrenmahls kann nicht mehr durchbrochen werden. Die eschatologische Perspektive verkümmert zur Verlängerung kirchlicher Blickrichtung, die soziale Dimension wird als ethische Frage nach Arm und Reich konkretisiert.[13] Die Probleme der Grenzen und der Öffnung der Teilnehmerschaft werden virulent nur als Fragen nach der Einheit der Kirche. Kein Wunder, daß die thematische Koppelung von kirchlicher Einheit und Herrenmahl zum Kernproblem der ökumenischen Eucharistiediskussion geworden ist. Da man trotz aller Konvergenzerklärungen praktisch im Vollzug der Tischgemeinschaft nicht weitergekommen ist, breitet sich Lähmung aus. Von einer „eucharistischen Vision“ kann keine Rede mehr sein. Ob die in der anglikanischen Tradition fest verankerte sozialethische Dimension des sich auf Röm 12,1 stützenden eucharistischen Opfergedankens[14], die neuerdings u.a. durch befreiungstheologische Impulse in der Ökumene Eingang gefunden hat, neue Einigungskräfte freisetzen wird, bleibt abzuwarten. Skepsis ist angebracht, weil sich hier die Anfragen in besonderem Maße an die Kirchen in den reichen Ländern richten und dadurch die Feier des Herrenmahls moralisch überfrachtet wird.

Anders scheint es sich mit der sich immer stärker in den Vordergrund schiebenden Frage nach der eucharistischen Gastfreundschaft (eucharistic hospitality) zu verhalten. Obwohl auch hier einige Kirchen, wie z.B. die orthodoxen, aufgrund ihrer Theologie allen entsprechenden Anfragen deutlich den Riegel vorgeschoben haben[15], kann man insgesamt feststellen, daß die Gewährung der Gastfreundschaft die Lehre stellenweise beträchtlich hinter sich gelassen hat. Intensive ökumenische Zusammenarbeit eröffnet den einzelnen Gruppen einen breiten Entscheidungsraum. Dabei hat der Gedanke, daß das Herrenmahl nicht Mahl der Kirche, sondern der Einladende der Herr selbst ist, der als Gastherr und als Gabe in doppelter Weise

präsent ist, eine nicht unwichtige Rolle gespielt, den Abendmahlstisch zu öffnen und einen freieren Zugang zu gewähren. Der Anglikaner J. Pobee, bis 1992 Präsident der International Association of Mission Studies, drückte es so aus:

"Clergy, of whatever shape and form, are not worthy to minister at the Lord's table. Yet the grace of God which is an expression of God's humour, is sufficient for us. Dare we continue to stop people whose consciences have been touched to wish to receive the bread and the wine of the Lord at the table of Lord from doing so? The demands of conscience are not always equal to the law and discipline of church and vice versa. Under no circumstances shall we allow theology of ministry or church order to come between the Lord and the Lord's people, provided consciences are tested and clear.

In saving the foregoing I am not opting for lawlessness. There is room for what we may call 'holy disobedience' ... May God give us the humour and humility to follow his call which is not only co-terminus with church discipline". [16]

Pobees Aufforderung – unter Berufung auf den Rat des Gamaliel – zum „heiligen Ungehorsam" mag vielen zu weit gehen. (Die erwähnte Nummer der Ecumenical Review publiziert verschiedene warnende Stimmen.) Letztendlich aber gehen seine Überlegungen nicht weit genug. Angesichts der multikulturellen und interreligiösen Situation bei uns, aber auch angesichts des vielfach und intensiv durchgeführten interreligiösen Dialogs, der ein „dialogue in community" sein muß, wie es die Weltmissionskonferenz von Bangkok (1973) gefordert hatte, sind weitergehende Überlegungen erforderlich, die zugleich im Zentrum des Evangeliums selbst ihren Grund haben. Es geht um die Frage, ob nicht das Herrenmahl auch für Angehörige nichtchristlicher Religionen unter bestimmten Umständen offenstehen muß. Dieser Frage wollen wir uns im folgenden zuwenden und eine Antwort aus missionstheologischer Sicht zu geben versuchen.

II.

Der Anlaß, solche Überlegungen anzustellen, ist sehr konkret. Studenten und Professoren aus Heidelberg, Birmingham und Oxford beteiligen sich für einige Zeit (Juni 1992) an einem interreligiösen Austausch in Southall, einem Stadtteil Süd-Londons in der Nähe des Flughafens, dessen Kultur- und Geschäftsleben durch und durch von asiatischen Briten bestimmt wird. Asien, mitten im Herzen von England! Die Reformierte Kirche hat ein intensives Dialogprogramm begonnen, seit Jahren werden hier Gespräche, Tagungen mit Vertretern anderer Religionen durchgeführt. Weil ein kontinuierlicher Kontakt in Southall vorgegeben ist, werden wir wie selbstver-

ständlich bei den anderen Gruppen aufgenommen, zumal bei den Sikhs. Wir nehmen an ihren Gottesdiensten teil, wir essen und diskutieren zusammen. Mit den Sikhs wird ein Gespräch über einen biblischen Text und einen Text aus ihrem heiligen Buch Adi Granth geführt, das in allen Tempeln symbolisch präsent ist. Einer der Sikhs war vom ÖRK zur Vollversammlung nach Canberra eingeladen worden. Die Bezahlung der Reisekosten hatte er abgelehnt, war auf eigene Kosten angereist und hatte die Sikhs auf dieser Versammlung repräsentiert. Die lange Vertrautheit dieser Sikhs mit dem Christentum wirkte sich im Gespräch wohltuend aus. Auch wenn aufgrund der Uninformiertheit der christlichen Teilnehmer im Blick auf Sikh-Frömmigkeit und -Religion das Gespräch stellenweise nur ein Informationsaustausch war, gelegentlich brach ein tieferes Verstehen durch, das erahnen ließ, daß hier beide Seiten Lernende sind und durchaus nicht abzusehen ist, wo der Dialog hinführen wird. Eine verheißungsvolle Dialogsituation also. Da das Programm der Dialogtagung für die Christen sonntags einen Abendmahlsgottesdienst vorsieht, kommt die Frage auf, wie wir reagieren würden, wenn die Sikhs darum bäten, in gleicher Weise eingeladen zu werden, wie wir von ihnen zur Teilnahme an ihrem Gottesdienst (was eine Essensgabe einschloß) aufgenommen waren.

Wenn wir die Frage aus kirchenrechtlicher Situation beantworten, wie ich es damals tat, muß die Antwort negativ ausfallen. Die Didache hat, soweit wir aus der Kirchengeschichte wissen, als erste die Taufe zur Voraussetzung für die Teilnahme an der Eucharistie gemacht. Diese Entscheidung ist bis heute kirchenrechtlich relevant. Die von der Didache gegebene Begründung ist aber dergestalt, daß dringend eine Revision ansteht. In Did. 9,5 heißt es: „Keiner aber esse oder trinke von eurer Eucharistie, außer den auf den Namen des Herrn Getauften; denn auch im Bezug darauf hat der Herr gesagt: ‚Gib nicht das Heilige den Hunden'!"[17]. Auch wenn umstritten ist, ob die Didache wirklich Matthäus zitiert, und Herkunft und Sinn des Textes im Matthäus-Evangelium unklar sind[18], wird der Begriff „Hund" bei Matthäus durch Jesu Gespräch mit der kanaanitischen Frau (Mt 15,26) und durch seine Haltung ihr gegenüber korrigiert: Jesus hilft der Frau, die von der religiösen Umwelt als „Hündin" angesehen wird, und gibt ihr von den Brosamen zu essen, indem er ihre Tochter heilt. Ohne die Korrektur des bösen Satzes durch Jesu Verhalten und benutzt zur kirchenrechtlichen Fixierung der Trennung von Glaubenden und Ungläubigen, von Drinnen und Draußen, zementierte der zynische Satz erneut jene rituelle und sakrale Grenze, die Jesus zeit seines Lebens zu durchbrechen suchte. Indem die Kirche die Tür vor den Fremden auf diese Weise zuschlug, baute sie ihre

Religion erneut in die Mauern einer sakralen Gefangenschaft ein[19]. Nachfolge Jesu muß heute heißen, diese Mauern erneut aufzubrechen, nach neuen Wegen zu suchen und neue Antworten in unserer Situation zu finden.

Nun kann es nicht darum gehen, eine neue dogmatische Position zur Lehre vom Herrenmahl zu entwerfen, sondern nur darum, Bekanntes unter missionstheologischen Gesichtspunkten neu zu beleuchten, auf ein unbearbeitetes Feld aufmerksam zu machen und Denkanstöße zu geben. Dabei kann ich bei Hinweisen, die G. Theißen unlängst zur Frage, ob Nichtgetaufte zum Herrenmahl zugelassen werden können, anknüpfen. G. Theißen hat Jugendliche im Blick, die zum Konfirmandenunterricht gehen, aber noch nicht getauft sind und sich zur Taufe (vorläufig) noch nicht entscheiden können. Das Ziel unserer Überlegungen geht also über jenes Votum weit hinaus.[20]

G. Theißen macht auf die Veränderungen aufmerksam, die das Herrenmahl sehr früh durchgemacht hat. War Jesu Tischgemeinschaft, an die die spätere Abendmahlspraxis fraglos anknüpfte, noch offen, weil Jesus und seine Jünger davon ausgehen konnten, daß alle, die daran teilnahmen, an den einen Gott glaubten und von der jüdischen Tradition bestimmt waren, so konnte das hellenistische Christentum in einer polytheistischen Umwelt diesen Grundkonsens nicht mehr voraussetzen. Teilnahme am Herrenmahl erforderte deshalb die Ablehnung des Götzendienstes. Paulus stellte erste Zulassungsbedingungen auf, denen letztlich das eine Kriterium zugrunde liegt, das der „oikodomé", des Gemeindeaufbaus. Es ermöglichte Paulus „in einer noch sehr offenen Situation tragfähige Entscheidungen bei der Gestaltung des Gemeindelebens zu treffen"[21]. Diese Tendenz der verschärften Ausgrenzung steigerte sich in dem Maße, wie sich das Christentum als neue Religion verstand, die die anderen Religionen erobern und verdrängen mußte. Unter Aufnahme der Begrifflichkeit und des Denkens der hellenistischen Umwelt wurde die Eucharistie bald als Opfer verstanden, das nur von bestimmten Amtsträgern dargebracht werden durfte. Die „Sakramentszulassung (wurde) zu einem entscheidenden Mittel der Gemeindelenkung"[22].

III.

Aufwertung des Amtes, Entwicklung der eucharistischen Lehre und Ausgrenzung der Fremden gingen Hand in Hand und waren prägnante Formen der Inkulturation der Kirche in der hellenistischen und römischen Welt. Das war fraglos ein unumgänglicher Schritt, der aber nicht für die Gesamtkirche

zu allen Zeiten und an allen Orten bindend sein kann. Die Forderung der Kirchen in der Dritten Welt, angesichts neuer Herausforderungen neue Wege der Kontextualisierung und Inkulturation gehen zu dürfen, hat auch an dieser Stelle Gewicht und unterstreicht die Notwendigkeit, sich der Frage nach der Zulassung von Nichtchristen zum Herrenmahl zuzuwenden.

Die folgenden Gesichtspunkte müssen bei einer Antwort vordringlich beachtet werden.

1. Der Terminus *Herrenmahl,* der sich ökumenisch durchgesetzt hat, macht deutlich, daß Christus der Einladende ist und sich selbst gibt. Das Herrenmahl ist nicht Gabe an die Kirche, sondern Brot für das Leben der Welt. Christus als der Einladende gewährt Tischgemeinschaft mit ihm selber und schenkt sich selbst. Nicht der Kirche gehört das Sakrament, sie teilt es nur aus.[23] Darum kann die Einladung zu diesem Fest nur eine „offene Einladung" sein.[24] Die Gleichnisse vom königlichen Abendmahl machen das ebenso deutlich wie die Tischgemeinschaft, die der irdische Jesus mit den verschiedensten Menschen der Gesellschaft und seinen Jüngern hatte und die wohl auch das letzte Mahl vor seinem Tod bestimmte, eine Gemeinschaft, die der Auferstandene erneuert. Auf diesen Zusammenhang weist zu Recht die Lima-Konvergenzerklärung hin.

2. Nach reformatorischer Lehre gibt das Herrenmahl nichts anderes als die Predigt des Evangeliums, nämlich „Vergebung, Leben und Seligkeit". Wie immer auch die Präsenz Christi im Mahl bestimmt werden mag, immer ist der ganze Christus präsent, im Wort wie in den Gaben, und beide Male schenkt er sich bedingungslos und nimmt den Menschen bedingungslos an.[25]

Ohne hier über das Problem des sakramentalen Propriums zu reflektieren[26] (die unterschiedlichen kirchlichen Traditionen würden hier divergierende Antworten geben), muß ein struktureller Unterschied zwischen der Evangeliumsverkündigung und dem Herrenmahl beachtet werden. Er spiegelt sich in dem doppelten Bildwort Jesu wider, dem ersten und ältesten „Missionsbefehl": „Ihr seid das Salz der Erde ... Ihr seid das Licht der Welt" (Mt 5,13 + 14). Das Evangelium will verkündigt und in die Welt hinausgetragen werden. Es muß, in einem anderen Bild, wie der Samen auf das Land gestreut, unter die Menschen getragen werden. Das Licht aber wird auf dem Leuchter angezündet. Wie die Stadt auf dem Berge ist es sichtbar und lockt die Menschen an. So wartet das Herrenmahl auf die Gäste. Seine Gaben werden nicht hinausgetragen, sondern am Tisch in der Festgemeinschaft empfangen. Hinausgehen und zum Fest einladen, das Evangelium in der Welt verkündigen (Evangelisation) und die Welt zum Fest

einladen (Herrenmahl), beides gehört zur Mission der Kirche, in beiden transzendiert die Kirche ihre Grenzen. Dennoch darf die Strukturdifferenz, in der sich die klassische missionstheologische Unterscheidung von „Sendung und Sammlung", von zentrifugaler und zentripetaler Mission, von Grenzüberschreitung in zweierlei Gestalt widerspiegelt, nicht aufgehoben werden, weil sie für das Sein der Kirche in der Welt und für ihr Lebendigsein grundlegend ist.

3. Wie jeder Ritus schafft das Herrenmahl durch seinen Vollzug ein Innen und Außen, schließt es die Teilnehmenden zu einem Kreis zusammen und trennt sie von denen, die nicht teilnehmen. Das Evangelium dagegen wird unterschiedslos ausgestreut unter die Dornen ebenso wie auf den Felsen und auf gutes Land. An dem Ritus teilzunehmen, fordert eine Entscheidung. Anders als bei der Taufe ist die Schwelle, sich zur Teilnahme am Herrenmahl zu entscheiden, nicht sehr hoch, da sie nachgeholt werden kann und wiederholbar ist.[27] Die Teilnahme schließt, anders als die Taufe, nichts Endgültiges ein, weil sie auf Wiederholung angelegt, auch revidierbar ist, also auch ausgesetzt werden kann.

4. Auf eine religionsgeschichtliche Einsicht muß besonders aufmerksam gemacht werden.[28] Riten sind kognitiv und instrumental in einem. Sie vermitteln Wissen und geben den Teilnehmern, was sie „sagen". Aber sie geben es nicht auf einmal und geben es in unterschiedlicher Weise. Die Teilnahme ist das Wichtigste. Die Einsicht folgt der Teilnahme, sie ist nicht ihre Voraussetzung. Was vor der Teilnahme den Initianden gelehrt wird, ist der rechte Vollzug, selten das rechte Verstehen. So kann auch nicht das rechte Wissen zur Teilnahmebedingung am Herrenmahl gemacht werden. Das meint auch Paulus nicht, wenn er die Korinther ermahnt, den Leib des Herrn zu unterscheiden (1Kor 11,29). Hier geht es allein um die Unterscheidung von Eucharistie und persönlichem Essen[29], nicht um christologisches Wissen.

Die „offene" Einladung kennt nur eine „Bedingung", der Einladung zu folgen. Man muß zum Fest gehen, wenn man schmecken und sehen will, wie freundlich der Herr ist. Vom Herrenmahl kann man nicht ausgeschlossen werden, wenn die Einladung Sündern gilt und bedingungslos ist. Hier gibt es nur den Selbstausschluß durch Nichtteilnahme.

Wie vielfältig die Bedeutung des Herrenmahls in der alten Kirche war, faßt A. von Harnack so zusammen: „Sie war eine geheimnisvolle, göttliche Gabe der Erkenntnis und des ewigen Lebens, sie diente der Sündenvergebung, sie war eine Danksagung, sie war ein Opfer, sie war eine Vergegenwärtigung des Todes Christi, sie war ein Liebesmahl der Brüderlichkeit und ein

Band der Einheit, sie war eine Unterstützung der Hungernden und Notleidenden; sie war eine Vorausdarstellung und ein Unterpfand der himmlischen Malzeit. Mehr kann *eine* Handlung schwerlich sein . . ."[30] Wer aber von den Eucharistieteilnehmern in der alten Kirche hat das alles verstanden? Aber war das so wichtig? Was zählte und bis heute zählt, ist die Teilnahme, die zu immer tieferem Verstehen führt.

IV.

Ehe wir nun die Folgerungen für unsere Fragestellung ziehen, müssen wir noch eine Zwischenüberlegung einschalten. In den (theologischen) Arbeiten, die sich neuerdings mit der Wirklichkeit des Fremden in unserer Gesellschaft befassen, wird die neutestamentliche Tugend der Gastfreundschaft wiederentdeckt[31]. Es war die uneingeschränkte Gastfreundschaft, die das Christentum attraktiv machte. Gerade weil die Christen ihre Vergangenheit als Fremdlingschaft verstanden, nahmen sie das neue Recht der Hausgenossenschaft ernst, um Fremden das Gastrecht nicht zu verwehren, wohl wissend, welcher Segen auf der Gastfreundschaft ruht: Im Gast ist der Herr präsent (Mt 25,35) und wegen ihrer Gastfreundschaft, so weiß der 1. Clemensbrief (Kap. 10f) zu berichten, haben Abraham und Lot großen Lohn davongetragen.

Wenn die ökumenische Bewegung heute die Einheit der Kirche unter dem Begriff des einen Haushaltes Gottes zu verstehen versucht[32], dann ist es mehr als notwendig, auch eine neue Struktur zu suchen, die die bisherigen Grenzen durchbricht, so daß die Kirche das wird, was sie vom Evangelium her schon immer ist, eine Gemeinschaft der „offenen Grenzen". Das Evangelium stiftet die Identität der Kirche. Aber das schließt ein, daß die Kirche „weder über ihre Identität noch über die Grenzen verfügt" (W. Huber)[33]. Die Vision des Epheserbriefes spiegelt noch die alte Ordnung wider, die durch Christus aufgehoben ist. Sie spricht von „Gästen" und „Fremdlingen", von „Bürgern" und „Hausgenossen" (Eph 2,19f). Wäre es ganz abwegig, erneut darüber nachzudenken, welchen Status „Gäste" neben den „Hausgenossen" in der Kirche haben dürfen? Gewiß, der Epheserbrief deutet mit dieser Unterscheidung den doppelten Ursprung der Gemeinde an: Judentum und nichtjüdische Religion. Die Vergangenheit wird nicht verdrängt, die Fremden sind nicht „von Haus aus" Vollmitglieder des einen Haushaltes Gottes, sondern aufgenommene, eingebürgerte. Beide haben jetzt in gleicher Weise Zugang zum Hausherrn, beide sind in gleicher Weise an seinen Tisch geladen. Die Eingebürgerten aber haben sich in diesem

Haus so breit gemacht, daß sie den Erstgeborenen das Hausrecht verweigern.

Es hat sehr lange gedauert, bis die Kirche wieder erkannt und akzeptiert hat, daß den Erstgeborenen noch immer volles Hausrecht zusteht. Da sie beide aber vollen Zugang zum Vater haben, muß ihnen gegenüber dann nicht auch die Einladung zum Tisch des Herrn in gleicher Weise ausgesprochen und beiden freier Zugang gewährt werden? Wer davon überzeugt ist, daß der erste Zugang zum Vater noch offen ist, muß diese Konsequenz ziehen und ebenso Juden zum Herrenmahl einladen, wie Juden Christen Gastfreundschaft beim Passahmahl gewähren.[34]

Wenn dann am Tisch des Herrn Juden und Christen Platz finden, sollte für Fremde kein Platz sein? Ist für Gäste kein Raum am Tisch des Herrn? Es ist deutlich, daß wir dringend ein Gastrecht in der Kirche brauchen, auch für den Tisch des Herrn.

Ich fasse zusammen und ziehe die Folgerungen aus den bisherigen Überlegungen.

1. Der trinitarische Glaube an Gott den Schöpfer, der alle Menschen in gleicher Weise als seine Kinder nach seinem Ebenbild geschaffen hat und täglich bewahrt, der Glaube an den Heiligen Geist, der „im Leben der Menschen *vor, bei* und *nach* ihrer Taufe" am Werk ist[35], und schließlich der Glaube an Jesus Christus, der den universalen Heilswillen Gottes demonstriert und verwirklicht hat, läßt es nicht zu, von „denen da draußen" als von den „Hunden" zu sprechen, wie es kirchenrechtlich unsagbar wirksam in der Didache geschehen ist. Auch ohne einem Inklusivismus Barthscher und Rahnerscher Art das Wort zu reden, ein radikaler Dualismus, wie er in der Qumran-Gemeinde vertreten wurde und wie er aus der iranischen Religion auch ins Christentum eingedrungen ist (Spuren davon finden sich auch im NT), darf in unserem Denken keinen Platz haben. Den läßt unser Glaube nicht zu.

2. „Jede Tischgemeinschaft ist für den Morgenländer Gewährung des Friedens, des Vertrauens, der Bruderschaft; Tischgemeinschaft ist Lebensgemeinschaft"[36]. Die Abendmahlspraxis der Kirchen, die an die Praxis der Tischgemeinschaft des irdischen Jesus erinnert und sie fortsetzt, muß etwas von dieser Intensität konvivialer Gemeinschaft spüren lassen. Dialog und Mission, so sagt die Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube"[37], kann nur in solch gewährter Gemeinschaft als Konvivenz stattfinden. Sie ist bedingungslos. Die Feier des Herrenmahls ist die intensivste Form des Gemeinschaftswillens Gottes. Dazu lädt der Herr selbst ein, nie-

mand wird gezwungen, daran teilzunehmen. Die offene Einladung ist darum die allein mögliche Form, das Herrenmahl zu feiern.

3. Wo der Dialog mit Menschen in intensiver Lebensgemeinschaft geführt wird, da darf in der Feier des Herrenmahls keine Grenze aufgerichtet werden. Wer als Nichtchrist aus solcher Dialog- und Lebensgemeinschaft der Einladung folgen und am Herrenmahl teilnehmen will, sollte Zutritt erhalten. Weil er am intensiven Gespräch über den christlichen Glauben teilgenommen hat, weiß er, was er tut. Die von Paulus geschilderte Gefahr (1Kor 11), den Leib Christi nicht unterscheiden zu können, ist hier nicht gegeben.

4. Indem die Kirche durch solche Öffnung einen Hof um die Feier des Herrenmahls schafft (um einen Begriff aus der Soziologie aufzugreifen), wird der Raum des Dialogs, zu dem wir alle angesichts unserer Weltsituation aufgerufen sind, dichter, lebendiger, offener. Es ist jedoch noch einmal deutlich daran zu erinnern, daß hierbei das Herrenmahl nicht missionarisch instrumentalisiert werden darf. Das Herrenmahl ist wohl „Speise für Missionare", wie es in Melbourne (1980) hieß, aber nicht Instrument in ihren Händen, um Nichtchristen zu bekehren. Das schließt nicht aus, daß die Teilnahme am Herrenmahl zu einer vertieften Erkenntnis Christi führt, wie denn auch die Jünger von Emmaus den Herrn beim Brotbrechen erkannten. Doch das ist nicht Ziel der Gewährung der Tischgemeinschaft, sondern Folge. Je deutlicher die strukturelle Differenz zwischen Wortverkündigung (Evangelisation) und der Teilnahme am Tisch des Herrn bewahrt wird, um so offener kann die Einladung zur Tischgemeinschaft ausgesprochen werden.

Konvivenz, so haben wir aus der lateinamerikanischen Wirklichkeit gelernt, schließt die Menschen zur Hilfs-, Lern- und Festgemeinschaft zusammen[38]. Es ist die Erfahrung aller, die an interreligiösen Dialogen teilgenommen haben, daß sie Neues gelernt haben und bereichert in die eigene Gemeinde zurückgekehrt sind, auch im Blick auf das Verstehen des eigenen Glaubens. Wo im Rahmen solcher Dialoggemeinschaft das Herrenmahl für Fremde geöffnet wird, da wird dies ganz gewiß auch zu neuen Einsichten im Verständnis des Herrenmahls führen. „Gäste bringen immer etwas Geld und hinterlassen einige Schulden", lautet ein afrikanisches Sprichwort. D. h. Gäste bringen Unruhe in das Haus, weil sie den normalen Alltag durchbrechen, aber sie bereichern auch durch Neuigkeiten. Die Polysemik des Herrenmahls haben wir noch lange nicht erschöpft. Es ist zu erwarten, daß die Öffnung für Fremde uns neue Dimensionen seines Geheimnisses erschließen wird.

1 Das Abendmahl in den jungen Kirchen. München 1960.

2 Die Sakramente auf dem Missionsfeld. EMZ 1940, 22–26, 49–52; Die Verleiblichung des Lebens aus Christus. In: Mission und Pfarramt 1940, 11–19. Beide Aufsätze sind wiederabgedruckt in: W. Freytag, Reden und Aufsätze. Teil 1, München 1961, 219–228 und 236–244.

3 Glaube für die Welt. Gütersloh 1971, 156f.

4 St. Augustin 1985.

5 Berlin 1967, 1–4.

6 Köln/Innsbruck 1992, 10f. Dort Verweise auf neuere ausländische Literatur.

7 New York 1991.

8 Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche. Stuttgart 1987.

9 Theologie einer missionarischen Gemeinde. Nettetal 1990.

10 München/Mainz 1992.

11 Vgl. den von M. Lehmann-Habeck herausgegebenen Konferenzband „Dein Reich komme". Frankfurt/M. 1980, 161ff.
Impulse aus dieser Konferenz nimmt der kleine Band „Sharing one bread, sharing one mission. The eucharist as missionary event" (hg. von J. Stromberg, Genf 1983) auf, der Erfahrungsberichte und Meditationstexte aus ökumenischen Konferenzen und Publikationen zusammenstellt, um die Freude am Herrenmahl zu stärken.

12 Paderborn/Frankfurt a. M. 1982, 18.

13 Vgl. dazu G. Wingren, Das Abendmahl als Tischgemeinschaft nach ethischen Gesichtspunkten. In: TRE I, 212ff; M. Käßmann, a.a.O.; K. Raiser, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Begegnung. München 1991, 150ff.

14 Vgl. TRE I, 224f.

15 Vgl. zum ganzen Nr. 1/1992 der Ecumenical Review, die diesem Thema gewidmet ist. Zur orthodoxen Position ebd. Paulos Mar Gregorios, Not a Question of Hospitality. 46f; vgl. weiter das Statement orthodoxer Teilnehmer der Vollversammlung des ÖRK in Canberra, wo es heißt: „Für die Orthodoxen ist die Eucharistie der Ausdruck der Einheit und nicht ein Mittel, um zur Einheit zu gelangen". In: Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 91. Frankfurt/M. 1991, 282.

16 J. Pobee, Bread and wine. See of St. Augustine and See of St. Peter. Ecumenical Review 1992, 29–39, ebd. 38.

17 Zit. nach K. Niederwimmer, Die Didache. Göttingen 1989, 181.

18 Vgl. dazu U. Luz, Das Matthäus-Evangelium. EKK I, 1, 1985, 381 zur Stelle.

19 Von der „Sakralisierung von Jesu Wort, Person und Werk" spricht warnend die Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube", die von der Vereinigten Lutherischen Kirche und den Kirchen der Arnoldshainer Konferenz herausgegeben wurde und das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen neu bedenkt. Gütersloh 1991, 109f.

20 G. Theißen, Sakrament und Entscheidung. Überlegungen zu Taufe und Abendmahl im frühen Christentum und in unserer Konfirmationspraxis. In: Freude am Gottesdienst, FS für F. Schulz. Heidelberg, 1988, 376–387. U. a. wieder abgedruckt in: Die Christenlehre 1991, 340–347. Vgl. dazu auch W. Huber, Auf dem Weg zu einer Kirche der offenen Grenzen (1983). Jetzt wieder abgedruckt in: ders., Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung. München, 1990, 321–347, der für eine gestaffelte Kirchenmitgliedschaft eintritt und den Stand des Katechumenen aufgewertet sehen möchte.

21 G. Theißen, ebd. 282.

22 Ebd., 383.

23 Den S. 424 zitierten Hauptsatz der Lima-Konvergenzerklärung halte ich exegetisch, historisch und systematisch für höchst mißverständlich, wenn nicht für falsch, was immer für Erläuterungen später folgen mögen.

[24] Vgl. dazu J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes. München 1975, 268ff. Mit W. Pannenberg spricht J. Moltmann selbst von einer „weltoffenen Einladung" (ebd. 273), ein Ausdruck, der auf J. C. Hoekendijks Begriff „weltoffenes Abendmahl" zurückgeht (Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft. Stuttgart 1964, 56ff). Was in diesem Zusammenhang unter „Welt" zu verstehen ist, wird jedoch nicht ausgeführt.

[25] Auf diesen Aspekt des Herrenmahls und seine missiologischen Implikationen macht zu Recht K. Nürnberger aufmerksam, Sistematiese teologie (Teologiese Boekreeks Nr. 20). Gnadental 1975, Kap. 3, bes. S. 91ff.

[26] Noch immer lesenswert dazu E. Lange, Chancen des Alltags. Stuttgart/Gelnhausen 1965, 173ff.

[27] Darauf hat G. Theißen zu Recht aufmerksam gemacht, a.a.O.

[28] Während für die dogmatische Fundierung der Lehre von der Taufe gelegentlich religionsgeschichtliche Erkenntnisse aufgegriffen wurden (z. B. von C. H. Ratschow, Die eine christliche Taufe. Gütersloh 1972; vgl. auch Th. Weiß, Ritus und Ritualität im Gemeindeaufbau. Die Taufe zum Beispiel. Dt. Pfarrerblatt 1992, 8–10), sind meines Wissens religionsgeschichtliche Erkenntnisse in die dogmatischen Überlegungen zum Herrenmahl bisher nicht eingeflossen, wohl aber werden sie aufgegriffen, um das Herrenmahl aus einem zeitgeschichtlichen Kontext heraus zu interpretieren und für die Gegenwart zu aktualisieren und neu zu artikulieren. Vgl. dazu M. Josuttis, G. M. Martin, Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls. Stuttgart 1980. Zum religionsgeschichtlichen Befund vgl. umfassend H.-J. Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum Ersten Korintherbrief. München 1982. E. Stegemann, Das Abendmahl im Kontext antiker Mahlzeiten. ZMiss 1990, 133–139.

[29] Vgl. dazu H.-J. Klauck, a.a.O. und G. Theißen, Soziale Integration und sakramentales Handeln. In: Studien zur Soziologie des Urchristentums. Tübingen ^{2}1982, 290–317.

[30] Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1915^{3}, 420 A 1.

Vgl. damit den schönen Text von der Weltmissionskonferenz in Melbourne: „Wo ein Volk hart unterdrückt wird, da spricht die Eucharistie vom Exodus oder der Befreiung aus der Knechtschaft.

Wo Christen um ihres Glaubens willen benachteiligt oder eingekerkert werden, da werden Brot und Wein zum Leben des Herrn, der von Menschen verworfen, aber zum Eckstein geworden ist.

Wo die Kirche sinkende Mitgliederzahlen feststellt und ihre Finanzen bedrückend sind, da versichert uns die Eucharistie, daß Gottes Geben keine Grenzen und die Hoffnung auf ihn kein Ende hat.

Wo Diskriminierung aufgrund von Rasse, Geschlecht oder Klasse eine Gefahr für die Gemeinschaft ist, befähigt die Eucharistie Menschen aller Art, teilzunehmen an der einen Speise und zu einem Volk gemacht zu werden.

Wo Menschen im Überfluß leben und ein leichtes Leben haben, sagt die Eucharistie: ‚Wie Christus sein Leben teilt, so teile du mit dem Hungrigen, was du hast.'

Wo eine Gemeinde durch Politik, Krieg oder auf Grund geographischer Faktoren isoliert ist, vereinigt uns die Eucharistie mit dem gesamten Volk Gottes an allen Orten und zu allen Zeiten.

Wo eine Schwester oder ein Bruder dem Tode nahe ist, wird die Eucharistie zum Eingang in das Reich unseres liebenden Vaters.

So speist Gott sein Volk, wenn es das Geheimnis der Eucharistie feiert, so daß es in Wort und Tat bekennen kann, daß Jesus der Herr ist, zur Ehre Gottes des Vaters."

Dein Reich komme. Weltmissionskonferenz Melbourne 1980, a.a.O., 163f.

[31] Vgl. z. B. F.-H. Kochanek, a.a.O., 58ff; O. Fuchs (Hg.), Die Fremden. Düsseldorf 1988, 167ff.

Es ist bezeichnend genug, daß protestantische theologische Lexika dem Begriff praktisch keine Aufmerksamkeit widmen!

32 Vgl. dazu K. Raiser, a.a.O., 125ff.

33 A.a.O., 339.

34 Ich bin nicht sicher, ob Jan Jongeneel diese Konsequenz im Blick hat, wenn er schreibt: Die Abendmahlsgemeinschaft „is principeel open voor gelovigen uit Israel (Kerk uit de besnijdenis) én gelovigen uit de volkerenwereld", J. A. B. Jongeneel, Missiologie. 's-Grafenhage 1971, Teil II, 88. Die Formulierung, so muß ich hinzufügen, kann auch anders verstanden werden und mit den „Gläubigen aus Israel" getaufte Juden gemeint sein. Dann wäre der Satz jedoch in unserer heutigen Zeit eine Banalität. Der gesamte Ansatz von Jongeneels Missionstheologie und seine Ausführungen über Israel legen jedoch die erste Deutung nahe. Sollte diese Interpretation korrekt sein, wäre m. W. J. Jongeneel der erste, der diese Konsequenz zöge.

35 So die Formulierung der Lima-Konvergenzerklärung, a.a.O., 10. Unterstreichungen von mir.

36 J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu. Göttingen ^{3}1960, 196.

37 A.a.O., 117ff.

38 Vgl. dazu Th. Sundermeier, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute. In: Ökumenische Existenz heute. Bd. 1, München 1986, 49–100.

Von der Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit kontextuellen Theologien

VON JOHANNES DANTINE

Kontextuelle Theologien sind solche, die ihren jeweiligen Kontext reflektieren. Solche Kontexte können kontinental, sozial, kulturell, geschlechtlich oder andere sein. Sie setzen sich bewußt ab und verstehen sich im Widerspruch zu Theologien, die sich als universal, daher nicht kontextuell verstehen, dies aber nur dadurch können, weil sie sich ihrer faktischen Kontextualität nicht bewußt sind. Der traditionellen Theologie wird überdies vorgeworfen, daß ihre behauptete und in Anspruch genommene Universalität und Allgemeingültigkeit nur Dominanz ist als Folge von Herrschaft Europas, der Weißen, der Männer.[1] Die traditionelle Theologie hingegen beruft sich auf ihre Universalität und erhebt den Anspruch, nicht bestimmten Kontexten verpflichtet zu sein. Außerdem verweist sie darauf, daß es in der Vergangenheit kontextuelle Theologien gegeben hat, die notwendigerweise

als häretisch verworfen werden mußten. Die kontextuellen Theologien wiederum erklären, daß der Anspruch der universal sich verstehenden Theologie nicht verifiziert wurde, sie also gegen ihr Selbstverständnis sehr wohl den jeweiligen Kontexten verhaftet blieb. Die Behauptung der Universalität sei nur eine ideologische Cachierung der theologisch nicht begründeten Dominanz. Schließlich wird allgemein die Frage gestellt, ob jeder kontextuelle Anspruch akzeptiert werden dürfe, Kontexte von Herrschaft etwa könnten abgelehnt werden. Das aber führt wiederum zur Frage, nach welchen Kriterien die Legitimität einer kontextuellen Theologie beurteilt werden könnte und ob kontextuelle Theologien überhaupt in der Lage sind, solche Kriterien zu erstellen.[2]

Konkret handelt es sich um folgende Unternehmungen:

1) Wahrnehmung außereuropäischer, kontinentaler, nationaler Kontexte. Dieser Themenkomplex wird mehr oder weniger explizit seit Beginn der neuzeitlichen Missionsgeschichte reflektiert. Für diese Programme werden auch die Bezeichnungen „Inkulturation"[3] und „Indigenisierung" verwendet bzw. wird dieser Komplex unter dem Stichwort „Synkretismus" verhandelt.[4] Ihnen geht es um Identitätsgewinnung. Sie sind von vornherein partikular ausgerichtet.

2) Wahrnehmung sozialer Kontexte, wie sie etwa in der „Theologie der Befreiung", der „Theologie der Revolution" oder der „Theologie des Volkes" zum Ausdruck kommt. Ihnen erschließen sich in der Reflexion des sozio-ökonomischen Kontextes überhaupt erst die Grundwahrheiten des Evangeliums. Sie entstehen in der Regel aus Leidenserfahrungen. Für sie spielt Geschichte eine wesentliche Rolle. Sie verstehen sich gegebenenfalls im Widerspruch zu der erstgenannten Gruppe, wollen verändern, nicht bewahren oder zu Ursprüngen zurückkehren. Sie erheben auch einen gewissen Universalitätsanspruch.[5]

3) Wahrnehmung sexistischer Kontexte, d.h. konkret vor allem der Situation der Frau, und zwar sowohl in bezug auf sich selbst als auch auf die sie umgebende Welt.

So unterschiedlich die verschiedenen Theologien auch sind, haben sie doch gemeinsam, daß sie sich bewußt auf Kontexte beziehen, die außerhalb und vor der theologischen Überlegung im eigentlichen Sinne stehen. Damit ist die Frage nach der Verträglichkeit dieser Theologien mit der „Theologischen Erklärung" von Barmen, insbesondere mit ihrem I. Artikel gestellt, die in Abwehr einer „deutschen Theologie" bzw. eines „Deutschen Christentums", also einer Volks- und einer Geschichtstheologie formuliert

wurde. Wie verhält sich Barmen zum Programm der kontextuellen Theologien?[6]

Eine einfache Abwehr des Anspruches der kontextuellen Theologien durch Verweis auf Barmen ist nicht möglich, da diese sofort mit dem Ideologieverdacht antworten, so würde einfach nur ein Herrschaftsanspruch begründet.

Nun müßte sich natürlich die Theologie insgesamt diesen formulierten Ansprüchen stellen und sie überprüfen, also den Diskurs über die Sache eröffnen. Dieser Diskurs findet nun eigenartigerweise nicht oder nur sehr eingeschränkt statt, und zwar in ganz bestimmten Nischen. In der Regel beschäftigen sich Missionstheologen mit den außereuropäischen kontextuellen Theologien, Sozialethiker mit sozial orientierten Theologien. Für die feministische Theologie wurden von der Gesellschaft eigene Lehrstühle und Forschungslabors geschaffen. Nur die lateinamerikanische „Befreiungstheologie" ist einigermaßen in das Zentrum der theologischen Wissenschaft vorgestoßen. Die systematische Theologie hingegen, insbesondere die Dogmatik, ist hier eigenartig taub und stumm.

Hier soll nun eben dieser Diskurs fortgeführt und intensiviert, also der Anspruch der kontextuellen Theologien überprüft werden, und diese Arbeit in die Dogmatik selbst hereingeholt werden. Die Forderung der VII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra 1991 wird damit aufgenommen: „Ein zweiter Schwerpunkt ist die Einheit in der Vielfalt, die Frage, nach welchen Kriterien zu bestimmen ist, wo die Grenzen von kultureller und konfessioneller Vielfalt liegen. In dieser Hinsicht kommt der Begegnung der sogenannten klassischen Theologie mit anderen kontextuellen Theologien sowie der feministischen Theologie eine besondere Bedeutung zu."[7]

Dabei werden die kontextuellen Theologien insgesamt behandelt, wobei bestimmte Aspekte aus einzelnen Bereichen hervorgehoben werden. Es ist die Frage zu stellen, ob ein solches Verfahren zulässig ist, wie auch gefragt werden muß, ob nicht diesen Theologien fremde Kriterien übergestülpt werden. Zweifellos finden sich hier Gefahren, die bewußt zu halten sind. Da es aber um grundsätzliche Reflexion allgemein im Gespräch mit diesen Theologien auftretender Fragen geht, mag diese Verfahrensweise hingehen. Dabei muß festgehalten werden: es ist systematische Reflexion im Dialog mit den kontextuellen Theologien[8]; es geht darum, im Gespräch Fragen zu stellen.

Die moderne Theologie erkannte das hermeneutische Problem, daß zwischen Text und Leser kein selbstverständlicher Verstehenszusammenhang besteht. Zunächst wurde der historische Bruch erkannt.[9] Diese Erkenntnis war begründet in der Entdeckung der Geschichte überhaupt. Das bedeutet nun, daß die historische Bedingtheit der Texte, auch der heiligsten, erkannt wurde und mit der historisch-kritischen Methode versucht wird, den historischen Graben zu überwinden. Es wurde mit Hilfe hermeneutischer Methoden versucht, zu einem adäquaten Verständnis der Texte zu kommen, so daß sie hier und heute als relevant verstanden werden können.[10]

Ebenso wurde relativ frühzeitig die kulturelle Kontextualität entdeckt. So wurde der Unterschied von hebräischem bzw. semitischem und griechischem Denken entdeckt, wie in der Dogmengeschichte zwischen römischer, gallischer und germanischer Vorstellungswelt.[11]

Die historische Wissenschaft verstand sich nun derart als kritische Wissenschaft, daß sie zwar grundsätzlich an der Kritisierbarkeit und Überholbarkeit der eigenen Forschungsergebnisse festhielt und insofern kritische Wissenschaft blieb, aber die historische wie kulturelle Bedingtheit ihrer selbst nicht erkannte. Dies hat wohl etwas damit zu tun, daß die Wissenschaftler selbst nicht bereit waren, ihre eigene, persönliche, historische und kulturelle Bedingtheit zu sehen.

Auf dieses Defizit machen nun die kontextuellen Theologien aufmerksam, und zwar grundsätzlich zu Recht. Sie erkennen die allgemein anerkannten Theologien als europäische und männliche. Sie sehen in der europäischen kulturellen Bindung den Imperialismus mitgegeben, wie auch in der Männlichkeit der Theologie und des gesamten Denkens die sexistische Dominanz männlicher Kultur.

Diese kritische Einsicht verdanken sie bestimmten Erfahrungen. Die Christen Lateinamerikas, sie vielleicht als erste, haben die unselige Koalition zwischen Christianisierung und Kolonialisierung erkannt und auch christlich-theologisch analysiert,[12] und sie haben das Evangelium der Befreiung des Menschen durch Christus gegen koloniale Unterdrückung formuliert. Die afrikanischen Christen haben die Christianisierung als Europäisierung erlebt und auch genutzt, eröffnete doch die Schulung in den Missionsschulen den Eintritt in die Kolonialverwaltung. Angehörige asiatischer Hochkulturen, denen man schwerlich die Minderwertigkeit ihrer Kultur einreden konnte, erleben die kulturellen Differenzen wohl besonders intensiv.

Darüber hinaus aber mußten sie erkennen, daß die „europäische" Brille blind gemacht hat für Inhalte, die sich in dem Augenblick erschließen, wenn eine andere Brille verwendet wird. Die Beispiele dafür sind unzählbar und viele wurden selbstverständlich auch anerkannt: daß Jesus von Nazareth kein weißer Europäer war, ebensowenig wie Augustin, daß daher die Afrikaner ein ebenso legitimes Recht haben, Jesus als Afrikaner bildlich darzustellen, wie es die Europäer ihrerseits taten. Anderes ist aufregender, etwa die Einsicht, daß die Momente der Armutstheologie in der dominanten Theologie ausgeschaltet worden sind. Dieses Problem ist aber immerhin auch in der europäischen Geschichte ein klassisches Streitthema.

Interessant und aufregend sind Beispiele gerade bei der Lektüre biblischer Texte, wenn offensichtlich ein anderer kultureller Zugang eine quasi-Gleichzeitigkeit zum originalen Text ermöglicht. So finden sich in den Bibelarbeiten von Basisgemeinden Einsichten, die erstaunlich sind.[13] Dieses letzte Beispiel zeigt nun zweierlei: Erstens hat offensichtlich Kontextualität mit dem zu tun, was allgemein Methoden genannt wird. Man kann die materialistische Bibellektüre exegetische, nämlich sozialgeschichtliche oder auch strukturalistische Methode nennen, aber auch als kontextuelle Lektüre verstehen.

Zweitens haben diese oft naiv anmutenden, sehr selbstverständlich die klassischen methodischen Probleme nicht reflektierenden Verstehensbemühungen – reflektiert wird ja nur die Kontextualität – große Ähnlichkeiten mit allen reformatorischen Bewegungen der Kirchengeschichte, beginnend mit der Armutsbewegung des 11. Jh. Immer wird der biblische Text gegen dominante Lehre ausgespielt und immer werden die dominanten exegetischen Methoden in ihrer Gültigkeit bestritten.

II. Das Quellenproblem

Als eindeutig kann also festgehalten werden, daß Theologie in Kontexten getrieben wird und die Kontexte reflektiert werden müssen, was zunächst heißt, daß sich die dominante Theologie ihrer Kontextualität erst bewußt werden muß.

Offen ist nun allerdings, welche Relevanz der jeweilige Kontext hat. Kontextuelle Theologien geben ihm naturgemäß einen hohen Stellenwert, aber damit sind sie der kritischen Reflexion des Stellenwertes nicht enthoben. Üblicherweise geschieht dies auch. Ein Stichwort, mit dem diese Frage häufig behandelt wird, ist das Stichwort „Quelle", und dieses eignet sich in besonderer Weise zur Reflexion der Grundfrage.

Dieses Stichwort verwenden etwa die Theologen von EATWOT.[14] Die jeweiligen Kontexte beanspruchen, sagen sie, den Wert einer Quelle.[15]

Der Begriff „Quelle" ist nun im wesentlichen ein Begriff der reformatorischen Kontroverstheologie im Sinne von „Offenbarungsquelle".[16] Gegenüber der kirchlichen Lehre der alten und mittelalterlichen Kirche, die sich auf Aussagen und autoritative Unterscheidungen unterschiedlichster Art beruft – frühes Schrifttum, entstandene Lehrtraditionen und kirchliche Entscheidungen, ausgehend von der Grundannahme, die göttliche Offenbarung sei ein in der gesamten Geschichte wirksamer Strom,[17] berufen sich alle reformatorischen Strömungen, vor allem die Reformation des 16. Jh., auf die Schrift als einzige gültige und verbindliche Quelle.

Was bedeutet es nun, wenn die kontextuellen Theologien, häufig protestantischen Ursprungs und damit der Reformation verpflichtet, dennoch von anderen Quellen reden, zwar offenbar von der ersten und hauptsächlichen Quelle deutlich abgesetzt, ohne aber über deren präzise Bedeutung Auskunft zu geben, wie auch zur Frage der Konkurrenz zur Schrift nicht Stellung genommen wird.[18]

Das hier sichtbarwerdende Problem ist ein allgemeines und im übrigen als Problem der natürlichen Theologie bzw. als das der allgemeinen Offenbarung gut bekanntes, das in etwa folgenden Spielarten auftaucht:

1) Die Offenbarung in Jesus Christus bezieht sich auf alle vorgegebenen Religionen, das Judentum wie die Religion aller Völker, und ist ihre Fortsetzung wie Kritik.

2) Das Evangelium trifft den Menschen in einer bestimmten Befindlichkeit, trifft auf ein „Vorverständnis", an das es anknüpfen kann, das auf jeden Fall kritisch reflektiert werden muß.

3) Das Evangelium von Jesus Christus kann bezogen werden auf vorgegebene Religion, was Verständnis des und Zugang zum Evangelium erleichtert *(„praeparatio evangelica").*

Das jeweils Vorgegebene kann Religion, aber auch jede andere individuelle oder kollektive Erfahrung sein.

