



N12<518789134 021



ub **ubTÜBINGEN**