„Afrikanische Theologie" sieht üblicherweise das gesamte Set von Kultur, Sprache, sozialen Strukturen und Religionen bzw. religiösen Vorstellungen und Riten angesprochen.[19] Ähnliches ist von allen anderen Theologien kultureller Kontexte zu sagen. Das hier vorliegende Problem wird als das „Synkretismus"-Problem zu benennen sein, wobei „Synkretismus" zunächst nichts anderes benennen soll als den Prozeß, der aufgrund von Begegnung einer bestimmten Kultur mit dem Evangelium und der damit verbundenen anderen Kultur in Gang gesetzt wird.[20]

„Befreiungstheologien" wie die lateinamerikanische, aber auch die amerikanische und südafrikanische „Black-Theology" und die koreanische „Minjung-Theologie" erinnern hingegen an konkrete Leidenserfahrungen, in die sie die Befreiungsbotschaft des Evangeliums einzeichnen. Die Identifikation der je eigenen Geschichte mit der Geschichte Israels legt sich hier besonders nahe, was vor allem in Dichtung und Musik zum Ausdruck kommt, etwa den „Negro Spirituals".

Ein besonderes Problem stellt in diesem Zusammenhang die „feministische Theologie" dar, schon deswegen, weil sie zwar im eigentlichen Sinn „kontextuelle Theologie" ist, aber im wesentlichen ein Phänomen der Ersten Welt. Hier geht es um die Erinnerung an verschüttete Erfahrungen, die einesteils sehr präzise zu benennen sind, wie etwa die verschütteten Frauenerinnerungen in der Bibel und der Kirchengeschichte selbst, andererseits um kollektive Erinnerungen, die im Studium fremder Kulturen und Religionen wiedergewonnen werden. Hier zeigt sich die gleiche Diastase zwischen „synkretistischer" Theologie und Befreiungstheologie, wie sie etwa zwischen „afrikanischer Theologie" und „Black-Theology" besteht.

Hier sind nun einige Fragen zu stellen:

1) Was ist das Vorgegebene, wenn es „Religion" genannt wird oder zu nennen ist? Handelt es sich dabei um Sprache (also etwa Gottesnamen), um Ausdrucks-, Gefühls- und Erfahrungsweisen (also „Kultur") oder um Inhalte. Nur im letzten Fall wird die Frage theologisch in jedem Fall prekär, dann nämlich, wenn wesentliche Inhalte zueinander in Konkurrenz treten. Wie sieht es aber aus, wenn Analogien angenommen werden?

K. Blaser meint, daß es bei der Quellenfrage nicht um das Wort Gottes geht, sondern um „das Subjekt des theologischen Unternehmens, sozusagen das ausführende Organ", daß die Kontexte also „hermeneutische Funktion" haben und „so etwas wie das Bultmannsche Vorverständnis" darstellen.[21] Dann käme es nur darauf an, dieses Vorverständnis kritisch zu reflektieren.

Ein weiteres Problem ist aber dann gegeben, wenn das Vorgegebene das Evangelium inhaltlich beeinflußt und verändert. Das ist ja der kritische Punkt jeder sog. natürlichen Theologie und eben gegen diese Gefahr richtet sich Barmen I. Auch hier ist zu *fordern, daß wenigstens diese Gefahr kritisch reflektiert wird.*

Ein besonderes Problem in diesem Zusammenhang stellt die Frage dar, inwiefern ein bestimmtes Denken mit der Offenbarung von Jesus Christus wesentlich verbunden ist. Da sie grundsätzlich befreiend ist, wird wohl keine Schwierigkeit mit kontextuellen Theologien auftreten, wenigstens

nicht im Grundsätzlichen. Es wird als wesentlich kondeszentorisch bezeichnet werden und dieses wird sich in den sozialen Kontext einzutragen haben. Auch hier wird kein Dissens zu erwarten sein. Wie aber ist es, wenn zyklisch-naturhaftes Denken auf geschichtliches stößt?

Hier liegen nun zweifellos Probleme vor. Sicher implizit bei bestimmten afrikanischen Theologien, massiv bei bestimmten ökologischen Theologien und vor allem bei bestimmten feministischen Theologien, die hier auf den befreiungstheologischen Ansatz stoßen und für die diese Frage die Hauptfront innerhalb der feministischen Theologie markiert.[22]

Somit ergeben sich folgende Fragen:

1) In welcher Weise wird im Sinne von Barmen I die Problematik so kritisch reflektiert, daß verhindert wird, daß das Evangelium von Jesus Christus in seiner Substanz verändert und verfälscht wird?

2) In welcher Weise wird sichergestellt bzw. ist sicherzustellen, daß die besondere Offenbarung in Jesus Christus als kontingentes Ereignis nicht verstellt wird?

3) Ein weiteres Problem kommt hinzu, das bereits angeklungen ist, als von der Identifikation der Unterdrückten mit dem Volk Israel gesprochen wurde: wird sichergestellt, daß die besondere Geschichte Gottes mit seinen Menschen, die eine Geschichte mit dem einen auserwählten Volk Israel ist, als solche verstanden wird?

Es versteht sich von selbst, daß diese Fragen nicht nur Fragen an die kontextuellen Theologien sein können, sondern an die Theologie insgesamt gestellt werden müssen. Allerdings ist es wesentlich für kritisches theologisches Denken insgesamt, daß kritische Anfragen sich einem konkreten Anlaß verdanken.

III. Jesus Christus

Ähnlich stellen sich die Probleme in bezug auf das jeweilige Bild von Jesus Christus, allerdings in spezifischer Weise deutlicher und sinnfälliger; denn hier bietet sich reiches ikonographisches Material an, das auch leicht, und zwar praktisch jedermann zugänglich und verständlich ist.

Die Jesus-Bilder zeigen die enge Beziehung zur jeweiligen dominanten und daher auch populären Christologie. Sie zeigen ebenfalls deutlich die enge Beziehung der Christologie zur jeweiligen Kultur. Zwischen dem byzantinischen Pantokrator und dem Jesuskindlein des Barock ist deutlich sowohl ein theologischer als auch ein kultureller Unterschied zu sehen.

Ebenso deutlich ist, daß das in Westeuropa dominante Christusbild Ergebnis des Überganges von einer Kultur in eine andere ist, also einer bzw. mehrerer Inkulturationen. So konnte aus dem semitischen Mann das germanische Knäblein mit goldenem Haar werden. Es ist daher leicht verständlich, wenn Angehörige anderer Kulturen nun ihrerseits Jesus so darstellen, wie es ihrer Kultur entspricht: afrikanisch, asiatisch, indianisch.

Ebenso verständlich müßte es nun auch sein, daß Jesus Christus als der Heiland der Menschen in den jeweiligen Erfahrungshorizont hereingezogen wird. Religiöse Gebrauchssprache macht von dieser Möglichkeit auch reichen Gebrauch. Man sehe sich nur moderne Gebetstexte an. Hier beginnen aber offenbar Schwierigkeiten. Heftig diskutiert werden etwa Vorschläge, Jesus in feminine Kontexte zu ziehen, vor allem ihn als weibliche Identifikationsfigur zu sehen.[23] Nun ist sicher die Maskulinität kein theologisches Thema. Es geht um andere Fragen:

1) Was bedeutet es, wenn Jesus aus seinem konkreten geschichtlichen Kontext herausgelöst und in jeden denkbaren anderen Kontext gestellt wird? Ist die Inkarnation, ist das Kreuzesgeschehen an eine bestimmte Situation gebunden oder nicht?

Diese Frage ist nun eine alte theologische Frage, die in zwei Zusammenhängen diskutiert wird und werden muß.

Zunächst gilt ja, daß der eigentliche Glaubens-„Gegenstand" nicht der historische Jesus von Nazareth, sondern der *Christus praesens,* der Auferstandene, der Verkündete ist. Aber dieser *Christus praesens* hat ja nur Bedeutung für den Glauben, weil der, der eine ganz konkrete, „historische" Geschichte hat („geboren, gekreuzigt unter Pontius Pilatus, am dritten Tage auferstanden von den Toten"), als eben dieser gepredigt wird. Es gibt also offenbar ein notwendiges, unverzichtbares Verhältnis zwischen beiden.

Zweitens stellt sich seit Lessing die Frage, inwiefern zufällige historische Tatsachen ewige Wahrheiten sein können bzw. wie kontingente Ereignisse Bedeutung für den Menschen heute, jenseits des garstigen Grabens der Geschichte haben können. Die Betonung des *Christus praesens* in traditionellen Soteriologien versucht, Antworten auf diese Fragen zu geben.

2) Diese Frage bekommt zusätzliches Gewicht dadurch, daß mit der Herausnahme Jesu aus seinem historischen und gesellschaftlichen Kontext das Jude-Sein Jesu ausgeblendet wird, in gleicher Weise wie die Tendenz besteht, die Bindung des Glaubens an die geschichtliche Offenbarung des erwählten Volkes Israel zur Disposition zu stellen, wie oben gezeigt wurde. Wie konstitutiv ist nun für den christlichen Glauben das Jude-Sein Jesu von Nazareth? Jedenfalls mußte die Theologie lernen, daß dieses von erheb-

licher Bedeutung ist, weil sie auch erkennen mußte, wie die Vernachlässigung dieser Beziehung mit der Shoah zusammenhängt.[24]

3) Die biblische wie die traditionell-europäische Christologie ist ihrerseits Be- und Verarbeitung vorchristlicher Vorstellungen, was sich etwa in den „Hoheitstiteln" zeigt. Solche Vorstellungen wurden aufgenommen, untereinander in Beziehung gesetzt und damit korrigiert und neu geformt. Die kontextuellen Theologien gehen in gleicher Weise vor. Auch sie nehmen traditionelle Bilder und Begriffe auf und verwenden sie für Christus. Es ist nur die Frage, ob dabei die notwendige Bearbeitung nicht zu kurz kommt. So wird in den afrikanischen Theologien Jesus Christus in Beziehung gesetzt zu traditionell afrikanischen Rollen: Häuptling/König, Priester usw. Jesus Christus wird im Neuen Testament als König gezeigt, aber in ganz spezifischer Weise, als König, dessen Reich nicht von dieser Welt ist, als der ohnmächtige König, als der Friedenskönig. Was bedeutet es, wenn diese Dialektik aufgehoben wird?

4) Letzteres verweist auf eine weitere Problematik, die in der gesamten Theologie gut bekannt ist: daß das Herr- und Siegersein Christi, der Pantokrator häretisch hervorgehoben und das Kreuz vernachlässigt wird. Die Vermeidung einer monophysitischen Häresie des einseitig vergöttlichten Christus und die Wiedergewinnung des Jesus von Nazareth genügen offenbar nicht, diese andere Häresie zu bannen. Gerade dort, wo Christologie im Kontext des Befreiungskampfes gedacht wird, liegt diese Gefahr besonders nahe.[25] Es darf aber nicht übersehen werden, daß andere, vor allem asiatische Theologien gerade den Aspekt von Kreuz und Leiden besonders betonen.[26]

Allerdings ist festzustellen, daß die kontextuellen Theologien weitestgehend sich der christologischen Problematik bewußt sind, also wissen, daß hier der entscheidende kritische Punkt liegt.[27]

Diese Problematik wird, wie schon angedeutet, offenbar besonders in Afrika diskutiert. Jesus Christus wird in der Regel als Häuptling, Held, Häuptlingssohn, Gesandter, weil stark und großmütig, weil versöhnender Vermittler, als Ahne und Ältester, als Meister der Initiation, als Heiler gesehen.[28] Werden damit die Christologie nicht wesentlich verzeichnet und Leiden und Kreuz ausgeblendet? So wird etwa auf einem Bild aus Ghana Jesus als Häuptlingssohn dargestellt, d. h. das traditionelle Motiv der Geburt Jesu wird als Geburt des Häuptlingssohns gezeichnet. Alle typischen Motive ghanaischer Häuptlingsideologie kommen vor. Das entspricht den synoptischen Geburtsgeschichten (Anbetung, Magier, Stern usw.). Es fehlen aber in dieser Darstellung alle anderen Motive, die für die Evangelien wesentlich

sind: Armut, Ausgestoßensein, Stall, Krippe. Damit ist bei dieser Darstellung die Dialektik Herr und Knecht aufgehoben. „Der Vergleich mit dem Häuptling ist deshalb so gefährlich, weil er eine *theologia gloriae* darstellt und die *theologia crucis* ausläßt", meint J. Pobee, der mit diesem Satz von G. Hasenhüttl[29] zitiert wird. Aber, so fährt Hasenhüttl fort: „Jesus Christus wird zu Recht in der schwarzen Theologie mit den wichtigsten Bereichen menschlichen Lebens zusammengedacht."[30] Vor der Schwierigkeit, die sich hier ergibt, rettet er sich durch den Verweis erstens auf den notwendigen Dialog, der offenbar Überprüfung garantiert und einfache Übernahmen verhindert, zweitens durch den Symbolcharakter Christi: „Jesus Christus ist das Symbol, das Christen anbieten können."[31]

Kritischer äußern sich zahlreiche afrikanische Theologen.[32] E. J. Péoukou betont zwar das Recht des Afrikaners, „von Christus Gesundheit, Erfolg und Wohlergehen zu erbitten", konterkariert aber sofort: „Aber da steht nunmehr das Kreuz Christi, des Gottessohnes selbst, wie eine unerhörte Herausforderung vor uns. Es ist in der Tat Zeichen des Widerspruchs nur, weil es in der Auferstehung Zeichen der Hoffnung ist."[33] Dezidiert auch F. Kabaselé schon im Titel: „Jenseits der Modelle". Er rekurriert schon auf das Bilderverbot: Gott „hat verboten, sich ein Bild von ihm zu machen."[34] Jesus Christus ist mehr als ein Häuptling, mehr als der Ahne, mehr als ein Heiler, mehr als Initiationsmeister und Befreier. Aber hinter diesem „mehr" stecken Brüche, auch Widersprüche. Jesus wurde zum Herrn gemacht, weil er sich im Gegenteil erniedrigte. Kritik an Häuptlingsherrschaft wird ausdrücklich angeführt.[35] Kabaselé redet von Brüchen und Kontinuitäten und schließt: „Indem sie Jesus Christus Ahne, Häuptling, Heiler, Initiationsmeister nennen, dürfen die Bantu diese Bereiche nicht ‚exorzieren' und sie ihres Inhaltes entleeren, um sie durch einen neuen erlauchten Throninhaber besetzen zu lassen. Sie müssen diese Bereiche vielmehr an ihrer Wurzel ergreifen, wie man ein Buschmesser an seinem Griff packt, um neue Aufgaben in Angriff zu nehmen. Welch ein Risiko! Aber solchen Gefahren hat sich Gott immer ausgesetzt ..."[36] Ch. Nyamiti erklärt: „Was für den Afrikaner neu ist, ist die Tatsache, daß sich Gottes Macht in Schwachheit demonstriert: in der Erniedrigung, Sanftmut, Vergebung der Sünden und – am erstaunlichsten – in seinem Leiden, seinem Tod am Kreuz und der wundervollen errettenden Konsequenz dieser Macht in Christus selbst und in der Fülle der Schöpfung."[37]

Gelegentlich wird versucht, die Widersprüche mit afrikanischen Ansätzen einer Synthese zu lösen. So verwendet der Afrikaner Bimwenyi-Kweshi die Formel: „Häuptling-Diener".[38] A. Titianma möchte die Vorstellungen,

daß „unser Herr unser Diener ist, unser Häuptling auf gleicher Ebene mit uns, seinen Sklaven steht, unser Gott sich auf gleichen Rang mit dem Menschen stellt" mit einer Vorstellung aus der Sini-Dichtung verbinden, die „den Häuptling den Liebhaber der Armen nennen."[39] Solche Versuche einer Synthese sind ja auch aus der europäischen Theologie bekannt. Aber sie stellen doch nur die Analogie zu dem sich herabneigenden Herrn dar, der dabei durchaus der Herr bleibt, nicht aber beschreiben sie jenen radikalen Positionswechsel[40] der göttlichen Kondeszendenz.

Gerade die afrikanische Theologiegeschichte Parrats zeigt deutlich, daß afrikanische Theologie – sofern sie nicht dem Verdikt der Oberflächlichkeit unterworfen ist – um die Brisanz gerade der Christologie weiß und sich ihr stellt. Vorschnelle Antworten will sie nicht geben.: „Vor allem sieht sich" die afrikanische Theologie „der Frage gegenüber, die im Zentrum aller Theologie liegt, die sich christlich nennt. Dies ist die Frage..., die im Mittelpunkt allen christlichen Denkens seit der Fleischwerdung des Wortes liegt: Wer ist Christus für uns heute?"[41]

Das christologische Problem wiederholt sich entsprechend in der gesamten Gotteslehre. Auch hier muß gesehen werden, daß die Probleme, die im Gespräch mit den kontextuellen Theologien auftreten, die gleichen sind, die immer schon die Theologie in der Auseinandersetzung mit den jeweiligen Kontexten beschäftigt haben: JHWH gegenüber den anderen Elijm, der Vater Jesu Christi gegenüber der hellenistischen Götterwelt. Es ist zwar unzweifelhaft so, daß sich die jeweiligen Gottesvorstellungen genährt haben von den allgemeinen Vorstellungen; immer wieder werden auch Elemente unvermutet aufgenommen, die dann in der weiteren Theologiegeschichte als Problemfall mitgeschleppt werden,[42] aber sie werden eben doch dem grundlegenden, spezifischen Gottesverständnis des sich selbst in der Geschichte, in Jesus Christus offenbarenden Gottes untergeordnet und so modifiziert. Das bisherige Ergebnis dieser Arbeit ist die Trinitätslehre, die ebensowenig abgeschlossen ist wie jede andere theologische Frage, die gerade auch neuerdings in heftigen theologischen Streit geraten ist wegen des *filioque*. Nun ist gewiß nicht die traditionelle Trinitätslehre als solche Maßstab für jede Theologie schlechthin, wohl aber ist jede Theologie, die andere Gottesvorstellungen aufnimmt, an den in der Trinitätstheologie erkennbaren Kriterien zu messen.

IV. Die Gottheit des Heiligen Geistes

In der Gegenwart werden diese Fragen in besonderer Weise in der Pneumatologie akut, und zwar in folgenden Bereichen:

1) Noch im Bereich klassischer Fragestellung als Frage des Verhältnisses zwischen Sohn und Geist, als west-östliche Kontroversfrage über das *filioque.*

2) Als Frage nach dem Verhältnis von Gottes Geist und Menschen-Geist, wie es vor allem auch in der charismatischen Theologie auftaucht.

3) Als Frage nach dem Verhältnis von Gottes Geist und dem bzw. einem allgemeinen Geist.

4) Als Frage nach dem Verhältnis von Heiligem Geist und anderen Geistern bzw. dem Numinosen, der göttlichen Kraft bzw. Kräften.

5) Als Frage nach der Weiblichkeit des Heiligen Geistes.

Die alte Kirche hat diese Fragen trinitätstheologisch behandelt, und zwar mit zwei Entscheidungen, derjenigen gegen die Pneumatomachen mit der Dogmatisierung der Gottheit des Geistes in Konstantinopel 381, und, allerdings nur im Westen, mit der Entscheidung *für* das *filioque.* Beide Entscheidungen sind allerdings in vielerlei Hinsicht unklar. Das gilt auch für die erste, da wir kaum etwas über die Position der sog. Pneumatomachen wissen, gegen die sich das Konzil abgrenzt.[43] Das gilt erst recht für die zweite Entscheidung. Sie ist erstens nur im Westen zur Geltung gekommen, zweitens eindeutig nur politisch durchgesetzt worden, drittens auch im Westen nicht wirklich rezipiert worden. Dennoch zeigt sich gerade in den hier anstehenden Fragen, wie relevant diese Entscheidung ist.[44]

Charismatische Phänomene, Geisterfahrungen sind zahlreich und vielfältig. Alle Menschen führen sie auf Gott zurück, reden aber gleichzeitig immer auch von widergöttlichen Geistern und von Erfahrungen mit ihnen.[45] In sich selbst sind sie nicht eindeutig. Sie bedürfen der Interpretation von außen, wobei die Gabe der Interpretation häufig, aber nicht immer ebenfalls als Geistesgabe verstanden wird.[46] Dabei kommt immer wieder ein Grunddilemma zum Ausdruck: einerseits werden alle außergewöhnlichen Erfahrungen und Bewußtseinszustände als von Gottes Geist bewirkt verstanden, andererseits zeigt sich sehr schnell, daß dies wohl so nicht sein kann, weil es widersprüchliche Aussagen gibt, aber auch Aussagen, die offensichtlich dem Geist Gottes nicht entsprechen können. Dieses Dilemma beginnt bereits mit der irrigen Annahme, daß außerordentliche Bewußtseinszustände des Menschen als solche schon von Gott kommen, irrig in doppelter Weise, weil „ordentliche" Bewußtseinszustände in der Regel Gott nicht, außer-ordentliche aber immer Gott zugesprochen werden.[47]

Diese Problematik beherrschte auch die christliche Gemeinde von Beginn an. Die Auseinandersetzung des Paulus mit den Ekstatikern zeigt das deutlich. Deutlich wird aber schon hier, daß ein inhaltliches Kriterium gefunden

werden muß. Ist es bei Paulus in 1Kor noch das Kriterium der Liebe und des Gemeindeaufbaus, muß die Theologie später, vor allem auch deswegen, weil die Geisttheologien sich ihrerseits in den gnostischen Systemen weiterentwickelt haben, ein differenzierteres Instrumentarium entwickeln. Sie benötigt das Instrument, um „Geist" als göttliche Gabe und „Geist" als menschliche Möglichkeit zu unterscheiden, und sie tut das eben mit der genauen Definition des Geistes als göttlicher Person und durch die Bindung an Christus.[48]

Diese Lösung war aber nicht unproblematisch. Zunächst, weil sie, vor allem das *filioque,* auch im Westen nicht wirklich rezipiert wurde. Dann aber, weil sie gleichzeitig erfolgte mit einem systematischen Zurückdrängen des Geistes überhaupt im Interesse einer Kontrolle der freien Tätigkeit des Geistes durch die hierarchisch geordnete Kirche. Diese Problematik ist zwar zu sehen, sie kann aber die Gültigkeit der Lösung nicht in Frage stellen.

V. Universalität und Partikularität, Ursprung und Zukunft

Die kontextuellen Theologien, von denen hier vor allem die Rede ist, stehen vor einer doppelten Schwierigkeit, deren sie sich weithin bewußt sind und die sowohl der Grund für die Suche nach bestimmten Benennungen, wie Inkulturation, Indigenisierung u.ä.[49], bzw. der polemischen Auseinandersetzung mit ihnen sind, als auch für die verschiedenen Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Theorieansätzen.

Kontextuelle Theologien wehren sich gegen die Dominanz von sich als universal verstehenden und als solche Herrschaft beanspruchenden Theologien, d.h. gegen die europäischen, auf dem Boden der abendländischen Geschichte und Geistesgeschichte entfalteten Theologien. Aus verständlichen Gründen möchten sie ihre eigenen Ansätze ohne dauernden lehrmeisterlichen Einspruch dieser Theologien entfalten. Sie suchen ihren Ort in ihren jeweiligen Kontexten, also regionalen Kulturen. Das bedeutet aber auch einen Verzicht auf Universalität.

Kontextuelle Theologien besinnen sich aus den gleichen Gründen auf kulturelle (und auch religiöse) Ursprünge und sind daher primär rückwärtsgewandt, vergangenheitsorientiert, womit die Gefahr heraufbeschworen wird, daß sie notorisch nicht in der Lage sind, die Herausforderungen von Gegenwart und Zukunft anzunehmen.

Dabei geht es aber nicht nur um die Leistungsfähigkeit der Theologien, sondern um ein wesentliches, konstitutives Element des Evangeliums. So gewiß das Evangelium welt- und realitätszugewandt ist und eben nicht zum

Träumen von einem Jenseits anleitet,[50] ist es Aufbruch auf den Weg in die Zukunft des Reiches Gottes und ist die Heimat des Gläubigen im Eschaton.[51] So gewiß Jesus von Nazareth ein Jude war und das Evangelium im Judentum seinen ursprünglichen Ort hatte, so gewiß auch die erste christliche Theologie aus der jüdischen Theologie entstammt,[52] ist es in die hellenistische Welt hinausgegangen. Die „Gründungsgeschichte" der Kirche, Act 2, proklamiert die Universalität des Heiligen Geistes, die Transnationalität der Kirche und des Glaubens.

Beide Seiten stehen offenbar notwendigerweise in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Die eschatologische und universalistische Komponente darf die säkulare und traditionalistische nicht überdecken, das wäre enthusiastisch. Aber das Hier und Heute darf das Überall und Morgen ebenso wenig verdecken, nicht einmal dominieren. Innerhalb des notwendigen dialektischen Verhältnisses gibt es offenbar eine unverzichtbare Hierarchie.[53]

Darüber hinaus hat das Provinzielle wie das Rückwärtsgewandte, das Archaisierende erst recht, immer eine faschistische Gefahr in sich. Das ist jedenfalls für den europäischen Kontext eindeutig nachweisbar.[54] Freilich darf dieses Verdikt wiederum nicht die Dialektik von Universalität und Partikularität verdecken.[55]

Damit ist ein zentrales Problem jeder kontextuellen Theologie im Prinzip benannt, das auf jeden Fall zur Forderung führen muß, daß die kontextuellen Theologien unbeschadet ihres Rechts auf Ausdruck des je ihnen Eigenen die Universalität und die universelle Rezipierbarkeit ebenso wollen müssen, wie umgekehrt die sog. normale Theologie sich mit ihnen auseinandersetzen muß. Beides ist gebotener Ausdruck des Glaubens an die Kirche als der *catholica,* d.h. daß Kirche die Gemeinschaft der Christen in aller Welt mit allen ihren Ausdrucksweisen ist.

Abschließend: zum Kapitel „Provinzialismus" gehört auch der Rückzug in eine in sich konsistente, aber nach außen kommunikationsunfähige Nischentheologie, die sich selbst als wahr setzt und jeden Einwand als Versuch, fremde Kontexte als dominant durchzusetzen, denunziert. Das ist besonders auffällig, wenn exegetische Einwände gemacht werden. Zwar muß auch die klassische Exegese durch die Prüfstrecke der Kontextualität, sie hat sich auszuweisen, daß sie nicht einem – europäischen, weißen, männlichen – Vorurteil unterliegt, aber solchermaßen überprüfte Ergebnisse dürfen nicht abgewiesen werden, wenn sie dem inneren Gesetz einer Nische nicht entsprechen. Hier wird allzuhäufig mit Totschlagargumenten operiert, gegen die man wehrlos ist, weil der Einwand gegen eine Behaup-

tung als Bestätigung dieser Behauptung genommen wird, und dann auch oft die Rationalität als Medium der Auseinandersetzung als typisch männlich, europäisch usw. abgelehnt wird.

VI. Ergebnis

Jede Theologie ist kontextuell. Unterschiede gibt es darin, welche Theologie dominant ist, bzw. Dominanz beansprucht, und inwieweit eine Theologie sich der Überprüfung unterzogen hat. Es ist der Vorteil der traditionellen Theologien, daß sie eine lange Überprüfungszeit bereits hinter sich haben, was aber die Notwendigkeit neuer Überprüfung angesichts neuer Herausforderungen nicht erübrigt.

Darüber hinaus gibt es ein Recht auf partikulare Theologien, wie es ein Recht auf partikulare Ausprägung des Lebens gibt.[56] Nur darf das dialektische Verhältnis von Universalität und Partikularität nicht grundsätzlich gestört werden.

Es bedarf aber des umfassenden Diskurses der verschiedenen Theologien und der Bereitschaft, sich diesem Diskurs zu unterziehen, und diese Aufgabe darf die systematische Theologie nicht an andere, speziellere Disziplinen, etwa die Missionstheologie oder die Frauenforschung delegieren, sondern muß sie selbst betreiben.

Da es in diesem Diskurs aber nicht nur um unterschiedliche Theologien geht, sondern um Machtfragen, bedarf der Diskurs des langen Atems und der Geduld.[57]

Dabei ist grundlegend die Forderung, die etwa von M. Stackhouse[58] formuliert wird, daß vom Kontext wieder zum Text zurückzufinden sei. K. Blaser[59] nimmt diese Forderung auf, macht vor allem auf die Gefahr einer Identifikation von vorgegebenem Kontext und Glauben aufmerksam und stellt fest: „Wo das prophetisch-eschatologische Element fehlt, wird es früher oder später zu solch unheilvollen Identifikationen kommen." Dabei wird zusätzlich deutlich, daß die notwendige Universalität = Katholizität sich letztlich nicht säkular, sondern eschatologisch einfordert. K. Blaser ist zuzustimmen: „Durch alle kulturellen Beziehungen (und Kontexte, Erg. d. Verf.) hindurch bleibt christliche Identität gegründet durch den Bezug auf Jesus Christus. Indem die Forderung der Wahrheit und die Tatsache der Relativität miteinander konfrontiert sind, erweist sich die Freiheit des Evangeliums Jesu Christi allen Kontexten gegenüber um so kräftiger."[60]

Endlich muß wieder darauf hingewiesen werden, was schon anfangs betont wurde: obwohl dieser Beitrag aufgrund der Diskussionslage eine

ganz bestimmte Richtung hat, so daß der Eindruck entstehen könnte, der klassische Fehler würde wiederholt, nur die neuen Theologien hätten sich gegenüber der traditionellen zu rechtfertigen und zu behaupten, gilt selbstverständlich und notwendigerweise für den Dialog, *daß er in beide Richtungen zu gehen hat und daß die klassische Theologie die Provokation der kontextuellen auszuhalten hat:* „Christliche Theologie" wird durch die kontextuellen Theologien „keineswegs bloß befragt, ob sie diese oder jene kosmetische Variation zu ertragen vermag, sondern sie wird in ihrer Gesamtheit zur Überprüfung der Wahrheit ihrer Fundamente wie auch ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt aufgefordert. In diesem Sinne" reihen sich diese Theologien „in neuartiger Weise in die Kette von Provokationen ein, die die christliche Wahrheit zu ihrem eigenen Heil seit eh und je aus ihrem eigenen Schoße geboren hat." Mit ihrer „Hilfe könnte das gegenwärtige Christentum jenen nötigen Schritt der Buße vollziehen, der ihm heute angesichts der gesamten Weltlage abgefordet ist."[61]

ANMERKUNGEN

[1] Das Bewußtsein eines radikalen Bruches ist teilweise sehr stark entwickelt, wenn etwa EATWOT-Theologen erklären: „Wir sind bereit, in der Epistemologie einen radikalen Bruch zu vollziehen, der das Engagement zum ersten Akt der Theologie macht und sich auf eine kritische Reflexion oder die Realitätspraxis der Dritten Welt einläßt." So auf dem EATWOT-Kongreß 1976 in Dar-es-Salam, in: L. Bertsch SJ (Hg.), Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen, Freiburg 1990. – EATWOT=Ecumenical Association for Third World Theologians. Diese Gruppe hält seit 1976 Kongresse in den verschiedenen Kontinenten ab. Vgl. u. a. M. Käßmann, Die eucharistische Vision. Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kirche in der Diskussion des Ökumenischen Rates, München/Mainz 1992, 201–207; V. Küster, Aufbruch der Dritten Welt. Der Weg der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT), in: VF 37, 1992, 45–67.

[2] Es gibt Vorgänger der als kontextuell sich bezeichnenden Theologien, die sog. „Genitiv-Theologien", die entweder einen bestimmten Sachbereich in den Mittelpunkt stellen („Theologie der Schöpfung" als Schöpfungslehre) oder die gesamte Theologie unter einen bestimmten Gesichtspunkt stellen (also „Theologie der Schöpfung" als Theologie, die unter dem Schöpfungsaspekt konzipiert wird). Neuere Genitiv-Theologien sind schon kontextuelle, wie die „Theologie des Volkes". Zur Terminologie der „Theologie des Volkes" bzw. „Theologie durch das Volk": K. Blaser, Volksideologie und Volkstheologie. Ökumenische Entwicklungen im Lichte der Barmer Theologischen Erklärung. ÖkExh 7, München 1991, 61ff; auch a. a. O. 112ff.

[3] Vgl. neuerdings: M. Delgado, Inkulturation oder Transkulturation?, in: NZM 48 (1992), 161–190. – Nach ihm, S. 162, Anm. 3 wurde dieser Begriff aus dem frz. von M. Herskovits 1948 geprägten soziologischen Begriff „enculturation" erstmals 1953 durch den bel-

gischen Missionswissenschaftler P. Charles in die Diskussion eingeführt. Erst die Verwendung durch die 32. Generalkongregation der Jesuiten hat dem Begriff zum missionstheologischen Durchbruch verholfen.

4 Vgl. H. P. Siller (Hg.), Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis. 1991.

5 So etwa ganz hart in der Diskussion James H. Cone: „Weil ich glaube, daß Theologie soziale und politische Sprache ist und daß Gott der Gott der Unterdrückten ist, dessen Wille durch ihre politische Befreiung kundgetan wird, glaube ich auch, daß christliche Theologie schwarze Theologie sein *muß*. Jede andere Form theologischer Rede ist bestenfalls eitles Geschwätz und schlechtestenfalls Blasphemie." (Schwarze Theologie und Ideologie. Eine Antwort an meine Gesprächspartner, in: EvTh 34, 1974, 88). – Vgl. dazu überhaupt dieses Heft der EvTh, „Warum schwarze Theologie?", H.1/1974.

6 Erst relativ spät wurde diese Frage nicht nur polemisch, sondern grundsätzlich und analytisch gestellt bei K. Blaser, s. Anm. 2.

7 Aus der Sektion III, in: Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra '91. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammmlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. W. Müller-Römheld (Hg.), 1991, 113.

8 Dabei sind natürlich die Diskursregeln im Auge zu behalten, die anderwärts erhoben worden sind, vgl. L. Swidler, Die Zukunft der Theologie im Dialog der Religionen und Weltanschauungen. 1992, 27–31 und Th. Krobath, Die Diskurstheorie des Konsenses bei Jürgen Habermas. Zur Möglichkeit und Problematik ihrer theologischen Rezeption. Diss. 1992, vor allem 312–316.

9 G. Lessings garstiger Graben.

10 Auf die Bedeutung der Kontextualität und deren Wahrnehmung im Alten Testament bzw. bei Paulus machen neuerdings F. J. Stendebach OMI bzw. D. Zeller aufmerksam in: H. P. Siller, a. a. O., 31–41 bzw. 42–61.

11 Früher hätte man auch von der „nationalen" oder „rassischen" Bedingtheit gesprochen. Auch diese Redeweise ist kontextuell bedingt.

12 Etwa besonders eindrücklich in den Zeichnungen der Cronaca des Poma de Ayala; vgl. u. a. M. Delgado (Hg.), Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte. 1991.

13 Eines der erstaunlichsten Beispiele ist dafür die Auslegung des Brotwunders bei Mk durch die materialistische Lektüre bei F. Belo, Lecture matérialiste de l'évangile de Marc. Récit – Pratique – Idéologie, 1976, 192. Daß Jesus dauernd das Wort „geben" verwendet, die Jünger hingegen vom „kaufen" reden, ist m. W. noch nie einem Exegeten aufgefallen.

14 S. Anm. 1.

15 Vgl. L. Bertsch a. a. O., 59f (Accra 1977): „Die Bibel ist die Hauptquelle afrikanischer Theologie, denn sie ist das primäre Zeugnis von Gottes Offenbarung in Jesus Christus ... In Afrika sind die überkommenen Religionen eine Hauptquelle für das Studium der afrikanischen Gotteserfahrung. Die Glaubensvorstellungen und Bräuche der traditionellen afrikanischen Religionen können die christliche Theologie und Frömmigkeit bereichern." – A. a. O., 75 (Colombo 1979): „Für unser Theologisieren als Christen wird die Bibel zur wichtigen Quelle." – A. a. O., 124 (Neu-Delhi 1981): „Die Bibel ist eine integrale Grundlage unseres Nachdenkens über den Glauben." – A. a. O., 163 (Genf 1983): „In jüngster Zeit hat sich immer deutlicher gezeigt, daß es außer den jüdisch-christlichen Schriften auch noch andere Quellen der Inspiration und Offenbarung gibt."

16 Vgl. H. Schmidt/H.G. Pöhlmann, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. 1979, 32; H. Heppe/E. Bizer, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. 1958, 1ff. – Allerdings wird von den alten Dogmatikern der allgemeinen Offenbarung kein eigentlicher Erkenntniswert für die Theologie zugebilligt.

17 So schließlich im II. Vat.Konzil, VD, festgelegt.

[18] S. die Zitate oben in Anm. 11. – K. Blaser, a. a. O.,, 62 meint: „Daß die Quelle der Theologie das Wort Gottes ist, steht nicht zur Debatte, wohl aber das Subjekt des theologischen Unternehmens, sozusagen das ausführende Organ." Ob das allerdings so eindeutig gesagt werden kann? Er selbst zitiert a. a. O., 146f, Anm. 169 S. Croatto, der auf dem EATWOT-Kongreß in Neu-Delhi 1981 vier mögliche Antworten auf die Frage nach der Bibel in einer Theologie der Dritten Welt skizzierte. Croatto selbst meint, „es gehe nicht um Aktualisierung oder Erhellung unserer Situation, sondern um Entdeckung der semantischen und kerygmatischen Achse der gesamten Bibel in unserer heutigen Geschichte, nämlich um das befreiende Handeln Gottes an den Armen." Vgl. auch a. a. O., 73ff, wo das Thema unter dem Stichwort „Biblical revelation *and* African beliefs" abgehandelt und E. W. Fasholé-Luke zitiert wird, der in: „The Quest for an African Theology" (1974) vier Quellen afrikanischer Theologie in hierarchisch absteigender Reihenfolge nennt. Vgl. auch 101f, wo auf den Inder R. Panikkar eingegangen wird, der in der 2. Aufl. von „The Unknown Christ of Hinduism", New York 1981 vom Zusammenfluß von vier Flüssen redet. – Anders urteilt auch Parratt (s. Anm. 27), der das Quellenproblem S. 74–88, abhandelt und abschließt: „Der Hauptbeitrag zur theologischen Methodologie von seiten der protestantischen Gelehrten, die wir hier besprochen haben, war ein zweifacher. Erstens haben sie die Notwendigkeit betont, die Bibel als das grundlegende Dokument des christlichen Glaubens und als die primäre Basis einer beständigen Theologie in Afrika ernstzunehmen. Zweitens betonten sie die Notwendigkeit einer wohlwollenden, doch zugleich kritischen Behandlung der afrikanischen Kultur, um den christlichen Glauben innerhalb des afrikanischen Kontextes relevant und verständlich zu machen." Zum Beweis wird die obengenannte Formel von Accra 1977 angeführt, a. a. O., 87. Aber auch er kann nicht zeigen, wie die beiden „Quellen" präzise in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden.

[19] Dabei ist es nicht unproblematisch, wenn davon ausgegangen wird, daß es *eine* afrikanische Kultur und Religion gibt. Verbirgt sich hier nicht schon ein Stück Ideologie, mit der u. a. konkreter geschichtlicher Erfahrung ausgewichen wird?

[20] Vgl. Siller, Anm. 8.

[21] A. a. O., 62, 79.

[22] Anläßlich des Lehrzuchtverfahrens gegen die württembergische Pfarrerin J. Voss wird das akut deutlich. Die Verteidigung durch Chr. Mulack, in: DAS v. 18. Februar 1993, S. 15, schließt daher konsequenterweise eine massive Polemik gegen D. Sölle ein, die solches Denken als „Neuheidentum" denunziert. Erstaunlich bei diesem Stand der Polemik ist vor allem, mit welcher Selbstverständlichkeit der Rückgriff auf den Mythos gemacht wird. Wenn dieses Erstaunen nachläßt, wird man sich klar, wie auch sonst die Theologie bereit ist, das Programm der Entmythologisierung hinter sich zu lassen. Nun kann es ja sein, daß in der Tat hier Denkweisen sinnvollerweise verstärkt werden; das müßte aber doch überlegter und kritischer gemacht werden, als es offenbar geschieht.

[23] Etwa in der Rede von der „Jesa Christa", die ja zunächst nichts anderes darstellen soll als die Signalisierung eines Problems, das auf jeden Fall dort akut wird, wo von der Maskulinität Jesu her zwingend das Priesteramt der Frau abgelehnt wird. In dieser Polemik wird in der Regel übersehen, daß urchristliche Jesusdarstellungen durchaus als hermaphroditisch angesehen werden können.

[24] Die Erklärungen der rheinischen u. a. Synoden, E. Brocke und J. Seim (Hg.), Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. 1986, 239–241.

[25] E. Käsemann, Kirchliche Konflikte. Göttingen 1982, 20: Es „darf die Freiheit des Glaubens nicht ‚Venceremos' schreien, ohne zu bedenken, daß das Volk des Auszuges in der Wüste umgekommen ist und Golgatha kein Unglücksfall und keine letzte Barriere auf der Siegesbahn von Stürmern war ... Das christliche Gottesvolk bleibt Volk unter dem Kreuz, obgleich Enthusiasten das nicht gern hören, erst recht nicht wahrhaben wollen."

[26] So etwa die Minjung-Theologie; vgl. auch u. a. K. Koyama, Das Kreuz hat keinen Handgriff. Asiatische Meditationen. 1978.

[27] Vgl. vor allem: John Parratt, Theologiegeschichte der Dritten Welt – Afrika. 1991, vor allem 118–134, 266ff.

[28] S. vor allem: Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie. Freiburg 1989 mit Beiträgen von F. Kabaselé, A. T. Sanon, C. Kolié.

[29] G. Hasenhüttl, Schwarz bin ich und schön. Der theologische Aufbruch Schwarzafrikas. Darmstadt 1991, 122.

[30] A. a. O., 128.

[31] A. a. O., 128f.

[32] Etwa in: Der schwarze Christus, op.cit. und: J. Parratt, Theologiegeschichte der Dritten Welt – Afrika, München 1991.

[33] Der schwarze Christus, a. a. O., 56.

[34] A. a. O., 138.

[35] A. a. O., 141f.

[36] A. a. O., 161.

[37] Nach Parratt, a. a. O., 113; ausführlich stellt er verschiedene Entwürfe dar: a. a. O., 118–134, 266ff.

[38] Zit. bei Chr. Linnemann-Perrin, Theologie in Afrika und Asien. In: VF 37, 1991, 25.

[39] Der schwarze Christus, a. a. O., 94.

[40] Der „wunderbare Tausch" von M. Luther.

[41] A. a. O., 286 – Er zitiert hier D. Bonhoeffer.

[42] So etwa in den Pastoralbriefen.

[43] Vgl. A. M. Ritter, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hg. v. C. Andresen u. a., I, 1982, 194ff, 211ff.

[44] Vgl. Y. Congar, Je crois en l'Esprit Saint III, 1980. – Neuerdings ist die Entscheidung für das *filioque* heftig in Mißkredit geraten, siehe sowohl W. Pannenberg, Systematische Theologie I, 1988, 344ff, als auch J. Moltmann, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie. 1990, 320ff.

[45] Das AT zeigt bereits die ganze Palette der Geistphänomene und ihrer Bewertung: Geist der Wahrheit, Lügengeister, wie es auch den rationalen Spott gegenüber Geistphänomenen kennt (1Sam 10, 11f; 19,24). – Hier werden kurz Ansätze einer Pneumatologie vorgetragen, die nicht weiter ausgeführt werden können.

[46] Vgl. die Rolle des Hermeneuten in der Interpretation des Delphischen Orakels bei Plato, Apol 21aff; Timaios 71e–72b; Ion 534c–d; auch 1Joh 4,1. – Ein modernes Beispiel für die grundsätzliche Vieldeutigkeit solcher Phänomene bildet die Erzählung des Predigers Jim Casey über seine Erfahrung in: J. Steinbeck, Früchte des Zorns, 4. Kapitel.

[47] Häufig entziehen sich charismatische Theologen diesem Dilemma dadurch, daß sie nur bestimmte außergewöhnliche Bewußtseinszustände als göttlich zulassen, wobei sie sich an den ntl. Katalog der Charismen halten, noch dazu paulinische Aussagen, die einschränkend sind, zur Statuierung von Charismen ansehen (Röm 12; 1Kor 12.14). – Man denke nur, wieviel außerordentliche Bewußtseinszustände in der europäischen Kultur vorkommen, und wie wenige auf Grund dieses Selektionsprozesses tatsächlich als Geistphänomene identifiziert werden, obwohl sie es tatsächlich sind: ekstatische Erscheinungen bei Sport- und Musikveranstaltungen, von Drogen verursachte Zustände u. a. m. Die religionsphänomenologisch nicht verständliche Ablehnung wilder ekstatischer Formen durch die Charismatiker gehört zu diesem Komplex.

[48] Zur neuesten Behandlung dieser Frage s. vor allem das Nachwort K. Barths zur Schleiermacher-Auswahl, 1968, 290–312. In der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit Charismatikern ist, wenn ich recht sehe, die Theologie in dieser Weise noch nicht bemüht worden.

[49] Diese Bezeichnungen implizieren natürlich bestimmte programmatische Aspekte. Doch scheint es wenig hilfreich, sie polemisch gegeneinander auszuspielen. Die Probleme, um die es dabei geht, müssen umfassend gesehen werden und sollen in diesem Abschnitt diskutiert werden.

[50] Das ist jedenfalls ein wesentliches Element der Polemik des Paulus gegen die sog. Ekstatiker, aber wohl auch Teil der Polemik gegen Apokalyptiker, etwa Mk 13 par.

[51] Hebr 13,14.

[52] Die Ergebnisse der Arbeiten über das NT von Osten-Sacken, Marquardt u. a. aus dem Zusammenhang des jüdisch-christlichen Dialogs können wohl nicht mehr negiert werden.

[53] Ein Schulbeispiel für dieses Verhältnis ist die Frage der Sprache. Es war zweifellos Ausdruck der Universalität, wenn die Kirche sich transnationaler Sprachen, des Lateinischen, Griechischen, den alten *linguae francae*, dann des Kirchenslawischen bediente. Das wurde aber dann nur mehr (im Westen) als römische Dominanz und als Volksferne verstanden. Die Verwendung der Volkssprachen war damit eine Grundforderung aller reformatorischen Bemühungen. Als dann aus der Verwendung der deutschen Sprache eine Glorifizierung des Deutschen im Zeichen des Nationalismus wurde, war damit zweifellos das Verhältnis schuldhaft gestört. – Die Missionsgeschichte zeigt, wie prekär diese Frage ist, wenn schon die Verwendung eines Gottesnamens aus einer indigenen Sprache auf Schwierigkeiten stieß und dann, etwa in Lateinamerika, das spanische Wort für Gott zur Gottesbezeichnung schlechthin wurde, vgl. M. Delgado, s. oben Anm. 3.

[54] Vgl. vor allem die umfassenden Analysen von E. Bloch, aber auch neuerdings wichtig: P. Cardorff, Irrationalismus und Rationalismus in der sozialistischen Bewegung. 1980.

[55] K. Blaser, a. a. O., 52: „Es ist aber immer zu bedenken, daß Kultur stets ein dynamischer Prozeß ist. Lokale kontextuelle Theologien können nicht daran vorbeisehen, daß die Folgen der Industrialisierung, Urbanisierung und des Kulturkontaktes vielfach zum Zusammenbruch traditioneller sozialer Muster führen." – A. a. O., 139: „Lokale Volks-Theologien bergen die Gefahr des Provinzialismus und der Einschärfung von subkulturellen Stereotypen in sich, wo es doch die Aufgabe von Theologen ist, unsere Kirchen und Gemeinschaften zu entprovinzialisieren. Dafür sind jedoch universalistische Traditionen viel sensibler als kontextuell begrenzte. Sodann sind ironischerweise jene analytischen Werkzeuge, die die Relativität von Zivilisationen, Gesellschaften, Kulturen, Religionen und geistigem Aufbau zeigen sollen, Zeugen einer übergreifenden Realität."

[56] An CA VII sei hier erinnert, daß es zur Einheit nicht notwendig ist, einheitliche Riten bzw. Zeremonien zu haben.

[57] Der Diskurs muß bestimmte Regeln beachten. L. Swidler, Die Zukunft der Theologie im Dialog der Religionen und Weltanschauungen, 1992, 27–31 gibt solche Dialogregeln an. Eine kritische Diskurstheorie allerdings, die sich etwa an Habermas orientiert, kann sich mit diesen Regeln nicht begnügen. S. dazu Th. Krobath, s. Anm. 5.

[58] M. L. Stackhouse, Apologia. Contextualization, Globalization and Mission in Theological Education, Grand Rapids 1988, zit. nach K. Blaser, a. a. O., 140f.

[59] A. a. O., 140ff.

[60] A. a. O., 151.

[61] W. Dantine, Schwarze Theologie. Eine Herausforderung der Theologie der Weißen? 1976, 110f. Was hier von der Schwarzen Theologie gesagt wird, gilt ja auch für alle kontextuellen Theologien.

Orthodoxie und kontextuelle Theologie[1]

VON PETROS VASSILIADIS

1. Wenn die Orthodoxie in ihrer Sendung in die Welt konsequent sein will, in eine Welt, die durch Trennungen und Schismen geprägt ist, und wenn sie erklärt, daß sie die authentische Grundlage der apostolischen Tradition darstellt und von ihrem Glauben an diese Tradition Zeugnis gibt[2], dann kann sie sich nur umfassend dem Problem der sichtbaren Einheit widmen, indem sie an der Einheit der Christen, der Menschheit und der gesamten Schöpfung mitwirkt.

Die Mitgliedschaft der orthodoxen Kirche im ÖRK ist nicht die Folge historischer oder anderer Notwendigkeiten, sondern entspringt aus ihrer Theologie und besonders ihrer eucharistischen Ekklesiologie[3]. Selbst wenn eine Art *autarker Katholizität*[4] in den nach außen gerichteten Erklärungen enthalten ist, hat die orthodoxe Kirche niemals erwogen, den ökumenischen Dialog zu verlassen – weder während kritischer Situationen in der Vergangenheit noch bei gegenwärtigen Schwierigkeiten, die die Glaubwürdigkeit und die Erfolge der Dialogbemühungen in Frage stellen. Die jüngste Botschaft der Vorsteher der orthodoxen Kirchen hat erneut bekräftigt:

„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"[5].

Weiter heißt es:

„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,"[6]

Diese Themen werden auf allen größeren Treffen des ÖRK angesprochen und bergen die Gefahr in sich, die ältere Vorgehensweise der isolierten Erklärungen der Orthodoxen wiederzubeleben.

Die 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra (Februar 1991) hat in besonders drastischer Weise Probleme aufgezeigt, denen sich der ökumenische Dialog v.a. im Rahmen des ÖRK gegenübersieht[7], obwohl es auf der vorangegangenen 6. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver (1983) ein ausgesprochenes Problembewußtsein und Interesse für die Entwicklung

einer *lebendigen und kohärenten Theologie* (vital, coherent theology) gegeben hat, einer Theologie, die imstande ist, die klassische mit der kontextuellen Theologie zu verbinden, die Theorie mit der Praxis, die Fortsetzung der Tradition mit dem Bezug zu unmittelbaren Problemen.

In Canberra standen sich zwei unterschiedliche Theologien gegenüber, zwei unterschiedliche Zugangsweisen zu dem Hauptthema der Vollversammlung. Sie kamen nicht allein in den beiden völlig entgegengesetzten Hauptreferaten zum Ausdruck – die *orthodoxe, klassische,* theologische, *akademische* Anschauung des Patriarchen Parthenios von Alexandrien und die *optisch-akustische, kontextuelle,* nicht-traditionelle Darstellung der südkoreanischen presbyterianischen Professorin Chung Hyun Kyung –, sondern zeigten sich vor allem in den Reaktionen, die hauptsächlich aus orthodoxen Kreisen erfolgten[8]. Diese erweckten den Eindruck – was sicherlich nicht ganz richtig ist –, daß die *orthodoxe Theologie* der *kontextuellen Theologie* unvereinbar gegenüberstehe. Der Gegensatz resultierte aber aus der Unvereinbarkeit unterschiedlicher theologischer Methoden, und unglücklicherweise kamen die Hauptkritiker aus den Kreisen der Orthodoxie. Selbst die gemeinsame Erklärung der Orthodoxen in Chambésy vom September 1991[9] berührte trotz der positiven Auswirkungen, die sie für die wiederholte Hervorhebung der Prioritäten des ÖRK hatte, nicht unmittelbar das Problem der theologischen Methodik.

Zudem ist in ökumenischen Kreisen bekannt, daß auf dem Gebiet des multilateralen Dialogs trotz enormer Bemühungen eine einheitliche und allgemein annehmbare Theologie, d.h. eine gemeinsame Sprache der Verständigung nicht erreicht worden ist. Es gibt keine – überdies kann es sie auch nicht geben – einheitliche *ökumenische Theologie,* weil sich jede Theologie sowohl auf den Inhalt als auch auf die Methodik bezieht[10]. Ion Bria betont, daß die Unterschiede in der theologischen Methodik die wichtigste Rolle in der heutigen ökumenischen Auseinandersetzung spielen:

„Der fundamentale Rahmen, in dem viele ökumenische Themen diskutiert werden, ist nicht das vertraute Feld der östlichen Kirchen... Wir brauchen eine größere Klarheit über die Bestimmung der Vorstellung von Tradition, weil viele Aspekte orthodoxer Rede von der Einheit der Kirche leicht mißverstanden werden können."[11]

2. *Ziel der vorliegenden Untersuchung* ist es nicht, auf die Frage des Verhältnisses zwischen orthodoxer Theologie und kontextueller Theologie zu antworten. Vielmehr soll versucht werden, das Thema überhaupt erst einmal *anzusprechen;* denn wir glauben, daß die *weitere schöpferische Mitarbeit* der orthodoxen Kirche und der orthodoxen Theologie im ökumeni-

schen Dialog *von dem Bemühen um eine Lösung dieses brennenden methodischen Problems abhängen wird.*

Die Frage nach der kontextuellen Theologie ist untrennbar verbunden mit dem Problem der theologischen Methodik. Das *Wie soll Theologie betrieben werden?,* die Erarbeitung des *Theologiebetreibens* als Werkzeug für die Suche nach der Einheit beschäftigte den ÖRK und insbesondere die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung immer wieder. Vor allem im Ökumenischen Institut Bossey fanden in der Zeit von 1972–74 drei Begegnungen zum Thema *Dogmatische oder kontextuelle Theologie* statt.[12]

Um aber die Problematik verstehen zu können, müssen wir auf die Geschichte der theologischen Methodik des ökumenischen Dialogs zurückblicken und auf die Veränderungen, die sich im Rahmen des ÖRK und besonders in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ergeben haben, wie auch die Methoden herausstellen, die angewendet worden sind und immer noch innerhalb der Bemühungen der Kirchen auf der Suche nach der sichtbaren Einheit angewendet werden.[13]

Eine wichtige Station bildet die Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 1971 in Löwen. Es war das erste Mal, daß in einem offiziellen Text des ökumenischen Dialogs hinsichtlich der theologischen Methodik der Ausdruck *Kontext* gebraucht wurde: *interkontextuelle Methode, interkontextuelle Annäherung*[14]. Wir können von einem bedeutenden Einschnitt sprechen, durch den die Orthodoxie in der darauffolgenden Zeit eine zurückhaltende und kritische Einstellung gegenüber den unterschiedlichen Programmen des ÖRK einnahm, da dieses höchste ökumenische Gremium den gesellschaftlichen und weiteren Problemen der Menschheit deutlich mehr Aufmerksamkeit widmete.

Aus welchen Gründen aber nahm der ÖRK in den letzten zwanzig Jahren ausschließlich die *Methode der kontextuellen Theologie* (contextual oder inter-contextual method) in den Diskussionen und in seiner politischen Ausrichtung an? An dieser Stelle müssen wir ins Gedächtnis rufen, daß sich die Methoden des ökumenischen Dialogs in den ersten Phasen der ökumenischen Bewegung als unzureichend erwiesen hatten, den anfänglichen Optimismus zur Überwindung der Trennung der Christenheit zu bewahren. Die vergleichende Methode (comparative method) wie auch ihre Weiterentwicklung, die dialektische Methode (dialectical method), führten den ökumenischen Dialog in eine Sackgasse, weil die unterschiedlichen Seiten verständlicherweise an ihren Positionen festhielten. Dazu kam die Öffnung des bis dahin auf das Gegenüber von *katholisch* und *protestantisch* beschränkten Dialogs, was zur Folge hatte, daß durch die Mitarbeit der orthodoxen Kir-

chen die Besonderheiten der orthodoxen Spiritualität und Theologie artikuliert wurden.

Die nachfolgende Phase in der Entwicklung der ökumenischen Methodik wurde durch die christologische Methode bestimmt, die wie ein archimedisches Zeichen des Aufbruchs die ökumenische Welt erneut in Bewegung versetzte. Durch das Geschehen *Christus* als Zeichen der Bewegung wurden die Kirchen, die Träger, d. h. die Teilnehmer am Dialog, aufgerufen, die komparative wie auch die dialektische Annäherung und deren unterschiedliche Differenzierungen aufzugeben und

„die Übereinstimmungen auf der Basis des Geschenks der Einheit in Christus zu betonen und diese auszudehnen auf jedes Spektrum der Uneinigkeiten bis hin zur Tilgung der letzten Differenz, die die geglaubte Einheit verhindern könnte."[15]

Diese Methode aber erwies sich schnell als unzureichend – trotz der unschätzbaren Hilfe, die sie sowohl für die Annäherung an grundlegende Themen als auch für die Initiierung theologischer Untersuchungen und für Erklärungen ekklesiologischer Positionen auf dem Weg zur sichtbaren Einheit bedeutete[16]. Ihre größten Nachteile lagen einerseits im Christozentrismus, der theologisch die trinitarischen und pneumatologischen Fundamente des christlichen Glaubens untergrub, andererseits in der *Überdosis an Eschatologie* (overdose of eschatology), die er nach sich zog. Zudem harmonisierte diese Methode die vorhandenen Unterschiede[17] und richtete ihre Aufmerksamkeit nicht auf außertheologische Faktoren (gesellschaftliche, kulturelle, politische, psychologische), die sich als wesentlichere Ursachen für die Trennung als die rein theologischen erwiesen. Dagegen machten das trinitarische Fundament und die mystische Dimension der Kirche – Elemente, die letztlich durch die verstärkte Mitarbeit der Orthodoxie in das ökumenische Problembewußtsein eindrangen[18] – in besonderem Maße die Beziehung zwischen Christus und der Schöpfung, der Kirche und der Welt verständlich.

„Die Kirche (oder die wo auch immer vorhandenen kirchlichen Gemeinschaften) ist nur Kirche, wenn sie teilhat am Werk des dreieinigen Gottes in der Geschichte. Der innerweltliche, historische Charakter der Kirche und parallel der kirchliche Charakter der Welt dürfen nicht vergessen werden."[19]

Man sah auch aus unterschiedlichen Gründen ein, daß es nicht möglich ist, für die Einheit der Kirche zu sprechen und gleichzeitig die Einheit der Menschheit zu vernachlässigen.

Darum beschloß die 4. Vollversammlung des ÖRK 1968 in Uppsala/Schweden – indem sie die Konsultation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die ein Jahr vorher in Bristol stattfand, würdigte und

mit ihr übereinstimmte –, daß die gegenwärtigen Trennungen zwischen den Kirchen ernstlich als Folge *unterschiedlicher, jedoch rechtmäßiger Auslegungen des einen und selben Evangeliums betrachtet werden müßten*[20]. Demzufolge sei die Arbeit an der Einheit der Kirche in den Kontext der Einheit der Menschheit einzubetten[21].

An genau diesem entscheidenden und für die Fortdauer des ökumenischen Dialogs bedeutenden Punkt gewinnt eine Methode an Bedeutung, die als *kontextuelle oder interkontextuelle Methode* bekannt ist, aus der eine Theologie entspringt, die als *kontextuelle Theologie* bezeichnet wird. Jeder *Text* hat einen *Kontext*[22]. Dieser Kontext aber befindet sich nicht außerhalb des Textes, sondern bildet einen untrennbaren Bestandteil von diesem. Alle Texte (selbst die Schrift) – wie auch alle Überlieferungen (selbst die Orthodoxie) – sind untrennbar mit einem bestimmten historischen, gesellschaftspolitischen, kulturellen, ökonomischen, psychologischen Kontext verbunden. Das bedeutet, daß die Theologie wie auch die Überlieferung im ganzen in einen Kontext gestellt sind und daß von einer abstrakten Theologie weltweiter und absoluter Gültigkeit keine Rede sein kann, daß vielmehr von einer Mannigfaltigkeit an Theologien entprechend der Vielfältigkeit der unterschiedlichen menschlichen Kontexte ausgegangen werden muß.

Wir müssen zugeben, daß verschiedene Faktoren wie der Pluralismus, die heutigen Ansichten über den Menschen und die Welt, die Bedeutung der menschlichen Erfahrung und vor allem die theologische Bedeutung des gesellschaftlichen und politischen Kontextes das *höhere* Verständnis der Theologie, ihrer Rolle wie auch ihrer Methode, mit der sie sich verwirklicht, stark beeinflußt haben. Nach W. A. Visser't Hooft[23] stellt der *Pluralismus* – als ontologische Gegebenheit des heutigen Erkenntnisprozesses wie auch der gegenwärtigen, weltumfassenden, politischen Wirklichkeit und Weltanschauung[24] – kein negatives Phänomen in der Geschichte der ökumenischen Bewegung dar, sondern bietet eine einzigartige Gelegenheit für ein realistisches Herangehen an das Problem der Suche nach der Einheit inmitten der Vielgestaltigkeit. Wo der Pluralismus kein Werkzeug für die Relativität der Wahrheit bildet, kann er zu der Überzeugung führen, daß die Einheit der Kirche als *konziliare Bruderschaft* (conciliar fellowship) von Ortskirchen anzusehen ist, unterschieden durch die Vielgestaltigkeit der örtlichen Gegebenheiten (contexts), der unterschiedlichen Traditionen und der geographischen, politischen, zeitlichen Bedingungen, aber vereint durch den Glauben und die Hoffnung auf Christus.[25]

Der Aspekt, der die führende Rolle in der kontextuellen Theologie spielt, ist die Bedeutung der menschlichen *Erfahrung.* Wenn die Theologie, so merkt K. Pathil an, eine intellektuelle Sichtweise des transzendentalen Ereignisses der Offenbarung und des Glaubens ist, so muß sie heute auch eine Anschauung der menschlichen Erfahrung, eine Anschauung des von der Theologie betroffenen Subjekts sein, weil Offenbarung und Glaube nur in und durch menschliche Erfahrung greifbare Wirklichkeit werden. In dieser Hinsicht ist der Mensch aber nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt theologischer Betrachtung; er ist nicht nur der Kontext, sondern auch der Inhalt der Theologie. Mit anderen Worten, keine Theologie, weder die apostolische noch die patristische oder die mittelalterlich-byzantinische, kann für sich den authentischen Ausdruck ewiger Wahrheit beanspruchen, um so als Grundlage für die Suche nach der Einheit der Kirche zu dienen[26]. Darum wird in letzter Zeit auf ökumenischer Ebene die Theologie mit Nachdruck als transzendentale Anthropologie behandelt[27]. Es wird hervorgehoben, daß die einzige Annäherung an das Heilige die menschliche Erfahrung sei. Die unbezweifelbare Vielfalt menschlicher Erfahrungen verhindert letztendlich die Möglichkeit einer *weltweiten* Theologie. Diese *weltweite* Theologie drückt sich in *örtlicher, zeitlicher,* klassischer oder akademischer Theologie aus, in einer Theologie der Praxis und des Kampfes (der Befreiung, der Hoffnung etc.), in einer Theologie der Askese und der Spiritualität, in einer *liturgischen* Theologie, mit anderen Worten in einer *kontextuellen* Theologie.

Die kontextuelle Theologie stellt im Gegensatz zur klassischen Theologie nicht die Frage, ob und wie die theologischen Positionen mit der Tradition übereinstimmen, sondern ob diese Positionen irgendeine Beziehung und Nähe zur heutigen Welt haben. Das *„aus der Tradition"* kann folglich nicht in eben der Weise ein Argument für oder gegen die Ordination der Frauen oder die inklusive Sprache hinsichtlich der Gottheit bilden, wie die trinitarische Basis des christlichen Glaubens einen fundamentalen Bestandteil im heutigen ökumenischen Dialog darstellt. Die kontextuelle Theologie lehnt ein für alle Male gültige Vorschriften entschieden ab und tritt für eine gleichberechtigte Stellung von Männern und Frauen sowohl in der Kirche wie auch in der Gesellschaft ein[28].

3. Wir müssen zugeben, daß diese Methode trotz der offensichtlichen Vorteile auch Nachteile besitzt[29]. Nach N. Nissiotis darf die Möglichkeit einer weltweiten und allgemein gültigen Theologie, selbst auf der Basis einer transzendentalen Anthropologie der kontextuellen Theologie, nicht ausgeschlossen werden.[30]

Die ökumenische Bewegung befindet sich derzeit in einer Krise, die vielfach als *ökumenischer Winter* bezeichnet wird[31]. Die Mitgliedschaft der orthodoxen Kirche im ÖRK ist mehr als eine reine Verpflichtung. Ihre Mitarbeit ist aber nur auf der Basis einer gemeinsamen oder zumindest einer allgemein annehmbaren theologischen Methodik möglich und erfolgversprechend. Genau dieser Erfolg zeigte sich in der ersten Phase des ökumenischen Dialogs, als die orthodoxe Theologie mit der Fülle des östlichen, patristischen Erbes entscheidend zu allen Themen von größerer Bedeutung beitrug. *Wenn aber in dieser Zeit das Eintreten der Orthodoxie in den Problemkreis zwischen Katholizismus und Protestantismus seine Auswirkungen hatte, so muß heute die Mitarbeit des sich erhebenden und sicherlich lebendigsten Teils des Christentums, der jüngeren Kirchen und christlichen Gruppen der Dritten Welt, die in der Regel die kontextuelle Theologie als Werkzeug anwenden, als große Chance betrachtet werden.*

Eine tiefer gehende Analyse und eine inhaltliche Betrachtung des Verhältnisses der orthodoxen Theologie zu der oder den kontextuellen Theologien ist zweifellos nützlich und notwendig. Auch wenn diese Theologie nach wie vor von vielen als besonders oberflächliche Sichtweise theologischer Fragen angesehen wird, kann der aufrichtige Dialog der orthodoxen Theologie mit den verschiedenen aktuellen *Theologien,* die die kontextuelle Methode anwenden, zweifellos für beide Seiten von Vorteil sein.

Aus dem Neugriechischen übersetzt von Thomas Kratzert

ANMERKUNGEN

1 Der Text ist die vom Verfasser gekürzte Form eines Vortrags zum Hauptthema des wissenschaftlichen Symposions, das gemeinschaftlich von der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki und dem Ökumenischen Institut Bossey am 2. und 3. Oktober 1992 in Thessaloniki veranstaltet worden ist. Das Thema der Veranstaltung lautete: Klassische Theologie und kontextuelle Theologie. Die Rolle der orthodoxen Theologie in der ökumenischen Bewegung nach Canberra.

2 Problematisiert in der Erklärung der Dritten Panorthodoxen Vorkonziliaren Konferenz mit dem Titel „Die Orthodoxe Kirche und die ökumenische Bewegung", dt. Fassung s. Una Sancta 42/1987, 12–15.

3 Die Orthodoxe Kirche bildet nicht nur ein ordentliches und aktives Mitglied des ÖRK, sondern ist auch ein Vorreiter in der ökumenischen Bewegung. Mehr hierzu s. G. Tsetsis, The meaning of the Orthodox presence, ER 40/1988, 440–445.

4 S. T. Ware, The Orthodox Church. London ²1972, 315.

5 Zitiert nach ÖR 41/1992, 368.

6 Ebd., mit ausdrücklicher Erwähnung der Ordination der Frauen.

[7] S. unter vielen weiteren interessanten Äußerungen den Artikel von L. Vischer, Ist das wirklich die „Einheit", die wir suchen? ÖR 41/1992, 7–24.

[8] S. die „Überlegungen orthodoxer Teilnehmer" in Canberra (Text in: Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991, hg. v. W. Müller-Römheld, Frankfurt a. M. 1991, 280–282) und die Erklärung „Die orthodoxen Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen" (12.–16. 9. 1991 in Chambésy). Dieser Text wurde dem Zentralausschuß auf seiner 43. Tagung im September 1991 in Genf vorgelegt; er ist bisher leider nicht veröffentlicht worden.
Charakteristisch sind auch die Worte von Yeow Choo Lak in: After the 7th Assembly what?, Ministerial Formation 54/1991, 2–6, wo er seine Bewertung von Canberra vornimmt und betont, daß dem Vortrag von Frau Chung ein Geschrei der Verurteilung folgte. Synkretismus! Dieses Mal ging die Anklage ohne eine Spur des Feingefühls nicht von konservativen Fundamentalisten aus, die ihren Auszug aus dem Tagungszentrum bekannt gaben, sondern von unseren orthodoxen Brüdern (ich hörte keine Kritik von den orthodoxen Schwestern). Mich hat diese Anklage sehr enttäuscht (ebd. 3).

[9] S. Anm. 8.

[10] S. M. Kinnaron u. J. Nicole, The challenge of Canberra for theological education. Ministerial Formation 54/1991, 7f.

[11] I. Bria, The sense of ecumenical tradition. The ecumenical witness and vision of the Orthodox. Genf 1991, 46–48.

[12] S. „Reflections on the methods of Faith and Order Study" in der sich anschließenden Konferenz in Accra/Ghana (Accra – Uniting in hope: reports and documents from the meeting of the Faith and Order Commission, 23 July – 5 August 1974, University of Ghana, Legon, FOP 71, 66–82). Dazu auch Choan-Seng Song (Hg.), Doing theology today. Madras 1976.

[13] Sehr richtig betont L. Vischer, der die für unser Thema wichtige Untersuchung von Kuncheria Pathil, Models in ecumenical dialogue. A study of the methodological development in the Commission on Faith and Order of the World Council of Churches, Bangalore 1981 einleitet, daß trotz der Tatsache, daß jede Phase des Dialogs durch konkrete Methoden charakterisiert wird, die verschiedenen Methoden bis heute ununterbrochen vorhanden sind (ebd. XIIIf).

[14] Siehe die kurze Darstellung der Arbeiten der Versammlung in Löwen, der vielleicht einzigen Versammlung in der Geschichte des ÖRK, die keinen offiziellen Bericht herausgegeben hat, von John Deschner, Faith and Order Louvain 1971. Study reports and documents, FOP 59, Genf 1971, 184–199.

[15] T. F. Torrance, Conflict and agreement in the church, Bd. 1, 1959, 202.

[16] Zu den klassischen Erfolgen jener Epoche gehörten folgende Erkenntnisse: Die Einheit besteht nicht in unserer eigenen Annahme, sie ist eine Gabe des Heiligen Geistes; die Kirche als Geschehen und nicht als Institution; die Vorherrschaft des Begriffs Leib Christi als Bezeichnung der Eigenschaft der Kirche etc.

[17] Und es waren nicht nur Neutestamentler, die die ekklesiologische Vielgestaltigkeit des Neuen Testaments anführten (s. das vieldiskutierte Referat von E. Käsemann während der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1963 in Montreal mit dem Thema Einheit und Verschiedenheit in der neutestamentlichen Ekklesiologie, FOP 42, 16 und die sich anschließende Diskussion).

[18] Hierzu s. J. B. Torrance, The doctrine of the Trinity in our contemporary situation. In: A. I. C. Herton (Hg.), The forgotten Trinity. London 1991, 3–17.

[19] K. Pathil, a. a. O., 345.

[20] S. New directions in Faith and Order. Bristol 1967. Reports, minutes, documents, FOP 50, Genf 1968, 41.

[21] Die Ansprachen der Versammlung von Uppsala sind unter dem Titel Unity of mankind, Genf 1969 veröffentlicht.

[22] K. Pathil, a. a. O., 346.

[23] W. A. Visser't Hooft, Pluralism – temptation or opportunity, ER 18/1966, 129–149.

[24] Weiteres hierzu s. in den sehr interessanten Untersuchungen von B. Lonergan, Doctrinal pluralism. Milwaukee 1971 u. Method in theology. New York 1972.

[25] Heute, wo die eucharistische Ekklesiologie ein fast allgemeiner Aspekt des Aufbruchs des ökumenischen Dialogs bildet, wird diese optimistische Sichtweise W. A. Visser't Hoofts als unzureichend betrachtet und als von der Wirklichkeit überholt gesehen.

[26] K. Pathil, a. a. O., 363f.

[27] S. K. Rahner, E. Schillebeeckx u. a. Hierzu a. T. P. Burke (Hg.), The word in history. New York 1966.

[28] Als Beispiel dient die Ökumenische Dekade 1988–1998: Die Kirchen in Solidarität mit den Frauen.

[29] Der asiatische römisch-katholische Ökumeniker Kuncheria Pathil, der sich ausführlicher mit dem Thema beschäftigt hat – er selbst ist ein Verfechter der Methode der kontextuellen Theologie –, stellt folgende Gefahren zusammen: 1. Die gänzliche Ablehnung authentischer Kriterien in der Suche nach Wahrheit schließt die Gefahr ein, daß jede örtliche Bedingung und Erfahrung unkritisch als authentischer Ausdruck des christlichen Glaubens angesehen wird. 2. Die Relativität und das Provisorische (theologia in via) der kontextuellen Theologie bestärkt die Versuchung, jahrhundertealte und allgemeine Wahrheiten zu untergraben, wie die Begrenztheit des Menschen, die Sünde etc. 3. Durch die interdisziplinäre Anwendung der kontextuellen Theologie kann es der Theologie sehr leicht passieren, daß sie in Philosophie, Soziologie, Psychologie etc. der Religion hinübergleitet (K. Pathil, a. a. O. 393f).

[30] N. Nissiotis, Ecclesial theology in context, 124, in: Choan-Seng Song (Hg.), Doing theology today. Madras 1976, 101–124. Vorhanden in WCC-Library, Genf-Bossey.

[31] So Anton Houtepen in seinem Eingangsreferat auf der 7. Versammlung der Societas Oecumenica 1992 in Salamanca (s. Exchange 2/1992, 99–107), auf der der kürzlich gewählte Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, von *mounting confessionalism* und *ecclesiotribalism* sprach.

Die Wende ist noch nicht die Umkehr – Was wird aus dem konziliaren Prozeß?

VON HELMUT ZEDDIES

Der wohl überzeugendste Beitrag der christlichen Kirche zu den Veränderungen in der DDR war die Ökumenische Versammlung in Magdeburg und Dresden. Sie hat die Wende mitbewirkt, die für den sozialistischen Staat zum Zusammenbruch geführt hat, weil er sich noch weniger als reformfähig erwies, als die Christen dies zunächst gedacht hatten. Was die Ökumenische Versammlung jedoch eigentlich gewollt hat, den konziliaren Prozeß, dem sie sich verpflichtet wußte – er bleibt nach wie vor eine unerledigte Aufgabe. Auch das Ökumenische Forum in der alten Bundesrepublik, auch Basel und Seoul machen darin keine Ausnahme.

Wenn wir uns heute vergegenwärtigen, was der Anlaß dieser ökumenischen Ereignisse gewesen ist, wenn wir sie erneut daraufhin befragen, was sie gewollt haben mit den programmatischen Worten „Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung", dann wird deutlich, daß der konziliare Prozeß sein Ziel bisher nicht erreicht hat. Auch wenn die Situation in Deutschland und Europa sich tiefgreifend verändert hat – die grundlegenden Herausforderungen an die Menschheit sind nach wie vor die gleichen.

Eigentlich spricht alles dafür, den konziliaren Prozeß fortzusetzen, denn der Weg ist noch nicht das Ziel. Doch den Weg neu aufzunehmen, scheint mühsamer geworden zu sein, als der Anfang gewesen ist – und das nicht nur wegen der nach wie vor drängenden Probleme, sondern auch wegen der beteiligten Partner. Unter dem Einfluß der weitreichenden Veränderungen ist offenbar auch für sie manches anders geworden. Wir sollten den Mut zu einer realistischen Bestandsaufnahme haben.

Dazu gehört m.E. auch die Einsicht, daß von den Texten der Ökumenischen Versammlung in der DDR manches durch die Entwicklung seit 1989 inzwischen überholt ist. Dies festzustellen, bedeutet nicht, es als erledigt anzusehen. Aber es heißt, der Dialog kann, wenn er neu aufgenommen wird, nicht einfach dort weitergeführt werden, wo er aufgehört hat. Entscheidend ist, daß er seine Fortsetzung findet und sich dabei den neuen Bedingungen stellt. Wenn wir den Weg des konziliaren Prozesses weitergehen wollen, tun wir gut daran zu fragen, was die Schlüsselbegriffe in der theologischen Grundlegung der Ökumenischen Versammlung von 1989 wie Umkehr, Schalom und Bund heute bedeuten können.

„Umkehr führt nicht – nostalgisch – in die Vergangenheit, sondern – prophetisch – in die Zukunft", so heißt es in der Theologischen Grundlegung. Im Rückblick auf 40 Jahre DDR wird kaum jemand nach Nostalgie zumute sein. Viele neigen heute eher dazu, sich so zu verhalten, wie Christa Wolf ihren berühmten Roman „Kindheitsmuster" begonnen hat: „Die Vergangenheit ist nicht tot, sie ist nicht einmal vergangen. Wir trennen sie von uns ab und stellen uns fremd." Mit dieser Verstellung beginnt das Verdrängen, und auch dies ist keine Gewähr, daß die Vergangenheit uns nicht immer wieder einholt. Wir können ihr nicht entgehen. Sie hat uns geprägt. Sie gehört zu unserer Geschichte und ist Teil unserer Identität. Wer die Vergangenheit verdrängt, kann auch mit der Gegenwart nicht fertigwerden und die Zukunft nicht gestalten. Unversehens erscheint wie ein Menetekel das mahnende Wort von George Santayana: „Wer die Vergangenheit verleugnet, ist in Gefahr, sie zu wiederholen."

Werden wir also bereit sein, uns unserer Vergangenheit zu stellen? Werden wir das tun können, ohne uns von ihr überrollen zu lassen und ohne dem Hang zur Selbstzerstörung nachzugeben, den Ausländer offenbar in steigendem Maße an uns Deutschen beobachten? Und *wie* werden wir uns mit dieser Vergangenheit auseinandersetzen? Sie ist ein Stück gemeinsamer Geschichte der Deutschen-Ost und der Deutschen-West. Sie zu bearbeiten, ist darum auch eine gemeinsame Aufgabe. Die aber läßt sich nicht so bewältigen, wie das in der Öffentlichkeit heute weithin geschieht und wie es offenbar einer verbreiteten Grundstimmung entspricht: Die Ostdeutschen müssen sich für ihre Vergangenheit rechtfertigen, und die Westdeutschen geben die Maßstäbe dafür vor und sagen dann eines Tages vielleicht auch, wann es genug ist.

So lassen sich die Anteile nicht verteilen. Damit würde Geschichte von den einen usurpiert; die anderen würden von ihr enteignet werden und damit einen Teil ihrer Identität verlieren. Sich der Vergangenheit zu stellen, die in Ost und West so verschieden erlebt worden ist, wird nur gelingen, wenn wir uns unsere so unterschiedlichen Geschichten erzählen können, die zusammen die Geschichte ausmachen. Das erfordert Bereitschaft zum Zuhören und zur Solidarität, wenn die Fragen, die wir uns gegenseitig nicht ersparen dürfen, nicht in Selbstgerechtigkeit und Besserwisserei umschlagen sollen.

Auch über Fehler und Versäumnisse wird dann zu reden sein und auch über Schuld. Wer jedoch heute so auffällig darauf drängt, daß die Kirche als ganze ihre Schuld eingesteht, der muß sich zumindest fragen lassen, ob es ihm oder ihr wirklich um das Schuldbekenntnis vor Gott zu tun ist oder

ob er oder sie daran gar nicht so übermäßig interessiert ist, weil es ihm oder ihr vorrangig darum geht, Schuld zuweisen zu können. Er oder sie wird sich dann auch die Frage gefallen lassen müssen, mit welchem Maß hier gemessen wird, wieweit die eigene, zweifellos redliche, aber subjektive Position dabei die maßgebende Rolle spielt und die davon abweichenden anderen Überzeugungen ins Unrecht setzt. Dann aber droht das Schuldbekenntnis instrumentalisiert und als Mittel der Rechthaberei mißbraucht zu werden.

Dennoch, im biblischen Sinn des Wortes kann es keine Umkehr geben, ohne daß Schuld, die jemand auf sich geladen hat, auch bekannt wird. Schuld ist nicht nur, aber vor allem eine Sache mit Gott und darum zu allererst auch vor ihm auszusprechen. Die Theologische Kommission des bisherigen Bundes der Evangelischen Kirchen hat sich auf Wunsch seiner Synode mit der Theologischen Grundlegung der Ökumenischen Versammlung ziemlich eingehend befaßt. Der Kommission ist aufgefallen, daß in diesem entscheidenden Text wesentliche Gesichtspunkte für das Schlüsselwort „Umkehr" eigentlich kaum im Blick sind. Vorrang haben dort die Folgen der Umkehr: der Einsatz für die Erhaltung der Welt, Versöhnung der Menschen untereinander, Hilfe für Arme und Entrechtete. Was die Umkehr erforderlich macht und was sie auszeichnet, nämlich die Knechtschaft durch Schuld und die Befreiung durch Vergebung, das findet dagegen kaum Beachtung.

Im Schlußdokument von Basel ist das anders. „Wenn wir auf das Wort Gottes hören, erkennen wir unsere Verantwortung", heißt es hier. „Wir glauben, daß die Zukunft sich uns dann öffnen wird, wenn wir uns Jesus Christus zuwenden" (Ziffer 4.1.). „Gottes Vergebung zu suchen, hieße, dem Ruf zur Umkehr Folge zu leisten" (4.5.). Weshalb sie nötig ist, wird ausgesprochen, indem bekannt wird, warum die Christen versagt haben. Ausführlich beschrieben werden dann die weitreichenden gesellschaftlichen Folgen, die sich für sie aus der Umkehr zu Gott ergeben, eben weil sie nicht alles läßt, wie es war, sondern Veränderungen bewirkt und Handlungsimpulse gibt.

Durch die Ereignisse, die hinter uns liegen, ist auch uns inzwischen deutlicher geworden, daß Umkehr etwas anderes bedeutet als ein Wendemanöver, das nur dazu dient, unter veränderten Witterungsverhältnissen den alten Kurs beizubehalten. Wir haben in die Abgründe von Versagen und Schuld blicken müssen. Und wir haben die Empörung und die Ratlosigkeit kennengelernt angesichts der verbreiteten Unfähigkeit, Fehler einzugestehen und Verantwortung auf sich zu nehmen. Von daher ist es gut zu verstehen, wenn gerade engagierte Christen der Überzeugung sind, daß Schuld nur

vergeben werden kann, wenn sie zuvor als solche bekannt worden ist, und daß solange Gemeinschaft mit denen eigentlich nicht möglich ist, die zu einem solchen Bekenntnis nicht bereit sind.

So verständlich diese Ansicht ist, ich halte sie dennoch für kritikwürdig. Natürlich kann es ohne Vergebung von Schuld keine Befreiung von der Last der Vergangenheit geben. Doch nach dem Neuen Testament ist Gott größer als unser Herz (1Joh 3,20). Jesus hat sich nicht gescheut, bei dem Oberzöllner Zachäus, der durch die Kumpanei mit der römischen Besatzungsmacht zu einem vermögenden Mann wurde, zu Gast zu sein (Lk 19,1ff). Und er stellte dafür keine Bedingungen. Nicht die Voraussetzung, sondern erst die Folge dieser Begegnung war, daß im Leben dieses Menschen alles anders wurde.

Das Schuldbekenntnis ist also nicht notwendigerweise die Bedingung für die Vergebung. Es ist gleichwohl unvermeidlich, aber es kann eben auch erst unter der Erfahrung der befreienden Botschaft des Evangeliums zustande kommen. Wir werden darauf achten müssen, daß unsere Urteile und unsere Meinungen nicht unter der Hand zu Maßstäben für Gottes Handeln gemacht werden. Dann sind wir schnell dabei, ihm den Spielraum vorzuschreiben, in dem er sich bewegen darf, und ihn damit für uns benutzbar zu machen. Das läßt Gott nicht mit sich machen. Wir müßten uns nach den Motiven solcher Einstellung fragen. Mit dem Bundesgedanken, der in der Theologischen Grundlegung ja eine maßgebliche Rolle spielt, wäre dies nicht zu vereinbaren. Denn nicht wir sind es, sondern er ist es, der den Bund schließt und durchhält trotz aller Untreue, die Gott von Menschen erfährt. Und nicht wir nehmen ihn in Gebrauch, sondern er nimmt uns in Dienst- und das ist und bleibt ein erheblicher Unterschied.

„Umkehr in den Schalom" ist ein weiteres theologisches Schlüsselwort der Ökumenischen Versammlung. Was dazu über das ganzheitliche Verständnis von Frieden und über die Beziehungen zu Gerechtigkeit und zur Bewahrung der Schöpfung in der Theologischen Grundlegung gesagt worden ist, wird auch in Zukunft von Bedeutung sein. Auch hier fällt jedoch auf – und die Theologische Kommission hat in ihrer Stellungnahme auch darauf aufmerksam gemacht –, daß das vorrangige Interesse offenbar an den innerweltlichen Auswirkungen des Friedens liegt, den Gott mit den Menschen macht. Sie sollen in ihrer Bedeutung für den gesellschaftlichen Auftrag der Christen gar nicht zurückgenommen werden. Trotz aller Bemühungen, sich gegenüber möglichen Mißverständnissen zu schützen, ist am Ende aber doch der Eindruck nicht zu vermeiden, als bestehe in der Theologischen Grundlegung die Wirkung des Heils hauptsächlich in einer

Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse und in der Bewältigung globaler Konflikte.

Dadurch ergeben sich offene Fragen; z. B., wie unterscheidet sich Gottes Handeln eigentlich von unserem Handeln? Worin ist er uns voraus und in seiner Einzigartigkeit eben unvergleichbar? Oder sind die Menschen sozusagen Gottes Hände und Füße, und sind sie im Bund mit ihm also die Vollstrecker seines Friedenswillens? Wie aber läßt sich das durchhalten angesichts einer ganz anderen Wirklichkeit, in der für Gott eigentlich kein Raum und kein Bedarf ist? Die Spannung zwischen dem Reich Gottes, das schon da ist und zugleich noch aussteht, wird offenbar kaum empfunden.

Diese Spannung ist im Grunde nur mit dem gekreuzigten Jesus Christus zu bewältigen, der Gottes Gegenwart gerade in seiner vermeintlichen Abwesenheit bezeugt, das Leben angesichts des Todes; der die Ohnmacht nicht scheut, um die Liebe und die Versöhnung zur Geltung zu bringen. Auch dies scheint mir im Schlußdokument von Basel deutlicher zum Ausdruck gebracht zu sein.

Es wäre ja ein durchaus angemessenes Verhältnis, wenn die Texte der Ökumenischen Versammlung in der damaligen DDR wie in der alten Bundesrepublik Vorarbeiten und Anregungen für die Europäische Versammlung gewesen sind, die diese dann aufgenommen, ergänzt und weitergeführt hat. Theologische Texte aber sind nicht das Ganze. Sie sind vielleicht nicht einmal das Entscheidende, weil auch sie nur Ausdruck eines Wollens und – wenn es gut geht – gemeinsam gewachsener Einsichten sein können.

Auch die Ökumenischen Versammlungen haben darum nicht nur Texte produziert. Sie sind mehr gewesen. So wichtig ihnen auch der Konsens war, nicht alles läßt sich in Sätzen festhalten. Entscheidend ist die Spiritualität, die sich in den Texten manifestiert, die den konziliaren Prozeß überhaupt in Gang gesetzt und geprägt hat. Ohne diese Spiritualität, die nur erbeten werden kann, weil sie unverfügbar ist, wird es auch nicht gehen, wenn dieser Prozeß, sofern Gott Gnade gibt, weitergeführt werden soll.

Die F/O-Weltkonferenz in der Sicht des ÖRK

1. Fragen an den Direktor von Glauben und Kirchenverfassung Dr. Günther Gaßmann

Ökumenische Rundschau: Wir gratulieren Ihnen zu dieser beeindruckenden Konferenz, in die Sie in den letzten Jahren viel Energie und Zeit investiert haben. Sie stellt sicher den Höhepunkt Ihres Wirkens im ÖRK dar?

Dr. Gaßmann: Ich habe von Anfang an keine große Begeisterung für den Plan einer neuen, 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung empfunden. Eine so große Versammlung, das haben wir auch in diesen Tagen erlebt, kann in so kurzer Zeit keine intensive Arbeit leisten und einen Dialog im geduldigen Zuhören, Zurückfragen und im Bemühen um Verständigung und Klärung ermöglichen. Auch ist das geschehen, was ich für mich selbst vor Jahren schon befürchtet hatte: In den zwei Jahren intensiver Vorbereitungsarbeit habe ich mich kaum mit theologischen Fragen beschäftigen können, und während der Konferenz habe ich atemlos „gemanagt".

Und dennoch: Ich glaube, es war richtig, die Konferenz abzuhalten, und es war auch der geeignete Zeitpunkt dafür gekommen. Nach so vielen wichtigen ökumenischen Dialogen und Studien, nach so bedeutsamen Entwicklungen und Veränderungen in den Beziehungen zwischen den Kirchen mußte einmal eine Zwischenbilanz vorgenommen werden, die Kirchen mußten an ihre ökumenischen Verpflichtungen erinnert und zugleich zu neuen Schritten ermutigt werden, und es war notwendig, die Konturen der zukünftigen Arbeit zu umreißen. Ich glaube, daß die Konferenz dies in einer nüchternen und für die zukünftigen Aufgaben und Arbeitsmethoden von Glauben und Kirchenverfassung höchst hilfreichen Weise geleistet hat.

Ökumenische Rundschau: Wo sehen Sie weitere positive Akzente der Konferenz?

Dr. Gaßmann: Die Weltkonferenz hat die spezifische und fundamentale Rolle der Bewegung und Kommission für Glauben und Kirchenverfassung für den ÖRK und die gesamte ökumenische Bewegung eindeutig bekräftigt. Dies war verbunden mit kritischen Anfragen und Vorschlägen für Erweiterungen im Bereich der Themen und Arbeitsformen. Aber es war bedeutsam, daß ein weltweites, repräsentatives Forum klar zum Ausdruck gebracht hat, daß intensive gemeinsame theologische Reflexionen unerläßlich sind für den Fortgang der ökumenischen Bewegung.

Natürlich war die erstmalige volle Beteiligung der römisch-katholischen Kirche an einer so großen ökumenischen Konferenz – und sicher auch unser massiver ökumenischer „Team-Visit" in einer rein katholischen Situation – ein weiterer positiver Aspekt der Konferenz. Die römisch-katholischen Teilnehmer und Teilnehmerinnen haben in einer engagierten und konstruktiven Weise mitgearbeitet und viel theologische und geistliche Kompetenz und Erfahrung eingebracht. Das gibt uns viel Hoffnung für die künftige Zusammenarbeit.

Die Weltkonferenz hat, um noch zwei weitere positive Elemente zu nennen, einen Generationswechsel und eine Horizonterweiterung für Glauben und Kirchenverfassung eingeleitet. Die durch gezielte Einladungen ermöglichte Einbeziehung jüngerer Theologen und Theologinnen wurde allgemein begrüßt und muß intensiv weiter gefördert werden. Hier kam sehr viel Interesse und Engagement für unsere Arbeit zum Ausdruck. Und daneben stand die Erwartung und Forderung, daß die verschiedenen Regionen dieser Welt mit ihren theologischen Anliegen und Beiträgen noch stärker in die Studien und Programme von Faith and Order einbezogen werden. Die neun regionalen Vorbereitungskonsultationen für die Konferenz, die in allen Kontinenten abgehalten wurden, waren ein erster und faszinierender Schritt in diese Richtung.

Ökumenische Rundschau: Wir haben den Eindruck, die Konferenz könnte den unbefriedigenden Zustand beenden, daß die Kirchen mehr oder weniger zwar alle Glauben und Kirchenverfassung loben, aber seine neueren Studien, abgesehen von „Taufe, Eucharistie und Amt", kaum zur Kenntnis nehmen.

Dr. Gaßmann: Das öffentliche Ereignis einer solchen großen Konferenz, ihre Nacharbeit und Auswertung an vielen Orten und der Einsatz derer, die an ihr teilgenommen haben, in ihren Heimatkirchen, ökumenischen Gremien und Organisationen und theologischen Fakultäten wird sicher dazu beitragen, unsere Studien stärker bekanntzumachen. Auch die Sektionsberichte sind von großer Bedeutung. Sie alle beziehen sich auf diese Studien – über das gemeinsame Bekennen des apostolischen Glaubens, die Wechselbeziehung zwischen Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft (einschließlich der Thematik von Ekklesiologie und Ethik, die auf der Konferenz stark herausgestellt wurde) und über Taufe, Eucharistie und Amt – und befürworten deren Weiterführung mit neuen Überlegungen und Fragestellungen. Dies wird verbunden mit der Betonung der Notwendigkeit einer noch breiteren Rezeption der bisherigen

Ergebnisse dieser Studien im Leben der Kirchen und der daraus folgenden Konsequenz konkreter Schritte hin zur gegenseitigen Anerkennung von Taufe, Abendmahl und Ämtern sowie der gemeinsam zu bekennenden grundlegenden Glaubensüberzeugungen.

Dies alles könnte in der Tat dazu beitragen, daß die Kirchen aufgerüttelt werden, über die Fixierung auf eigene, interne oder situationsbedingte Fragen hinauszugehen und sich neu bewußt zu werden, daß die Beschäftigung mit ökumenischen theologischen Fragen und Ergebnissen nicht einfach ein zusätzlicher Punkt auf ihrer bereits übervollen Tagesordnung ist, sondern integraler Bestandteil ihres Kircheseins. Nicht Zugeständnisse oder gar Opfer werden von ihnen erwartet, sondern Erneuerung, Öffnung, Horizonterweiterung hin zum Reichtum der Katholizität der Kirche. Dies möchte die Weltkonferenz den Kirchen neu zusagen, verbunden mit der Aufforderung an Glauben und Kirchenverfassung, an den Fragen weiter zu arbeiten, die manche Kirchen noch zögern lassen, Schritte hin auf solche gegenseitige Anerkennung und engere Gemeinschaft zu tun.

Ökumenische Rundschau: Was versprechen Sie sich in diesem Zusammenhang vom Konzept der Koinonia?

Dr. Gaßmann: Das Konzept der Koinonia wurde positiv aufgenommen, wobei allerdings auch davor gewarnt wurde, Koinonia zu allgemein für alles, was irgendwie mit Gemeinschaft in Verbindung gebracht werden kann, zu verwenden. Einige der Gründe für die positive Aufnahme von Koinonia dürften die folgenden sein:

1. Verglichen mit Begriffen wie „Einheit" oder „Gemeinschaft" (engl. „fellowship") hat Koinonia den großen Vorzug, daß in diesem Begriff – von seinem biblischen Verständnis her – die „horizontale" und „vertikale" Dimension von Kirche präsent sind und zusammengehalten werden. Koinonia bezeichnet eine Gemeinschaft, die nicht aus sich und in sich selbst existiert, sondern auch in ihrer historischen Existenz letztlich im Handeln des dreieinigen Gottes gründet und durch ihn erhalten, belebt und vollendet wird. Diese Verklammerung von göttlichem Handeln und Geschichte kann zu einer Konvergenz zwischen Ekklesiologien beitragen, die entweder den göttlichen oder den historischen Charakter von Kirche besonders betonen. Beide Dimensionen von Kirche sind im Verständnis von Koinonia untrennbar verbunden.

2. Dieser verbindende und integrative Charakter von Koinonia zeigt sich auch darin, wie in diesem Konzept die zeitlichen und räumlichen Dimensionen von Kirche zum Ausdruck gebracht werden. Die Koinonia heute steht

in apostolischer Kontinuität und ist verbunden mit der „communio sanctorum" aller Zeiten und Orte. In ihrer Sündhaftigkeit und Vorläufigkeit blickt sie voraus auf die Vollendung aller Dinge. Zugleich ist jede Koinonia an jedem Ort, jede Gemeinde, verbunden mit allen christlichen Gemeinschaften an allen Orten durch das Koinonia stiftende Handeln des einen dreieinigen Gottes, an dem sie alle teilhaben und dadurch miteinander verbunden sind.

3. Koinonia bedeutet auch Teilhabe, Beteiligung und Teilen. Damit verweist der Begriff auf die Qualität christlicher Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft hat teil am göttlichen Handeln durch Wort und Sakrament, sie ist beteiligt an Gottes Handeln in der Welt durch Zeugnis und Dienst. Alle Glieder der Gemeinschaft haben aktiven Anteil an ihrem Leben. Alle Gemeinschaften sind dazu berufen, ihre geistlichen und materiellen Gaben miteinander zu teilen.

Dies alles müßte man sehr viel eingehender entfalten, einschließlich der gewichtigen Frage von Einheit und Vielfalt innerhalb der Koinonia, die in Santiago de Compostela wiederum häufig erwähnt wurde. Sie bedarf der weiteren Klärung, auch im Zusammenhang mit Studien über ökumenische Hermeneutik und Autorität in der Kirche, die empfohlen wurden. Solche weitere Klärung ist notwendig, damit Einheit in Vielfalt oder Vielfalt in Einheit nicht zu profillosen Formeln werden, in denen für ein „ja" und ein „nein" kein Platz mehr ist. Die hier angedeuteten Aspekte von Koinonia und das reiche Material, das in den Referaten und Berichten hierzu vorliegt, werden in der zukünftigen Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung über ökumenische Perspektiven der Ekklesiologie, deren Bedeutung von der Weltkonferenz unterstrichen wurde, eine wichtige Rolle spielen.

2. Fragen an Generalsekretär Dr. Konrad Raiser

Ökumenische Rundschau: Konrad, Du hast mit dem Stab des ÖRK für 1988 die Achte Vollversammlung des Rates 50 Jahre nach seiner Gründung vorzubereiten. Welche Bedeutung kommt dabei dieser Konferenz und Faith and Order insgesamt zu?

Dr. Raiser: Die Achte Vollversammlung des ÖRK in fünf Jahren beginnt in der Tat, ihre Schatten vorauszuwerfen. Der Zentralausschuß will bei seiner Sitzung im Januar des kommenden Jahres über den Ort, an dem die Vollversammlung stattfinden soll, und ihr Thema entscheiden. Bereits im vergangenen Jahr wurde festgelegt, daß die Vollversammlung mit einer feierlichen Begehung des 50. Jahrestages seit der Gründung des Ökumenischen Rates in Amsterdam 1948 verbunden werden soll. Die Erinnerung an die Gründung des Ökumenischen Rates lenkt den Blick von selbst auf Faith and Order. Der Ökumenische Rat wurde gebildet durch die Zusammenführung der Weltbewegung für Glauben und Kirchenverfassung und Praktisches Christentum. Die Verbindung dieser beiden Grundimpulse eines kirchlich theologischen und eines auf gesellschaftliche und politische Verantwortung bezogenen Ökumenismus war nie selbstverständlich und spannungsfrei. Die unterschwelligen Spannungen sind auch bei dieser Konferenz spürbar gewesen, aber sie hat zugleich bekräftigt, was als Ergebnis intensiver ökumenischer Arbeit in den letzten Jahrzehnten festgehalten werden kann: Die Suche nach der Einheit der Kirche und das Eintreten für Gerechtigkeit und Frieden sind unlösbar miteinander verbunden und aufeinander angewiesen. Die Leitvorstellung der „Koinonia", die im Mittelpunkt der Beratungen dieser Konferenz stand, könnte sich als entscheidender Interpretationsschlüssel herausstellen, um die Zusammengehörigkeit dieser beiden Dimensionen im Ziel der ökumenischen Bewegung bei der Achten Vollversammlung mit Überzeugung zu bekräftigen. Im Vorfeld der Achten Vollversammlung sind die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates aufgefordert worden, sich an einem Prozeß des Nachdenkens über ihr gemeinsames Verständnis des Rates und der seine Arbeit leitenden ökumenischen Vision zu beteiligen. Koinonia im theologisch-kirchlichen, wie im menschlich-gesellschaftlichen Sinn, beschreibt das Zentrum dieser Vision, und so könnte den Überlegungen dieser Konferenz, wie der Weiterarbeit von Glauben und Kirchenverfassung, eine entscheidende Funktion bei der Vorbereitung der Achten Vollversammlung zukommen.

Ökumenische Rundschau: In den Gesprächen der Gruppe, an der ich teilnehmen konnte, gab es zum Konzept der Koinonia deutlich zwei unterschiedliche Ausgangspunkte – einmal bei der Erfahrung eucharistischer Gemeinschaft, andererseits in erfahrener, geteilter und erlittener Koinonia in der Nachfolge Jesu Christi. Zeichnet sich in den Gruppen- und Sektionsberichten so etwas wie Komplementarität, gegenseitige Ergänzung dieser ja beiderseits ökumenisch legitimen Ansatzpunkte ab?

Dr. Raiser: Bereits die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Canberra 1991 hat in ihrer Erklärung über die Einheit der Kirche als Koinonia die Komplementarität von „Gabe" und „Berufung" herausgestellt. Daran hat bei dieser Konferenz die 1. Sektion ausdrücklich angeknüpft und ihren Bericht entsprechend strukturiert. Die eucharistische Gemeinschaft, in der die Kirche durch die Teilhabe an Jesus Christus im Heiligen Geist einbezogen wird in die trinitarische Gemeinschaft Gottes, ist zugleich eine Vorausdarstellung der verheißenen Gemeinschaft aller im Reich Gottes. Das Leben in Beziehung wird so zu einem Grundmerkmal der Kirche, wie auch zum Grundimpuls für die Verwirklichung wahrer menschlicher Gemeinschaft. Weil Koinonia als Gabe in der Selbsthingabe Gottes in Jesus Christus wurzelt, gilt auch für ihre Verwirklichung die Berufung zur Hingabe in Akten des Mitleidens, der Versöhnung und des Heilens. Diakonie und Koinonia können nicht voneinander getrennt werden. Die 4. Sektion hat ihrem Bericht eine Reihe von Kriterien vorangestellt, mit deren Hilfe die Gabe der Koinonia zugleich als Einweisung in glaubwürdiges Leben in der Nachfolge ausgelegt wird. Alle diese Kriterien unterstreichen die Zusammengehörigkeit und Ergänzung dieser beiden Dimensionen der Koinonia. So deutlich daher die Komplementarität in den Sektionsberichten unterstrichen wird, so spürbar war zugleich bei der Konferenz, daß die hinter diesen unterschiedlichen Ansätzen stehenden kirchlichen Traditionen noch große Mühe bei der Verständigung haben, und daß die Versuchung zum Rückzug in exklusive Positionen nach wie vor groß ist.

Ökumenische Rundschau: Die Vertreter Asiens, Afrikas, aber auch aus dem Pazifik fragten verschiedentlich – vor allem zum Dokument über den apostolischen Glauben, ob sie wirklich, um in der Gemeinschaft des apostolischen Glaubens zu stehen, die ganze altkirchliche, byzantinische, lateinische und reformatorische Lehrentwicklung wiederholen bzw. nachvollziehen müßten. Nach meinem Eindruck waren die Antworten, die die Vertreter der alten Kirchen dazu gaben, ungenügend. Gehen die Sektionsberichte auf diese Anfragen ein und wie tun sie das? Wenn nein, was wäre hier sinnvoll, nämlich auf eine umfassende Koinonia bezogen, zu antworten?

Dr. Raiser: Vor allem die 2. Sektion hat sich in ihrem Bericht mit der Koinonia im Bekenntnis des Glaubens befaßt. Sie hat dabei versucht, an die Berufung auf den „Apostolischen Glauben", wie sie in der vorangegangenen Studie von Glauben und Kirchenverfassung zum Ausdruck kommt, anzuknüpfen. Als hilfreich empfinde ich den Versuch, „apostolisch" als einen kritischen Begriff zu verstehen, der sich sowohl auf das Glaubensbekenntnis wie auf das Leben, die Struktur und den Dienst der Kirche bezieht. Für die Frage, ob sich die Kirchen in der Gemeinschaft des apostolischen Glaubens befinden, ist es nach dem Bericht dieser Sektion entscheidend, ob sie im Leben der jeweils anderen Kirchen den auch von ihnen bekannten auferstandenen Christus erkennen können. Dieser Prozeß der wechselseitigen Prüfung und Rechenschaft muß sich auf Kriterien der Apostolizität stützen können, die nicht einfach mit einem der altkirchlichen Bekenntnistexte identifiziert werden können. Die von der Sektion ausgesprochene Empfehlung an die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, an einer Studie zur Verständigung über Kriterien der Apostolizität zu arbeiten, die auch die Unterschiede der kulturellen Prägung ernst nimmt, scheint mir ein wichtiger Schritt nach vorn zu sein.

Ökumenische Rundschau: Gibt es in den Berichten Hinweise oder gar Impulse für Koinonia auch in der Leitung und für die Entscheidungsfindung in der Kirche als ganze? Dieses Problem wurde in Faith and Order ja bisher ausgeklammert. Und wie beurteilen Sie diese Hinweise/Impulse? Bestehen Chancen, daß hier eine Diskussion in Gang kommt, die bisherige Trennungen abbaut?

Dr. Raiser: Die Frage nach den Strukturen der Leitung und Entscheidungsfindung war in allen Sektionen lebendig. So wird mehrfach betont, daß Koinonia in den Beziehungen zwischen den Kirchen Strukturen wechselseitiger Rechenschaftspflicht erforderlich macht. Es ist freilich bemerkenswert, daß in diesem Zusammenhang die früheren Diskussionen im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung über Konziliarität und konziliare Lebensformen als die der Kirche eigentümlichen Strukturen der Konfliktregelung und Entscheidungsfindung kaum eine Rolle gespielt haben. Wichtig ist dagegen, daß in Aufnahme des Konvergenzdokuments zum ordinierten Amt und der kirchlichen Reaktionen auf diesen Text die Frage nach dem Amt der Aufsicht (episcopé) und der Leitung neu formuliert worden ist. In diesem Zusammenhang taucht zum ersten Mal die Empfehlung auf, daß sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in einer

Studie der Frage nach einem universalen Amt christlicher Einheit zuwenden möge. Dies mag als ein Hinweis darauf gewertet werden, daß die bilateralen und multilateralen ökumenischen Dialoge inzwischen soweit gediehen sind, daß eine konstruktive Diskussion über den päpstlichen Primat möglich erscheint.

Ökumenische Rundschau: Das Koinoniakonzept könnte in der deutschen Situation einen Bezugsrahmen abgeben, der es erlaubt, die multi- und bilateralen Dialogergebnisse nicht länger vom Leben der Kirchen zu isolieren und damit mindestens teilweise unwirksam zu machen. Es könnte sie einer gelebten, zukunftsorientierten Gemeinschaft der Kirchen dienstbar machen. Dazu ist Faith and Order, ist der ganze Ökumenische Rat auf die Mitwirkung der Ortskirchen angewiesen. Diese brauchen aber auch Anfragen und Handreichungen aus Genf, die – von den Kirchen bearbeitet – Faith and Order helfen, die Erfahrungen der Kirchen mit dem Koinoniakonzept in seine Studienarbeit zu integrieren. Was geschieht, damit hier in den nächsten Jahren ein verstärkter Austausch zustandekommt? Die Faith and Order-Zusammenstellung über die Antworten der Kirchen auf die Lima-Dokumente hatte, nimmt man sie im ganzen, eher statistischen, aber kaum dialogischen Wert.

Dr. Raiser: Es ist sicher richtig, daß die Umsetzung des Koinoniakonzepts in die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen zur Frage nach der Rezeption der bisherigen Dialogergebnisse führen muß. Diese Frage ist bei der Konferenz nicht ausdrücklich, sondern eher implizit bearbeitet worden. Die Sektion zur Dimension des gemeinsamen Lebens in Christus hat sich mit dem Stand der ökumenischen Diskussion zu Taufe, Eucharistie und Amt befaßt und dabei auf die Auswertung der kirchlichen Antworten auf die Konvergenzdokumente zurückgegriffen. Vor allem im Blick auf die Praxis der Taufe hat die Sektion eine Reihe von wichtigen Anregungen formuliert, die geeignet sind, den Rezeptionsprozeß der Dialogergebnisse im Leben der Ortskirchen und Gemeinden anzuregen. Die Sektion über das Bekenntnis des Glaubens hat die Kommission dringend gebeten, eine Arbeitshilfe für die Diskussion der ökumenischen Auslegung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel vorzubereiten, um den Gemeinden den Zugang zu diesem Dokument zu erleichtern und seine Aufnahme und Anpassung an die lokalen Gegebenheiten zu unterstützen. Freilich haben die regionalen Vorbereitungstagungen für die Weltkonferenz in Santiago de Compostela auch gezeigt, daß Faith and Order in seiner Arbeit Wege finden muß, um von den akuten Fragen, denen sich die Ortskirchen im Blick auf

Glauben, Leben und Zeugnis gegenübersehen, auszugehen, und so den Boden für eine spätere Rezeption ökumenischer Arbeitsergebnisse vorzubereiten.

Ökumenische Rundschau: Läßt sich übersehen, wie das Dokument „Teure Einheit" von den Konferenzteilnehmern beurteilt wird?

Dr. Raiser: Das Dokument ist zwar allen Teilnehmern und Teilnehmerinnen der Konferenz zugegangen, und die meisten hatten es wohl auch zur Kenntnis genommen. In mehreren Sektionsberichten wird die Bedeutung dieses Konsultationsberichts für die weitere Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung unterstrichen, und es wird angeregt, ihn zusammen mit den Arbeitsergebnissen der Konferenz den Kirchen zugänglich zu machen. Die 4. Sektion hat sich ausdrücklich mit der Grundfrage nach dem Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik befaßt und hat die wesentlichen Impulse des Dokumentes „Teure Einheit" aufgenommen. Es ist freilich kaum überraschend, daß das Dokument vor allem von Delegierten aus den südlichen Kirchen mit Nachdruck begrüßt wurde, während Vertreter der älteren Tradition von Glauben und Kirchenverfassung immer wieder vor einer Vermischung unterschiedlicher ökumenischer Aufgaben und Fragestellungen warnten. Für sie bleibt die unverwechselbare Aufgabe von Glauben und Kirchenverfassung die Arbeit an den dogmatischen und kirchlichen Fragen im Zusammenhang der Förderung der Einheit der Kirche; und diese Aufgabe sollte nicht vorschnell mit Fragen der sozialethischen Verantwortung verknüpft werden. Der hier angesprochene Gegensatz ist freilich seit langem bekannt und ist auch im Rahmen von Studien der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung thematisiert worden, zuletzt in der Studie über Einheit und Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft. Einen entscheidenden Durchbruch in dieser Debatte hat die Konsultation zum Thema „Teure Einheit" nach meiner Einschätzung nicht bewirkt, und wichtige Impulse des Konsultationsberichts haben sich bei der Konferenz nicht durchsetzen können.

Ökumenische Rundschau: Die Kritik des griechisch-orthodoxen Erzbischofs von Nord- und Südamerika wurde von den meisten Teilnehmern als wenig hilfreich, ja eigentlich als ungehörig empfunden, da er sie durch einen Stellvertreter vortragen ließ und sich zur Sache konkret nur wenig engagierte. Geht die Höflichkeit im Rahmen der Koinonia nicht zu weit, wenn sich Faith and Order dafür auch noch bedankt, statt den Kritiker klar, aber bestimmt zu bitten, er möge statt zu nörgeln, konkrete Wege und

Lösungen vorschlagen? Faith and Order kann doch den Weg dorthin nicht zurückgehen, von wo es einmal ausgegangen ist. Dann bliebe es uns die Antworten für heute schuldig.

Dr. Raiser: Der Beitrag von Erzbischof Iakovos ist in der Tat bei vielen Delegierten auf Unverständnis gestoßen, um so mehr als er von einer früheren Konstellation in der ökumenischen Bewegung und von inzwischen weitgehend überwundenen Kontroversen ausging. Wenn Überlegungen zur Zukunft der ökumenischen Bewegung sich so stark auf die kritische Warnung vor Fehlentwicklungen konzentrieren, dann scheint es um diese Zukunft nicht gut bestellt zu sein. Freilich wurzelt der Beitrag von Erzbischof Iakovos in orthodoxen Grundüberzeugungen im Blick auf die ökumenische Bewegung und die orthodoxe Teilnahme daran, die seit mehreren Jahrzehnten in unterschiedlicher Formulierung, aber in der Sache unverändert, vorgetragen worden sind. Während der Konferenz haben sich orthodoxe Delegierte sowohl in den Gruppen und Sektionen wie im Plenum ähnlich warnend geäußert und haben das drängende Suchen nach gemeinsamen Antworten und Initiativen in der gegenwärtigen ökumenischen Situation als Ablenkung von der eigentlichen Aufgabe von Glauben und Kirchenverfassung interpretiert. Die fundamentalen Verständigungsschwierigkeiten zwischen den Kirchen der westlichen und der östlichen Tradition ist bei dieser Konferenz besonders prägnant hervorgetreten, zumal es sich auf beiden Seiten um ökumenisch engagierte Theologen und Theologinnen handelte. Die orthodoxen Kirchen sind offensichtlich den ökumenischen Weg der letzten Jahrzehnte nur sehr eingeschränkt mitgegangen und fühlen sich von den meisten Ergebnissen der bilateralen oder multilateralen theologischen Gespräche nicht unmittelbar betroffen. Statt sie dafür zu tadeln, sollte der Ökumenische Rat der Kirchen und nicht zuletzt Faith and Order beginnen sorgfältiger herauszuarbeiten, wo die Gründe für diese offenkundigen Schwierigkeiten im Verstehen liegen. Daß Erzbischof Iakovos sich bereit erklärt hat, seinen Namen für die Gründung eines Stiftungsfonds zur Verfügung zu stellen, aus dem die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung finanziell unterstützt werden soll, zeigt im übrigen, daß er selbst, wie auch die orthodoxen Kirchen in ihrer Gesamtheit, an der aktiven Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen, und nicht zuletzt im Feld von Glauben und Kirchenverfassung, unverändert festhalten.

Die Fragen stellten Oberkonsistorialrat Dr. Matthias Sens und Pfarrer Dr. Hans Vorster

Auf dem Weg zu einer umfassenderen Koinonia

Botschaft der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Santiago de Compostela, 4.–13. August 1993)

1. „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes und die Koinonia des heiligen Geistes sei mit euch allen" (2Kor 13,13).

2. Gott, der alle zur Einheit ruft und der uns eins werden läßt in Christus und im Heiligen Geist, hat uns aus aller Welt in Santiago de Compostela zusammengeführt. Wir sind eine Versammlung, die vielfältiger zusammengesetzt ist als die letzte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung vor dreißig Jahren in Montreal. Weit mehr Teilnehmer und Teilnehmerinnen aus Asien, Afrika, Lateinamerika, der Karibik und dem Pazifik sind unter uns. Es nehmen auch mehr Frauen teil als je zuvor. Die Gruppe junger Theologen und Theologinnen hat sich intensiv an der Konferenzarbeit beteiligt. Zum ersten Mal hat die römisch-katholische Kirche offizielle Delegierte zu einer Weltkonferenz entsandt. Auch Christen aus Pfingstkirchen sind in größerer Zahl vertreten. Entsandt von unseren Kirchen sind wir zusammengekommen, um die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung voranzubringen, „die Einheit der Kirche Jesu Christi zu verkündigen und die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit" (Satzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Abs. 2).

3. Wir kommen mit Freude und in Dankbarkeit für die großen Fortschritte, die in den letzten Jahren gemacht wurden, und für das Drängen vieler Christen nach einer umfassenderen Koinonia. Doch wir kommen auch in Sorge um ein nachlassendes Engagement für christliche Einheit. Wir kommen in Dankbarkeit für den Durchbruch zur Freiheit, der beispielsweise in Osteuropa und im südlichen Afrika erzielt werden konnte. Aber wir kommen auch in Sorge um eine Welt, die zerrissen ist von Ungerechtigkeit und Zwietracht, wie im ehemaligen Jugoslawien, in Somalia und an vielen anderen Orten in der Welt. Wir kommen mit Schmerz, wenn wir uns bewußt machen, was unsere Sünde der Menschheit und der seufzenden Schöpfung antut. Unsere Sorge und unser Schmerz werden zur Buße, wenn wir bedenken, daß es uns nicht gelungen ist, alles ökumenisch bereits Mögliche zu tun, und daß wir angesichts von Haß und Bösem geschwiegen oder – was noch schlimmer ist – uns sogar daran beteiligt haben. Wir kommen mit Hoffnung für die ökumenische Zukunft, für die Kirche und für die Welt. Jetzt verlassen wir Santiago mit erneuertem Engagement und neuer Begeisterung für die ökumenische Vision. Wir sagen unseren Kirchen: *Es gibt kein Zurück,* weder vom Ziel der sichtbaren Einheit noch von der einen ökumenischen Bewegung, in der sich das Streben nach der Einheit der Kirche und das Engagement für die Probleme der Welt miteinander verbinden.

4. *Koinonia* stand im Mittelpunkt unserer Diskussionen. Dieses Wort aus dem (griechischen) Neuen Testament beschreibt den Reichtum unseres gemeinsamen Lebens in Christus: Kommunio, Gemeinschaft, Miteinanderteilen, Teilhabe, Solidarität. Die Koinonia, nach der wir streben und die wir erfahren haben, geht über

Worte hinaus. Sie entspringt dem Wort des Lebens, „was wir gesehen haben mit unseren Augen und was unsere Hände betastet haben" (1Joh 1,1), besonders da, wo Koinonia im täglichen Leben etwa in Form von örtlichen ökumenischen Projekten und Basisgemeinschaften verwirklicht wird. Diese Koinonia, die wir miteinander teilen, ist nicht weniger als die versöhnende Gegenwart der Liebe Gottes. Gott will Einheit für die Kirche, für die Menschheit und für die Schöpfung, weil Gott eine Koinonia der Liebe ist, die Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Diese Koinonia ist für uns ein Geschenk, das wir nur dankbar annehmen können. Dankbarkeit bedeutet jedoch nicht Untätigkeit. Unsere Koinonia ist im Heiligen Geist, der uns zum Handeln bewegt. Die Koinonia, die wir erfahren, drängt uns, nach jener sichtbaren Einheit zu streben, die in rechter Weise unsere Koinonia mit Gott und untereinander umfassen kann.

5. Diese tiefere Koinonia ist unser Ziel zur Ehre Gottes und zum Wohl der Welt. Die Kirche ist berufen, Zeichen und Instrument dieses alles umschließenden Willens Gottes zu sein, alle Dinge in Christus zusammenzufassen. Jesus riß Trennmauern nieder, indem er sich auf die Seite der Frauen, der Armen, der Ausgestoßenen und der Unterdrückten stellte. Eine tiefere Koinonia wird zu einem Zeichen der Hoffnung für alle werden, oder sie wird keine wahre Koinonia in der Liebe Gottes sein. Nur eine Kirche, die sich selbst heilen läßt, kann in überzeugender Weise Heilung für die Welt verkündigen. Nur eine Kirche, die Haß zwischen Volksgruppen, Rassen und Nationalitäten in einer gemeinsamen christlichen und menschlichen Identität überwindet, kann ein glaubwürdiges Zeichen für Freiheit und Versöhnung sein. Wenn diese Konferenz auch besonders auf die sichtbare Einheit der Kirche konzentriert gewesen ist, so ist der Horizont unserer Arbeit doch der viel weitere Raum, in dem Gottes Liebe wirkt.

6. Eine unserer Aufgaben in Santiago war es, uns mit den konkreten ökumenischen Fortschritten zu befassen, die die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den vergangenen dreißig Jahren machen konnte, und dabei auch die bilateralen Gespräche einzubeziehen. Insbesondere haben wir die Bedeutung aller Konvergenzen bekräftigt, die erzielt werden konnten auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Praxis von Taufe, Eucharistie und Amt; auf dem Weg zu einem gemeinsamen Bekenntnis des einen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel bezeugt wird; und auf dem Weg zu einer gemeinsamen Mission und einem gemeinsamen Dienst. Die Kirchen haben jetzt die Aufgabe, diese Konvergenzen in ihr Leben hineinzunehmen. Zu welchen Schritten führt Gott die Kirchen *heute?*

7. Die ökumenische Bewegung hat sich in den vergangenen dreißig Jahren verändert. Die Stimmen von Frauen und die Stimmen von außerhalb Europas und Nordamerikas haben inzwischen ihren festen Platz in den ökumenischen Gesprächen und bringen neue Erkenntnisse, neue Erfahrungen und neue Vielfalt ein. Die Bedeutung, die gemeinsames ethisches Engagement und Handeln für die Koinonia haben, steht nun klar auf der Tagesordnung von Glauben und Kirchenverfassung. Die vielen positiven Bewegungen evangelikaler und charismatischer Erneuerung müssen noch in die ökumenische Partnerschaft einbezogen werden. Die Veränderung geht weiter und erweist sich bisweilen als schwierig und umstritten. Unterschiedliche Ansichten über die Ziele und Methoden ökumenischer Arbeit und Theologie haben intensive

Debatten ausgelöst, in denen die einander widersprechenden Perspektiven oft wichtige Elemente der Wahrheit zum Ausdruck bringen. Wir sind zuversichtlich, daß wir durch solche Spannungen zu einer tieferen und breiteren Koinonia im Geist geführt werden. Dabei wird unser Zusammenleben mit denen, die anderer Meinung sind, ein Prüfstein für unsere Koinonia sein.

8. Das ökumenische Ziel ist noch nicht erreicht. Die Kirchen haben eine volle gegenseitige Anerkennung der Taufe noch immer nicht verwirklicht. Nach wie vor bestehen Hindernisse für eine gemeinsame Teilhabe von Christen aus allen Kirchen am Tisch des Herrn. Wir müssen die Hindernisse, die einer umfassenderen Koinonia im Wege stehen, in ihrem ganzen schmerzlichen Ausmaß erfassen und uns aufrichtig und bußfertig mit ihnen auseinandersetzen. Fortschritte werden wir erreichen, wenn wir uns auf neue Wagnisse und Erkenntnisse in dem uns einenden Glauben einlassen, und nicht durch Kompromisse, die die Probleme nur verschleiern. Die Auseinandersetzung mit diesen Hindernissen ist die besondere Aufgabe von Glauben und Kirchenverfassung. Für die ökumenische Bewegung ist diese Aufgabe mehr denn je von wesentlicher Bedeutung. Zur Auseinandersetzung mit den Fragen, die sie noch voneinander trennen, sind die Kirchen zu einer aktiven Partnerschaft in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung aufgerufen.

9. In Santiago ist uns von neuem bewußt geworden, wie dringend wir eine größere Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis brauchen. Die Kirchen haben einige Fortschritte gemacht im Hinblick auf den von der Weltkonferenz 1952 in Lund aufgestellten Grundsatz, daß unsere Kirchen „in allen Dingen gemeinsam handeln müßten, abgesehen von solchen, in denen tiefe Unterschiede der Überzeugung sie zwingen, für sich allein zu handeln". Sie müssen jedoch noch weitergehen. Heute erfordert die Einheit Strukturen für die gegenseitige Rechenschaft.

10. Die Kirchen stehen vor konkreten Herausforderungen. Im Blick auf den *Glauben* müssen die Kirchen weiter untersuchen, wie sie unseren gemeinsamen Glauben im Kontext der vielen Konflikte, in denen wir leben, bekennen können. Das Bemühen um ein solches Bekenntnis unterstreicht, wie nötig es ist, im Licht der Heiligen Schrift ein tieferes Verständnis der Kirche und ihres apostolischen Charakters zu entwickeln. Im Blick auf das *Leben* müssen die Kirchen konkrete Schritte auf dem Weg zu einer umfassenderen Koinonia wagen und insbesondere alles ihnen Mögliche tun, um zu einer gemeinsamen Anerkennung der Taufe, zu einer Übereinstimmung über eine gemeinsame Teilhabe an der Eucharistie und zu einem gegenseitig anerkannten Amt zu gelangen. Im Blick auf das *Zeugnis* müssen sich die Kirchen mit den Implikationen befassen, die sich aus der Koinonia für einen veranwortlichen Umgang mit der Schöpfung ergeben, für eine gerechte Verteilung der Ressourcen dieser Erde, für die besondere Hinwendung zu den Armen und Ausgestoßenen sowie für eine gemeinsame und auf gegenseitiger Achtung beruhende Evangelisation, die jeden in die Gemeinschaft mit Gott in Christus einlädt. Über alle diese Herausforderungen hinaus aber sind die Kirchen und ist die ökumenische Bewegung zu jener Umkehr zu Christus gerufen, wie sie wahre Koinonia heute erfordert.

11. Die Welt wurde für diese Koinonia in Gott erschaffen, eine Koinonia, die durch das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi gewonnen wurde. Wir stehen vor Gott, und unsere abschließenden Worte müssen ein Gebet sein:

Heiliger, liebender dreieiniger Gott:
wir kommen zu dir in Dankbarkeit
für deine Gabe der Koinonia, die wir jetzt als Vorgeschmack auf dein Reich empfangen;
wir kommen zu dir in Buße
für unser Versäumnis, Koinonia sichtbar zu machen, wo Spaltung, Feindseligkeit und Tod herrschen;
wir kommen zu dir in der Erwartung,
daß wir tiefer in die Freude der Koinonia hineinwachsen dürfen;
wir kommen zu dir voller Vertrauen,
um uns von neuem deinem Heilsplan der Liebe, der Gerechtigkeit und der Koinonia zu verpflichten;
wir kommen zu dir in der Hoffnung,
daß die Einheit deiner Kirche in ihrer ganzen reichen Vielfalt immer deutlicher als ein Zeichen deiner Liebe sichtbar wird.
Erleuchte unsere Herzen. Lenke unseren Willen. Vertiefe unser Verstehen. Bestärke uns in unserer Entschlossenheit. Hilf uns, offen zu sein für dich und für unsere Schwestern und Brüder, damit wir gemeinsam die vollkommene Einheit deiner Liebe bezeugen können.
Amen.

Übersetzt aus dem Englischen: Sprachendienst des ÖRK

Die 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung

Ein Kurztagebuch

Mittwoch, 4. August 1993:

Die 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung wird am Morgen dieses sonnenklaren Tages in der Sporthalle des Collegio La Salle, in dem alle Plenarsitzungen der Konferenz stattfinden, eröffnet. Die Halle erweist sich für diese Sitzungen als durchaus geeignet und ist für diese ökumenische Großveranstaltung liebevoll hergerichtet worden. Die Stirnwand der Halle schmücken stilisierte Pilger, die auch im Signet der 5. Weltkonferenz erscheinen und das Leitthema der Konferenz „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis" veranschaulichen sollen. Im Verlauf der Konferenz fallen allerdings einige Teile dieser Pilgerfiguren zu Boden, so daß sie nur noch mit den an der Wand verbliebenen Köpfen, aber ohne Leib am weiteren Konferenzgeschehen teilnehmen. Die folgenden Konferenztage sollten jedoch zeigen, daß man auf dem Pilgerweg zur Koinonia nur vorankommen wird, wenn im Glauben, Leben und Zeugnis der Kirchen die „Leiblichkeit" nicht auf der Strecke bleibt.

Die Weltkonferenz wird mit einem gottesdienstlichen Akt eröffnet, in dessen Verlauf Fahnen mit den Tagungsorten und Jahreszahlen der vorangegangenen vier

Weltkonferenzen von Glauben und Kirchenverfassung in die Halle getragen werden, um auf diese Weise auf die Tradition und bisherige Entwicklung der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung (im folgenden „F/O") hinzuweisen. Dieser Hinweis ist angebracht angesichts der Tatsache, daß seit der letzten Weltkonferenz von F/O 1963 in Montreal ein Zeitraum von 30 Jahren liegt.

Mit persönlicher Kontinuität zur letzten Weltkonferenz ist darum in der offiziellen Teilnehmerschaft von Santiago kaum zu rechnen. Ohnehin dürfte ein Novum dieser Weltkonferenz darin bestehen, daß sich in der Zusammensetzung der offiziellen Teilnehmer/innen gegenüber früheren Weltkonferenzen von F/O einiges spürbar geändert hat: So kommen 36 % der offiziellen Teilnehmer/innen aus Afrika, Asien, der Karibik und Lateinamerika. Und rund ein Drittel der offiziellen Teilnehmer/innen sind Frauen (an der letzten Weltkonferenz vor 30 Jahren in Montreal nahmen drei Frauen teil!). Vor allem und nicht zuletzt: Die eher selbstverständliche Mitwirkung der römisch-katholischen Kirche, die seit 1968 offizielles Mitglied der F/O-Kommission ist, kommt erstmals auf dieser Weltkonferenz voll zur Geltung und hat ihren Verlauf ohne Frage mitbestimmt.

Auf die Begrüßung der Weltkonferenz durch die Vorsitzende der F/O-Kommission, Dr. Mary Tanner, folgen einige Grußworte, unter denen das Grußwort des Regierungspräsidenten von Galicien auffällt, der darin ausdrücklich auf Karl Barths „theologia viatorum" Bezug nimmt. Bemerkenswert auch das Grußwort, das Pastorin Dr. Margriet Postma-Gosker von der Zweiten Ökumenischen Frauensynode der Niederlande überbringt. In ihr arbeiten vor allem Frauen unterschiedlicher christlicher Traditionen mit, die in keine kirchlichen Strukturen eingebunden sind. Frau Postma-Gosker bringt von dieser Synode als sichtbaren Gruß eine grüne Kerze mit, entzündet sie und stellt sie auf den Tisch des Präsidiums, wo sie während aller folgenden Plenarsitzungen als Gruß aus der ökumenischen Basisbewegung brennt.

Es ist Aufgabe des Direktors von Glauben und Kirchenverfassung, Dr. Günther Gaßmann, in seinem Bericht zu Beginn der Weltkonferenz über den Abstand von 30 Jahren hinweg an die letzte Weltkonferenz von Montreal anzuknüpfen und die seither unternommenen Schritte und erreichten Ergebnisse aufzuzeigen. Er hebt dabei u. a. auch auf die gute Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche in der F/O-Kommission ab, die die theologische Zusammenarbeit „unendlich erweitert und bereichert" habe.

Auf diesem Hintergrund beschreibt sodann die Vorsitzende der F/O-Kommission, Dr. Mary Tanner, die Aufgaben der 5. Weltkonferenz in einem umfangreichen Referat. Ihr geht es dabei um eine vierfache Aufgabenstellung; nämlich darum,

- „die Ernte einzubringen", und das bedeutet für sie nicht zuletzt, daß die Kirchen praktische Konsequenzen aus dem bisher erreichten Konsens ziehen, um „den ständig anwachsenden Stapel von ökumenischen Texten in ein miteinander geteiltes Leben umzusetzen";
- „die Vision im Auge zu behalten", wobei sie in dem Leitwort von der „Koinonia" das Thema erkennt, „durch das der Suche nach sichtbarer Einheit am ehesten neues Leben eingehaucht werden kann";
- den Arbeitsbereich für die kommende Amtsperiode von Glauben und Kirchenverfassung zu bestimmen, wobei sie insbesondere an die Entwicklung einer ökumenischen Methode denkt, in der sich die F/O-Arbeit der Tradition verpflichtet

weiß und zugleich offen ist für „neue Möglichkeiten, den Glauben der Kirche in der heutigen Welt zu verstehen und zu leben";
- die Kirchen, die die Delegierten dieser Weltkonferenz vertreten, herauszufordern, „eine neue Verpflichtung zur sichtbaren Einheit anzustreben, die durch ein Verständnis von Koinonia neu interpretiert und ins Auge gefaßt werden kann", und sie dringlich zu bitten, die „sehr reale, bestehende Gemeinschaft zu respektieren und zu bewahren und nicht hinter das Erreichte zurückzufallen".

Auf diese wichtigen einführenden Referate zur Ausgangssituation und zur Aufgabenstellung der Weltkonferenz folgen „zwei ergänzende Stellungnahmen", mit denen eine Serie von Vorträgen eröffnet wird, die den Rest dieses Tages und den ganzen folgenden Tag ausfüllen und die Aufnahmefähigkeit der Teilnehmer/innen weit überfordern.

Die erste ergänzende Stellungnahme kommt von der lutherischen Pastorin Garcia-Bachmann aus Argentinien, die in Aufnahme von Träumen und Visionen lateinamerikanischer Dichter der Zukunft der F/O-Arbeit nachsinnt. Die zweite Stellungnahme des Baptisten Dr. Neville Callan aus Jamaika bringt schon eher wichtige und wohl auch notwendige Ergänzungen zu den Einführungsreferaten: Er stellt fest, daß die Einheit der Kirchen nicht an Kompromißformulierungen hängt, sondern vor allem auch daran, daß sie den gegenwärtigen sozialen Fragen nicht ausweichen, weil sie die erreichte Einheit in Frage stellen könnten. Er erkennt darum wichtige Ansatzpunkte für die Weiterarbeit von F/O in dem Bericht der gemeinsamen Tagung der Programmeinheiten I und III des ÖRK in Rønde in Dänemark im Februar dieses Jahres. Damit wird erstmals ein Thema angesprochen, das alle diejenigen, die angereist sind, um Glauben und Kirchenverfassung im Sinne der früheren Weltkonferenzen „auf Kurs zu halten", vor allem in den folgenden Tagen emsig bemüht sind, außen vorzuhalten.

Diesen beiden Stellungnahmen schließt sich ein umfassender „Überblick" über Koinonia in der Bibel des lutherischen Neutestamentlers John Reumann aus den USA an. Seine gründlichen Ausführungen sind so stark an der griechisch-römischen Begrifflichkeit der Koinonia-Vorstellung orientiert, daß es für den damit umschriebenen Sachverhalt – wie Reumann meint – im Alten Testament keine Entsprechungen gibt. Seine Entfaltung des Koinonia-Begriffs bleibt darum ausschließlich auf die Texte des Neuen Testaments beschränkt und ist insofern, wie mir scheint, zu eng gefaßt.

Erst nach diesem ausführlichen Referat kann es zu einer kurzen Diskussion über die Referate dieses ersten Konferenztages kommen. Dabei bleibt es bei einigen wenigen kritischen Rückfragen.

Der erste Konferenztag schließt mit einem großen Eröffnungsgottesdienst in der barocken Kathedrale von Santiago de Compostela, in dem der röm.-katholische Erzbischof Ramon Torrella Cascante aus Tarragona in Spanien die Predigt hält und in dem Delegierte aus aller Welt und aller kirchlichen Traditionen, die in der F/O-Bewegung vertreten sind, mitwirken. Die Pilger und die ortsansässigen Spanier, die sich währenddessen zufällig in der Kathedrale befinden, folgen dem Gottesdienst mit seinen vielsprachigen Zeugnissen und ökumenischen Liedern mit wachsendem Staunen. Als das gewaltige Weihrauchfaß (botafumeiro) von einer geübten Mannschaft über ein Seil, das in der Vierung der Kathedrale aufgehängt ist, in Schwin-

gung gebracht wird und dazu – einer nationalen Hymne ähnlich – das Lied von St. Jakob als dem nationalen Schutzpatron Spaniens, bekannt als „matamoro" (der Maurentöter), angestimmt wird, da wird die Ambivalenz dieses Gottesdienstes spürbar. Man erinnert sich, daß von den Altären dieser Kathedrale die „reconquista" ausging, die mit Feuer und Schwert für ein mauren-, juden- und protestantenfreies Spanien kämpfte, mit der „conquista" dann auch auf Lateinamerika übergriff und den Völkermord zahlloser indianischer Völker einleitete. Die Unmenge an Gold, die insbesondere im Altarbereich der Kathedrale verarbeitet worden ist, legt davon beredtes Zeugnis ab.

Donnerstag, 5. August 1993:

Der zweite Konferenztag wird wie alle folgenden von einer Morgenandacht eingeleitet, in der die methodistische Pastorin und Theologie-Professorin an der Universität Birmingham, Frances M. Young, den Galaterbrief auslegt und dabei gründliche wissenschaftliche Textanalyse mit zupackender Verkündigung verbindet. Ihre Auslegung macht den Galatertext zu einem wichtigen Basistext der ganzen Weltkonferenz, bleibt aber wegen ihres kirchenkritischen Ansatzes nicht ohne Widerspruch, insbesondere von orthodoxer Seite.

Bis in den Abend hinein wird dann die Vortragsserie des Vortages mit acht weiteren Vorträgen fortgesetzt. Die Delegierten ergeben sich mit erstaunlicher Geduld in dieses Vortragsmarathon.

Am Anfang stehen Auslegungen biblischer Texte zum Koinonia-Thema oder – wie es im Programm hieß – „biblische Visionen von Koinonia", dargeboten von einer Professorin der Uniting Church in Australien, einem röm.-katholischen Bischof aus Nigerien und einem Professor der Pfingstler-Kirche aus Singapur.

Zwei sehr unterschiedliche Vorträge zum Konferenzthema schließen sich an: Die Ausführungen des griechisch-orthodoxen Metropoliten Johannes von Pergamon (Zizioulas) sind es wert, gründlich nachgearbeitet zu werden; der weniger vorbereitete, charismatische Vortrag von Erzbischof Desmond Tutu aus Südafrika bringt die Erfahrungen südafrikanischer Kirchen ein, die sich im gemeinsamen Kampf gegen die Apartheid der unter ihnen bestehenden Koinonia bewußt werden. Diese Erfahrungen veranlassen ihn zu dem Vorschlag, „that those churches which through cooperating in witness found that they had developed strong links, should go ahead and take the risk of behaving as if they were united, and then let the theologians sort out the mess".

Es folgen drei Vorträge zu den Unterthemen des Leitthemas der Koinonia: Koinonia im Glauben (der deutsche Systematiker Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg), Koinonia im Leben (die reformierte Theologin Elizabeth Templeton) und Koinonia im Zeugnis (der griechisch-orthodoxe Metropolit Georges Khodr).

Die anschließende Möglichkeit, das Konferenzthema und seine Unterthemen zu kommentieren, kann aus Zeitgründen nur von vier Delegierten wahrgenommen werden. In diesen Voten wird u. a. eine kritische Bilanzierung der Konsenstheologie und eine kritische Auseinandersetzung mit der communio-Theologie des Vatikans vermißt, insbesondere im Blick auf die Verweigerung der Abendmahlsgemeinschaft auf konkrete, praktische Schritte gedrängt und der bisher obwaltende analytische, theo-

retische und akademische Arbeitsstil von F/O aus der Sicht und den Erfahrungen der Kirchen der südlichen Hemisphäre nachdrücklich in Frage gestellt.

Insgesamt ist von den zahlreichen Beiträgen in dieser ersten Phase der Weltkonferenz zu sagen, daß ihnen im Laufe der Konferenz selbst – auch in der nachfolgenden Arbeit der Sektionen und Arbeitsgruppen – nicht die Beachtung geschenkt werden konnte, die sie verdienen. Die Nacharbeit zur Weltkonferenz wird sich darum nicht zuletzt auch auf diese Referate wie auch auf die Referate in der Schlußphase der Weltkonferenz und nicht nur auf die Sektionsberichte stützen müssen.

Freitag, 6. August 1993:

Den dritten, vierten, sechsten und achten Konferenztag füllt die Arbeit in den vier Sektionen und 17 Arbeitsgruppen aus. Die intensive und lebendige Arbeit in den Gruppen war in ihrem Ergebnis in hohem Maße abhängig von der Fähigkeit der Moderatoren und Moderatorinnen, die oft sehr unterschiedlichen Anliegen und Vorgaben der Teilnehmer/innen zu gewichten und zusammenzuführen. Letztlich ist es den Verfassern/innen der Gruppen- und vor allem der Sektionsberichte zu danken, daß die Arbeit in den Gruppen und Sektionen zu Ergebnissen führt, die für die Ausgestaltung und Ausrichtung der zukünftigen F/O-Arbeit wesentliche Direktiven enthalten.

An diesem Freitag wird die Gruppenarbeit von einem Treffen der an der Weltkonferenz teilnehmenden Frauen unterbrochen. Wie anschließend zu hören ist, ist dies eine sehr intensive und bewegende Begegnung gewesen: Die Frauen erzählten einander, was sie in ihren Kirchen umtreibt, bewegt und frustriert. Man nahm dabei Anteil aneinander, ermutigte und tröstete sich und hatte Koinonia miteinander. Der weitere Konferenzverlauf wurde davon nicht spürbar beeinflußt. Aber für viele der beteiligten Frauen hatte das Konferenzgeschehen von da an eine neue Dimension gewonnen.

Sonnabend, 7. August 1993:

Die Gruppenarbeit wird in vier Sitzungsrunden am Vor- und Nachmittag fortgesetzt.

Den Tag beschließt eine röm.-katholische Vesper in der Kapelle des Seminario Mayor, bei der Bischof Dr. Paul-Werner Scheele, der Vorsitzende der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und Leiter der röm.-katholischen Delegation bei der Weltkonferenz, die Liturgie und die Meditation hält. „Wieviel würde anders sein, wenn alle, die ökumenische Mangelerscheinungen bei anderen beklagen, den Mangel bei sich selber entdeckten und mit erneuertem Eifer alles tun würden, was eint!", so heißt es in seiner Ansprache.

Sonntag, 8. August 1993:

Am Sonntagnachmittag begeben sich die Konferenzteilnehmer in drei Gruppen auf Ausflüge zu verschiedenen Zielen in der Umgebung Santiagos. Es tut gut, einmal ins Freie zu kommen und sich an der grünen Berglandschaft Galiciens zu erfreuen.

Montag, 9. August 1993:

Die Arbeit in den Gruppen und Sektionen wird mit der Beratung der inzwischen erstellten Entwürfe für die Gruppenberichte fortgesetzt.

Am Nachmittag dieses Tages finden regionale Treffen statt. Im Rahmen des Europa-Treffens bin ich gebeten worden, über Entwicklungen in Deutschland zu berichten, die für die zukünftige Arbeit von F/O bedeutsam sind.

Dienstag, 10. August 1993:

Mit dem Vormittag dieses Tages beginnt eine erneute Serie gewichtiger Vorträge, in denen bedeutsame Ökumeniker zur Zukunft der ökumenischen Bewegung und der F/O-Arbeit Stellung nehmen. So kommen am Vormittag dieses Tages die ÖRK-Präsidentin Prof. Anna Marie Aagaard aus Dänemark, der Leiter des Päpstlichen Rates für die Förderung der Christlichen Einheit, Kardinal Edward Cassidy aus Rom, und der griechisch-orthodoxe Erzbischof Iakovos von Nord- und Südamerika zu Wort. Aagaard plädiert dafür, daß F/O sich offenhält für die Entdeckung „neuer Konfigurationen" von Koinonia, und hält es für „unbedingt notwendig, daß die ökumenischen Instrumente über allgemeine Aussagen über die Kirche als eine ‚ethische Gemeinschaft' hinausgehen und damit anfangen festzustellen, zu testen und zu klären, wie das konkrete Engagement in bestimmten Kämpfen der menschlichen Gemeinschaft Koinonia entstehen läßt, neues Licht auf die Lehre wirft und spezifische Wege weist, wie die ungeteilte Gabe der Gnade Gottes zum Ausdruck gebracht werden kann".

Cassidy bleibt in seiner Ansprache eher allgemein und nennt als Angebot der röm.-katholischen Kirche auf dem ökumenischen Pilgerweg zur Koinonia zweierlei: „An irrevocable commitment to the search for visible unity" und „a deep and renewed commitment to Faith and Order". Dabei spricht er sich ausdrücklich – und das dürfte für die zukünftige Ausrichtung der F/O-Arbeit bedeutsam sein – für eine verstärkte Zusammenarbeit von F/O und JPIC aus. Erst in der mittäglichen Pressekonferenz läßt er sich die Bemerkung entlocken, daß bei einer Zusammenführung der Kirchen auch die Frage des Papstamtes zur Diskussion gestellt werden müsse.

Erzbischof Iakovos geißelt in einem Rundumschlag, der eher Kopfschütteln auslöst, Fehlentwicklungen des ÖRK, die er insbesondere in einem „theological and ethical liberalism", in „ill-considered ordinations" und „persistent discussions over the recognition of avowedly homosexual communities" erkennt.

Nach weiteren Sektionssitzungen folgt am Abend dieses Tages eine Eucharistiefeier, zu der die Spanische Evangelische Kirche und die Spanische Reformierte Episkopale Kirche in die (röm.-katholische) Franziskanerkirche in Santiago eingeladen hatten. Als sich zum Abendmahl ein endloser bunter Strom von Menschen auf den Altar zubewegt, darunter auch ortsansässige Spanier mit ihren Kindern, die gerade in der Kirche sind, ist das – so scheint es mir – ein Augenblick, in dem die Weltkonferenz ihrem Leitwort von der Koinonia am nächsten ist. Ein katholischer Bischof aus Afrika, im Anschluß an den Gottesdienst nach seinen Eindrücken befragt, meint: „Hier war die ‚sichtbare Einheit', von der wir immer reden, Gegenwart, und die Uneinigkeit war unsichtbar". Am Abendmahl selbst nahm er dennoch

nicht teil, „weil wir hier erst in unserer Kirche zu entsprechenden verbindlichen Regelungen kommen müssen".

Mittwoch, 11. August 1993:

Den ganzen Tag über wird in den Sektionen über die inzwischen erstellten Sektionsberichte beraten. Allgemein überwiegt das Erstaunen darüber, was in verhältnismäßig kurzer Zeit aus der Gruppen- und Sektionsarbeit hervorgegangen ist.

Donnerstag, 12. August 1993:

In der Plenarsitzung zu Beginn dieses Tages wird der erste Entwurf für die Botschaft der Weltkonferenz von Prof. Duncan Forrester (Schottland) eingebracht, der in seinen doch recht allgemeinen Formulierungen weit hinter den Sektionsberichten zurückbleibt. In der Aussprache über die Vorlage wird darum vor allem mehr Konkretion angemahnt.

Der zweite Teil des Vormittags bringt weitere Vorträge zur Zukunft der ökumenischen Bewegung von Bischof Samuel Joshua von der Vereinigten Kirche Nordindiens, der anglikanischen Pfarrerin Dr. Rena Karefa-Smart aus Sierra Leone/jetzt USA und der Gruppe der „jüngeren Theologen/innen". Diese sind erstmals als eigene Gruppe mit Rede-, aber ohne Stimmrecht in das Konferenzgeschehen einbezogen worden und legen einen Bericht vor, der bei der Nacharbeitung zur Weltkonferenz Beachtung verdient.

Die Plenarsitzungen am Nachmittag sind der Entgegennahme der Sektionsberichte im Plenum gewidmet. Die Aussprache über diese Berichte signalisiert breite Zustimmung, läßt aber auch vereinzelten Widerstand gegen alle Versuche erkennen, die F/O-Arbeit stärker auf ihren Kontext und auf die Herausforderungen durch die Überlebensfragen der Menschheit zu orientieren.

Freitag, 13. August 1993:

Die Plenarsitzungen am Vormittag dieses Tages bringen weitere wichtige Beiträge zur Zukunft des ÖRK und der Rolle von Glauben und Kirchenverfassung im Kontext der ökumenischen Bewegung.

Der Generalsekretär des ÖRK, Prof. Dr. Konrad Raiser, plädiert dafür, daß sich Glauben und Kirchenverfassung stärker als bisher seinen unterschiedlichen Kontexten öffnet und eine Form des ökumenischen Dialogs entwickelt, „die es ermöglicht, die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher christlicher Kulturen anzuerkennen. Der ökumenische Dialog der Zukunft würde dann ein konstruktiver Dialog dieser verschiedenen ‚Kulturen' sein, ein Dialog, der auf wachsendes Verstehen der Integrität des anderen, des uns Fremden ausgerichtet ist und nicht unter dem Druck steht, die Unterschiede möglichst in Konsens aufzulösen".

Als eine spannende Ergänzung dazu empfinde ich den Vortrag des Moderators des ÖRK, Erzbischof Aram Keshishian, der ohne Wenn und Aber für eine Verschränkung der F/O-Arbeit mit den übrigen Arbeitsbereichen des ÖRK plädiert. Ausdrücklich weist er darauf hin, daß z. B. der Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden

und die Bewahrung der Schöpfung „von wesentlicher Tragweite für die Fragen von Glauben und Kirchenverfassung" sei.

Auf diese wichtigen Voten folgen im Laufe des Tages Reaktionen des methodistischen Theologieprofessors Yemba Kekumba (Zaire), der orthodoxen Theologin Dr. Constance Tarasar aus den USA und des bekannten röm.-katholischen Ökumenikers Prof. Jean-Marie Tillard aus Kanada.

An diesem letzten Konferenztag wird dann nachmittags nach zweimaliger Beratung die Botschaft der Weltkonferenz in ihrer endgültigen Fassung im Plenum der Konferenz zur Abstimmung gestellt. Die mit starker Unterstützung des Plenums angemahnten Konkretionen – z. B. zum Thema Kirche und Nation – sind ebenso wenig aufgenommen worden wie ein ausdrücklicher Bezug auf den Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. Scharfer Protest wird von orthodoxer Seite vor allem nach Annahme der Botschaft (bei 10 Gegenstimmen und 4 Enthaltungen) vorgebracht. Er richtet sich insbesondere gegen eine Formulierung am Schluß der Botschaft, die davon spricht, daß „die Kirchen und die ökumenische Bewegung selber zu jener Umkehr zu Christus gerufen sind, wie sie wahre Koinonia heute erfordert" – eine Aussage, die sich offensichtlich mit dem orthodoxen Verständnis der Kirche als dem ewigen Leib Christi nicht vereinbaren läßt. Trotz erheblicher Pressionen ist dem Drängen, den Text nachträglich durch die Standing Commission von F/O zu ändern, nicht nachgegeben worden.

Die Weltkonferenz schließt mit einem Abschlußgottesdienst in der röm.-katholischen Franziskanerkirche, der insofern einen gewissen Kontrapunkt zum Eröffnungsgottesdienst in der Kathedrale bildet, als die methodistische Pastorin Nélida Ritchie aus Lateinamerika, stellvertretende Vorsitzende des ÖRK-Zentralausschusses, die Predigt hält.

Die Jakobsmuschel, die uns in diesem Gottesdienst auf den weiteren Weg mitgegeben wird, erinnert uns daran, daß wir auf dem Pilgerweg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis noch ein gutes Stück zu gehen haben. Für mich ist es keine Frage, daß von der 5. Weltkonferenz in Santiago de Compostela Impulse ausgegangen sind, die diesem Auf-dem-Wege-Sein neue Dynamik geben können.

Klaus Wilkens

Ökumenisches Lernen – Ökumenische Überlegungen und Vorschläge

Ein Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen

VORWORT

Es ist weitgehend anerkannt, daß das Evangelium einen ökumenischen Imperativ enthält. Daneben besteht aber die unbestreitbare Tatsache, daß das Ziel der Einheit noch lange nicht erreicht ist. Angesichts dieses Widerspruchs beschloß die Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1985, mit einem Dokument über ökumenisches Lernen dazu beizutragen, daß der Ökumenismus stärker in das Bewußtsein der Menschen eindringt. Im Protokoll der betreffenden Sitzung der Arbeitsgruppe heißt es dazu: „Das Dokument soll eine breite Leserschaft anvisieren und ist als Teil der Gesamtbemühungen zu sehen, den Gedanken des ökumenischen Lernens zu fördern. Es sollte erklären, warum ökumenischem Lernen Priorität zukommt, und dies entsprechend dokumentieren. Alles, was bislang zum Thema ökumenisches Lernen veröffentlicht worden ist, sollte unter der Überschrift ‚ökumenische Überlegungen und Vorschläge' aufgeführt werden, um deutlich zu machen, daß nicht die Absicht besteht, Weisungen in einem Bereich zu geben, in dem jede Kirche ihre eigene Verantwortung hat."

Das Dokument hat pädagogischen Charakter und soll als integraler Bestandteil eines ökumenischen Lernprozesses die laufende Reflexion anregen. Es beruht auf der Überzeugung, daß ökumenisches Lernen von einer tiefen Spiritualität ausgehen muß.

Wir freuen uns, dieses Dokument hiermit zur eingehenden Prüfung vorlegen zu können.

Bischof Alan C. Clark *Metropolit Elias Audi*
Kovorsitzende der Gemeinsamen Arbeitsgruppe

I. Der ökumenische Imperativ

1. In seinem hohepriesterlichen Gebet betete Jesus für alle, die an ihn glauben würden, „damit sie alle eins seien. Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, damit sie eins seien, wie wir eins sind" (Joh 17,21-22).

Die Einheit, zu der diejenigen berufen sind, die Jesus Christus nachfolgen, ist nicht etwas, was sie selbst geschaffen haben. Vielmehr ist es Christi Wille für sie, daß sie ihre in Christus geschenkte Einheit vor der Welt sichtbar machen, damit die Welt glaube. Diese Einheit gründet in der Gemeinschaft, die zwischen dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist besteht, und spiegelt sie wider. Daher sind der ökumenische Imperativ und die Sendung der Kirche unauflöslich miteinander verbunden, und zwar um des Heils aller willen. Die eschatologische Vision der Ver-

wandlung und Einheit der Menschheit ist die grundlegende Inspirationsquelle für ökumenisches Handeln.

Ungehorsam gegenüber dem Imperativ

2. Die Kirche leidet jedoch seit den Anfängen ihrer Geschichte unter Spannungen. Die früheste christliche Gemeinde in Korinth kannte Spannungen und Uneinigkeit (1Kor 1,10–17). Nach den Konzilen von Ephesus (431) und Chalcedon (451) befand sich ein großer Teil der Kirche des Ostens nicht mehr in Gemeinschaft mit dem Rest der Kirche.

Im Jahre 1054 kam es zum entscheidenden Bruch zwischen der Kirche des Ostens und der Kirche des Westens. Und als ob es damit nicht genug wäre, wurde die westliche Kirche zur Zeit der Reformation unglücklicherweise noch weiter gespalten. Heute bestehen nicht nur diese Spaltungen weiter, sondern es sind auch neue hinzugekommen.

Aus welchen Gründen solche Spaltungen auch immer entstanden sind, sie widersprechen dem hohepriesterlichen Gebet unseres Herrn, und Paulus betrachtet sie als sündhaft und ermahnt, „daß ihr alle mit einer Stimme redet und laßt keine Spaltungen unter euch sein, sondern haltet aneinander fest in einem Sinn und in einer Meinung" (1Kor 1,10).

3. Vor diesem Hintergrund kommt dem ökumenischen Lernen eine besondere Dringlichkeit zu, denn es ist Teil der Bemühungen, die Spaltungen zwischen den Christen zu überwinden, die sündhaft und skandalös sind und die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Sendung in Frage stellen.

Bedeutende Antworten auf den ökumenischen Imperativ

4. Neben der tragischen Geschichte des Ungehorsams gegenüber dem ökumenischen Imperativ gibt es auch höchst erfreuliche Belege dafür, daß die Kirchen, im Bewußtsein ihrer Berufung zur Einheit, immer wieder herausgefordert worden sind, sich mit den Implikationen ihrer Spaltungen auseinanderzusetzen. So haben Ost und West z. B. im 13. und 15. Jahrhundert Versöhnungsversuche unternommen. Auch in den darauffolgenden Jahrhunderten hat es verschiedene Aufrufe und Bemühungen gegeben, die Kirchen von ihren Spaltungen und feindseligen Haltungen abzubringen. Zu Beginn dieses Jahrhunderts hat die moderne ökumenische Bewegung bedeutende Impulse von der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh erhalten. Und 1920 veröffentlichte das Ökumenische Patriarchat ein Sendschreiben, in dem vorgeschlagen wurde, trotz der lehrmäßigen Unterschiede zwischen den Kirchen eine *„koinonia* der Kirchen" zu bilden. Das Sendschreiben kam zum richtigen Zeitpunkt und erinnerte mit eindringlichen Worten daran, daß „die weltweite Christenheit ungehorsam gegenüber dem Willen des Herrn und Heilands wäre, wenn sie sich nicht darum bemühte, die Einheit des Volkes Gottes und des Leibes Christi in der Welt sichtbar zu machen". Etwa zur gleichen Zeit nahmen Anglikaner und Katholiken im Rahmen der „Malines Conversations" (Mechelner Gespräche) den Dialog miteinander auf. Ferner fanden die ersten Weltkonferenzen für Praktisches Christentum (1925) und für Glauben und Kirchenverfassung (1927) statt.

5. Eine weitere Besinnung auf den ökumenischen Imperativ in neuerer Zeit war die Versammlung 1948 in Amsterdam, auf der der ÖRK offiziell gegründet wurde. Das Thema dieser Tagung war äußerst bedeutungsvoll: „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan". Der lange Prozeß, der in der Gründung des ÖRK mündete, ist als eine multilaterale Antwort auf den ökumenischen Imperativ zu werten. Die Kirchen erklärten damit öffentlich, daß sie ihre Verpflichtung zur *Una Sancta* (der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche) erneuern und sich das Gebet Jesu, „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden", zu eigen machen wollten.

6. Ein weiterer wichtiger Meilenstein auf dem ökumenischen Weg war die Ankündigung von Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959, dem Fest der Bekehrung des hl. Paulus, die katholischen Bischöfe zum Zweiten Vatikanischen Konzil einzuberufen, das Papst Johannes XXIII. im Oktober 1962 eröffnete. Dieses Konzil, dem für das ökumenische Vorwärtskommen größte Bedeutung zukommt, hat die Möglichkeiten der katholischen Kirche, sich am multilateralen Gespräch im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung zu beteiligen und eine Reihe von bilateralen Gesprächen aufzunehmen, die heute zu den wichtigen Ausdrucksformen der einen ökumenischen Szene zählen, eindeutig beschleunigt. Mehrere dieser bilateralen Gespräche zwischen verschiedenen Kirchen zeugen von zunehmend fruchtbaren Beziehungen zwischen Kirchen und Traditionen, die sich seit Jahrhunderten in Uneinigkeit miteinander befanden.

7. Es gibt auch eine Reihe von historischen und symbolischen Handlungen, die als wichtige Bemühungen zu werten sind, die alten Spaltungen zu überwinden. So haben beispielsweise Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras am 7. Dezember 1965 in feierlichen Zeremonien in Rom und Konstantinopel Schritte unternommen, um die Exkommunionsurteile, welche 1054 die unmittelbare Ursache für das große Schisma zwischen der Kirche von Rom und der Kirche von Konstantinopel waren, aus Gedächtnis und Leben der Kirchen zu tilgen. Darüber hinaus veranschaulicht die Ikone, die der Ökumenische Patriarch dem Papst überreichte und welche die Apostel Petrus und Andreas in der Umarmung zeigt (Petrus ist der Schutzheilige der Kirche von Rom und Andreas der Schutzheilige der Kirche von Konstantinopel), in künstlerischer und religiöser Form die Versöhnung der Kirchen des Ostens und des Westens. Auch die Stellungnahmen so vieler Kirchen zu dem Dokument von Glauben und Kirchenverfassung über Taufe, Eucharistie und Amt, das aus multilateralen ökumenischen Gesprächen hervorgegangen ist, sind Belege für die ökumenischen Fortschritte, die verwirklicht werden konnten.

Der Imperativ, eine ständige Aufforderung

8. Die oben geschilderten historischen Augenblicke im Leben der Kirche sind wie vorspringende Erhebungen in der ökumenischen Landschaft und zeugen von der Tatsache, daß sich die Kirchen – trotz der weiterbestehenden Spaltungen, die Bußfertigkeit verlangen – neu der Notwendigkeit der Einheit bewußt werden, von der die Heilige Schrift spricht und die dem Willen Gottes für die Kirche entspricht. Viele haben in der Tat bemerkt, daß sich die Beziehungen zwischen den Kirchen von Grund auf verändert haben und daß aus Isolierung und Feindseligkeit gegenseitiger Respekt, Zusammenarbeit und Dialog geworden und zwischen mehreren Kirchen

der Reformation sogar eucharistische Gemeinschaft entstanden ist. Das Volk Gottes hört von neuem die Ermahnung, „daß ihr der Berufung würdig lebt, mit der ihr berufen seid ... Ertragt einer den anderen in Liebe und seid darauf bedacht, zu wahren die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens" (Eph 4,1–3). Diese und andere Entwicklungen sind Schritte hin zu jener sichtbaren Einheit, welche eine *koinonia* ist, welche geschenkt und zum Ausdruck gebracht wird im gemeinsamen Bekenntnis des einen apostolischen Glaubens, in der gegenseitigen Anerkennung der Taufe, der Eucharistie und der Ämter sowie in der gemeinsamen Teilhabe an ihnen, im gemeinsamen Gebet, Zeugnis und Dienst in der Welt und in konziliaren Formen der Beratung und Entscheidungsfindung.

II. Ökumenisches Lernen: Was bedeutet das?

9. In dem Geist der Ökumene muß immer wieder in Erinnerung gerufen werden, daß wir über lange Zeit dem ökumenischen Imperativ gegenüber ungehorsam waren. Ökumenisches Lernen ist ein fortlaufender Prozeß in den verschiedenen Ortsgemeinden und weltweiten Gemeinschaften und hat das Ziel, Menschen in der Bewegung zu informieren und zu leiten, die – vom Heiligen Geist inspiriert – die sichtbare Einheit der Christen anstrebt.

Diese Pilgerreise auf dem Weg zur Einheit befähigt uns zum Miteinanderteilen und zur gegenseitigen Kritik und dadurch wachsen wir. Eine solche Auffassung von Einheit beinhaltet daher, daß wir gleichzeitig in Christus und in der eigenen Tradition verwurzelt sind sowie danach streben, den Reichtum anderer christlicher und menschlicher Traditionen zu entdecken und daran teilzuhaben.

Ein Prozeß der Untersuchung

10. Eine solche Antwort auf den ökumenischen Imperativ erfordert, daß wir zusammen mit Menschen anderer Traditionen geduldig, demütig und beharrlich unsere mühevolle Situation der Trennung untersuchen. Dabei erfahren wir sowohl die Tiefen unserer Trennungen als auch die Höhen unserer bereits bestehenden Einheit in dem dreieinigen Gott und der Einheit, die wir zu erreichen hoffen. Ökumenisches Lernen ist daher auch ein Bildungsprozeß, durch den wir bestrebt sind, uns in einem Geist erneuerter Treue gegenüber unserer christlichen Sendung auf Gott, alle Christen und eigentlich alle Menschen auszurichten.

Ein Lernprozeß

11. Der ökumenische Lernprozeß beinhaltet die Aufgabe, Erfahrung, Wissen, Fertigkeiten, Begabungen und religiöses Gedankengut der christlichen Gemeinschaft zur gegenseitigen Bereicherung und Versöhnung zu berücksichtigen. Der Prozeß kann mit eigentlichen Kursen über Geschichte und Hauptprobleme der Ökumene beginnen oder auch auf jeder Ausbildungsstufe, an der die Kirche beteiligt ist, in den Lehrplan einbezogen werden. Ökumenisches Lernen soll dazu beitragen, Charakter und Perspektive jeder Ausbildung zu bestimmen, und kann daher eine andere Ausrichtung unserer Bildungseinrichtungen, -systeme und Lehrpläne erfordern.

12. Spricht man von Ausbildung und Lernen, bezieht man sich bis zu einem gewissen Grad auf einen Wissensstoff, den es aufzunehmen gilt. Dies ist wichtig; doch Ausbildung und Lernen erfordern eine gewisse mutige Bereitschaft, auch ökumenisch zu leben. Die Dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung fand 1952 in Lund (Schweden) statt. Die von ihr abgegebene Erklärung kann als repräsentativer Text gelesen werden: „Ein Glaube an die eine Kirche Christi, der nicht durch Taten des Gehorsams ergänzt wird, ist tot. Es gibt Wahrheiten über das Wesen Gottes und seiner Kirche, die uns für immer verschlossen bleiben werden, wenn wir nicht gemeinsam der Einheit gemäß handeln, die wir bereits besitzen. Wir möchten daher unsere Kirchen ernsthaft bitten zu prüfen, ob sie wirklich alles tun, was sie tun sollten, um die Einheit des Volkes Gottes sichtbar zu machen. Sollten unsere Kirchen sich nicht fragen, ob sie immer die genügende Bereitschaft zeigen, mit anderen Kirchen ins Gespräch zu kommen, und ob sie nicht in allen Dingen gemeinsam handeln müssen, abgesehen von solchen, in denen tiefe Unterschiede der Überzeugung sie zwingen, für sich allein zu handeln? ... Der Gehorsam gegen Gott fordert auch, daß die Kirchen in ihrem Auftrag gegenüber der Welt die Einheit suchen."

Ein Prozeß für alle

13. Im Blick auf das Ziel der Einheit der Christen geschieht somit ökumenisches Lernen nicht nur im Rahmen herkömmlicher Ausbildungsprogramme, sondern auch im täglichen Leben der Kirche und der Menschen. Zwar ist ein Lernen des ganzen Volkes Gottes gewünscht, ja eine Notwendigkeit, doch betonen wir auch, daß es strategisch wichtig ist, dem ökumenischen Lernen derjenigen Vorrang zu geben, die in den Kirchen insbesondere ein Amt ausüben oder eine leitende Funktion innehaben. In diesem Sinne haben Theologen, Pfarrer und andere, die in der Kirche Verantwortung tragen, ein besonderes Bedürfnis nach ökumenischem Lernen und eine besondere Verantwortung dafür.

14. Das ökumenische Lernen derjenigen, die insbesondere für die Ausbildung und Anleitung künftiger kirchlicher Führungskräfte verantwortlich sind, könnte das Studium ökumenischer Geschichte und von Dokumenten aus den laufenden bilateralen und multilateralen Gesprächen einschließen. Darüber hinaus können diesbezüglich ökumenische Versammlungen und Organisationen, insbesondere von Wissenschaftlern, geeignete Voraussetzungen schaffen. Gegenseitige Besuche von Theologiestudenten/innen im Verlauf ihrer Ausbildung können auch dazu beitragen, andere Traditionen wie auch die eigene in vertiefter Weise schätzen zu lernen.

Ein Ausdruck ökumenischer Spiritualität

15. Aus dem ökumenischen Imperativ folgt, daß der Lernprozeß auf dem Gebiet der Ökumene von einer ökumenischen Spiritualität getragen werden muß und selbst ein Ausdruck davon sein sollte.

Es ist in dem Sinne ein geistlicher Prozeß, als er für das Gebet Jesu um Einheit und die Eingebungen des Heiligen Geistes, der alle Christen miteinander versöhnt und verbindet, offen sein sollte.

Der Prozeß ist auch in dem anderen Sinne geistlich, als er zur Buße für den früheren Ungehorsam gegenüber dem ökumenischen Imperativ führt. Dieser Ungehor-

sam kam als Streitsucht und Feindschaft unter Christen auf allen Ebenen zum Ausdruck. Durch eine ökumenische Spiritualität im gemeinsamen Gebet und in anderen Formen wie der Unterstützung ökumenischen Lernens sind alle zur Bekehrung und Sinnesänderung aufgefordert, die für die Arbeit zur Wiederherstellung der Einheit den eigentlichen Kern bilden.

Ferner ist der Prozeß geistlich in dem Sinne, als ein erneuerter Lebensstil angestrebt wird, der durch opferbereite Liebe, Mitleid, Geduld miteinander und Toleranz gekennzeichnet ist. Zu der Suche nach einem solchen Lebensstil kann gehören, daß sich Studenten/innen mit geistlichen Texten, Gebeten und Liedern anderer Kirchen auseinandersetzen, mit dem Ziel und der Hoffnung, daß wenn sie damit vertraut sind, dies zu einer Sinnesänderung gegenüber anderen beiträgt, die ihrerseits ein Geschenk des Heiligen Geistes ist. Solche Bemühungen werden das gegenseitige Vertrauen fördern und ermöglichen es, gemeinsam die positiven Aspekte der jeweils anderen Tradition kennenzulernen und somit konstruktiv mit dem Bewußtsein tatsächlicher und schmerzlicher Trennungen umzugehen.

16. Ökumenisches Lernen gehört zu dem Prozeß der Schaffung von Gemeinschaft in dem einen Haushalt Gottes, der auf Vertrauen beruhen und auf Jesus Christus, den Herrn und Heiland, ausgerichtet sein muß. Dies erfodert eine Spiritualität des Vertrauens, die unter anderem dazu beiträgt, um Christi willen die Angst zu überwinden, unterschiedlichen Traditionen ausgesetzt zu sein.

III. Ökumenisches Lernen: Wie wird es verwirklicht?

Auf Gemeinschaft beruhende Pädagogik

17. Da erneut betont wird, daß Kirche als Gemeinschaft zu verstehen ist, beinhaltet dies, wie das Bild der Kirche als Leib Christi, eine Differenzierung innerhalb des einen Leibes, der dennoch zur Einheit geschaffen wurde. Daher ist die Dynamik der Ökumene wesentlich auf Beziehungen ausgerichtet. Wir antworten im Glauben und in der Hoffnung auf Gott, der als erster mit uns in Beziehung tritt. Es ist eine Beziehung der Liebe, und er gebietet uns, daß wir einander lieben (Mk 12,29–31). Diese Antwort sollte „von ganzem Herzen" erfolgen. Um daher Christen behilflich zu sein, auf den ökumenischen Imperativ von ganzem Herzen zu antworten, müssen wir nach Möglichkeiten suchen, das Gebet Jesu (Joh 17,20–24) mit unserem ganzen Herzen und Verstand zu verbinden, sowohl mit den affektiven als auch mit den kognitiven Dimensionen. Jesus lieben, dies sollen Christen verstehen, bedeutet notwendigerweise, alles zu lieben, wofür er gebetet und gelebt hat, wofür er gestorben und auferstanden ist, nämlich „um die verstreuten Kinder Gottes zusammenzubringen" (Joh 11,52), für die Einheit seiner Jünger als tatsächliches Zeichen der Einheit aller Völker.

18. Versteht man Kirche grundsätzlich als *koinonia* oder Gemeinschaft, so muß versucht werden, über Ekklesiologie gemeinsame ökumenische Perspektiven zu entwickeln. Einheit ist nicht Einheitlichkeit, sondern eine Gemeinschaft in reicher Vielfalt. Es ist daher notwendig, zusammen mit anderen die Grenzen berechtigter Vielfalt zu erforschen. In dieser Hinsicht muß insbesondere auch der religiöse und sozio-kulturelle Kontext berücksichtigt werden, in dem der ökumenische Lernprozeß stattfindet. Wo eine vorherrschende Mehrheitskirche besteht, ist ökumenische Sensibilität um so mehr erforderlich.

Jeden einzelnen erreichen

19. Die tatsächliche Einheit der Christen inmitten einer gebrochenen Welt hängt letztlich vom Wirken des Geistes Gottes ab, der will, daß jeder von uns mitwirkt. Gott spricht heute zu uns mit den gleichen Worten wie zu Adam und Eva: „Wo bist du?" (1Mose 3,9) und zu Kain: „Wo ist ist dein Bruder . . .?" (1Mose 4,9) Alle Christen sollten wissen und einander darauf aufmerksam machen, wer und wo ihre Schwestern und Brüder sind und wo sie sich im Verhältnis zu ihnen befinden, ob nahe oder fern (Eph 2,17). Sie sollten darin unterstützt werden, diese zu erreichen, sich mit ihnen zu engagieren. In dem ganzen ökumenischen Lernprozeß sind Engagement und Mitwirkung entscheidend.

20. Bei der Antwort der Christen auf Gott und den ökumenischen Imperativ, der von Gott kommt, gibt es nicht so etwas wie „wenige für viele". Die Antwort auf das Gebet Jesu muß von *jedem einzelnen* gegeben werden. Das Hineinwachsen in ein ökumenisches Denken und Fühlen ist daher für jeden und für alle wesentlich, und das Bemühen um ökumenisches Lernen und seine Einführung auf *jeder Ebene* sind absolut notwendig: in der kirchlichen Gemeinschaft, im Leben, Handeln und in den Aktivitäten der Kirche; auf *allen* Ausbildungsstufen (Schulen, Gymnasien, Universitäten; theologischen Fakultäten, Akademien, religiösen bzw. monastischen Gemeinschaften, Studienzentren für Seelsorger und Laien; Liturgien für Sonntagsgottesdienste, Predigten und Religionsunterricht).

Verpflichtung zum Lernen in der Gemeinschaft

21. Ökumenisches Lernen muß in jedem theologischen Lehrgang einen wichtigen Platz einnehmen, doch ist zu beachten, daß es nicht zu etwas wird, das nur für einzelne bestimmt ist. Es muß eine Verpflichtung zum Lernen in der Gemeinschaft geben. Dazu gehört verschiedenes: (a) Kennenlernen anderer, Lernen von und mit anderen, die verschiedenen Traditionen angehören; (b) Beten für die Einheit der Christen, und dies wo und wann immer möglich *gemeinsam* tun, sowie füreinander beten; (c) ein gemeinsames christliches Zeugnis ablegen, indem man zusammen handelt; und (d) sich gemeinsam mit unseren schmerzlichen Trennungen auseinandersetzen. In diesem Zusammenhang ist die Mitwirkung verschiedener theologischer Bildungseinrichtungen an gemeinsamen Ausbildungsprogrammen zu fördern. In gemeinsamen Projekten ökumenisch arbeiten ist somit ein weiterer wichtiger Aspekt ökumenischen Lernens. Ein solches gemeinsames Handeln gründet stets in der Suche nach Einheit der Christen.

22. Die angestrebte erneute Verpflichtung zum ökumenischen Lernen bedeutet nicht, daß bestehende Unterschiede mit Worten überspielt und das spezifische Profil unserer entsprechenden kirchlichen Traditionen verleugnet werden sollen. Sie kann jedoch eine gemeinsame Betrachtung unserer jeweiligen Geschichte und insbesondere derjenigen Ereignisse beinhalten, die zu Trennungen unter den Christen geführt haben. Es genügt nicht zu bedauern, daß unsere Geschichte durch Feindseligkeiten in der Vergangenheit befleckt ist; ökumenisches Lernen muß bestrebt sein, Feindseligkeit zu beseitigen, gegenseitiges Verständnis zu fördern, Versöhnung

zu bewirken und Wunden der Vergangenheit zu heilen. Wir sollen einander nicht mehr als Fremdlinge, sondern alle als Gottes Hausgenossen betrachten (Eph 2,19).

Offen für andere Religionen

23. In dieser Welt sind die Menschen auch durch religiöse Grenzlinien voneinander getrennt. Ökumenisches Lernen bedeutet also auch eine Auseinandersetzung mit dem Problem der religiösen Vielheit und der Säkularisierung und eine Information über interreligiösen Dialog, dessen Ziel ein tieferes gegenseitiges Verständnis auf der Suche nach Weltgemeinschaft ist. Es muß jedoch klar sein, daß sich die Zielsetzungen des interreligiösen Dialogs mit anderen Weltreligionen, wie Islam, Buddhismus, Hinduismus usw., von denjenigen des ökumenischen Dialogs unter Christen spezifisch unterscheiden. Wenn Christen dieser wichtigen Tätigkeit ihre ernsthafte Aufmerksamkeit schenken, müssen sie diesen Dialog sorgfältig vom ökumenischen Dialog unterscheiden.

24. Dieser Geist der Toleranz und des Gesprächs muß zu den Kirchenräumen und Marktplätzen gelangen, wo Menschen die Spannungen fühlen, die durch die Begegnung verschiedener Traditionen entstehen. Der Glaube, daß Gott alles geschaffen hat und erhält, erfordert auch von Christen, daß sie alles tun, was in ihrer Macht steht, um die Sache der Freiheit, der Menschenrechte, der Gerechtigkeit und des Friedens überall zu vertreten und dadurch im Gehorsam gegenüber Gottes Willen aktiv zu einem neuen Streben nach menschlicher Solidarität beizutragen.

Die Instrumente der Kommunikation verwenden

25. Auf der heutigen Suche nach Einheit ist ein relativ neuer Faktor gebührend zu berücksichtigen: der wissenschaftliche und technologische Fortschritt, insbesondere die Revolution auf dem Gebiet der Kommunikation. Die Welt ist zu einem Weltdorf geworden, in dem sich Menschen, Kulturen und Religionen, die einst weit voneinander entfernt waren, nunmehr in unmittelbarer Nachbarschaft befinden. Die Wahrnehmung des „anderen" ist unvermeidlich, und um des gemeinsamen Überlebens und Friedens willen müssen wir aufeinander eingehen. Die Möglichkeiten der Massenmedien können daher zur Verbreitung des ökumenischen Geistes eine wertvolle Hilfe sein.

Die Medien können für das ökumenische Lernen ein sehr wichtiges Mittel sein, und die zahlreichen Möglichkeiten, die sie zur Förderung ökumenischen Lernens bieten, sollten genutzt werden. Doch hat die Welt der Medien ihre eigenen Gesetze und Werte; es gibt keine unzweideutigen Medien. Wir müssen deshalb kritisch und vorsichtig sein, wenn wir uns für die ökumenische Aufgabe der Medien bedienen.

Schlußfolgerung: ökumenisches Lernen und gemeinsames Zeugnis

26. Ökumene ist für die Kirchen nicht freiwillig. Im Gehorsam gegenüber Christus und um der Welt willen sind die Kirchen aufgerufen, vor allen Nationen ein tatsächliches Zeichen von Gottes Gegenwart und Barmherzigkeit zu sein. Kommen die Kirchen gespalten zu einer gebrochenen Welt, beeinträchtigt dies ihre Glaubwürdig-

keit, wenn sie den Anspruch erheben, einen Dienst universaler Einheit und Versöhnung zu leisten. Der ökumenische Imperativ muß überall wahrgenommen werden und eine Antwort finden. Diese erfordert notwendigerweise ein ökumenisches Lernen, das es Gottes Volk ermöglichen soll, vor der ganzen Menschheit ein gemeinsames Zeugnis abzulegen, indem es auf die Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde weist (Offb 21,1).

Übersetzt aus dem Englischen: Sprachendienst des ÖRK

Die Zukunft der ökumenischen sozialethischen Arbeit

Eine Erklärung gegenüber dem Ökumenischen Rat der Kirchen

VORWORT

Diese Erklärung ist das Ergebnis eines gemeinsamen Erkundungsprozesses einer Gruppe von Kirchenführern, Theologen, Sozialethikern und Laien über drängende Probleme der gegenwärtigen ökumenischen sozialethischen Arbeit; die meisten von ihnen sind dem ÖRK seit langem verbunden.

Der Überlegungsprozeß begann mit einer Konsultation, die im Juli 1990 in der Vancouver School of Theology in Kanada stattfand. Die Reaktionen auf unsere dort geführten Diskussionen ermutigten uns, unsere Reflexionen fortzuführen. Eine kleine Gruppe traf sich im September 1991 in Zürich, um eine zweite Konsultation, diesmal in Berlin, über die Thematik des vorliegenden Papiers zu planen.

Das Treffen in Berlin (29. Mai bis 3. Juni 1992) konzentrierte sich auf Probleme, vor denen die Kirchen in Zentral- und Osteuropa derzeit stehen. Es wurde von Dr. John Habgood, dem Erzbischof von York, geleitet. Alle Teilnehmer trugen zur Diskussion durch Papiere und mündliche Voten bei. Aber es darf nicht davon ausgegangen werden, daß alle jeder einzelnen Aussage in der Erklärung zustimmen.

Das Vorhaben war ermöglicht worden durch die finanzielle Unterstützung von Dr. Charles Birch (Sydney/Australien), dem wir für sein beständiges Interesse danken. Wir danken auch der evangelischen Kirche in Berlin, insbesondere Generalsuperintendent Dr. Günter Krusche, für ihre Hilfe bei der Vorbereitung und Durchführung des Treffens.

Wir würden uns freuen, wenn uns Kommentare zu dieser Kritik der ökumenischen sozialethischen Arbeit erreichen. Sie sollten gerichtet werden an:

Dr. John Habgood, The Archbishop of York, Bishopthorpe, York, YO2 1QE, England

Einführung

In den Kirchen hat sich der Eindruck verbreitet, daß es dem Ökumenischen Rat der Kirchen in seinem sozialethischen Zeugnis zunehmend an Kompetenz und Glaubwürdigkeit fehlt und daß es ihm nicht gelingt, der Vielfalt der Situationen,

denen sich Christen gegenübergestellt sehen, den unterschiedlichen Überzeugungen, denen sie anhängen, und der Verschiedenheit der Methoden, die sie in ihrem sozialethischen Denken anwenden, gerecht zu werden. Für viele sind seine Erklärungen und Dokumente längst nicht mehr überzeugend. Die Folge ist, daß der ÖRK in der Gefahr steht, irrelevant zu werden – und dies nicht nur für die Kirchen, sondern – und das wiegt fast noch schwerer – für die Welt insgesamt. Dies aber darf nicht geschehen. Die Welt steht vor schwerwiegenden Herausforderungen. Mehr noch als in den Anfängen der ökumenischen Bewegung benötigen die Kirchen ein Forum für den Dialog, für die Beratung und für die gemeinsame Verpflichtung, um Gottes Berufung treu zu bleiben. Uns geht es darum, daß der ÖRK die Fähigkeiten wieder gewinnt, die er benötigt, um diese Aufgaben zu erfüllen.

Wir schreiben diese Erklärung als eine Gruppe von Freunden des ÖRK, die sich vom 29. Mai bis 3. Juni 1992 in Berlin versammelt haben. Einige von uns gehörten zu der Gruppe, die von Vancouver aus im Juli 1990 einen Offenen Brief an den Generalsekretär gerichtet hat. Diesem Brief lag die Überzeugung zugrunde, daß die ökumenische sozialethische Arbeit vor einer großen Herausforderung und Gelegenheit steht, sich aber auch in einem Zustand von Verwirrung und Unordnung befindet. Seit dem Sommer 1990 haben die Gefahren, denen die Welt ausgesetzt ist, nichts von ihrem dramatischen Gewicht verloren. Wir befinden uns in einer Periode der Umwälzung und der Neuorientierung. Aber es gibt kaum Anzeichen dafür, daß der ÖRK auf die Situation eine adäquate Antwort geben könnte – weder in der Substanz seiner Erklärung noch in seiner neuen Programmstruktur. Die Vollversammlung in Canberra im Februar 1991 war für alle, die sich von ihr neue Ideen und Anstöße, kurz: eine dynamische Antwort auf die drängenden sozialethischen Herausforderungen unserer Zeit erwartet hatten, eine Enttäuschung. Es wäre unverantwortlich, die beträchtlichen Mängel in der gegenwärtigen sozialethischen Arbeit des ÖRK weiterhin zu ignorieren oder ihnen gegenüber Nachsicht zu üben. Wir müssen den Tatsachen ins Auge blicken: Wir sind überzeugt, daß die Arbeit des ÖRK auf diesem Feld, wenn sie jetzt keine Neuorientierung erfährt, in den kommenden Jahren zunehmend irrelevant werden wird.

Wir halten es für notwendig, offen zu reden, aber wir möchten unsere Kritik konstruktiv vorbringen. Uns geht es darum, daß der ÖRK besser auf die Unterschiedlichkeit der Situationen, auf die wir hingewiesen haben, reagiert und so neue Möglichkeiten für das Studium und den Dialog zwischen allen Christen und mit allen, die politisch engagiert sind, erschließt.

I. Die sozialethische Methodik des ÖRK

Ein vorrangiges Ziel des ÖRK ist es, die Kirchen zu einer ökumenischen Begegnung zu rufen. Sie schließt die gegenseitige Beratung, den Dialog und das gemeinsame Nachdenken ein und zielt auf ein glaubwürdigeres Zeugnis und einen glaubwürdigeren Dienst gegenüber der ganzen Welt. Diese Begegnung erfordert den Willen und die Disziplin, folgenden Anforderungen gerecht zu werden:

- gegenseitige Achtung,
- die Bereitschaft, einander zuzuhören, und zwar aus dem Bemühen heraus, die Überzeugungen, den kulturellen und sozialen Kontext und das Verhalten der anderen zu verstehen,

- das ehrliche Aussprechen von Differenzen und Streitpunkten ebenso wie von Übereinstimmungen,
- die ernste Anstrengung, über Differenzen nachzudenken und sie im Lichte des Evangeliums von Jesus Christus zu prüfen, bis sie aufgelöst sind oder als unterschiedliche Aspekte oder Ansichten derselben Wahrheit gesehen werden,
- Geduld und die Bereitschaft, einander auszuhalten und miteinander für ein besseres Verstehen zu arbeiten.

Eine solche Begegnung würde zu einigen speziellen Programmschwerpunkten des ÖRK führen. Von nicht minderer Bedeutung ist es, daß sie die Kirchen zu Veränderungen in ihrem eigenen Leben führen würde. Sie würde sie dazu führen, Neues zu beginnen oder Altes anders zu tun, zu lernen, wie sie einander unterstützen können, und zu entdecken, was sie zusammen tun könnten und sollten.

Was muß getan werden, um dem ÖRK zu helfen, diesen seinen eigenen Kriterien gerecht zu werden? In den gegenseitigen Auseinandersetzungen über eine relevante Sozialethik für unsere Zeit fordert eine Reihe von Problemen besondere Aufmerksamkeit.

1. Anerkennung der Vielfalt

Ökumeniker bemühen sich manchmal um eine Einheit, die real nicht vorhanden ist. Sie tun dies oft so, daß sie eine „Orthopraxie" definieren, die den ehrlichen Dissens ausschließt. Eine klare Anerkennung der Differenzen ist besser als scheinbare Übereinstimmung oder der Ausschluß divergierender Überzeugungen. Wenn in der ökumenischen Bewegung die Bereitschaft wächst, voneinander zu lernen, könnte es gelingen, daß die wechselseitige Polemik weniger dogmatisch und das Eintreten für andere (advocacy) eindrucksvoller wird.

2. Selbstbegrenzung

Ehrlichkeit und Bescheidenheit sind in der Beziehung der Kirchen zur Welt ebenso wichtig wie in ihren Beziehungen untereinander. Der ÖRK kann nicht in Konkurrenz zur UN treten und so tun, als wäre er in allen Problemen der Welt kompetent. Vor allem in einer Zeit, in der finanzielle Engpässe eine Verkleinerung bei Mitarbeiterschaft und Programm notwendig machen, muß der ÖRK sorgfältig die Themen auswählen, bei denen er Einfluß gegenüber der Welt und den Kirchen ausüben will. Die Pläne, die die Programmeinheit III, Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung, angekündigt hat, stehen dazu in einem Gegensatz. Sie klingen unbescheiden und anmaßend. So heißt es in den Plänen für „Armut, Wirtschaft und Umwelt", daß die Einheit vorhat, über „Netzwerkarbeit" und eine Reihe von Erziehungs- und Ausbildungsinitiativen hinaus „eine Analyse und Kritik der Grundvoraussetzungen der klassischen Ökonomie aus christlicher Perspektive" vorzunehmen, „neue oder alternative Weisen mikroökonomischen Handelns" zu erkunden, „über die theologischen und ethischen Dimensionen von Märkten und Entwicklungsmodellen" nachzudenken, „wissenschaftliche Informationen an Mitgliedskirchen" weiterzugeben, „um sie über den Ernst der Probleme von Armut und Umweltschädigungen zu informieren", „einen anhaltenden Prozeß des Studiums und der Reflexion von Alternativen" zu etablieren, „die Zeichen der Zeit" wahrzunehmen und „die wech-

selnden Verhältnisse in der Welt für die Mitgliedskirchen zu interpretieren". Dies ist nur ein Sechstel des Programms, das für die neue Programmeinheit vorgesehen worden ist!

3. Prophetie

Der ÖRK hat manchmal danach gestrebt, „prophetische" Verantwortung wahrzunehmen, und sah sich dann vor allen bekannten Schwierigkeiten einer institutionalisierten Prophetie. Die biblischen Propheten waren nicht darauf aus, „prophetisch" zu werden. Ja, sie verweigerten oft eine prophetische Rolle und nahmen den Ruf zum Prophetsein gewöhnlich nur widerstrebend an. Sie wurden nicht besoldet, angestellt oder mit Pensionen ausgestattet. Der ÖRK kann Raum für das Auftreten von Propheten schaffen. Er kann sich umhören nach Propheten und versuchen, die wahren prophetischen Stimmen herauszuhören. Zugleich aber muß er unterschiedliche „prophetische" Handlungsvorschläge ernsthafter intellektueller Kritik unterwerfen.

4. Handwerkliche Kompetenz

Einige einfußreiche ökumenische Denker und Führungspersonen des ÖRK haben ihrem Mißtrauen gegenüber wissenschaftlicher Methodologie und Rationalität („instrumentelle Vernunft") unmißverständlich Ausdruck gegeben und sie mit elitären Einstellungen in Verbindung gebracht. Diese Bewertung ist teilweise verständlich. Denn Experten sind, wie wir alle, interessengeleitet und nicht wirklich unparteiisch. Aber Leidenschaft ohne Sachkunde produziert keine Nahrungsmittel, schafft keine Arbeitsplätze, bringt die allgemeine Gesundheit nicht voran und baut keine internationale Ordnung auf. Der ÖRK hat mit vollem Recht beide Geschlechter, mehrere Generationen und die Vielfalt der Rassen und kulturellen Erfahrungen in sein Leben inkorporiert. Aber die Vielfalt professioneller, handwerklicher und analytischer Fähigkeiten, die einst hoch geschätzt wurden, ist vernachlässigt worden.

5. Theologische Grundlagen

Der ÖRK hat es in den letzten Jahren auch versäumt, sich um eine theologische Grundlegung seines Standpunkts zu sozialethischen Themen zu bemühen. Das Ergebnis ist Verwirrung, Unsicherheit und Streit über die theologisch-geistliche Basis der ökumenischen Sozialethik. Viele hatten den Eindruck, daß die Vollversammlung von Canberra dieses Defizit offenbart hat. Der Herausgeber des Offiziellen Berichts über die Siebte Vollversammlung merkt an: „ . . . die fehlende theologische Substanz, zusammen mit dem Mangel an erfahrener Führung, einem zu kurzen ökumenischen Gedächtnis und der Diktatur des Zeitplans, bedeutete, daß die Dokumente, die den Kirchen zum Studium und zu geeignetem Handeln empfohlen wurden, nicht die höchste Qualität besitzen. Und die Glaubwürdigkeit des Rates leidet entsprechend". Erkennt die neue Programmeinheit III dieses Problem? Die Sachlage ist nicht beruhigend. Der Anspruch in der jüngsten Erklärung der Programmeinheit III von Evian, daß „die ökumenische sozialethische Arbeit und das praktische Handeln auf sorgfältigem Studium der Heiligen Schrift und sorgfältiger theologischer Reflexion aufgebaut sind", täuscht. Der ÖRK hat gegenwärtig keine

kohärente Grundlage für seine Methode, die Heilige Schrift zu verwenden, oder für die Beziehung zwischen theologischer Reflexion und Sozialethik. Auch stimmt es nicht, wie in demselben Dokument behauptet wird, daß die Theologie „klare ethische Implikationen hat". Eine solche Feststellung geht völlig daran vorbei, daß theologische Aussagen viele unterschiedliche ethische Implikationen in unterschiedlichen Kontexten haben können und ergänzend immer sorgfältige empirische Analysen der Situation, auf die sie bezogen werden sollen, erfordern.

6. Mitarbeiterinteressen

Der ÖRK ist innerhalb des halben Jahrhunderts seiner Existenz eine komplizierte Organisation in einer zunehmend komplizierten Welt geworden. Die Mitarbeiterstruktur ist in einer unvermeidlichen Weise bürokratischer geworden. Bürokratien können nützlich und effektiv sein, aber sie haben ihre Gefahren. Es kann der Fall eintreten, daß sich die Mitarbeiter damit beschäftigen, die ihnen zugewachsenen Möglichkeiten als ihre Interessen zu verteidigen. Sie können sich dabei leicht immer weiter von den Mitgliedskirchen entfernen. Als eine Gruppe von professionellen Ökumenikern stehen sie in der Versuchung, Versammlungen und Programme zu manipulieren, eine herablassende Einstellung gegenüber beteiligten Kirchen einzunehmen und selbst eine der Eliten zu werden, die sie kritisieren.

Ein solcher Sachstand verlangt Ehrlichkeit und Bescheidenheit, verbunden mit dem Mut, die schwierige Aufgabe des ÖRK zu bewältigen. Diese Beobachtungen werden nicht zum ersten Mal gemacht. Sie sind eine Erweiterung des Berichts, den Generalsekretär Emilio Castro im März 1990 dem Zentralausschuß erstattet hat. Er wies damals auf die Schwierigkeit hin, von „globalen eschatologischen Visionen" zu „Studien und praktischen Tätigkeiten" zu kommen, die auf „aktuelle Verpflichtungen und Gegebenheiten" bezogen sind, und dabei mit der langen Tradition der ökumenischen Studien als einer der vorrangigen Komponenten im Leben des ÖRK und der vorangegangenen „Bewegung für Praktisches Christentum" in Übereinstimmung zu bleiben. Die Vollversammlung von Canberra und die Weltkonvokation von Seoul haben die Stichhaltigkeit dieser Einsicht bestätigt, denn ihre Schwachstellen lagen an dieser Stelle.

Wir wenden uns jetzt drei besonderen Bereichen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Erfahrung zu, um unser Anliegen zu illustrieren. Der erste bezieht sich auf die Veränderungen in Zentral- und Osteuropa.

II. Die ökumenische Antwort auf die Entwicklungen in Osteuropa

Wir setzen ein bei zwei Gegebenheiten: 1. Die Kommunikation zwischen den Kirchen in diesem Teil der Welt und ökumenischen Einrichtungen, vor allem dem Ökumenischen Rat der Kirchen, ist ernsthaft beeinträchtigt. 2. Der Zusammenbruch der totalitären Gesellschaft und der Kommandowirtschaft in Osteuropa führt zu der Frage, wie die Christen heute ihr sozialethisches Zeugnis verstehen und wie die ökumenische Bewegung sowohl den Inhalt als auch die Methode ihrer Sozialethik neu bewerten sollten.

A. Die osteuropäischen Kirchen und der ÖRK nach dem Zusammenbruch des marxistischen Sozialismus

Freude und Bitterkeit mischen sich in den Kirchen der früheren UdSSR und in den anderen Ländern Ost- und Zentraleuropas, wenn sie auf ihren Dienst unter den neuen Bedingungen der nachkommunistischen Ära blicken. Wenn sie die Jahre, in denen sie in einem System von Unterdrückung und Lüge lebten, bewerten, fragen sie: Was waren die Quellen der Kraft, die die Kirche lebendig hielt gegen alle Widrigkeiten? Und was führte zu Fehlurteil, zu Fehlwahrnehmung und moralischem Versagen, aus denen Resignation und geistliche Gefangenschaft entstanden sind? Welche Hilfe erhielten wir von Kirchen andernorts und besonders von der ökumenischen Bewegung während dieser schwierigen Periode?

Viele in Osteuropa sind irritiert, sogar zornig über die Vergangenheit. Ein osteuropäischer Teilnehmer unseres Treffens äußerte: „Die Kirche war in unserer kommunistischen Gesellschaft beherrscht vom Instinkt der Selbstbewahrung, ... und sie wurde dazu durch den systematischen administrativen Druck eines atheistischen Staates in durchtriebener Weise geradezu gedrängt ... Die Kirche nahm eine Ghettomentalität an und gab alle Verantwortung für die öffentlichen Belange auf." Bei ihnen besteht der Eindruck, daß die ökumenische Bewegung wenig getan hat, um ihnen zu helfen, ihre schwierige Lage zu verstehen und mit ihr zurechtzukommen und zum anderen diejenigen, die dem kommunistischen Staat Widerstand entgegensetzten, geistlich und theologisch zu unterstützen.

Andere haben eine davon unterschiedene Wahrnehmung. Für sie waren die ökumenischen Kontakte, selbst wenn sie die meiste Zeit nur sehr dünn waren, wie eine Rettungsleine, die die Hoffnung am Leben hielt. Die Christen widerstanden den Kräften der Repression.

Die kritische Frage für die osteuropäischen Kirchen ist heute, welche Antwort die ökumenische Bewegung auf die neue sozio-ideologische Situation gibt. Der Befund ist einigermaßen zwiespältig. Es hat einige Versuche zu Versöhnung und neuem Verstehen gegeben. Zugleich aber stellte kürzlich ein Bericht der Programmeinheit III fest: „Der Zerfall der bipolaren Welt hat eine einzelne militärische Supermacht übriggelassen, die alle Vorgänge der Welt zu beherrschen droht ... " – gerade so, als ob das frühere Gleichgewicht des Schreckens der Situation, die wir heute haben, vorzuziehen wäre. Auch die Nostalgie im Blick auf die „sozialistische Vision", wie sie in jüngsten ökumenischen Dokumenten ausgesprochen wird, findet bei der Mehrheit der osteuropäischen Kirchen keine große Sympathie.

Es ist deshalb nicht überraschend, daß die ökumenische Kommunikation zwischen Kirchen in Osteuropa und dem ÖRK beeinträchtigt bleibt und daß ein gegenseitiges Verstehen noch nicht erreicht worden ist. Ein ernsthafter Dialog, der neuen Erklärungen vorausgeht, könnte dabei helfen, die Kommunikation wiederherzustellen und den Weg zu öffnen für die volle Partnerschaft dieser Kirchen in der ökumenischen Bewegung.

B. Ein neues Nachdenken über christliche Sozialethik nach dem Zusammenbruch des totalitären Kommunismus

Der Zusammenbruch der totalitären Systeme, die sich auf die sozialistischen Ideologien von Marx und Lenin gründeten, führt zu der Frage, wie die Christen heute

ihr sozialethisches Zeugnis verstehen und wie die ökumenische Bewegung sowohl den Inhalt als auch die Methode ihrer Sozialethik neu bewerten sollte. Im Lichte dieser dramatischen Ereignisse muß die Beziehung des christlichen Glaubens und der Eschatologie zu wissenschaftlicher Rationalität und der christlichen sozialethischen Arbeit der Vergangenheit an vier grundlegenden Punkten überprüft werden.

1. Ein neues Nachdenken über die christliche Hoffnung

Was ist die Gestalt christlicher Hoffnung, aus der heraus wir leben und arbeiten können? Wie muß sie sich von utopischen Dogmen – seien sie von säkularen Ideologien entlehnt oder stammten sie aus der Christentumsgeschichte – unterscheiden, die sich wieder und wieder als illusorisch erwiesen haben? Der utopische Denkansatz, der sich in den Berichten von der Vollversammlung des ÖRK in Canberra und von der vorangegangenen Weltkonvokation in Seoul findet, zeigt die Spuren einer solchen illusorischen Hoffnung und muß in Frage gestellt werden. In gefährlicher Weise impliziert er aufgedrängte simplifizierende Lösungen für komplexe Probleme. Hoffnung, Planen und Handeln von Menschen müssen den Glauben an die Herrschaft und das Kommen Christi verbinden mit einer realistischen (empirischen) Analyse der gegenwärtigen Situation. Dieses Zeugnis verdankt sich einem beständigen Bemühen, Gerechtigkeit zu erreichen – eine Gerechtigkeit, die in dem Prozeß, in dem die Teilnehmer selbst in ihrem Kampf verändert werden, neu bestimmt werden muß. Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist die Erfahrung von Christen, die mit anderen zusammen beteiligt waren an der Widerstandsbewegung Charta '77 in der Tschechoslowakei.

2. Die Endgültigkeit des Wortes Gottes

Wie haben wir das Wort Gottes für unsere Zeit zu verstehen? Die Antwort der Kirche auf das Wort Gottes in der Heiligen Schrift ist Teil dieses Prozesses. Wir sind nicht Herren des Wortes Gottes, und die Bibel gibt uns auch keine eindeutigen Antworten auf alle Fragen, die wir stellen. Sie ist kein Instrument in der Hand der Menschen, um spezifische Vorschriften für das komplexe Gewebe der menschlichen Gesellschaft aufzustellen. Im Prozeß der Interpretation tragen wir unsere eigenen Perspektiven an sie heran. Wir müssen uns der Schwierigkeiten bewußt sein, die sich einstellen, wenn wir das biblische Material zu einer komplizierten und differenzierten Realität auf eine Weise in Beziehung setzen wollen, die die intellektuelle Integrität bewahrt.

3. Das Problem der Macht

Wie sollten Christen menschliche Macht beurteilen? Einige Kirchen in Zentraleuropa haben in der Konfrontation mit einem totalitären System neue Einsichten über das Zeugnis der Christen, die sich der menschlichen Macht in all ihren verschiedenen Gestalten gegenübersehen, gewonnen. Sie haben gelernt, daß eine umfassende Machtfülle – gestützt von einer utopischen Ideologie, die sich auf ein Verständnis der menschlichen Natur gründet, bei dem man glaubt, Sünde durch gesellschaftliche Planung eliminieren zu können – katastrophale und böse Folgen in der

Gesellschaft verursacht hat. Die Notwendigkeit, politischer und wirtschaftlicher Macht im Interesse von Gerechtigkeit und menschlicher Freiheit Grenzen aufzuerlegen, ist durch diese Erfahrung in dramatischer Weise unterstrichen worden. Die demokratische Politiktradition, die sich auf eine realistischere Sicht der menschlichen Natur gründet, ein komplexes Gleichgewicht und eine Teilung von Macht in den Mittelpunkt stellt und die Rechenschaftspflicht aller Mächte, der politischen und der wirtschaftlichen, verlangt, bekommt in der christlichen Ethik eine neue Bedeutung.

Eine tiefere und sorgfältigere Reflexion dieses Problems ist in der ökumenischen Arbeit, besonders der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen, vonnöten. Dabei geht es auch um die Kritik an einem bloßen Gerede über die Macht des „Volkes" und an einer Einstellung, die alle Macht und alle festen Strukturen als in sich böse betrachtet. Beides taucht nur zu oft in ökumenischen Erklärungen auf. Die Ermächtigung derer, die unter Machtmißbrauch leiden, und die Bekräftigung der Rechte der Schwachen gegenüber den Starken sind mit vollem Recht in der Arbeit des ÖRK zentral gewesen. Doch muß der Notwendigkeit, durch institutionelle und verfahrensmäßige Vorkehrungen ein Übermaß der Konzentration von Macht zu verhindern und die Rechte von Minderheiten zu schützen, viel größere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Es gibt einen Bedarf, Gemeinschaftsstrukturen – die Kirchen eingeschlossen – zu kultivieren, die als Puffer und als Kanäle zwischen dem Individuum und dem Staat fungieren, innerhalb derer Auseinandersetzungen geschlichtet und Menschen zu verantwortlichen Lösungen über die Trennungen von Geschlecht, Rasse, Nationen und Klasse hinweg zusammengebracht werden können. Wir müssen auch auf die Ausübung von Macht innerhalb des ÖRK selbst achten.

4. Glaube, Handeln und Dialog

Wie verhalten sich Überzeugungen und Handeln zum Dialog? In den ökumenischen Beziehungen müssen wir uns von ausschließlich ideologischen Denkweisen zu einer reicheren Interaktion zwischen Christen und Kirchen aller Überzeugungen und Erfahrungen bewegen. Gewiß, in allen menschlichen Bemühungen um die Formulierung und den Ausdruck gesellschaftlicher Überzeugungen gibt es eine ideologische Komponente. Aber sie ist nicht das Letzte. Vorhandene Vorstellungen müssen im Dialog mit Partnern und Gegnern in der bürgerlichen Gesellschaft – Christen ebenso wie Nichtchristen – korrigiert werden. Im Vordergrund der Diskussion müssen vor allem stehen: Fragen zu dem, was der Staat ermöglichen sollte *(enabling state)*, Schutzgesetzgebung, eine zunehmende Aufmerksamkeit in der breiten Öffentlichkeit für soziale Werte einschließlich von Gerechtigkeit und Freiheit als Elemente der Lebensqualität. Demokratische Institutionen können aufblühen, wenn ein starker Geist der Verantwortung für die öffentlichen Angelegenheiten vorhanden ist. Es ist Teil der Aufgabe der Kirchen, dazu zu ermutigen.

C. Die Situation in der früheren UdSSR

Die sozio-ökonomische Situation ist besonders kritisch in der früheren UdSSR, vor allem in Rußland. Die Veränderungen, die während der „Perestroika"- und

„Glasnost"-Periode zustandegebracht wurden, ließen den „allumfassenden Monopolismus" des sowjetischen Systems im wesentlichen unberührt. Die ersten Schritte in Richtung auf eine freie und am Wettbewerb orientierte Marktwirtschaft wurden 1991 unternommen. Aber dieser Prozeß ist erst in seiner Anfangsphase, und einer solch riesigen politischen und wirtschaftlichen Transformation stehen noch viele Hindernisse im Wege:

- der Zerfall der früheren UdSSR in separate Republiken und die Spannungen und Konflikte zwischen ihnen,
- der Kampf zwischen „progressiven" und den „konservativen" politischen Gruppen, der wirtschaftlicher Reform und Stabilität entgegenwirkt,
- der Konflikt zwischen einer langsamen und einer schnellen Privatisierung der Unternehmen,
- die Zukunftsaussicht einer Hyper-Inflation, die die Anstrengungen, eine demokratische Gesellschaft aufzubauen, zu zerstören droht,
- die verworrene geistliche und ideologische Situation und der Mangel an demokratischer Tradition.

Viele fragen, ob die Russische Orthodoxe Kirche und die anderen Kirchen in der neuen Russischen Föderation die gegenwärtigen Gehversuche der Demokratie unterstützen und stärken *oder* ob sie die traditionellen Sehnsüchte nach einem nationalistischen „Mütterchen Rußland" mit seinem eigenen politischen und sozialen System, das von dem der Nachbarländer und dem Rest Europas unterschieden ist, ermutigen werden. In welchem Maße werden die Kirchen in Rußland in der Lage sein, den Menschen zu helfen, die großen Themen der Sozialethik und Theologie, die sich tagtäglich stellen, zu verstehen und sich auf diesem Feld zu engagieren und auf solche Weise beizutragen zu sozialer Reform und Erneuerung? Die Antworten auf diese Fragen sind in keiner Weise klar.

Was könnte der ökumenische Beitrag zu diesem Zeitpunkt der Herausforderung für die Kirche in Rußland sein? Die vordringlichste Aufgabe des ÖRK in dieser Hinsicht ist es, Verbindungen zu den Priestern, Theologen und christlichen Laien herzustellen, insbesondere den Philosophen, Wirtschaftlern und Sozialwissenschaftlern, die jetzt die Freiheit haben, die Wirklichkeit der russischen Gesellschaft heute zu interpretieren. Sie wären die Erben einer früheren Generation russischer Christen, Theologen und Sozialphilosophen wie Nikolai Berdjajew, S. N. Bulgakow, Stephan Zankow und von vielen anderen, die in der Zeit zwischen 1926 und 1948 der ökumenischen Bewegung dazu verhalfen, die geistige und historische Bedeutung der ersten russischen sozialen Revolution zu verstehen. Der Aufbau einer neuen politischen und wirtschaftlichen Ordnung in Rußland ist ein großes Experiment, von dem die ökumenische sozialethische Arbeit in beträchtlichem Maße zu lernen haben wird und zu dem sie beitragen könnte. Freilich wird sie, um dies zu erreichen, weit über den Moralismus und Utopismus der Ansätze hinauszugehen haben, die bisher im „konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" leitend gewesen sind.

III. Die ökumenische Debatte über die Marktwirtschaft und eine „neue Weltwirtschaftsordnung"

In den letzten Jahren hat der ÖRK viel Zeit und beträchtliche Mittel in die Diskussion wirtschaftlicher Fragen investiert. Auf seinem Treffen im September 1991

hat der Zentralausschuß ein umfangreiches Papier über „Wirtschaft als ein Anliegen des Glaubens" geprüft. Das Dokument wurde später den Kirchen und Christenräten mit der Bitte um Kommentierung zugesandt und hat eine starke Kritik sowohl im Blick auf seine theologischen als auch seine wirtschaftlichen Aussagen hervorgerufen. Eine überarbeitete Erklärung wurde dem Zentralausschuß im August 1992 vorgelegt.

A. Die Kontroverse über die Marktwirtschaft

Die Debatte findet im Horizont der neuen Bewertung der Marktwirtschaft in vielen Ländern der Welt statt. Die *moderne* Marktwirtschaft ist vor allem zu verstehen als eine Reaktion gegen den Typ staatlicher Kontrolle des wirtschaftlichen Lebens, der Unternehmerinitiative und persönliche Verantwortung abschnürte. Sie meint nicht eine Rückkehr zu einer Ideologie des *laissez faire* und akzeptiert in breitem Umfang die Verantwortlichkeit des Staates, für sichere Arbeitsverhältnisse, Konsumentenschutz, Unterstützung der Arbeitslosen, Gesundheitsfürsorge für alle, ein System öffentlicher Bildung, Alterssicherung und für viele andere Dienste im öffentlichen Interesse Sorge zu tragen, die sich im Laufe der Zeit als wesentlich für eine moderne demokratische Gesellschaft erwiesen haben. Das hartnäckige Bestehen darauf, daß der Plan der Europäischen Gemeinschaft für einen gemeinsamen Binnenmarkt eine „Sozialcharta" einschließen müsse, zeigt, daß dies als eine vitale Aufgabe der Regierungen erkannt worden ist.

Unsere Gruppe hat dieses Thema ausführlich erörtert und widmete eine Sitzung dem Gespräch mit Vertretern der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland, von der jüngst die ethischen Themen erörtert worden sind, die sich aus der Erfahrung ihres Landes mit der „Sozialen Marktwirtschaft" ergeben.

Es ist wichtig, sich bewußt zu machen, daß der Charakter der Marktwirtschaft – entsprechend den gesellschaftlichen Grundannahmen und politischen Gegebenheiten – von einem Land zum anderen verschieden sein wird. Das Beispiel von Rußland zeigt deutlich, wie schwierig es ist, in einer Gesellschaft, der die entsprechenden Traditionen fehlen, ein wirtschaftliches System mit geeigneten demokratischen Schutzmechanismen zu errichten. Die Faktoren, die Stärke oder Schwäche einer nationalen Wirtschaft ausmachen, sind oft diesem besonderen Land eigen.

Aber Märkte sind Einrichtungen von Menschen, und ihre Arbeitsweise kann kontrolliert werden, wenn der Wille dazu vorhanden ist. Die Übernahme eines marktwirtschaftlichen Systems bedeutet daher nicht das Ende sozialer Kritik, sondern schließt die Notwendigkeit ein, die Kritik sehr viel sorgfältiger und gezielter anzusetzen, um spezielle Übel abzustellen. Es ist eine unzulässige Vereinfachung und eine Abstraktion, von „der Wirtschaft" zu sprechen, ohne zu gleicher Zeit die verschiedenen Wege in Rechnung zu stellen, auf denen das wirtschaftliche Leben von vielen verschiedenen Einflüssen außerhalb der Welt des „rein Wirtschaftlichen" geprägt wird. Verantwortliches Handeln ist auf vielen Ebenen erforderlich, z. B. von Bürgern, Verbrauchern, den hauptberuflich in den Unternehmen Tätigen, Gewerkschaften, ökologischen Organisationen, der Öffentlichkeit und internationalen Institutionen.

Es ist auch wichtig, die Spannungen zu erkennen und zu lokalisieren, die zwischen verschiedenen Werten wie etwa zwischen der Freiheit des Marktes und

gesetzlich festgelegten Gleichheitsstandards oder zwischen der Verpflichtung gegenüber Aktionären und Verbrauchern und der Verpflichtung gegenüber der Umwelt bestehen. Es sind engagierte lokale Gruppen, die solche Kritik am qualifiziertesten vorbringen. Eines unserer Mitglieder hat aus der zentraleuropäischen Erfahrung heraus festgestellt: „Von unten, bei engagierten Bürgern, verschiedenen Organisationen, in der Presse und den Massenmedien, bildet sich ein Komplex von Ideen und Bestrebungen. Ohne diese Unterstützung von unten verfällt das System in bürokratische Routine." Diese Ebene, die man zunehmend die zivile nennt, bietet der Kirche einen beachtlichen Raum, insbesondere als Tätigkeitsfeld der christlichen Laien. Hier lernt die Gesellschaft, Ideen zu entwickeln. Hier ist auch der Ort, wo die Kirche zu beten lernt – vorausgesetzt, sie ist auch in der Lage, die ihr als Institution verliehenen Rechte zu erkennen und auf ihre Ausübung zu verzichten.

B. Welche Hoffnung gibt es für eine neue Weltwirtschaftsordnung?

Wir haben den Eindruck, daß die fortwährende vorrangige Beschäftigung mit den souveränen Nationalstaaten zunehmend die Aussichten für eine Weltwirtschaftsordnung vereitelt. Macht ist konzentriert in nationaler Politik. Paradoxerweise ist es so, daß je demokratischer die nationale Politik ist, es manchmal desto schwerer werden kann, für einen stärkeren internationalen Zusammenschluß zu arbeiten – wenn man nämlich die Verantwortung der politischen Führer gegenüber der eigenen nationalen Wählerschaft berücksichtigt. Dies stellt ein weithin unerkanntes Problem für die internationale wirtschaftliche und politische Zusammenarbeit dar. Es ist eine Täuschung zu glauben, daß eine kooperative Weltgesellschaft allein durch den Widerstand der Mächtigen vereitelt wird.

Diesen aus der Sache heraus gegebenen Schwierigkeiten internationaler wirtschaftlicher Zusammenarbeit muß sich der ÖRK freimütig und realistisch stellen, wenn er Einsichten in die weltweiten wirtschaftlichen Probleme und Ungleichgewichte gewinnen und weitergeben will. Die Unterschiedlichkeit politischen und wirtschaftlichen Lebens in den einzelnen Nationen zieht dem, was erreicht werden kann, Grenzen, hat aber vielleicht in sich auch einen positiven Wert. Es scheint darum am besten, die internationale Aufmerksamkeit auf diejenigen Gebiete zu konzentrieren, wo die Problematik offenkundig eine globale ist und ein Fortschritt möglich erscheint – insbesondere GATT, den UNCED-Prozeß, die Beseitigung der in der nördlichen Hemisphäre verbreiteten landwirtschaftlichen Subventionen und die Reduzierung der Schulden der Dritten Welt. Wir können für ein kooperativeres globales System beten, aber sollten große Zurückhaltung üben mit Anklagen im Blick auf die Tatsache, daß eine Weltgesellschaft nicht erreicht werden konnte – was schlicht unmöglich war und in jedem Fall eine überaus gefährliche Machtkonzentration einschließen würde.

Es kann sogar sein, daß wir mit dem Ende des Kalten Krieges heute weiter als je zuvor von der praktischen Möglichkeit entfernt sind, eine effektive weltwirtschaftliche Kooperation zu realisieren. In den industrialisierten Ländern ist das Interesse an den politischen und wirtschaftlichen Problemen der Dritten Welt zurückgegangen. Dies ist besonders tragisch für den afrikanischen Kontinent, der nicht nur durch seine alten sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme bedroht ist,

sondern gegenwärtig zunehmend unter seiner Isolation vom Rest der Welt leidet. Damit die afrikanischen Länder ihre menschlichen und sachlichen Ressourcen mobilisieren können, um Armut und Hunger zu bekämpfen, und damit sie vollwertige Partner in der Weltgemeinschaft werden, braucht Afrika dringend die kreative internationale Kooperation und Hilfe. Dies würde allerdings auch ein neues Denken und eine neue Strategie ihrer nationalen Regierungen erfordern.

Die Kirchen in Afrika mit ihrem großen ungenutzten Potential und die ökumenische Bewegung könnten dabei helfen, dazu zu motivieren, Hinweise für die Richtung zu geben und eine qualifizierte Führungsschicht für ein solches Denken und eine solche Strategie heranzubilden. Eine gemeinsame ökumenische Anstrengung in Richtung auf eine Wirtschaftspolitik für Afrika würde auch dabei helfen, die reichen Länder an ihre Verpflichtung zu erinnern. Dies würde allerdings nötig machen, die Probleme dieses Kontinents dauerhaft in den Mittelpunkt zu rücken, wozu weder die afrikanischen Kirchen noch die ökumenische Bewegung bisher die Initiative ergriffen haben.

IV. Umweltfragen

Noch kein modernes wirtschaftliches System hat ein wirksames Mittel gefunden, um die Umweltfragen, vor allem in ihrer globalen Dimension, in Angriff zu nehmen. Allgemeine Schuldzuweisungen bringen hier jedoch keine Hilfe. Gewiß sind auf der internationalen Ebene einige kleine Fortschritte erzielt worden. Nach zwanzig Jahren Aufklärung über die Auswirkungen der Umweltveränderungen haben die Wissenschaftler der Welt *(the international scientific community)* jetzt einen breiten Konsens darüber erreicht, daß ein Handeln im Blick auf die globale Erwärmung und die damit verbundenen klimatischen Veränderungen dringlich ist. Die Vereinbarungen, die von den Regierungen bei ihrem Treffen in Rio de Janeiro im Juni 1992 angestrebt wurden, haben sich in zwei internationalen Konventionen niedergeschlagen, eine, um die Emissionswerte von Treibhausgasen in allen Ländern zu reduzieren, die andere, um das bestehende Maß biologischer Vielfalt durch eine Palette von Schutzmaßnahmen zu erhalten. Die umfangreichen Maßnahmen zum Umweltschutz sind in einer Erdcharta zusammengefaßt worden, die auch bei dem Gipfel in Rio vereinbart wurde. Aber dies sind noch relativ bescheidene Schritte auf dem Weg zu einem entschiedenen Anpacken der globalen Umweltprobleme.

Zu fragen ist, ob die Industrie, wenn der geeignete Ansporn gegeben wird, selbst einen effektiven Beitrag leisten kann. Die sachlichen Probleme bei der Suche nach wirtschaftlichen und politischen Rezepten liegen nicht zuletzt in der langen Latenzzeit der größeren Umweltbedrohungen. Es ist klar: Es gibt keine Sofortlösungen. Auch hat es keinen Sinn, eine Politik zu befürworten, die die vollständige Aufgabe der modernen technologischen Gesellschaft zu Folge hätte. Ist eine fehlgeleitete Technologie ökologisch schädlich gewesen, so ist nur eine bessere Technologie in der Lage, eine Weltbevölkerung von fünf Milliarden zu ernähren und die gefährliche Zunahme von Kohlendioxid ebenso wie die Abnahme des Ozons in der höheren Atmosphäre zu beenden.

Wir sind der Überzeugung, daß der ÖRK sich den spezifischen Problemen Schritt für Schritt und auf der Grundlage einer sauberen Analyse nähern und die örtlichen

Kirchen ermutigen sollte, bei der Schaffung eines Meinungsklimas zu helfen, in dem die Probleme besser verstanden werden und ihre Dringlichkeit Anerkennung findet, die Mitwirkung von Gruppen und Einzelnen bei Entscheidungen, die ihre Umwelt und Nachbarschaft betreffen, zu fördern, Veränderungen im Lebensstil zu veranlassen und ein Konsumverhalten zu ermutigen, das umweltfreundlicher ist.

Der Gesichtspunkt der „Verträglichkeit" *(sustainability)* sollte auf allen Ebenen, auf denen es möglich ist, eingebracht werden, wie es von den Regierungen in den Regelungen der UNCED-Erdcharta vereinbart worden ist. Dadurch sollte die Einführung und Entwicklung neuer Technologien gefördert werden, die erneuerbare Energien verwenden, z. B. Energie, die mit Hilfe der Sonne, des Windes, der Meereswellen oder der Erdwärme gewonnen wird. Auch bei den Methoden der Energieumwandlung sollten Verbesserungen angestrebt werden, so daß ein effizienter und effektiver Gebrauch der verfügbaren Ressourcen erzielt wird und das Entstehen von Abfallprodukten, das im allgemeinen schädliche Umwelteinflüsse nach sich zieht, minimiert oder gänzlich vermieden wird.

Intensiv muß darüber nachgedacht werden, welchen Beitrag die Märkte leisten können, um soziale und ökologische Verträglichkeit und soziales und ökologisches Wohlergehen zu fördern. Aber ein solcher Überlegungsgang muß sich im Kontext eines Gesamtmodells der politischen Ökonomie bewegen und darf nicht als Anklage einer Abstraktion, die dann Markt genannt wird, in Gang gesetzt werden. Auch darf er nicht durch die dürre Konzentration auf wirtschaftliche Fragen allein wertlos gemacht werden. Viel kontextueller Dialog ist nötig, um Antagonismen und Spannungen verständlich zu machen und zu klären, um den Versuch zu unternehmen, Brücken zu bauen, um neue Institutionen zu finden und Visionen der Hoffnung zu entwickeln.

V. Fragen der ÖRK-Struktur

Eine fundamentale Frage im Blick auf den Ökumenischen Rat der Kirchen ist, ob seine Struktur und Organisation ihn befähigen, seine beschriebenen Aufgaben in unserer Zeit zu erfüllen.

Nach der Verfassung von „Glauben und Kirchenverfassung", einer der Gründungsbewegungen des ÖRK, ist es ein vorrangiges ökumenisches Ziel, die Kirchen „aus der Isolierung" heraus- und in das Gespräch miteinander hineinzuziehen. Es heißt dort, daß, um dieses zu tun, die beteiligten Kirchen die Gewißheit haben müssen, daß „unversöhnliche Unterschiede" genauso „ehrlich wie Übereinstimmungen" festgehalten werden müssen.

Zu jener Zeit wurden die „Unterschiede" als solche der Lehre und des Kirchenverständnisses wahrgenommen. Solche bestehen noch immer, aber heute gibt es eine andere Art von Nichtübereinstimmung vor allem in der Suche nach einer ökumenischen Sozialethik. Dies hat mit den verschiedenen ideologischen Vorgaben und Überzeugungen zu tun, die ethische Urteile in den Sphären von Gesellschaft, Wirtschaft und Politik bestimmen und folglich die Politik des ÖRK prägen.

Es könnte darum sein, daß der ÖRK das Prinzip und die Praxis von „Glauben und Kirchenverfassung", auf die zuvor Bezug genommen wurde, gerade im ökumenischen Gespräch über sozialethische Fragen beachten sollte. Sind ideologische Parteigänger ebenso bereit und diszipliniert, ihre Nicht-Übereinstimmungen festzuhalten, wie sie enthusiastisch sind, ihre Übereinstimmungen zu verkünden?

Auch strukturelle Faktoren berühren das Potential für kreative Initiativen bei der Entwicklung einer lebensfähigen ökumenischen Sozialethik.

1. Die leitenden Mitarbeiter sind ausgewählt worden unter dem vorrangigen Interesse, ein Gleichgewicht im Blick auf Konfession, ethnische Zugehörigkeit, Geschlecht, Rasse und geographische Herkunft zu wahren. So sehr manches für eine solche Strategie spricht, so kann sie doch die Kompetenz in den Themen, die der Rat behandelt, nicht gewährleisten. Auch berücksichtigt sie nicht die ideologischen Bindungen, die Mitarbeiter möglicherweise mitbringen.

2. Da der Umfang der Aufgaben des ÖRK zunimmt, entsteht zugleich eine zusätzliche Belastung der ursprünglichen Strukturen, die die Aktivitäten ordnen und dirigieren sollen. Die kürzlichen Neustrukturierungsvorschläge für eine Reduktion im Programm- und Mitarbeiterbereich haben nicht realistisch dem Rechnung getragen, was der ÖRK zu tun in der Lage ist. Es ist wichtig, daß eine neue Anstrengung unternommen wird, um diese fundamentale Frage anzupacken: Wozu ist der ÖRK kompetent, und wie bestimmt er seine Prioritäten?

3. Der ÖRK ist ein Rat von Kirchen, aber der Einfluß von speziellen Interessengruppen, Netzwerken und Aktionsbündnissen scheint zumindest einigen von uns unverhältnismäßig groß geworden zu sein im Verhältnis zu dem der Mitgliedskirchen und -räte und muß neu geordnet werden. Aus diesen und anderen Gründen ist es erforderlich, die Bedeutung des „Repräsentationsprinzips" einer Prüfung zu unterwerfen. Ursprünglich war es eine Formel, um sowohl konfessionelle als auch geographische Unterschiede zu berücksichtigen. Der begreifliche Wunsch, unterrepräsentierte Gruppen zu stärken, fordert nun ernsthafte Überlegungen im Blick auf das Prinzip der Repräsentation der Kirchen. In dieser Hinsicht bleibt die mangelhafte Vertretung von Laien, Frauen und Männern mit der erforderlichen Erfahrung und Kompetenz, um gesellschaftliche Probleme zu behandeln, eine Hauptschwäche der Kirchen und des ÖRK.

4. Die Funktion der Vollversammlung bedarf der Klärung. Ist die Vollversammlung vor allem ein Ereignis zur Bildung und Inspiration oder vor allem eine Einrichtung zur Festlegung der langfristigen Ziele? In welcher Weise sind diese unterschiedlichen Funktionen zu betonen und zu bestimmen, und wie soll die Vollversammlung in die Lage versetzt werden, diese verschiedenen und in gewisser Weise gegensätzlichen Erwartungen zu erfüllen? So scheinen die letzten beiden Vollversammlungen des ÖRK ihre Ziele der Inspiration wohl erfüllt zu haben, aber sie haben es nicht vermocht, ihre spezifischen verfassungsmäßigen Verpflichtungen zu erfüllen.

5. Es ist notwendig, die „Vollmachten" *(powers)*, „Verantwortlichkeiten" und allgemeine Rechenschaftspflicht der leitenden Funktionäre des ÖRK genauer zu definieren. Insbesondere müssen die sich gegenseitig ergänzenden Rollen des Generalsekretärs und des Moderators des Zentralausschusses expliziter bestimmt werden. Ob die neuen Abteilungskommissionen eine wirksame Kontrolle über die Mitarbeiter ausüben können, bleibt abzuwarten. Aber ihre Größe spricht wahrscheinlich eher dagegen.

Schluß

Wir hoffen, daß diese Anmerkungen zu einer neuen Diskussion der ökumenischen sozialethischen Arbeit und des gesellschaftlichen Handelns in der Gegenwart beitragen, und wir sind dankbar für Hinweise, Kritik und Anregungen im Blick auf unsere Auffassungen.

Dr. Terry Anderson, Professor für christliche Sozialethik, Vancouver School of Theology, Kanada

Dr. Hermann Barth, Oberkirchenrat und Geschäftsführer der Kammer für Öffentliche Verantwortung, Kirchenamt der EKD, Hannover, Deutschland

Dr. Keith Bridston, lutherischer Theologe und früherer Direktor der Commission on Faith and Order, USA

Dr. Martin Buscher, Institut für Wirtschaftsethik, Universität St. Gallen, Schweiz

Dr. John Francis, FRS, Umweltwissenschaftler, Edinburgh, Schottland

Dr. Helga Gilbert, Juristin, Karlsruhe, Deutschland

Rev. John Kennedy, Abteilung für soziale Verantwortung der Methodistischen Kirche, London, England

Dr. John Habgood, Erzbischof von York, England

Max Kohnstamm, Jurist und ehemaliger Mitarbeiter bei der EG, Brüssel, Belgien

Dr. Günter Krusche, Generalsuperintendent, Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg, Deutschland

Dr. Risto Lehtonen, Direktor von FinnChurch Aid, Finnland

Dr. Theo Leuenberger, Professor und Dekan der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät, Universität St. Gallen, Schweiz

Dr. Petr Macek, Dozent für systematische Theologie, Prag, Tschechische Republik

Canon Ronald Preston, em. Professor für christliche Ethik, University of Manchester, England

Dr. Trutz Rendtorff, Professor für systematische Theologie und christliche Ethik, Universität München, Deutschland

Dr. Roger Shinn, em. Professor für christliche Sozialethik, Union Theological Seminary, New York, USA

Dr. Jakub Trojan, Dekan der evangelisch-theologischen Fakultät an der Karls-Universität, Prag, Tschechische Republik

Dr. Charles West, em. Professor für christliche Ethik, Princeton Theological Seminary, USA

Dr. Vitor Westhelle, Professor für Theologie und Ethik, Theologische Hochschule, São Leopoldo, Brasilien

Prof. Ruben N. Jewstignejew, stellvertretender Direktor am Institut für internationale wirtschaftliche und politische Studien, Russische Akademie der Wissenschaften, Moskau, Rußland

Dr. Paul Abrecht, früherer Direktor von Kirche und Gesellschaft im ÖRK, Genf, Schweiz (Sekretär)

An die Kirchengemeinden in Deutschland

Brief des Team-Visit des ÖRK, das Anfang Juni Deutschland besuchte

Liebe Schwestern und Brüder,

wir besuchten Ihr Land zum Zeichen ökumenischer Solidarität mit Ihnen in den Gemeinden, während Sie dabei helfen, den Aufbau Ihrer Nation nach der Wiedervereinigung voranzubringen und sich mit neuen Formen der ethnischen Verschiedenheit auseinanderzusetzen. Wir sind eine Gruppe von Christen aus Großbritannien, Indien, Polen, Südafrika, Schweden, Uruguay und den USA, die der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) auf Einladung seiner Mitgliedskirchen in Deutschland zusammengebracht hat.

Wir kommen aus Kirchen und Ländern, die selbst vielschichtigen Problemen gegenüberstehen, und hoffen, daß die Einsichten, die wir bei Ihnen gewonnen haben, uns im Hinblick auf unsere eigenen Fragen, aber auch in anderen Situationen eine Hilfe sein können. Einige unserer Heimatländer stehen vor einem Übergang der Regierungsform, ähnlich wie bei Ihnen in Deutschland. Viele Länder suchen nach Modellen für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung und können von den Erfahrungen lernen, die Sie in Ihrem Land gemacht haben. Wir sind zu Ihnen gekommen, um Ihnen zuzuhören, um von Ihnen zu lernen und an der Beurteilung dessen, was sich hier ereignet hat, teilzuhaben. Vor allem aber wollen wir Ihnen sagen: Wir gehören zusammen und trachten gemeinsam danach, in der Welt Zeichen für das Kommen des Gottesreiches zu setzen.

Wir danken Ihnen für die zahlreichen Beiträge, mit denen sich die deutschen Kirchen, im Osten wie im Westen, in den vergangenen Jahren an der ökumenischen Bewegung beteiligt haben. Wir möchten besonders die Integrität der Zeugnis- und Dienstgemeinschaft in den Kirchen Ostdeutschlands in den Jahren des Staatssozialismus unterstreichen.

Überall wo wir hinkamen, suchten die Menschen das Gespräch mit uns. Wir danken ihnen allen für ihr Vertrauen und die Offenheit, mit der sie über ihre Probleme, Ängste und Hoffnungen sprachen.

Der neue historische Augenblick

Wir besuchten Ihr Land drei Jahre nach der Wiedervereinigung. In der Infrastruktur der östlichen Regionen sind enorme Veränderungen zu erkennen. Wir waren nicht nur über das Tempo der Veränderungen erstaunt, sondern auch über die Tiefe der Kluft, die den ehemaligen Osten immer noch vom Westen trennt.

Die Zeit unseres Besuches wurde durch Gewaltakte getrübt, die fast täglich gegen in Deutschland ansässige Ausländer verübt wurden. Wir möchten unseren Abscheu vor der Gewalt zum Ausdruck bringen, aber gleichzeitig auch unsere Achtung vor den vielen Menschen, die hart für Versöhnung und Verständnis arbeiten.

In dieser Zeit ist ganz Europa großen, widersprüchlichen Kräften ausgesetzt, die einerseits auf ein engeres Zusammenrücken, andererseits aber auf eine weitere Aufspaltung zielen. Nur wenige Stunden von den deutschen Grenzen entfernt tobt der

schlimmste Krieg in Europa seit 1945, und die Weltgemeinschaft weiß nicht, was sie tun soll, um die Kämpfe zu beenden. Wanderungsbewegungen armer und notleidender Menschen verursachen Spannungen, auf die anscheinend niemand in ausreichendem Maße vorbereitet ist.

Dies ist eine Zeit, in der Sie zu inbrünstigem Gebet und zu verantwortlichem Handeln aufgerufen sind.

Eine Vision der Hoffnung

Wir vernahmen die Sehnsucht nach einer klaren Vision im Leben der Kirchen, die eine positive, vorausschauende Antwort auf die neue Situation ermöglichen würde. Deutschland, Europa, ja die ganze Welt sehnt sich nach geistlicher Erneuerung. Die Jugend sucht nach neuen Sinnquellen, manchmal auf ungesunde und zerstörerische Weise.

Wir meinen, daß Ihr Glaube Ihnen festen Boden unter den Füßen geben kann, auch inmitten des Umbruchs der modernen Gesellschaft. Als Leute des Glaubens sind Sie dazu aufgerufen, die Vision des kommenden Gottesreiches, die Einladung zu engagierter Nachfolge und konkrete Versuche, die Schlüsselfragen der Gesellschaft gezielt anzusprechen, miteinander zu verbinden.

Wir haben erfahren, wie wichtig der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung Ende der achtziger Jahre für Ihre Kirche war, im Westen wie im Osten. Wir hörten auch von der großen Enttäuschung darüber, daß dieser Prozeß anscheinend zu einem Stillstand gekommen ist. Wir glauben, daß die durch den konziliaren Prozeß aufgeworfenen Fragen immer noch gültig sind. Wir bitten Ihre Kirchenleitungen und kirchlichen Gruppen dringend, nach Möglichkeiten zur Wiederbelebung dieses Prozesses zu suchen. Er enthält Impulse, die Ihnen Hoffnung geben und Sie dazu befähigen können, sich am Aufbau einer neuen Welt zu beteiligen. Weil die ganze Menschheit vor diesen Fragen steht, ermutigen wir Sie dazu, sich gemeinsam mit Angehörigen anderer Religionen an diesem Prozeß zu beteiligen.

Die Folgen der Vereinigung

Die Bürger und Bürgerinnen der neuen Bundesländer sehen sich mächtigen neuen wirtschaftlichen Kräften gegenüber. Anscheinend konnte niemand voraussehen, wie schwierig es für Sie sein würde, sich Veränderungen anzupassen, die über Nacht kamen und sich auf jeden Lebensbereich auswirkten. Viele Menschen, besonders die älteren, sind im neuen System von jeder Erwerbstätigkeit ausgeschlossen. Viele empfinden ein tiefes psychologisches Unbehagen über die Art des Wettbewerbs in der westlichen Konsumgesellschaft.

Als Kirchen können wir die tief verwurzelten wirtschaftlichen Probleme nicht allein lösen. Wir bitten Sie daher dringend, weiterhin ethische Fragen nach den menschlichen Kosten und den ökologischen Folgen der wirtschaftlichen Veränderungen in den neuen Bundesländern zur Sprache zu bringen.

Wir erfuhren von den Sorgen darüber, daß sich die großen politischen Parteien bei ihrer Entscheidungsfindung von den Menschen entfernt haben, daß ihre Kenntnisse der jeweiligen Situation vor Ort unzureichend sind und eine Beratung mit den betroffenen Menschen zu kurz kommt.

Die Auswirkungen der Veränderung sind überall zu sehen. Zwar ist Arbeitslosigkeit ein weltweites Problem, doch ist die Lage in den neuen Bundesländern besonders ernst, da die Unternehmen sich außerstande sehen, auf dem ungeschützten Markt der westlichen Welt wettbewerbsfähig zu bleiben. Die psychologischen Folgen der Arbeitslosigkeit werden um so schlimmer verspürt, weil im sozialistischen System für jeden Bürger ein Recht auf Arbeit bestand. Wir vernahmen viel Skepsis gegenüber den amtlichen Statistiken. Wir hoffen, daß Sie wachsam sein und auf Wahrhaftigkeit bei den amtlichen Untersuchungen der Wirtschaftslage dringen werden.

Es betrübte uns zu erfahren, daß sich die Stellung der Frauen in der Gesellschaft verschlechtert hat und daß sie nicht mehr in dem Maße gleichberechtigt sind wie in der DDR. Sie, als Frauen, waren die ersten, die die Hauptlast der Arbeitslosigkeit tragen mußten, und Sie sind beim Übergang von einem politischen System in das andere ins Abseits geschoben worden. Dies zeigt sich für viele von Ihnen besonders deutlich bei der Änderung des Abtreibungsrechts und dem jüngsten Urteil des Bundesverfassungsgerichts dazu. Wir bitten Sie dringend, Ihre Stimme klar und deutlich zu erheben. Und wir fordern die Kirchen auf, die gesamte Gesellschaft in Deutschland dazu zu ermutigen, den Frauen zuzuhören, ihre Stimmen und ihre Sichtweisen zu respektieren.

Die Wiedervereinigung der Kirchen

Die Veränderungen in der Gesellschaftsordnung und die damit auftretenden Anpassungsprobleme finden ihre Entsprechungen in der Debatte über die Kirchenverfassung. In den langen Jahren der Trennung haben die Kirchen bewiesen, daß sie – trotz der objektiv notwendigen separaten Strukturen – eins sind in Christus. Manche unter uns haben in ihrer eigenen Kirche einen Vereinigungsprozeß miterlebt und wissen daher, wieviel Energie und Konzentration ein solcher Prozeß bindet. Wir wissen zwar, daß die Kirchen in den neuen Bundesländern die strukturellen Veränderungen, die im Zuge der kirchlichen Wiedervereinigung anstanden, mitentschieden haben. Dennoch können wir nicht verstehen, warum die wiedervereinigte Kirche nicht in der Lage war, die Unterschiede in der Struktur, die dem unterschiedlichen Kontext in Ost und West angemessen waren, zumindest noch eine Zeitlang zu tolerieren. Die „drei großen" strittigen Fragen – Militärseelsorge, Kirchensteuer und Religionsunterricht an den Schulen – sind ihrerseits Zeichen des Gefühls der „Einverleibung" („annexation"), und dieses Gefühl sitzt im Osten sehr tief.

Selbst wenn Ihre Strukturen nun fürs erste mehr oder weniger geregelt sind, so glauben wir doch, daß Sie noch nicht Strukturen gefunden haben, die auf den völlig säkularen Kontext, in dem die Kirchen sowohl im Osten als auch im Westen wirken müssen, zugeschnitten wären oder die den unterschiedlichen Erfordernissen und Möglichkeiten für den Dienst im Osten und Westen entsprächen. Wir wissen nur zu gut, daß viele andere Kirchen vor den Problemen angemessener Strukturen für ihren Auftrag stehen. Wir hoffen, daß Sie als Gemeindeglieder sich weiterhin fragen werden: Was sind wir als Kirche? Wohin müssen wir uns um des Evangeliums willen entwickeln?

Wir wissen, daß Sie unseren Abscheu vor der jüngsten Welle der Gewalt teilen. Die Frage ist, wie man wirksame Mittel zu ihrer Bekämpfung und Verhinderung finden und sich darüber hinaus auf konstruktive Beziehungen zubewegen kann.

Wir wünschten, wir könnten mit Ihnen einige unserer Fragen zu diesen Problemen erörtern:

1. Welche Beziehung sehen Sie zwischen dem Aufkommen stärkerer negativer Einstellungen gegenüber ethnischen Minderheitengruppen und der Notwendigkeit, daß Deutschland seine nationale Identität als vereintes Volk wiederentdeckt?
2. Wie können die Menschen in Deutschland ihre neu entdeckte nationale Identität zum Ausdruck bringen, wenn Nationalstolz in ihrem Land aufgrund der Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts überwiegend negativ bewertet wird?
3. Welche Beziehung sehen Sie zwischen den Hemmungen der Deutschen im Blick auf diese Fragen und der Fähigkeit der Extremisten, Nationalstolz mit rassistischen Begriffen neu zu bestimmen?

Wir hörten von Diskussionen über die Möglichkeit eines „Programms zur Bekämpfung des Rassismus in Deutschland" für die Kirchen. Wir bitten Sie dringend, dieses Vorhaben durchzuführen. Unserer Ansicht nach ist es wichtig, Rassismus beim Namen zu nennen. Ferner glauben wir, daß das fremdenfeindliche Klima in Deutschland auch echten Rassismus einschließt. Selbst wenn man die Talfahrt der deutschen Wirtschaft berücksichtigt, kann man unserer Meinung nach das Wiederaufleben des Rassismus hier nicht ausschließlich mit sozialen und wirtschaftlichen Belastungen erklären. Wir hoffen, daß Sie die Wurzeln des Rassismus in der deutschen Gesellschaft noch viel ausführlicher erörtern und untersuchen werden. Diese Hoffnung äußern wir aus tiefem Schmerz über die Erfahrungen mit Rassismus in unseren eigenen Ländern.

Häufig hörten wir die an die kirchenleitenden Persönlichkeiten gerichtete Aufforderung, eine schärfer abgegrenzte und kritischere Haltung gegenüber den Asylgesetzen einzunehmen. Wir vermuten, daß hier eine Lücke klafft zwischen der Diskussion über diese Fragen auf der Ebene der Kirchenleitungen und der Wahrnehmung der Rolle der Kirchenleitungen auf Ortsebene. Beunruhigt hat uns, was wir von gewinnbringenden Unternehmen gesehen haben, die Unterkunft und Dienstleistungen für Flüchtlinge zur Verfügung stellen. Die Kirchen könnten eine Stelle für einen Beauftragten (Ombudsmann) einrichten, der Beschwerden über solche Unternehmen entgegennimmt.

Wir waren beeindruckt von den vielen kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern und Freiwilligen, die sich für den Schutz und die gesellschaftliche Integration der in Deutschland lebenden Ausländer engagieren. Wir können sie nicht alle beim Namen nennen, möchten aber einige Beispiele anführen: ein internationales Jugendorchester, örtliche Telefonketten für Nothilfe, offene multikulturelle Jugendzentren, Besuche von Gemeindegruppen in Flüchtlingsheimen usw. Wir haben den Eindruck, daß Ihnen auf der Gemeindeebene gerade für die Ausländerarbeit noch ein großes Reservoir an freiwilligen Helfern zur Verfügung steht. Sie werden viele Helfer benötigen, denn diese Arbeit ist entmutigend und ermüdend und scheint nie ein Ende zu haben.

Die Kirchen sollten sich unseres Erachtens bewußt machen, daß Flüchtlings- und Ausländerarbeit während der ganzen nächsten Generation einer ihrer wichtigsten Sozialdienste sein wird. Behelfsprogramme, Provisorien und Modellprojekte reichen nicht. Der Flüchtlingsdienst wird zu einer festen Einrichtung werden.

Die ökumenischen Beziehungen

Immer wieder hörten wir sowohl Ost- als Westdeutsche voneinander sagen: „Aber sie hören uns nicht zu." – „Sie bringen ganz andere Einstellungen mit." – „Die Mauern zwischen uns sind höher als je zuvor." – „Sie zeigen sich unseren Problemen gegenüber sehr gleichgültig." – „Sie beklagen sich zuviel." – „Sie stellen so unrealistische Erwartungen an uns." Wir glauben, daß die ökumenische Gemeinschaft von Christen/innen aus anderen Ländern dabei behilflich sein könnte, einige dieser Kommunikationsprobleme zu überwinden. Das ist eine der Aufgaben der ökumenischen Gemeinschaft.

Wir wurden in Frankfurt/Main von Herrn Ignatz Bubis, dem Vorsitzenden des Zentralrates der Juden in Deutschland, empfangen. Für dieses Gespräch sind wir besonders dankbar. Herr Bubis schlug vor, sehr bald eine interreligiöse Konsultation in Deutschland über Probleme des Rassismus und der Gewalt abzuhalten. Zu den Teilnehmern sollten Mitglieder der jüdischen, muslimischen und christlichen Gemeinschaften gehören, möglicherweise in Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Wir bitten Sie dringend, über diesen Vorschlag zu entscheiden.

Zum Abschluß möchten wir unsere Dankbarkeit dafür zum Ausdruck bringen, daß uns dieser Besuch ermöglicht wurde. Wir danken Gott dafür, daß es Sie gibt. Wir bitten Gott um seine Führung und um seinen Segen für Ihre Gemeinden, Ihr Zeugnis und Ihren Dienst. Wir versprechen Ihnen, daß wir weiterhin für Sie beten werden und bitten Sie, ebenso für uns zu beten.

Deutschland, im Juni 1993

Gunnel Borgegård *Emilio Castro* *Barbara G. Green* *Bischof Jeremiasz*

Anthony Luke *C. F. Beyers Naudé* *Paul Singh* *Hans Ucko*

„Der harte Kern der Menschenrechte . . ."

Die Universalität und die UN-Weltkonferenz über Menschenrechte in Wien

Vom 14. bis 25. Juni 1993 hat in Wien die UN-Weltkonferenz über Menschenrechte stattgefunden. Regierungsdelegationen aus 171 Staaten und rund 2 500 Vertreter von Nichtregierungsorganisationen haben daran teilgenommen. Es war nach Teheran (1968) die zweite Weltmenschenrechtskonferenz. Nach dem Ende des Ost-West-Konflikts, der jahrzehntelang die Debatten über den internationalen Menschenrechtsschutz geprägt hatte, wurden als Ziele der Wiener Konferenz formuliert: Erstens eine allgemeine Bestandsaufnahme zur Lage der Menschenrechte seit 1948. Zweitens die Untersuchung des Zusammenhangs von Menschenrechten und Entwicklung und des Verhältnisses der bürgerlichen und politischen zu den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechten. Drittens sollten neue Möglichkeiten zur besseren Durchsetzung der internationalen Menschenrechtsstandards und -instrumente erschlossen werden.

Konflikt um die Universalität

Bereits im Vorfeld der Konferenz zeichnete sich ein Konflikt zwischen einer Reihe von Staaten der Dritten Welt (u. a. China, Indonesien, Malaysia, Singapur, Iran, Irak) und den Industrienationen des Nordens ab. Die zumeist islamischen und asiatischen Staaten hinterfragten die bis dahin längst weltweit anerkannt geglaubte Grundlage der Menschenrechtsdiskussion: die Universalität, also die globale und uneingeschränkte Gültigkeit der Menschenrechte. Diese war bereits in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 festgeschrieben worden. Jetzt argumentierten einzelne Vertreter der Dritten Welt mit kulturellen und regionalen Besonderheiten, die einen universalen Geltungsanspruch nicht erlaubten.

Sehr selbstbewußt und direkt formulierte der stellvertretende Außenminister der Volksrepublik China, Liu Huaqui, die Position seines Landes: „Es gibt keine absoluten individuellen Rechte und keine Freiheit außerhalb des Rahmens der Gesetze. . . Andere Länder haben kein Recht, sich einzumischen." Weniger offensiv und geschickter argumentierte Wong Kan Seng, der Außenminister von Singapur: „Niemand beansprucht die Folter als Teil des kulturellen Erbes. Aber alle Kulturen streben danach, die menschliche Würde auf ihre eigene Weise zu fördern. Der harte Kern der tatsächlich universellen Menschenrechte ist womöglich kleiner, als wir mitunter vorgeben."

Die sog. „Hardliner-Staaten" konnten sich in Wien jedoch nicht durchsetzen. Zu stark war der Widerstand der Industrienationen, aber auch der meisten afrikanischen und lateinamerikanischen Staaten. Schließlich kam es zu einer Einigung, als die Länder des Nordens nach der ersten Konferenzwoche das vom Süden schon lange geforderte „Recht auf Entwicklung" anerkannten. Dieses individuelle Recht ist zwar nicht justitiabel. Mit seiner Anerkennung sind die Industrienationen jedoch die moralische Verpflichtung eingegangen, „alle Anstrengungen zu unternehmen, um die Last der Auslandsschulden der Entwicklungsländer zu vermindern". Ferner

wurde der Zusammenhang von bürgerlichen und politischen und von wirtschaftlichen und sozialen Menschenrechten deutlich anerkannt.

Die Bekräftigung der Universalität stand für die meisten westlichen Delegationen in Wien an erster Stelle. Douglas Hogg, Staatsminister im britischen Außenministerium, betonte, daß der Einsatz für die Universalität weder eine Waffe noch eine Bedrohung darstellen solle. Die Universalität sei vielmehr „eine Stärke, die uns in unserer kulturellen und sozialen Vielfalt und in den gänzlich unterschiedlichen Wirtschaftsbedingungen vereint. Beweis dafür ist, daß die universellen Normen der Menschenrechte im Herzen aller großen Religionen und Kulturen zu finden sind."

Die Agenda der Kirchen

Das Thema der Universalität war auch für die Delegierten der evangelischen Kirchen zentral. Bereits im März 1993 verabschiedete der Zentralausschuß der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) ein Positionspapier zur Weltkonferenz, das in Absatz 2 betont: „Die Menschenrechte sind universal und untrennbar und umfassen Bürgerrechte und politische Rechte sowie wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte. Alle diese Rechte sind miteinander verbunden und untrennbar und können nicht unterschiedlichen Auslegungen unterworfen werden."

In Wien brachte die KEK zusammen mit der Kommission für Internationale Angelegenheiten des ÖRK, dem Lutherischen Weltbund, dem Reformierten Weltbund und fünf weiteren internationalen kirchlichen und ökumenischen Organisationen einen Beitrag ein, der vor dem Plenum der Weltkonferenz verlesen wurde. Neben Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte wurden Rassismus und Gewalt gegen Ausländer, Frauenrechte und das Recht auf Entwicklung kurz thematisiert.

Ausführlicher geht der Text auf Fragen der Religionsfreiheit ein. Die Kirchenorganisationen betonen, daß „das Ausüben der Religionsfreiheit und die Toleranz von anderen grundlegenden Menschenrechten nicht zu trennen" sind. Weiter heißt es, daß keine Religionsgemeinschaft für ihre eigene Religionsfreiheit kämpfen solle, ohne aktiv den Glauben und die grundlegenden Menschenrechte anderer zu achten und anzuerkennen. Schließlich wird festgehalten, daß ein Fortschritt im Menschenrechtsschutz nicht allein ein rechtliches, sondern auch ein ethisches Konzept erforderte.

Die Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst (KED) hatte aus Anlaß der Weltkonferenz eine Erklärung mit dem Titel „Menschenrechte im Nord-Süd-Verhältnis – Plädoyer für einen selbstkritischen Dialog" herausgegeben. Die Kammer setzt sich darin für die „Verwirklichung der Menschenrechte in ihrer Gesamtheit ein, deren verbindende Leitidee die Würde des Menschen bleibt." Bei den Menschenrechten handelt es sich ihrem Anspruch entsprechend um universale Freiheitsrechte, die auf wechselseitige solidarische Anerkennung angewiesen sind.

Das Thema der Religionsfreiheit oder auch der Beitrag von Religionen und Kirchen im Blick auf die zunehmenden Konflikte von bzw. mit Minderheiten, etwa in Ost- und Südosteuropa oder auch in weiten Teilen Afrikas, spielten auf der Konferenz ansonsten keine Rolle.

Die Nichtregierungsorganisationen

Ein Novum stellte die sehr große Beteiligung von Nichtregierungsorganisationen (NRO) dar. Bei der eigentlichen Konferenz, bei dem vorausgegangenen NRO-Forum und den über 350 Parallelveranstaltungen, die fast alle ebenfalls im Wiener Austria Center durchgeführt wurden, waren über 1 500 NRO aus der ganzen Welt beteiligt.

Entgegen der Ordnung der Konferenz haben die NRO auch spezifische Ländersituationen dargestellt oder Einzelthemen aus dem weiten Bereich des internationalen Menschenrechtsschutzes behandelt. Sie hatten eine, wenn auch eingeschränkte, aber doch reale Möglichkeit, auf den Konferenzverlauf Einfluß zu nehmen. Dem Redaktionskomitee für das Abschlußdokument konnten sie allerdings lediglich bei zwei Zusammenkünften die eigenen Forderungen vortragen. Die Volksrepublik China und andere Staaten versuchten grundsätzlich, die Mitwirkungsmöglichkeiten von NRO massiv einzuschränken. Weit verbreitet waren jedoch regelmäßige Treffen von vielen Regierungsdelegationen, vor allem der Länder des Nordens, mit den NRO aus dem eigenen Land. Vertreter der deutschen NRO (von amnesty international über die Gesellschaft für bedrohte Völker, die EKD bis zu Terre des femmes) trafen sich insgesamt viermal mit der von Gerhart Baum (MdB) angeführten Regierungsdelegation.

Die NRO hatten in Wien auch die Gelegenheit, sich über die eigene Arbeit auszutauschen. Sie konnten voneinander lernen und haben die teilweise schon existierende regionale Vernetzung weiter vorangetrieben. Dieser Prozeß wird auch nach Wien fortgesetzt werden. Allein dieser nicht unerhebliche Nebeneffekt der Konferenz ist ein wichtiges und hoffnungsvolles Ergebnis. Die Weltkonferenz hat ferner die große Bedeutung der NRO für den Menschenrechtsschutz anerkannt und gewürdigt. Vielen Regierungen dürfte es nach Wien noch schwerer fallen, die unbequemen Stimmen der Menschenrechtsorganisationen in ihren Ländern zum Schweigen zu bringen.

Weitere Ergebnisse und Ausblick

Die „Wiener Erklärung" und das Aktionsprogramm wurden im Konsens verabschiedet. Die darin enthaltenen Passagen haben keine rechtsbindende, sondern allenfalls eine moralische Bedeutung. Der Senegalese Ibrahima Fall, Generalsekretär der Konferenz, machte deutlich, daß die Ergebnisse von Wien erst an der tatsächlich erfolgten Umsetzung der einzelnen Beschlüsse gemessen werden können: „Die Geschichte wird über uns urteilen – nicht hinsichtlich der Worte auf dem Papier der Schlußerklärung, sondern hinsichtlich der Ernsthaftigkeit unserer Bemühungen und des Erfolges", was die konkreten Fortschritte im Menschenrechtsschutz betrifft.

Im September wird die UN-Generalversammlung in New York der Empfehlung von Wien nachkommen müssen, die Einrichtung eines Hochkommissars für Menschenrechte „vorrangig zu behandeln". Daß es dabei schnell zu konkreten Ergebnissen kommen wird, ist zweifelhaft. Überhaupt waren in Wien alle Bereiche des Menschenrechtsschutzes, die mit der möglichen Einschränkung der nationalen Souveränität einzelner „Menschenrechtsverletzer"-Staaten verbunden sind, heftig umstritten. Ein internationaler Menschenrechtsgerichtshof, wie auch die Todesstrafen-

problematik, blieben im Abschlußdokument unerwähnt. Beratungen zur Schaffung eines internationalen Strafgerichtshofes, der die Bestrafung von Einzeltätern ermöglichen würde, wurden ebenfalls in die UN-Generalversammlung abgeschoben. Das Thema friedensstiftender bzw. -erhaltender militärischer Maßnahmen wurde weitgehend ausgeklammert.

Deutliche Erfolge wurden hingegen im Bereich der Frauenrechte erzielt. Diese wurden als „unveräußerlicher, integraler und unteilbarer Bestandteil der universalen Menschenrechte" anerkannt. Ferner wird die Beseitigung „geschlechtsspezifischer Gewalt und aller Formen sexueller Belästigung und Ausbeutung" gefordert.

In der oben erwähnten Erklärung zur Weltkonferenz forderte die Kammer für Kirchlichen Entwicklungsdienst angesichts der Auseinandersetzungen um die Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte die Länder des Nordens zu einem „selbstkritischen Dialog" auf. Denn: „Der alte Konflikt zwischen den Ländern des Nordens und den Ländern des Südens über die Menschenrechtsfrage setzt sich fort, ja droht zu eskalieren." Dieser Konflikt war in Wien bei dem bis zuletzt zähen Ringen um Inhalte und Formulierungen im Abschlußdokument offensichtlich. Er ist jedoch nicht, wie befürchtet, eskaliert. Der Dialog über den „harten Kern der Menschenrechte" wird, wenn auch weiter mit Schwierigkeiten, fortgesetzt werden.

Tim Kuschnerus

Vom 4. bis 13. August fand in Santiago de Compostela/Spanien die *5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung* statt (siehe S. 479ff bzw. Heft 1/94).

Als weitere Station des *Projekts „Ökumenische Gemeindeerneuerung in Europa"* kamen auf Einladung des ÖRK ca. 190 Gemeindevertreter aus 27 europäischen Ländern vom 19. bis 26. Juli in Potsdam-Hermannswerder zum ersten gesamteuropäischen ökumenischen Gemeindetreffen zusammen.

Vom 4. bis 14. September besuchte der *Moderator des Zentralausschusses des ÖRK, Erzbischof Aram Keshishian/Beirut* von der Armenischen Apostolischen Kirche im Libanon, die EKD, die ACK in Deutschland und die in Deutschland vertretenen orthodoxen Mitgliedskirchen des ÖRK. Bei der Einführung des neuen Leiters der Hauptabteilung III des EKD-Kirchenamts, Bischof Rolf Koppe, am 9. September, bei der auch dessen Vorgänger, Bischof Dr. Heinz Joachim Held, verabschiedet wurde, würdigte Erzbischof Keshishian den ökumenischen Einsatz der EKD und von Bischof Held.

Der Rat des Lutherischen Weltbunds beschloß bei seiner Jahrestagung im Juni im norwegischen Christiansand, am bisher im wesentlichen auf Deutschland bzw. Europa beschränkten Prozeß der *Aufhebung der Lehrverurteilungen* durch seine *gesamten Mitgliedskirchen* teilzunehmen. Außerdem erklärte er seine Bereitschaft zu einem internationalen bilateralen *Dialog* mit den *Siebenten-Tags-Adventisten.*

Eine weitere Entfaltung der bestehenden Kirchengemeinschaft hat anläßlich der 20. Wiederkehr der Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie der *Exekutivausschuß für die Leuenberger Lehrgespräche* gefordert. Die nächste Zusammenkunft der Unterzeichnerkirchen findet im Mai 1994 in Wien statt.

Die im zweijährigen Turnus stattfindende Nordische Konferenz zwischen der *anglikanischen Kirche* und den *lutherischen Kirchen Skandinaviens,* zu der seit 1989 auch die lutherischen Kirchen des *Baltikums* gestoßen sind, fand vom 28. Juli bis 2. August in Estland nahe Tallin statt.

Der *Ökumen. Patriarch, Bartholomaios I.,* besucht auf Einladung der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz in der zweiten Oktoberhälfte die Kirchen der Bundesrepublik. Er wird auch vom Bundespräsidenten empfangen.

Seit dem Zerfall der Sowjetunion bestehen in der *Ukraine* drei Kirchen mit *byzantinischem Ritus:* die dem Moskauer Patriarchat verbundene, teilunabhängige Ukrainische Orthodoxe Kirche mit Erzbischof Vladimir an der Spitze, deren Mitgliederzahl mit 15 bis 35 Millionen angegeben wird, die seit 1989 von Moskau getrennte Autokephale Orthodoxe Kirche der Ukraine, deren Autokephalie (= Unabhängigkeit) jedoch von Moskau und den anderen orthodoxen Kirchen nicht anerkannt wird. Sie hat etwa 2,5 Millionen Mitglieder und wird nach dem im April erfolgten Tod des 95jährigen Patriarchen Mstylav seit Juni 1993 von Patriarch Vladimir geleitet. Dazu kommt die mit Rom unierte Ukrainisch-katholische Kirche unter dem Großerzbischof Kardinal Ivan Lubachivsky mit ca. 5 Millionen Mitgliedern vorwiegend in der Westukraine.

Auf Einladung des Diakonischen Werkes und des Evangelischen Bundes nahmen vom 14. August bis 9. September 25 Theologen/innen aus orthodoxen

und protestantischen Kirchen des ehemaligen Ostblocks und aus Serbien an einem Kurs *„Sekten und Proselytismus"* teil.

Im Februar 1993 wurde in Thessaloniki/Griechenland unter Initiative und maßgeblicher Beteiligung der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität eine *„Gesellschaft Ökumenischer Studien und Interorthodoxer Information"* (Society for Ecumenical Studies and Inter-Orthodox Relations) gegründet. Zum Ehrenvorsitzenden der Gesellschaft wurde der weltweit bekannte Ökumeniker und Metropolit von Ephesus, Prof. Dr. Chrys. Konstantinidis (Ökumen. Patriarchat von Konstantinopel) und zum Vorsitzenden des Exekutivkomitees Prof. Dr. N. Zacharopoulos gewählt.

Von Personen

Der lutherische Bischof Even Fougner von Borg/Frederikstadt (Norwegen) wurde neuer Vorsitzender des Nordischen Ökumenischen Rates, dessen Geschäftsstelle ihren Sitz in Uppsala (Schweden) hat.

Zum neuen Erzbischof der sich unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats befindlichen russischen Auslandsgemeinden in Westeuropa mit Sitz in Paris wurde nach dem im April d. J. erfolgten Tod von Erzbischof Georg Wagner der Priester Sergej Konovaloff gewählt. Die bei der Wahlsynode gestellte Frage nach einer Rückkehr unter das Moskauer Patriarchat wurde zwar an die drei Kandidaten gerichtet, aber durch den Vertreter des Ökumenischen Patriarchats dahin beantwortet, die Zeit dafür sei nicht reif. Möglich sei aber der Status einer autonomen orthodoxen Lokalkirche.

Erzbischof Marhe-Kristos von Tigre übernimmt mit dem Wintersemester 1993/94 die Leitung der Theologischen Fakultät zur Heiligen Dreifaltigkeit in Addis Abeba. Die Fakultät war staatlicherseits 1975 geschlossen und erst im Frühjahr 1992 an die äthiopische orthodoxe Kirche zurückgegeben worden.

Vorsitzende der am 7. September in Güstrow gegründeten Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Mecklenburg-Vorpommern wurde Landespfarrerin Christa Göbel/Greifswald. Ihre Stellvertreter sind der römisch-katholische Propst Siegfried Albrecht/ Schwerin und der methodistische Laienvertreter Eberhard Raedel/Neubrandenburg.

Berufen wurden:

der orthodoxe Theologe Dr. Viorel Ionita, Professor für Kirchengeschichte in Bukarest und Jasi/Rumänien, Mitherausgeber der ÖR, zum Studiensekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Genf;

Pfarrer und Dozent Heinrich Holze, Osnabrück/Bethel zum Referenten für Theologie und Kirche in der Studienabteilung des Lutherischen Weltbunds (LWB) in Genf.

Pfarrer Dr. Manfred Karnetzki/ Berlin zum Vorsitzenden der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste als Nachfolger von Pastor Klaus Geyer/Beienrode.

Superintendent Peter Zimmermann, bisher Saalfeld, zum Ökumenereferenten der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen.

Es vollendeten:

das 80. Lebensjahr

Bischof D. Helmut Claß, von 1969–1979 Landesbischof der Evangelischen

Landeskirche in Württemberg, ab 1973 auch Ratsvorsitzender der EKD, am 1. Juli;

das 70. Lebensjahr

Papst Shenouda III. von der Koptisch-Orthodoxen Kirche in Ägypten am 3. August;

das 65. Lebensjahr

Bischof Dr. Ulrich Wilckens, 1981–1991 Bischof von Holstein-Lübeck, „Ökumene-Bischof" der VELKD, am 5. August;

Prof. Dr. Johann Baptist Metz/Münster am 5. August;

Reinhard Henkys/Berlin, evangelischer Publizist, am 22. Juli;

Prälat Paul Bocklet, Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe und ökumenischer Partner des Beauftragten am Sitz der Bundesrepublik, am 21. August;

Hans-Wolfgang Heßler/Frankfurt am Main, Direktor des GEP, am 26. Juli;

Pfarrer i. R. Dr. Dieter Trautwein/Frankfurt am Main am 30. Juli.

Verstorben sind:

der Nestor der adventistischen Theologie und Kirchengeschichtsschreibung Alfred-Félix Vaucher, 1920–1951 am adventistischen Theologischen Seminar in Collonges sous Salève bei Genf, 106jährig am 18. Mai;

Dr. Wilhelm Michaelis, Mitbegründer des Ökumenischen Aussprachekreises der Evangelischen Akademie Nordelbien und der seit 1973 erscheinenden Quartalsschrift „Einheit der Christen in Hamburg", 85jährig am 6. April.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 9. September 1993)

I. F/O: Weltkonferenz und Studienarbeit

(a) Materialien und Erwartung

Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis. *Ein Diskussionspapier* („Stuttgart-Text"), F/O-Paper Nr. 161; *Thomas F. Best* (Hg.), Zusammenfassung der Berichte regionaler Konsultationen in Vorbereitung der 5. Weltkonferenz, F/O-Paper Nr. 162; *Mary Tanner,* Gespräch auf dem Weg zur 5. Weltkonferenz, MD der Ökumenischen Centrale Frankfurt a. M., II/93, Nr. 9; *Wolfgang Thönissen,* Konziliare Gemeinschaft oder Koinonia? Wird die Weltkonferenz zur Klärung der ökumenischen Zielvorstellung beitragen? KNA-Öki, 31/93,16–22.

(b) Konferenzergebnisse und -beiträge

Der offizielle Berichtsband erscheint als Beiheft zur ÖR Nr. 67 gegen Jahresende. Die „Botschaft" der Konferenz und die Berichte der vier Sektionen sind in vorläufiger Fassung enthalten in epd-Dok Nr. 38/93, die Referate von *G. Gaßmann, K. Raiser, M. Tanner, A. Keshishian* und *Kardinal Cassidy* in Nr. 39/93. Ein drittes Dokumentationsheft ist in Vorbereitung.

(c) Erste Bewertungen

Ulrich Ruh, Gemeinschaft mit Bruchstellen. Die 5. Weltkonferenz von F/O, HerKorr 9/93, 473–477; *Udo Hahn,* Die heißen Eisen blieben außen vor, Rhein.

Merkur Nr. 33/93, 21 v. 13. August; *ders.,* Hindernisse aus dem Weg geräumt, ebd. Nr. 34/93, 23 v. 20. August; *Edgar S. Hasse,* Wunder dauern etwas länger..., DAS 33/93, 20; *Gerhard Voß OSB,* „Kein Zurück vom Ziel der sichtbaren Einheit der Kirchen" (drei Folgen), KNA-ÖKI 35,36 und 37/93; *Wolfgang Thönissen,* Koinonia ist Stichwort künftiger Ökumene, ebd. 34/93, 2; *ders.,* Interview mit Bischof Paul-Werner Scheele, ebd. 35/93, 2–4; Kurzbeiträge in *Idea-Spektrum,* Nr. 33/93, 12–15.

(d) Zur F/O-Studienarbeit

Thomas F. Best, From Seoul to Santiago: The Unity of the Church and JPIC, Midstream 2, 14–38; *Paul-Werner Scheele,* Das Studiendokument „Kirche und Welt". Eine ökumenische Herausforderung. Catholica 2/93, 108–123.

II. Ökumenische Bewegung

Lukas Vischer, Wachsende Gemeinschaft – die ökumenische Bewegung zwischen Illusion und Hoffnung, EvTheol 3/93, 186-201; *Themenheft,* Ecumenism at the National Level: The Hongkong Consultation for NCCs, EcRev 3/93, mit Beiträgen u. a. von *Todor Sabev* (The Nature and Mission of Councils in the Light of the Theology of Sobornost, 261-270), *Huibert van Beek* (Some Major Trends in the Life of NCCs since 1968, 283-290), dazu die Berichte der fünf Arbeitsgruppen (291–298). Auf Deutsch liegen daraus im MD der Ökumenischen Centrale II/93, Nr. 5–7 vor: *Henriette Hutabarat* (Diener und Anwälte der Einheit: „Koinonia" als Bezugsrahmen für eine Untersuchung der Rolle der Nationalen Kirchenräte), *J. M. R. Tillard OP* (Die Aufgabe der Kirchenräte) und *Noel A. Davies* (Dienst und Anwaltschaft für die Einheit); *Grigorios Larentzakis,* Die ökumenische Verantwortung der Kirchen für ein lebenswürdiges geeintes Europa, OrthForum 1/93, 87–104; *Ulrich Ruh,* Ökumene: Das neue Direktorium der katholischen Kirche, HerKorr 7/93, 332–334; *Erich Geldbach,* Zwischen ökumenischer Vorsicht und katholischer Eindeutigkeit. Zum Ökumenischen Direktorium, MdKonfInst 4/93, 63–66; *Dokument,* „Allgemeine Prinzipien und praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisation und des ökumenischen Auftrags der katholischen Kirche in Rußland und den anderen Ländern der GUS", UnSa 2/93, 161–167.

III. Konsens und Dialog

Martin Seils, Zwanzig Jahre Leuenberger Konkordie, ZeichdZ 3/93, 109–112; *Reinhard Frieling,* Vatikanisches Gutachten zu „Lehrverurteilungen", MdKonfInst 4/93, 66–69; *Michael Root,* Anglican-Lutheran Relations. Their Present State, History and Challenge, Midstream 2/93, 39–55; *Kilian McDonnell/Thomas P. Rausch,* Anglican/Roman-Catholic Relations, One in Christ 2/93, 113–125; *Ulrich Ruh,* Fortschritte im katholisch-orthodoxen Dialog, HerKorr 8/93, 389f; *Kommuniqué* der Begegnung von Orthodoxen und Evangelikalen (Februar 1993), UnSa 2/93, 157–160; *Miguel Ma. Garijo-Guembe,* Die Erfahrungen der Zeit des Photios für den heutigen ökumenischen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus, OrthForum 1/93, 23–53.

IV. Wort – Sakrament – Liturgie

Oswald Bayer, Das Sein Jesu Christi im Glauben, TheolLitZ 4/93, 275–284; *Thomas Söding,* Erweis des Geistes und der Kraft. Der theologische Anspruch der paulinischen Evangeliumsverkündigung und die Anfänge der neutesta-

mentlichen Kanonsbildung, Catholica 3/93, 184–209; *Georg Hintzen,* Personale und sakramentale Gegenwart des Herrn in der Eucharistie, ebd., 210–237; *Peter Neuner,* Ein katholischer Vorschlag zur Eucharistiegemeinschaft, StimdZ 7/93, 443–450; *Robert F. Taft SJ,* Was leistet die Liturgie? Einige Thesen zu einer Soteriologie der Liturgiefeier, IntkathZ 3/93, 201–216; *Wilhelm Nyssen,* Die liturgische Feier des Ostens, ebd., 224–232.

V. Ekklesiologie

Joint Working Group RCC/WCC, Study-Document, The Unity of the Church as Koinonia. Ecumenical Perspectives on the 1991 Canberra Statement of Unity *(ed. Günther Gaßmann/John A. Radono),* F/O-Paper 163; *Günter Krusche,* „Koinonia" – Eine ökumenische Zielvorstellung und ihre Bewährungsprobe zwischen Selbsterhaltungsdrang und Offenheit in Kirche und Gemeinden, MD der Ökumenischen Centrale Frankfurt a.M., II/1993, Nr. 8; *Erich Geldbach,* Koinonia. Einige Beobachtungen zu einem ökumenischen Schlüsselbegriff, MdKonfInst 4/93, 73–77; *Anonymus,* Kommentar im Osservatore Romano zum Kommunioschreiben der Glaubenskongregation, HerKorr 8, 406–411; *Harald Wagner,* Ekklesiologische Optionen evangelischer Theologie als mögliche Leitbilder der Ökumene, Catholica 2/93, 124–141; *Marion Wagner,* Ein Kirchenbild für unsere Zeit? Ekklesiologische Aussagen des neuen Weltkatechismus, StimdZ 8/93, 533–546; *French Joint RC-Orthodox Committee,* The Roman Primacy within the Communion of Churches, One in Christ 2/93, 156–164; *English Methodist-RC Committee,* Can the Roman Catholic and Methodist Churches be Reconciled?, ebd., 165–169; *Ernst Dassmann,* Entstehung und theologische Begründung der kirchlichen Ämter in der Alten Kirche, IntkathZ 4/93, 350–362; *Klauspeter Blaser,* Calvins Vision of Church, EcRev 3/93, 316–327; *John Meyendorff (†),* From the Middle Age to Modern Times: Development of Orthodox Church Structures, OrthForum 1/93, 5–22.

VI. Kirchen und Bewegungen

Reinhard Thöle, Eine vielfältige Landschaft. Die orthodoxe Kirche in Deutschland, HerKorr 3/93, 418–423; *Heinrich Schäfer/Dietrich Werner,* Ökumenische Überlegungen zur charismatischen Bewegung, PastTh 7/93, 298–318; *Ernst Benz,* Katholiken, Lutheraner, Orthodoxe. Die Situation der Kirchen im Baltikum, HerKorr 9/93, 450–454; *Djuro Zalar,* Neuanfang mit Hindernissen. Die katholische Kirche in Kroatien, ebd., 477–481; *Walter J. Hollenweger,* Verheißung und Verhängnis der Pfingstbewegung, EvTheol 3/93, 265–288.

VII. Weitere interessante Beiträge

Theo Sundermeier, Erlösung oder Versöhnung? Religionsgeschichtliche Anstöße, EvTheol 2/93, 124–146; *Themenheft,* Menschen auf der Flucht (Zu Migration, Rassismus, Ethnozentrik, Nationalismus), Concilium 4/93; „Wenn wir die Lehre vom gerechten Krieg anwenden" – Stellungnahmen von *Staalsett, Planer-Friedrich, Garstecki, Brakelmann, Löwe, Fränkele, Hermann Barth,* Siegener Erklärung, epd-Dok 33/93; *A Final Communique,* The Spiritual Significance of Jerusalem for Jews, Christians and Muslims, EcRev 3/93, 356f; *Schweizerische Bischofskonferenz/Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund,* Erklärung „Antisemitismus: Sünde gegen Gott und die

Menschlichkeit", UnSa 2/93, 168–176; *Themenheft,* Muslime – fremde Geschwister?, UnSa 2/93, mit Beiträgen u. a. von *Martin Honecker* (Gottes- und Weltverständnis im Islam und Christentum 106–116), *Adel Th. Khoury* (Muslime in einer pluralistischen Gesellschaft, 117–126) und *Hans-Martin Barth* („Wenn Islam Ergebung in Gottes Willen heißt ...", 127–132) und einer *Arbeitshilfe* „Multireligiöses Beten", erarbeitet von der *Islam-Kommission der Evang.-luth. Kirche in Bayern (150–154); Ernst Feil,* Neues Interesse am „Heiligen"? Heutige Annäherungsversuche an eine religiöse Grundkategorie, HerKorr 8/93, 423-428.

VIII. Empfehlend weist die Schriftleitung auf folgende Broschüren hin:

Evang. Bildungswerk Berlin (Hg.), Georges Casalis und die Ökumene in Berlin nach dem Zweiten Weltkrieg, Texte aus zwei Tagungen 1990 und 1992, Dokumentation 98/1993; *Lukas Vischer* (Hg.), Ilia Tschawtschawadse (1837–1907). Ein Lebensbild und eine Auswahl seiner Gedichte, Texte der Evang. Arbeitsstelle Ökumene in der Schweiz, Nr. 19.

Neue Bücher

GRUNDFRAGEN

Reinhard Frieling, Der Weg des ökumenischen Gedankens. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1992, 376 Seiten. Kt. DM 25,80.

Der als ökumenischer Fachmann erster Güte vielfältig ausgewiesene Direktor des konfessionskundlichen Instituts legt hier mehr vor als eine bescheidene „Ökumenekunde". Das Buch ist ein Kompendium gegenwärtiger theologischer Problemstellungen, die auf dem Weg des ökumenischen Gedankens ihren jeweiligen Ort haben, zugleich aber weit über die speziell ökumenische Thematik hinaus im Gespräch sind. Dabei kommt die Darstellung der ökumenischen Bewegung in ihrer geschichtlichen Abfolge nicht zu kurz.

Der Einsatz beim Neuen Testament führt das Thema auf die Quellen zurück, und der folgende kurze Überblick über die altkirchlichen und mittelalterlichen Auseinandersetzungen verdeutlicht: Es geht von Anfang an um die ganze Christenheit, auch wenn einzelne Richtungen erst später konfessionelle Gestalt angenommen haben. Besonders dankbar ist der Leser für die klug ausgewählte Wiedergabe ökumenischer Quellentexte im fortlaufenden Text. Hilfreich wäre eine kurze Übersicht über diese numerierten Zitate am Ende des Buches. Aufschlußreiche Seitenblicke auf den politischen und geistesgeschichtlichen Kontext regen zum Weiterdenken an und zeigen eindrucksvoll die Verflochtenheit des ökumenischen Gedankens mit Ereignissen der Zeitgeschichte. Neben den einschlägigen Konferenzen findet die röm.-kath. Kirche besondere Beachtung. Hierbei geht es ja nicht nur um Dokumentation, sondern um das Erinnern und Weiterführen hoffnungsvoller Entwicklungen, die

nicht in Vergessenheit geraten oder gar rückgängig gemacht werden dürfen. Dazu gehören besonders die Aussagen des Papstes über einen Grundkonsens 1980 zum Confessio-Augustana-Jubiläum und bei der Begegnung in Mainz (224,353), ferner die „Hierarchie der Wahrheiten" und die neuerdings vom Einheitsrat wieder aufgegriffene Vorstellung von „Einheit in versöhnter Verschiedenheit".

Wesentlicher hermeneutischer Gesichtspunkt für die Darstellung ökumenischer Theologie ist „die Frage, ob und wie eine Theologie angemessen in eine andere Theologie übersetzt werden kann, so daß ein besseres gegenseitiges Verstehen vielleicht zu einer Verständigung führt" (182). Werden im Teil I die verschlungenen Wege der ökumenischen Bewegung als gegenseitiger Lernprozeß dargestellt (gleichzeitig eine weltweite Konfessionskunde der Gegenwart), so verhandelt Teil II die thematischen Schwerpunkte: liturgische Bewegung und ökumenische Spiritualität, Bibelauslegung, Konsensergebnisse betr. Taufe, Abendmahl und Amt (die Leuenberger Konkordie und die weitergreifenden Vereinbarungen mit den Altkatholiken, den Methodisten und den Anglikanern als Bausteine für ein verheißungsvolles Einheitsmodell). Vor allem die Abschnitte Mission, Sozialethik, Friedensfrage sind zugleich kompendienhafte Konzentrate interkonfessioneller Sozialethik – besonders auch für Examenszwecke Prüflingen wie Prüfern zu empfehlen.

Als abschließende Feststellung bleibt, „daß die Konfessionen eins sind im Glauben an Christus, aber uneins darüber, was sie von der Kirche und ihrer Autorität glauben" (355). Wahrheitserkenntnis gegen institutionelle Selbstbehauptung – es gilt, eins vom andern klar zu unterscheiden und kleine Schritte, auch manchen Umweg an der Hand Gottes weiterhin zu wagen. Eines der wichtigsten theologischen Bücher dieser Tage!

Corrigenda: S. 26: 1521; S. 28: Sandomir; S. 140: Glane-Losser; S. 262, 2. Z.v.o.: 1977. *Gerhard Strauß*

Josef Meyer zu Schlochtern, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen. Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien 1992. 416 Seiten. Kt. DM 58,–.

Das II. Vatikanische Konzil hat in der Dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium" an hervorgehobener Stelle festgestellt, die Kirche sei „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (Art. 1). Seither entwickelt sich in der katholischen Theologie die Rede von Christus als dem „Ursakrament" und der Kirche als dem „Grundsakrament". Die mitdenkende evangelische Theologie hat eine bleibend größere Sympathie für die vom II. Vatikanum auch benannte Metapher vom „Volk Gottes", äußert hin und wieder eine gewisse Neigung zur Rede von Christus als dem „Ursakrament" und erkennt an, daß bei der Rede von der kirchlichen „Sakramentalität" die Kirche jedenfalls nicht nur als „vollkommene Gesellschaft" beschrieben wird. Sie befürchtet aber Identifikationen zwischen Christus und der Kirche, die das freie Herrsein Christi auch gegenüber der Kirche zum Erliegen bringen könnten.

Josef Meyer zu Schlochtern will in seiner hier vorliegenden Habilitationsarbeit den Gedanken der kirchlichen „Sakramentalität" nicht – wie das bislang auf dem Hintergrund sakramenten-

theologischer Traditionen meistens geschah – „zeichenhermeneutisch", sondern „handlungshermeneutisch" zu verstehen suchen. Dazu reflektiert er weiträumig die bisherigen Entwürfe zur „Sakramentalität der Kirche" von Boff, Semmelroth, Ratzinger und Rahner und zeigt die Punkte auf, an denen das „Handeln" der Kirche vergessen oder aus mancherlei Gründen nicht berücksichtigt wird. Danach arbeitet er sich am Problem der „Differenz von Sein und Handeln" durch die Gedanken von Scheffczyk, Zirkner und Pottmeyer hindurch, um sich schließlich von Hünermann, Kehl und Kaulbach zu einer Sicht der „Sakramentalität der Kirche" befruchten zu lassen, in der diese durch „konstitutive Handlungen" bestimmt wird: „Als kirchliche Identität stiftende Handlungen ... konstituieren sie Kirche, weil in ihrem gemeinschaftlichen Vollzug das Ankommen Christi geschieht. So wird die Kirche aus ihrem gläubigen Handeln heraus je neu zur sakramentalen Gestalt seiner Gegenwart in der Geschichte" (S. 394).

Es handelt sich um eine gedanklich überaus sorgsam vorgehende und theologisch lehrreiche Arbeit, aus der man viel über das gegenwärtige Ringen der katholischen Theologie um eine das II. Vatikanum angemessen aufnehmende Ekklesiologie erfahren kann. Daß Meyer zu Schlochtern vorwiegend in Referat und vorandenkender Kritik bisheriger Entwürfe und Gedanken seinen Weg sucht, ermüdet zwar, bereichert aber auch; und eigentlich weiß man immer, wohin er gerne gelangen möchte und verfolgt mit einiger Spannung, ob und wie er das fertigbringt. Sein Anliegen kommt in Ausführungen zum „communio"-Begriff heraus: „Ein solches Verständnis wird die Communio nicht verdinglichen, sondern als einen Lebenszusammenhang erläutern, der in spezifischen Handlungsweisen des kirchlichen Glaubens Bestand hat" (S. 396/97). Den Zielgedanken benennt der letzte Satz: „Die Kirche erreicht ihre sakramentale Zeichenhaftigkeit nicht dadurch, daß sie diese selbst erzeugt, sondern daß sie sich in ihrem wahren Selbstvollzug mit der Gegenwart Christi durch seinen Geist beschenkt weiß und darin zum Sakrament des Heils wird" (S. 399).

Der evangelische Theologe wird eine erhebliche Zurückhaltung vor dem mitkonstitutiven „Selbstvollzug" der Kirche anzuzeigen haben, auch wenn er sieht, wie sorgsam das hier alles eingebunden wird. Er wird die Breite, in der kirchliche „Handelns"-Vollzüge in die katholische Ekklesiologie aufgenommen werden, trotz aller Problematik beachtenswert finden. Er wird gerade bei diesem Entwurf nach Elementen fragen, die die Kirche – besonders in ihren „konstitutiven Handlungen" – in der Kritik durch ihren christologischen und pneumatologischen Grund halten können. Aber er wird gerne auch seinen Respekt vor einem gründlichen und kenntnisreichen Stück theologischer Arbeit bezeugen.

Martin Seils

Herbert Schlögel, Nicht moralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling. Theol. Reihe, Band 15. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991. 240 Seiten. Kt. DM 42,–.

Gerhard Ebeling, einer der dezidiert von Luther her denkenden profilierten evangelischen Theologen und Freund des um sechs Jahre älteren Dietrich Bonhoeffer, stammt wie dieser aus der „Bekennenden Kirche". Seine Theologie orientiert sich an Luthers Dialektik von Gesetz und Evangelium, und zwar nie

historisierend, doch immer geschichtsmächtig, weltverantwortend und weltgestaltend.

Die vorliegende Habilarbeit wendet sich einer Grundfrage von Ebelings Theologie zu, nämlich seinem Verständnis des Gewissens, das er gegenüber einem rein moralischen Gewissensverständnis abgrenzt. Deutlich verweist der Verfasser bereits in der Einleitung „Ökumenischer Ausgangspunkt" auf die zunehmend dringlicheren sozialen Fragen (als ergänzende Konvergenzen) und die hier bestehenden Spannungen (als Problemanzeigen), die sich in der gegenwärtigen ökumenischen Situation besonders in der Sozialethik niederschlagen. „Annäherung und Distanz sind gleichermaßen vorhanden, wobei erfreulicherweise festgestellt werden kann, daß die gemeinsamen Erklärungen zu ethischen Fragen wachsen" (S. 2f). Daher ist es Schlögels besonderes Anliegen, einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch über Grundfragen der theologischen Ethik zu leisten. Er steigt mit der Gewissensproblematik ein und legt den Stand der moraltheologischen Debatte in Kurzfassung dar. Für seine Auseinandersetzung mit der Theologie Ebelings als einer systematischen Weiterführung lutherischer Ansätze in den heutigen Glaubensherausforderungen erweisen sich diese Kurzformeln des Gewissens zunächst als Wegweiser und Schlüssel. Gewissen ist eben kein ausschließlich für die Ethik reservierter Begriff, sondern „ein fundamental theologischer" (S. 12).

Der Mensch, der als Sünder vor Gott steht, immer in der Notwendigkeit, zwischen Gesetz und Evangelium zu unterscheiden, ist gewissensbegabt. So wird in einem gewissen Sinn der Terminus „Gewissen" als ein anthropologisches Kürzel zur Bezeichnung der Person verwendet (vgl. B. Schüller, H. Kramer); denn das Gewissen, in dem es durch das Evangelium zu einer Ortsveränderung vom „im Gesetz sein" zum „in Christus sein" kommt und so der Mensch befreit wird, ist für Ebeling die Grundkategorie einer theologischen Anthropologie. Nun ist Gewissen zwar nicht ein unmittelbar kontroverstheologisches Thema in der ökumenisch-ethischen Diskussion, dennoch führt es zu Differenzpunkten in der Sünden- und Rechtfertigungslehre, in der Anklage und Schulderfahrung, in der primären Entfaltung unter individualethischen oder sozialethischen Gesichtspunkten, wie sie in den gegenwärtigen großen ethischen Diskussionen zum Ausdruck kommen (Schutz des Lebens, Ethik und Sport, Organtransplantationen, JPIC-Prozeß u. a.).

So wird im ersten Hauptteil zunächst die Frage nach dem Gewissensverständnis in den zentralen Aufsätzen Ebelings nachgezeichnet, in „Theologische Erwägungen über das Gewissen" von 1960 und vor allem in „Das Gewissen in Luthers Verständnis" von 1984. Die Feststellung G. Ebelings, „daß der Mensch Gewissen ist", impliziert eine ontologische Gewissensinterpretation, d. h. der Mensch als solcher muß immer schon als Sünder verstanden werden. Das so erarbeitete Grundverständnis wird dann im Gesamt der Theologie Ebelings verortet, in deren vier dialektischen Spannungsfeldern von „Wort und Glaube", „Schrift und Erfahrung", „Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott" sowie von „Theologie und Philosophie" klärend diskutiert und abschließend im Kapitel „Ethik" mit der konkret gelebten Freiheit des Menschen konfrontiert.

Die Publikation ist eine der wenigen katholischen Darstellungen der Theologie Ebelings, die sich – besonders im 2. Teil – auch der Aufnahme des Ebe-

lingschen Gewissensverständnisses in der evangelischen Ethik (vor allem in der Auseinandersetzung mit Wolfhart Pannenberg) widmet und mit der katholischen Moraltheologie auseinandersetzt, wo Differenzen in der Gnadenlehre und Satisfaktionslehre als ökumenische Stolpersteine ausdrücklich angefragt werden müssen und ökumenischer Klärungsbedarf besteht.

Die Arbeit legt Konsequenzen für einen verantwortlichen ökumenischen Anmarschweg zu den verschiedenen Problemen frei, die in der materialen Sozialethik ja behandelt sind. Dabei geht es nicht um eine Harmonisierung oder Vereinheitlichung, sondern um die mögliche Komplementarität von Spannungen in der Gewissensethik, die schon in vorreformatorischer Zeit vorhanden waren und in der Reformation in ihrer Tiefe aufgebrochen sind. Dies aufgezeigt zu haben, ist ein Verdienst Gerhard Ebelings. Schlögel bringt es nun durch seinen Beitrag in die ökumenische Diskussion ein.

Georg Schütz

KIRCHEN IN ZERREISSPROBEN

Martin Greschat/Jochen-Christoph Kaiser (Hg.), Christentum und Demokratie im 20. Jahrhundert. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1992. 223 Seiten. Kt. DM 46,–.

Die Herausgeber möchten dazu beitragen, daß sich die „kirchliche Zeitgeschichtsschreibung" als „Disziplin mit eigenem Anspruch und Gewicht entwickelt". Neuere Geschichte ist ohne Berücksichtigung der „christentumsgeschichtlichen und religiösen Dimensionen" (VII) nicht zu verstehen.

Hauptanliegen ist freilich, spezifische Ausformungen und Wandlungen im „Beziehungsgefüge zwischen Christentum und Gesellschaft" im jeweils nationalen Kontext darzustellen. Dabei werden der Situation in Deutschland vier Beiträge gewidmet. Im übrigen geht der Blick zurück in die Geschichte der ökumenischen Bewegung, nach Frankreich, Spanien, den Niederlanden, England, den USA und Ungarn. Das Hauptinteresse der Herausgeber war nicht, einen repräsentativen Überblick über die Demokratiebewegung in Europa zu vermitteln, sondern an ausgewählten Beispielen unterschiedliche Demokratiegeschichten, die dann auch unterschiedliche Verständnisse von Demokratie prägten, vorzustellen. In diesem Zusammenhang gehört Amerika (Hartmut Lehmann) einerseits in den Traditionszusammenhang Europas – andererseits hat es mit seinen Verfassungsergänzungen von 1789 einen eigenen Weg eingeschlagen. Die damals ergangene Regelung der strikten Religionsfreiheit gewann im Lauf der Zeit die Funktion eines fundamentalen Grundrechts, das bis in die Gegenwart als entscheidende Stütze „auch für die Grundrechte im politischen Bereich" (155) angesehen wird. Dabei stützt gerade das multikonfessionelle System, zu dem sich prinzipiell alle Kirchen bekennen, das Verständnis für den multikulturellen Charakter der amerikanischen Gesellschaft und fördert die Demokratie von der Basis her. „Innerhalb der einzelnen Kommunen sind die Kirchen beziehungsweise kirchlich gebundene Initiativgruppen die aktivsten sozialen und politischen Kräfte" (157).

Der krasseste Gegensatz wird anschaulich im Beitrag über „Demokratie und Protestantismus in Ungarn von 1945 bis 1948" (Gyula Cseri). Der Verfasser zeigt die Demokratie als „ein Zwischenspiel zwischen zwei Diktaturen" (161). Dies

Zwischenspiel wird entfaltet als exemplarische Phase für die Länder in Osteuropa: als Aufbruch in wirkliche Demokratie, die dann unter dem Druck der sowjetischen Politik Schritt für Schritt abgewürgt und in eine monolithische Einheit, die Volksdemokratie umgewandelt wurde. Es ist beeindruckend, wie intensiv sich die Kirchen und einzelne Christen am Aufbau der Demokratie beteiligt haben, aber auch, welche unterschiedlichen Vorstellungen und Interessen sich damals ausformten. Cseri analysiert die Ursachen des Zusammenbruchs, der zwar von außen bewirkt, aber auch von innen gefördert worden ist, vor allem die Unklarheit über „Wesen und Funktion des demokratischen Staates" (173). Die Kirchen hatten sich damals am gesamtgesellschaftlichen Diskurs über die drängenden Fragen der Schuld, der Wirtschaft, der Bildung und der Außenpolitik mit ganzem Einsatz, d.h. auch mit ihrer Theologie beteiligt. Von Pèter Veres wird ein Satz von 1947 überliefert: „Es gibt keine nationale Erneuerung ohne den Protestantismus." (182). An diese Geschichte des „Zwischenspiels" knüpfen heute weite Teile der ungarischen Gesellschaft und eben auch die Kirchen an.

Frankreich (Jean-Marie Mayeur) wird unter dem Blickwinkel betrachtet, wie sich in zweihundert Jahren die katholische Kirche sehr mühsam auf eine gesellschaftliche Wirklichkeit einzustellen suchte, die durch die „jakobinische Demokratie" (46) geprägt war. Demokratie erschien als untrennbar mit Säkularisation verbunden. Gerade dieser lange innergesellschaftliche Streit um die Demokratie schuf auch einen Reichtum an Erfahrungen und Einsichten zur Frage, was Werte, Ziele und Grenzen der Demokratie sind. Erst nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs entspannte sich das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und der laizistischen Demokratie, vor allem weil die Erkenntnis reifte, daß die Demokratie selber ethische Fundierung und geistige Wertorientierung braucht, die sie sich nicht selbst geben kann.

Für Deutschland arbeitet Kurt Nowak den Beitrag des Protestantismus für die Entwicklung der Demokratie heraus, wobei er einerseits deutlich macht, daß die „Beiträge von protestantischer Theologie und Kirche ... bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts ... ganz gewiß nicht auf die Demokratie zugelaufen"(2) sind. Um so wichtiger ist dann andererseits, was er unter dem Stichwort „Herrschaftsbegrenzung" als indirekte Beiträge „des protestantischen Ringens zur Einhegung von politischer Herrschaft" (2) herausarbeitet. In einem besonderen Beitrag skizziert Nowak Aspekte und Stationen des Protestantismus in Ostdeutschland. Er stellt Demokratieimpulse, aber auch Demokratiedefizite der „Kirche im Sozialismus" dar.

Lucian Hölscher fragt vor allem nach der Entwicklung der innerkirchlichen Demokratie und zwar im engen Zusammenhang mit der „Frömmigkeitsstruktur im deutschen Protestantismus" (187). Ein Ergebnis: Die innerkirchliche Demokratieentwicklung der letzten zweihundert Jahre hat im Prozeß der Ausdifferenzierung des religiösen Spektrums im deutschen Protestantismus den Kontakt zur Mehrheit der Kirchenmitglieder verloren und bleibt beschränkt auf eine innerkirchliche „Elite"-Minderheit.

Der Beitrag von Wilfried Loth blickt auf den Katholizismus in Deutschland und seine bis 1945 widersprüchliche Haltung zur Demokratie: einerseits defensiv gegen die Entwicklung zur Moderne eingestellt, benutzte man

andererseits die Mittel des demokratischen Staates für eigene Interessen.

Insgesamt machen die Beiträge bewußt, wie jung und gefährdet weithin noch die real existierenden Demokratien sind. Zum anderen zeigen sie, daß dem Christentum im gesellschaftlichen Streit um das Wesen und das Gelingen von Demokratie eine neue Verantwortung zuwächst. Sie ökumenisch wahr- und theologisch ernstzunehmen – dazu sind die Beiträge ein wichtiger Anstoß.

Lutz Motikat

Gerhard Besier, Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung. C. Bertelsmann Verlag, München 1993. 928 Seiten. Geb. DM 58,–.

Der Wert dieser Veröffentlichung besteht ohne Zweifel in der Gründlichkeit und Ausführlichkeit, mit der das Thema, um das es geht, behandelt wird. Das schließt nicht aus, daß manche Abschnitte (z. B. über den DDR-Pfarrerbund, die CFK oder „die kaderpolitische Entwicklung an den theologischen Fakultäten") Straffungen durchaus vertragen hätten.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, hätte Besier gut daran getan, bereits im Titel deutlich zu machen, daß er mit Kirche ziemlich ausschließlich evangelische Kirche meint. Über ihren Weg im anderen deutschen Staat hat er, unterstützt von fleißigen Mitarbeitern, immens viel zusammengetragen – und gegen sie zusammengefügt.

Der Autor ordnet sein Material chronologisch (1945 bis 1969). Das hat für ihn sicher den Vorzug gehabt, daß er es leichter sortieren konnte. Der Leser muß dafür manche Unbequemlichkeit in Kauf nehmen. Er findet systematisch oder personell Zusammengehöriges gelegentlich an weit auseinanderliegenden Orten. So wird beispielsweise das „Kirchengeschäft A" S. 240ff, das „Kirchengeschäft B" hingegen ab S. 537 dargestellt.

Die drei Kapitel des Buches sind unterschiedlich lang und von durchaus verschiedener Qualität. Je näher der Verfasser der Gegenwart kommt, desto ausführlicher wird er. So handelt er den Zeitraum „von der Staatsgründung bis zum ersten Gespräch zwischen Staat und Kirche im Juni 1953" auf gut 130 Seiten ab, während er für den Teil „vom Mauerbau bis zur Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR" 300 Seiten benötigt.

Schon der Untertitel macht hinreichend und frühzeitig klar, daß hier einer schreibt, der seinen Gegenstand durch eine ganz bestimmte Brille betrachtet. Allerdings nehmen die Schärfe der Augengläser und die damit verursachte schiefe Optik in dem Maße zu, in dem die Gründung des Kirchenbundes heranrückt, Gestalt gewinnt und schließlich Ereignis wird. Sie ist für Besier beides, Schlußpunkt und Neuanfang einer Entwicklung in die falsche Richtung, eben in die Anpassung: „Das, wogegen sich die evangelische Kirche so lange gewehrt hatte, die Bildung einer ‚Staatskirche' neuen Typs, war – in freilich eigentümlicher Ausprägung – Wirklichkeit geworden. Fortan gab es auf Bundesebene kaum noch eine wichtige Sach- oder Personalentscheidung, die nicht zuvor mit SED-Staatsfunktionären ‚beraten' worden wäre" (S. 18). Letztlich ist das eine, wenn auch freundlicher formulierte Neuauflage des vom Autor 1991 erhobenen „Kumpanei"-Vorwurfs.

Gelegentlich schreckt er bei seinen Bemühungen um Tendenz auch nicht vor bösen und beabsichtigten Ausrutschern zurück. So weiß er natürlich, daß an der Spitze des Sekretariats des Kirchenbundes ein „Leiter" (vgl. S. 715)

stand, doch kann er sich an einer Stelle, weil es halt so schön paßt, die Bemerkung nicht versagen: „Mitte Juli 1969 sprach Stolpe, der designierte ‚Sekretär' des Kirchenbundes, mit Seigewasser" (S. 709). Der gleichnamige IM läßt grüßen! Übrigens geht der Autor ansonsten eher behutsam mit dem jetzigen Ministerpräsidenten von Brandenburg um.

Solche Behandlungsweise läßt er nicht allen angedeihen. Von Albrecht Schönherr etwa zeichnet er ein besonders negatives Bild. Um dessen Staatskonformität und -loyalität plastisch werden zu lassen, verfällt er ab und an auch auf Abenteuerlich-Absurdes. Er „verurteilt ... den Vietnamkrieg" (S. 620), hält er ihm doch allen Ernstes vor – und suggeriert damit, daß des Bischofs Motive, dies zu tun, die der DDR-Regierung gewesen sind, gewesen sein müssen.

Eine kirchenleitende Persönlichkeit hingegen kann sich der nahezu (vgl. aber S. 170) unbegrenzten Sympathie und Verehrung des Autors sicher sein: Otto Dibelius. Fast könnte man weite Teile der anzuzeigenden Publikation als Bruchstücke einer auf ihn bezogenen, von ihm her entworfenen Monographie verstehen. Ihm bescheinigt Besier politischen Weitblick, die richtigen kirchenpolitischen Positionen und daß er sie standfest gegenüber der DDR-Staatsmacht vertreten hat. Dibelius ging nämlich, anders als beispielsweise die Kirchlichen Bruderschaften und der ÖRK, die beide beim Verfasser schlecht wegkommen, nicht von der „Annahme einer besonderen Nähe zwischen Evangelium und Sozialismus" (S. 40) aus und er hat stets „die Illusionen seiner Kontrahenten im Blick auf die Verbesserungsmöglichkeiten des politischen Systems in der DDR als theopolitischen Irrglauben gekennzeichnet" (S. 327). Folgerichtig neigt sich für Besier mit dem Ausscheiden von Dibelius aus dem aktiven Dienst nicht nur eine Ära ihrem Ende zu, sondern nimmt zugleich eine Entwicklung ihren frei(er)en Lauf, die kirchenpolitisch in der DDR sich zwar schon länger abzeichnete, aber dank und wegen Dibelius sich nicht so richtig entfalten konnte und für die die Stichworte Schweigen, Teilakklamation (vgl. S. 643) und „grundsätzliche Systemloyalität" (S. 721) stehen.

Es hätte reizvoll werden können, wäre Besier einmal der Frage nachgegangen, ob die von ihm so apostrophierte „harte Dibelius-Linie" (S. 190) angesichts der Machtverhältnisse im anderen deutschen Staat wirklich eine erfolgversprechende hätte sein können in den ungemein schwierigen Streitpunkten zwischen Staat und Kirche, um die es damals ging, also: Jugendweihe/Konfirmation; Lange-Erlaß und Militärseelsorgevertrag, um nur die wichtigsten zu nennen. Doch solchen systematisch angelegten Querschnitten steht hinderlich entgegen, daß das Material weitgehend um die Zeitachse gruppiert wurde.

Es bleibt, trotz aller Kritik an Einzelheiten und an der Tendenz insgesamt, anzuerkennen, daß der Verfasser ein Standardwerk, allerdings eines mit Schlagseite, vorgelegt hat, das freilich Torso bliebe, wenn ihm nicht ein weiterer, die Zeitspanne 1969 bis 1991 behandelnder Band folgen würde. Daß es von einem stammt, der keinen Tag in der DDR gelebt hat und der von einem konservativen Grundansatz geprägt ist, sind keine Einwände, sollten zumindest keine sein. Andere, die in jenen Schuhen gegangen sind, über deren Spuren der Autor schreibt, sind zu Wortmeldungen und Gegendarstellungen, in einem durchaus wörtlichen Verständnis, aufgerufen.

Uwe-Peter Heidingsfeld

Hubert Kirchner, Das Papsttum und der deutsche Katholizismus (1870 bis 1958). Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/9. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1992. 140 Seiten. Pb. DM 21,50.

Auf den ersten Blick erscheint der Zeitabschnitt 1870 bis 1958 willkürlich gewählt. Der Einsatz mit dem Vaticanum I mag noch einleuchten. Dem Todesjahr Pius XII. fehlt epochale Bedeutung, auch wenn die Amtszeit Johannes XXIII. beginnt. Es waren vielmehr „verschiedene editionstechnische Überlegungen", die zur vorliegenden „pragmatischen Stoffverteilung" führten in der „Hoffnung, daß die Fortsetzung nicht zu lange auf sich warten läßt" (5). Diese Hoffnung teilt der Leser gerne. Damit verbindet sich der Wunsch nach gelegentlich noch sorgfältigerer Endredaktion; ich vermisse etwa einige kurze Angaben über den streitbaren Bischof J. Stroßmayer (27) aus Bosnien und Gewißheit darüber, daß die Dogmatische Konstitution „Dei filius" (27 und 41) und das Schema „De fide catholica" (28) ein und dasselbe Dokument ist.

Kap. 1 beschreibt Vorbereitung und Verlauf des Vat. I, seine „Rezeption" und seine Folgen, besonders in Deutschland. Der Kulturkampf wird ausführlich dargestellt.

Kap. 2 widmet sich schwerpunktmäßig der sozialen Frage, der katholischen Arbeiterbewegung und dem Gewerkschaftsstreit in Deutschland. Andere Themen aus den Pontifikaten von Leo XIII. bis Benedikt XV. (1878 bis 1922) tauchen hier auf: Staat und Kirche, Neuscholastik und Antimodernismus, Krieg und Revolution. Der weiterreichende thematische Zusammenhang wird unterbrochen, was besonders beim Thema „Rom und die ökumenische Frage" stört. Hier sollte im Fortsetzungsband nicht mehr die Amtszeit der Päpste oberstes Gliederungsprinzip sein, damit Fortschritt und Rückschlag nicht unwillkürlich an einzelnen Päpsten festgemacht werden. Besonders an studentische Benutzer wäre hierbei zu denken.

In Kap. 3, dem Zeitraum der Päpste Pius XI. und XII., fällt gegenüber dem nun schon 20 Jahre alten, aber noch immer beachtlichen Band des Handbuches „Die Kirche in ihrer Geschichte" von G. Maron über die röm.-kath. Kirche von 1870 bis 1970 auf, wieviel inzwischen an Quellen aus der Zeit des Kirchenkampfes veröffentlicht und breit bearbeitet worden ist. Besonders die seit 1977 vorliegenden Akten der Fuldaer Bischofskonferenz geben wichtige Einblicke in die oftmals spannungsvolle und kontroverse Einschätzung und Reaktion auf kirchenfeindliche Maßnahmen der Nazis. Zu einer dem „Stuttgarter Schuldbekenntnis" entsprechenden Äußerung kam es katholischerseits nicht. Am 23. August 1945 stellten die deutschen Bischöfe in einem Hirtenbrief fest: „Katholisches Volk, wir freuen uns, daß du dich in so weitem Ausmaße von dem Götzendienst der brutalen Macht freigehalten hast"! (120).

Gerhard Strauß

Die Kirchen und Europa. Herausforderungen – Perspektiven. Mit Beiträgen von Richard Bäumlin, Peter Beier, Ulrich Duchrow, Jacques Gaillot, Norbert Mette, Odilo Noti, Götz Planer-Friedrich, Konrad Raiser, Walter Schöpsdau, Franz Segbers und Jon Sobrino. Edition Exodus, Luzern 1993. 222 Seiten. Kt. DM 29,80.

Die um sich greifende Krisenentwicklung nicht nur in den östlichen Teilen

des Kontinents hat dem Thema „Europa" eine noch vor wenigen Jahren kaum zu ahnende Brisanz gegeben. Obwohl sich die Kirchen inzwischen der Europaproblematik angenommen haben, bleibt auf offizieller Ebene eine merkwürdige Zurückhaltung festzustellen, von der man nicht weiß, ob sie ihre Gelassenheit aus dem Vertrauen in eine gesunde Entwicklung bezieht oder der Ausdruck einer unausgesprochenen Ratlosigkeit ist.

In diesem Kontext läßt das vorzustellende Buch sowohl in seiner Problemsensibilität als auch im Blick auf seine positionelle Erkennbarkeit aufmerken. Die elf Beiträge können als eine kritische Bestandsaufnahme mit aufrüttelnder Absicht verstanden werden. Zwei Hauptperspektiven lassen sich dabei voneinander unterscheiden: Zum einen geht es (a) um eine Rechenschaftsablage über das vorgängige Europa-Engagement der Kirchen, zum anderen (b) um die Profilierung besonderer Verantwortungsperspektiven auf dem Hintergrund von kirchlichen und gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen.

a) *Walter Schöpsdau* gibt zunächst einen Überblick über die bereits arbeitenden, aber meist unbekannten europäischen Institutionen der Kirchen und deren jeweilige Ausrichtung.

Die Beiträge von *Odilo Noti* und *Richard Bäumlin* untersuchen das Verhältnis der katholischen Kirche zu Europa. Der „Alleinvertretungsanspruch des Vatikans in diplomatischen Angelegenheiten" (35) unterlaufe nicht nur die Arbeit der Europäischen Bischofskonferenz (CCEE), sondern verhindere auch eine breite kirchlich-öffentliche Diskussion. Besonders drastisch spiegele sich die Selbstbehauptung des römischen Zentralismus gegen synodal-kollegiale Strukturen in dem Vorgang wider, daß das CCEE bei der Sondersynode über Europa 1991 keine tragende Rolle zugemessen bekommen habe (43). Die weithin gepriesene Zusammenarbeit der KEK mit dem CCEE wird auf diese Weise in ein ernüchterndes, aber nicht resignatives Licht gerückt. *Bäumlin* zeigt auf, daß das Europabild insbesondere des Papstes von einem antimodernistischen klerikalen Triumphalismus geprägt sei, der einerseits eine restaurative Vision eines christlichen Europa propagiere, andererseits eine Kampfansage an Aufklärung und Säkularisation darstelle, nach der im Grunde alles dem Verdikt der Ideologie anheimfalle, was sich mit einer „sozialwissenschaftliche[n] Analyse gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse" (84f) befasse.

Zwei Beiträge befassen sich mit der gesellschaftlichen und ökonomischen Situation im „neuen" Europa. Die Umbrüche im Osten haben einerseits den Einigungsprozeß der EG in einem grundlegend veränderten Horizont gestellt, andererseits seien die treibenden Motivationen für den Einigungsprozeß in der EG zu Leitmotiven auch des erweiterten Europa geworden, so daß sich gleichsam eine marktwirtschaftliche Hoffnung über ganz Europa gelegt habe, die aber von regional höchst unterschiedlichem Realitätsgehalt geprägt sei. *Franz Segbers* spricht in seinem Beitrag von einer schwer revidierbaren Unterwanderung der Politik durch den Markt (148), die einen „Rückzug des Sozialstaates aus der Verteilungsverantwortung" (149) mit sich bringen werde. *Götz Planer-Friedrich* versucht zu zeigen, daß die Fixierung auf die wirtschaftlichen Belange weniger mit realistisch kalkulierbaren Erwartungen zusammenhänge, sondern selbst eine Art säkulare Religiosität darstelle, der gegenüber das „Bezeugen der christ-

lichen Wahrheit" geboten sei im Sinne von „Glaubenshilfe gegenüber Aberglauben, Irrglauben und Götzendienst" (175).

b) Die übrigen Beiträge des Buches gelten schwerpunktmäßig den sich aus der Analyse ergebenden Perspektiven, Visionen und Herausforderungen. Gegen Restauration und ökonomische Technokratie stellt *Konrad Raiser* die Vision eines Neubaus Europas auf der Basis der Erkenntnisse der Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel. Im Schlußdokument von Basel sieht Raiser „eine Art Manifest der Europäischen Kirchen für die Neuordnung Europas" (67). Für Bischof *Jacques Gaillot* liegt in einer Bekehrung zum Machtverzicht eine entscheidende Bedingung für die Kirche, sich wieder glaubwürdig Gehör auch in der säkularisierten Welt zu verschaffen. Nur wer sich selbst reformfähig erweise, könne von anderen Reformwilligkeit erwarten. In die gleiche Richtung votiert Präses *Peter Beier* in seiner Budapester Bibelarbeit über Josua 24. Er erhofft sich für Europa einen streitbaren Protestantismus, der sich dem wachsenden Klerikalismus ebenso entgegenstellt, wie er für die Durchsetzung einer an der Weltgesellschaft orientierten Sozialcharta eintritt.

Norbert Mette zeigt eine im Zusammenhang mit dem Europäisierungsprozeß gezielt zu fördernde neue ekklesiologische Dimension auf, die ihre Kraft aus einem Zusammenführen der „aus vielerlei Gründen voneinander entfremdeten Glaubenswelten und Lebenswelten" (129) beziehen soll. Es geht um eine spezifische Form der Inkulturation, in der sich Widerstandskulturen gegen Anpassung und quietistische Privatisierung entwickeln können. Die Gemeinden, die sich tatsächlich vom Evangelium her auf die Herausforderungen der heutigen Gesellschaft einlassen, werden „sehr schnell und sehr kräftig zu spüren bekommen, was das von ihnen an Widerstandskraft verlangt" (130).

Ulrich Duchrow erinnert an die prophetische Dimension des biblischen Zeugnisses im Blick auf den Götzendienst in unserer dominant wirtschaftlich orientierten Welt, deren zerstörender Charakter sich nicht verbergen läßt. „Die Hoffnung besteht einzig darin, daß dieses System wie die Weltreiche der Apokalypsen auf tönernen Füßen steht und daß Gott die Treue zu seiner Schöpfung nicht aufgibt und Alternativen vorbereitet und vorbereitet hat" (198). In die gleiche Richtung – nur eben aus der Perspektive der Opfer – zielt *Jon Sobrino*, der davon ausgeht, daß „die lateinamerikanische Wirklichkeit – und die der ganzen Dritten Welt – weiterhin die beste Hermeneutik bietet, die letzte Wahrheit des neuen Europa zu verstehen" (209). Das neue Europa ähnelt ganz und gar dem alten: Die Armen dieser Welt kommen immer erst – wenn überhaupt – ‚nach' Lösung irgendeines Problems, das dringender ist als das der massenhaften Armut . . .; immer gibt es etwas Wichtigeres für das europäische ‚Wir'" (213f).

Es ist eine Frage der Redlichkeit und der Glaubwürdigkeit, inwiefern wir uns diesen Anfragen und Herausforderungen aussetzen, ohne sie gleich als einseitig oder ideologisiert zu betrachten. Tatsächlich einseitig sind das Leiden und Sterben, und tatsächlich ideologisch ist die Verharmlosung der Opfer, die auch durch unsere gesellschaftliche und kirchliche Selbstbehauptung betrieben wird.

Michael Weinrich

Anne Primavesi, From Apokalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity. Burns & Oates, Tunbridge Wells 1991, UK. £8,95.

Der Titel ist programmatisch. Die ökologische Apokalypse findet bereits statt. Auf katastrophale Weise ist die christliche Tradition verstrickt in den herrenmenschlich-zerstörerischen Umgang der westlichen Zivilisation mit der Natur, indem sie das abendländisch-patriarchale Leitmodell eines hierarchischen Dualismus bis heute sanktioniert und reproduziert. Was ansteht, ist Umkehr zur Schöpfung. Genesis muß neu gedacht, neu gelesen, neu zum Handlungsimpuls werden: Gott in Einheit mit der Schöpfung, nicht transzendent und über ihr, der Geist als die der Welt von Anbeginn an innewohnende lebenschaffende und heilende Potenz der Regeneration, eingebunden in die wechselseitige Abhängigkeit und Aufeinanderbezogenheit aller Wesen. Kooperation und Partizipation, „power-from-within", Interaktion und Reintegration sind die neuen Leitworte, die die hierarchische Aufspaltung der Welt in Über-, Unter- und Gegeneinandergeordnetes in Frage stellen.

Ökologischer Paradigmenwechsel also, auch in der Theologie, allerdings untrennbar verknüpft mit einer feministischen Re-Konstruktion: Denn nicht nur die Degradierung der anderen Religion, Zivilisation, Rasse oder Klasse, sondern speziell die Abwertung und Instrumentalisierung des „anderen", der Natur und der Frau sind in der theologischen Matrix besonders tief eingegraben und miteinander verknüpft.

Theologischer Hauptansatzpunkt der ökologisch-feministischen Kritik ist die traditionelle Engführung der Theologie auf die (Erb-)Sünden- und Versöhnungslehre. Das Heilsgeschehen wird anthropozentrisch-individualistisch verkürzt und metaphysisch interpretiert; es löst den (getauften) Menschen aus dem Zusammenhang der „gefallenen" Natur und Welt heraus. Ein geistvergessener Christozentrismus, der ausschließlich von Kreuz und Tod als Erlösungsnotwendigkeiten her denkt, vergleichgültigt alles Kreatürlich-Irdische: Nicht das Brot ist heilig, sondern die Hostie. Und Ostern hat mit Narzissen nichts zu tun...

In großflächigen Konturen werden Markierungspunkte einer ökologischen Relectura der biblischen Texte gesetzt. Das Geheimnis der Inkarnation als Eingebundenheit Jesu in konkrete irdische Bezugssysteme, die Bedeutung seines Lebens und Menschseins sowie seiner radikal antihierarchisch-inklusiven Praxis müssen in ihrer Schöpfungsrelevanz neu entdeckt werden („kosmischer Christus", „Ehrfurcht vor dem Leben"). Das setzt vor allem voraus, daß sich die Theologie aus der „Falle" des Sündenfall-Dogmas befreit, das sich spätestens seit Augustin auf eine massiv natur- und frauenfeindliche Auslegung von Gen 2/3 stützt. Kategorisch bestreitet die Verfasserin die Interpretation des „Apfelessens" als gesamtmenschheitlich wirksame Ursünde; das Augenmerk richtet sich demgegenüber auf die Bedeutung des „Essens" in Gen 2 und die substantiell nichthierarchischen Beziehungen zwischen Erde und Mensch (Adam-Adama), neu zu reflektieren als Impuls für einen ökologisch und sozial gerechten Umgang mit Lebensressourcen.

Anne Primavesi, römisch-katholische Theologin aus Großbritannien, hat auf spannende und informative Weise vieles an bereits Erarbeitetem gebündelt und Brücken zum Gespräch zwischen Öko-

logie, Feminismus und Theologie geöffnet. Ihr mutiges Plädoyer für theologische Redlichkeit und kritische Selbstprüfung, das seinen „Sitz im Leben" im JPIC-Prozeß hat, wirft eine Fülle von hilfreich-anstößigen Fragen auf, die zum Rückfragen und Weiterdenken provozieren, an den dogmatisch neuralgischen Punkten des Verhältnisses Mensch-Natur, Gott-Natur, Offenbarung-Bibel ebenso wie in der exegetischen Einzelarbeit. An keiner der gestellten Fragen jedoch wird das ökumenische Nachdenken über eine ökologisch verantwortbare (sustainable) Theologie und Ethik im Kontext der Apokalypse vorbei können. Vor allem nicht an der einen: Wann, wenn nicht jetzt?

Brigitte Kahl

Ingeborg Leitz (Hg.), frauen stimmen. Eine Bestandsaufnahme evangelischer Frauenarbeit. Für Hildegard Zumach. Radius Verlag, Stuttgart 1992. 216 Seiten. Br. DM 29,–.

Rechtzeitig vor der Halbzeit der Ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen" erschien „frauen stimmen", eine Bestandsaufnahme evangelischer Frauenarbeit.

Die Dokumentation zu Ehren von Hildegard Zumach, der langjährigen Generalsekretärin der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland, enthält mehr als 30 Beiträge verschiedener Autorinnen und einiger weniger Autoren. Die Themenvielfalt spiegelt die Geschichte der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland nach 1945: innerkirchliche Weichenstellungen von Mütterarbeit und Familienbildung zu Frauenbildung und Erwachsenenbildung, feministische Theologie und Gemeindearbeit, Engagement in der Ökumene: Weltgebetstag, Boykott-Aktionen gegen Apartheid in Südafrika, gegen Sextourismus und Kinderprostitution, und Persönliches, wie Lebensformen, § 218, Leiden und Hoffnungen von Frauen in der Kirche.

Die unterschiedlichen Beiträge, teils sehr persönlich und subjektiv geschrieben, geben das vielfältige Engagement von Hildegard Zumach wieder, offenbaren aber auch die immer noch vorhandenen Defizite, die Frauen in der Kirche erleben. So ist der Titel eines Beitrags wohl eher Ausdruck von Hoffnung als von Realität: „Frauen verlassen ihre Küche, nehmen die Kinder mit und bringen die Kirche in Bewegung. . .".

Allerdings ist es spannend zu lesen, wie vielfältig Frauenstimmen zu Wort kommen, wie stimmig sie ihr Engagement und ihre Erfahrungen vermitteln, weil sie „versuchen, das zu erleben, was sie wirklich glauben, und nicht mehr darauf warten, sich sagen zu lassen, was sie tun und lassen sollen" (S. 28).

Organisationen bewegen und verändern sich langsam. Vielleicht ist es die Stärke gerade der evangelischen Kirche, daß sie durch vielfältige Bewegungen von unten immer wieder angestoßen und bewegt wird, daß sie Differenzen aushalten und als Bereicherung erleben kann. „frauen stimmen" geben wichtige Impulse wieder und benennen die Grenzen und Schwierigkeiten, denen Frauen in patriarchalen Strukturen immer noch begegnen. Insofern ist die Halbzeit der Ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen" eine gute Gelegenheit, sich der Bilanz zu stellen.

Die Lektüre von „frauen stimmen" sei allen empfohlen, die Ermutigung und Zeichen der Hoffnung brauchen auf dem Weg zu einer erneuerten Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche.

Helga Trösken

Friedrich Heyer, Die Heiligen auf den Inseln. Viten und Hymnen aus Ägäis und Adria. Oikonomia Band 29, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, hg. von Karl Christian Felmy und Heinz Ohme. Erlangen 1991. 274 Seiten. DM 24,20.

Friedrich Heyer hat mit dieser in jahrzehntelanger geduldiger Sammler- und Forschungsarbeit entstandenen Studie ein ungewöhnliches Buch vorgelegt: es „will Touristenlektüre sein, auf Kreuzfahrt zu lesen, eine Art christlicher Baedeker, der seinen Platz im Badegepäck hat", so beschreibt der Verfasser selber die Intention seiner Arbeit. Wer sich aufmacht, das Land der Griechen mit der Seele zu suchen, hat nunmehr ein Werk zur Hand, das ihn zu den lebendigen Quellen orthodoxer Tradition auf den Inseln in Ägäis und Adria führt und sogar einen Abstecher nach Sizilien macht, wo es den verwehten byzantinischen Spuren nachgeht.

Die Reise beginnt auf Euböa, berührt dann mit Paros, Naxos und Tinos die Kykladen, wendet sich dem Dodekanes zu, wo die Stationen Patmos, Astypalaia, Rhodos und Kalymnos sind. Der Weg führt weiter nach Samos, Chios und Lesbos (Mytilene). Auch Zypern und Kreta werden besucht, bevor es in den Saronischen Golf nach Ägina, Hydra und Spetsä geht. Ein großes Kapitel ist den jonischen Inseln gewidmet: Kerkyra (Korfu), Kephalonia, Zakynthos und Kythera. Und zum Schluß folgt der schon erwähnte „Seitensprung" nach Sizilien. Ein ausführliches Literaturverzeichnis, welches allerdings hier und da genauer hätte sein können, wird vor allem demjenigen weitere interessante Quellen erschließen, der des Neugriechischen mächtig ist. Die ganze Palette des Reichtums auch nur anzudeuten, den der Verfasser hier vor dem Leser ausbreitet, ist in einer so kurzen Anzeige unmöglich. Einiges sei dennoch genannt.

Da ist einmal die Fülle der Texte aus Hymnen und Viten, die der Verfasser zitiert und selber übersetzt hat. Sie geben einen ausgezeichneten Einblick in diese kirchliche Literaturgattung bis in die unmittelbare Gegenwart hinein, da der Verfasser einen Schwerpunkt bei den neuen Heiligen und Neomärtyrern setzt, deren liturgische Texte z. T. erst vor kurzer Zeit verfaßt worden sind. Zum anderen wird das harte Schicksal des Griechentums und der orthodoxen Kirche in den dunklen Jahrhunderten des osmanischen Joches deutlich, bis hin zur kleinasiatischen Katastrophe von 1922, als die Griechen nach der vernichtenden Niederlage gegen die Türken Atatürks aus ihrer jahrtausendealten Heimat in Anatolien vertrieben wurden – Kapitel der Geschichte, die bei uns kaum jemand kennt, die aber von bleibender politischer Bedeutung sind und manche Haltung Athens im heutigen Krieg auf dem Balkan verständlicher erscheinen lassen könnten ... Und schließlich ist das Buch eine Fundgrube für jeden, der Freude an griechisch-orthodoxer Volksfrömmigkeit hat.

Hans-Peter Friedrich

Tahi Bonar Simatupang, Gelebte Theologie in Indonesien. Zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992. 171 Seiten. Kt. DM 22,–.

Tahi Bonar Simatupang war ein gottesfürchtiger General. Mit jungen Jahren wirkte er als Offizier am Unabhängigkeitskrieg Indonesiens gegen die Niederländer mit. Als die Unabhängigkeit

errungen war, setzte er sich für die Versöhnung mit den Niederländern ein, was ihm nicht nur Freunde einbrachte. Ein Konflikt mit Sukarno führte zu seiner frühzeitigen Entlassung, was ihn aber nicht in Resignation trieb, sondern veranlaßte, aktiv in der ökumenischen Bewegung tätig zu werden. Er war von 1975 bis 1983 einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates und präsidierte die einzige Konferenz, die vom Ökumenischen Rat und der islamischen Weltkonferenz gemeinsam 1982 in Colombo veranstaltet wurde. Über diese Konferenz und die Probleme des christlich-islamischen Dialogs berichtet er in diesem Buch. Das Buch versammelt eine Reihe von Aufsätzen und Vorträgen von Simatupang, der am 1. Januar 1990 starb, und zeigt, wie stark ein Laie auch die Theologie einer Kirche beeinflussen kann. Er selbst bekannte, von drei Männern mit dem Namen Karl beeinflußt zu sein: Carl von Clausewitz, Karl Marx und Karl Barth. Allerdings müßte man noch ein R hinzufügen. Reinhold Niebuhr.

Er war Nationalist und Protestant, aber eben deshalb leidenschaftlich am Dialog mit anderen Religionen und an der Versöhnung der verschiedenen ethnischen Gruppen Indonesiens interessiert. Allerdings überschritt er nie die Grenze zum aktiven Widerstand gegen die Staatsgewalt, dazu war er zu sehr Offizier und Diplomat. Ein anregendes Buch nicht nur für Militärpfarrer, sondern für alle, die Ökumene einmal mit den Augen der Dritten Welt, der Indonesier, sehen möchten. *Gerhard Grohs*

DIALOG MIT DEM JUDENTUM

Ralf Koerrenz, Das Judentum als Lerngemeinschaft. Die Konzeption einer pädagogischen Religion bei Leo Baeck. Deutscher Studien Verlag, Weinheim 1992. 109 Seiten. Kt. DM 22,–.

Angesichts fundamentalistischer Entwicklungen bei Juden und Christen hält Koerrenz die Erinnerung an Leo Baeck und seine Konzeption eines liberalen Judentums heute für wichtig. Es geht ihm dabei um eine Betrachtung dieses großen jüdischen Lehrers unter dem pädagogischen Blickwinkel. Er stellt die pädagogische Dimension als Mittelpunkt der Theologie von Leo Baeck heraus, der das Judentum als Pilgerschaft der Lernenden beschreibt. Religion hat für Baeck zuallererst mit der Frage nach der angemessenen Form der Lebensgestaltung zu tun, dies wiederum zielt auf die Pädagogik. K. fragt zunächst nach pädagogischen Aspekten in Baecks berühmtestem Buch „Wesen des Judentums". Sodann begibt er sich auf die Spurensuche in der Biographie von Baeck und entdeckt dabei wichtige Prägungen durch die Beschäftigung mit Comenius und seinem religiös motivierten Humanismus sowie durch die humanistische Tradition der calvinistischen Gemeinde zu Lissa (Posen), in deren Nähe Leo Baeck aufwuchs. Zwei Kapitel befassen sich mit Baecks Beitrag zur pädagogischen Theorie und ziehen Verbindungslinien zum übrigen pädagogischen Kontext. Das Kapitel 7 leitet mit zehn Thesen zum Verständnis des Judentums bei Baeck über zum Epilog, in dem der Versuch eines evangelischen Kommentars zu Baeck unternommen wird.

K. geht bei seiner Untersuchung von den beiden Brennpunkten „Geheimnis" und „Gebot" aus, die für Baeck die Religion bestimmen. Sie kommen dem Bedürfnis des Menschen nach einem tragenden Grund und einer klaren Richtung entgegen. Angesichts des Zulaufes, den religiöse Gruppierungen aller Art

haben, welche entweder das unerfüllte Bedürfnis des Menschen nach Geheimnis oder nach deutlicher Weisung stillen, ist Baecks Versuch, beide Bedürfnisse im Menschen anzuerkennen und ihnen zu begegnen, von aktueller Bedeutung. Baeck sieht den Menschen gerade auch in religiöser Hinsicht als ein ganzheitliches Wesen. Nach Meinung von K. muß sich das Christentum und insbesondere der Protestantismus fragen lassen, inwieweit „sie dem heutigen Menschen ein ausreichendes Maß an emotionalem Bezugsrahmen zur Verfügung stellen, innerhalb dessen eine Begegnung mit der Geheimnisseite Gottes möglich wird".

Ein Buch, das nicht nur über den Juden Leo Baeck informiert, sondern Brücken schlägt zur Frage nach der pädagogischen Dimension von Religion überhaupt, auch für Christen.

Rainer W. Burkart

Josef Foschepoth, Im Schatten der Vergangenheit. Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 250 Seiten. DM 28,–.

Der Verf. war früher Generalsekretär des Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in der Bundesrepublik. Er beschreibt ihre Anfänge im Nachkriegsdeutschland. Dabei arbeitet er die Spannung zwischen dem Bemühen um Überwindung des Antisemitismus und dessen ständige unterschwellige Existenz in vielerlei Formen heraus.

Das Buch ist durch ein differenziertes Inhaltsverzeichnis gut gegliedert. Es beginnt mit Voraussetzungen und Schwierigkeiten für das Miteinander von Christen und Juden nach dem Holocaust und stellt dann Ansätze für eine christlich-jüdische Zusammenarbeit heraus. Ein drittes Kapitel betont die Rolle der amerikanischen Umerziehungspolitik für die Gründung der christlich-jüdischen Gesellschaften. Dann wird die Arbeit der ersten Gesellschaften in den Städten München, Stuttgart, Wiesbaden, Frankfurt/M. und Berlin geschildert. Im fünften Kapitel „Modell und Wirklichkeit" geht es um die Schwierigkeiten, welche einerseits die Übertragung des amerikanischen Modells auf die deutsche Wirklichkeit mit sich brachte, die sich andererseits daraus ergaben, daß die Deutschen sich schwer taten, ein eigenständiges Konzept für die Arbeit zu entwickeln. Der Abschluß „Krise und Umbruch: die Suche nach den Grundlagen der Arbeit" zeichnet die Besinnung der deutschen Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit auf einen eigenen Weg nach.

F. macht deutlich, wie schwierig es gewesen ist, den eigenen „Weg zu sich selbst zwischen Amerikanismus und Kommunismus" zu finden. Foschepoths Buch ist ein wichtiger Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog. Bildmaterial aus dieser Zeit ergänzt die Darstellung. Im Anhang befindet sich ein ausführliches Literaturverzeichnis. Das Namens- und Ortsregister weist auf eine Schwäche hin, die das Buch für den Außenstehenden hat: die Fülle von Namen aus der ersten Zeit der Gesellschaften ist verwirrend, zeigt jedoch auch, wie sehr sie von Anfang an durch Persönlichkeiten geprägt waren.

Werner Jochmann vom Vorstand des Deutschen Koordinierungsrates bringt im Vorwort die Hoffnung zum Ausdruck, daß mit diesem Buch erneut ein Diskussionsprozeß über den Auftrag der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Gegenwart und Zukunft in Gang kommt.

Rainer W. Burkart

„War die Konferenz ein Erfolg, ja oder nein?", sollte die EKD-Delegation entscheiden, als sie am Abend vor dem Abschluß der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung die deutschen Journalisten zu einem Pressegespräch eingeladen hatte. Die Antworten fielen, wie hätte es anders sein können, differenziert aus. Ich selbst griff auf die gleiche Frage eines Delegierten aus Schwarzafrika angesichts der durchnumerierten Sektionsberichte zum Vergleich mit einer Perlenkette. Nicht alle seien echt, aber anders als in Jesu Gleichnis seien viele echte Perlen aufgereiht, und es gelte nun, sie in den Kirchen und Gemeinden zu entdecken.

Dem ist einer der verschiedenen Schwerpunkte dieses Heftes gewidmet. Matthias Sens und ich hoffen, daß unsere Fragen an unsere beiden Mitherausgeber Günther Gaßmann und Konrad Raiser, das Kurztagebuch von Klaus Wilkens und die „Botschaft" (an ihr hat Dr. Sens übrigens mitgearbeitet) unserer Leserschaft helfen, sich die Eingangsfrage mit einem anfänglichen „Ja" zu beantworten. Wir erwarten weiter, daß Heft 1/94, das fast ganz der ökumenischen Bewertung der Konferenzergebnisse gelten wird, dieses Ja festigen und unsere Leserschaft an der Aneignung der Perlen beteiligen kann, die in Santiago gefunden wurden. Hilfestellung für diese Perlensuche und -aneignung gibt der einleitende Aufsatz von Otto Hermann Pesch, der bis Dezember zu einem Gastsemester in den USA weilt.

Wie Klaus Wilkens deutlich macht, hatten eine Reihe Delegierter in Santiago vor allem das Ziel, Glauben und Kirchenverfassung müsse unbedingt „Linie halten" und allen Versuchungen von seiten Kontextualität und JPIC widerstehen. Daß es solche Versuchungen gibt, ist unbestritten; doch angesichts der Tatsache, daß Offenbarung und Menschwerdung Gottes immer, auch in biblischer Zeit, mit einem bestimmten Kontext zu tun haben und daß dieser Kontext von Sünde und Ungerechtigkeit geprägt ist, erschweren Sich-Blind-Stellen und Entrüstung nur die angestrebte Gemeinschaft. Die Konferenz sah das mehrheitlich ebenso und widerstand deshalb der Festschreibung auf eine traditionelle Linie. So wissen wir die Konferenz hinter uns, die in allen vier Sektionen eine auf die verschiedenen Kontexte ausgerichtete Methode bzw. Hermeneutik für die weitere Arbeit einforderte, wenn wir in unserer Zeitschrift nach Konrad Raisers Impuls in Heft 4/91 mit den Beiträgen von Johannes Dantine/Wien und Petros Vassiliadis/Saloniki zwei weitere Schritte auf diesem Feld vorangehen. Die genannten Autoren sind von der Notwendigkeit solcher Schritte überzeugt, wobei Dantine sich mehr den Einwänden stellt, während Vassiliadis orthodoxen Theologen klarmachen möchte, daß mit dem Aufgreifen dieser Thematik nicht ein ökumenischer „Erlkönig" sie aus den Armen des Vaters reißen möchte.

Gewichtig ist diesmal auch die Sparte „Dokumente und Berichte". Neben einem Dokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche und dem Brief des ÖRK-Team-Visit, das im Juni Deutschland besuchte, veröffentlichen wir das ÖRK-kritische Memorandum zur Zukunft der ökumenischen Sozialethik. Das geschieht unter dem Gesichtspunkt, daß keineswegs nur „Genf" gut daran tut zu beachten, was darin ausgeführt wird. Im Gegenteil, das Dokument „Teure Einheit" (siehe Heft 3/93) und die Konferenz in Santiago beweisen, daß die angesprochenen Probleme in Genf erkannt sind und angepackt werden. Aber der Genfer Stab lebt ja auch sehr wesentlich von dem, was an ihn herangetra-

gen wird. Diese Zulieferer haben es mindestens ebenso nötig, sich den kritischen Anfragen des Memorandums zu stellen – auch in Deutschland. Es wäre also unvornehm, undankbar und unproduktiv zugleich, würden wir diesen Text nur in Richtung Genf lesen.

Wie nötig es ist, hier vor der eigenen Türe zu kehren, zeigt Helmut Zeddies mit dem überarbeiteten Votum, das er im Oktober 1992 bei der letzten Zusammenkunft der aus der Ökumenischen Versammlung der DDR hervorgegangenen Konsultativgruppe zum konziliaren Prozeß vorgetragen hat, ehe diese gesamtdeutsch erweitert wurde.

Schließlich sollten wir, ehe wir zur unangenehmen Schlußnotiz kommen, der Freude über einen Beitrag wie den von Theo Sundermeier Raum geben. Dann muß es aber auch sein: wir kommen mit den Bezugsgebühren von DM 42,– plus Porto nicht mehr durch und müssen ab dem neuen Jahrgang das Jahresabonnement auf DM 48,–, den Preis für das Einzelheft auf DM 14,– erhöhen. Für den neuen Abopreis kann ich mir in Frankfurt/Main gerade $2^2/_3$ mal bei einem der preiswertesten Herrenfriseure der Stadt die Haare schneiden lassen – oder mehr ökumenisch gesprochen: lassen Sie sich durch die unumgängliche Erhöhung die vielbeschworene Koinonia auch in und mit der ÖR nicht verleiden. *Vo*

Die Mitwirkenden

Pastor Rainer W. Burkart, c/o Ökumenische Centrale, Neue Schlesingergasse 22–24, 60311 Frankfurt am Main / OKR Prof. Dr. Johannes Dantine, Hietzinger Hauptstraße 61A, A-1130 Wien / Landespfarrer Hans-Peter Friedrich, Am Bockskothen 25, 40472 Düsseldorf / Direktor Dr. Günther Gaßmann, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42a, 55130 Mainz / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Auguststraße 80, 10117 Berlin / Dr. Brigitte Kahl, Marksburgstraße 66, 10318 Berlin / Pfarrer Tim Kuschnerus, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover / Pastor Dr. Lutz Motikat, Auguststraße 80, 10117 Berlin / Prof. Dr. Otto Hermann Pesch, Bernadottestraße 3, 22763 Hamburg / Generalsekretär Dr. Konrad Raiser, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150, route de Ferney, CH-1211-Genf 2 / Dr. Dr. J. Georg Schütz, c/o Ökumenische Centrale, Neue Schlesingergasse 22–24, 60311 Frankfurt am Main / Prof. em. Dr. Martin Seils, Kahlaische Straße 42, 07745 Jena / OKR i. R. Dr. Gerhard Strauß, Edelsbergstraße 1, 86163 Augsburg / Prof. Dr. Theo Sundermeier, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg / Pröpstin Helga Trösken, Saalgasse 17, 60311 Frankfurt am Main / Prof. Petros Vassiliadis, Theolog. Fakultät der Aristoteles-Univ. Thessaloniki, P.O. Box 1540, GR-54006 Thessaloniki 17 / Prof. Dr. Michael Weinrich, Kilianstraße 78c, 33098 Paderborn / OKR Klaus Wilkens, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover / OKR Dr. Helmut Zeddies, Außenstelle der EKD, Auguststraße 80, 10117 Berlin.

Ist ökumenische Abendmahls-gemeinschaft jetzt schon möglich?

Johannes Rehm

Das Abendmahl

Römisch-Katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog.
Mit einer Einführung von Hans Küng.
Ca. 350 Seiten. Kt.
Ca. DM 68,–/öS 531/sFr 69,30
[3-579-00230-9]

Unter dieser Leitfrage untersucht Johannes Rehm den vielschichtigen modernen Dialog über das Abendmahl. Von besonderer Bedeutung ist dabei der Dialog auf höchster Ebene zwischen lutherischer und katholischer Kirche. Daher konzentriert sich das Buch vor allem auf das Dokument ›Das Herrenmahl‹, das vor dem Hintergrund der Kritik Luthers an der römischen Messe analysiert wird. In der Auswertung der Rezeption dieses Dokumentes zeigt sich, daß der ökumenische Dialog große Fortschritte gemacht hat: Die baldige Abendmahlsgemeinschaft zwischen evangelischer und katholischer Kirche scheint schon jetzt – trotz einiger Divergenzen – theologisch verantwortbar und seelsorgerlich angemessen zu sein.

Chr. Kaiser
Gütersloher
Verlagshaus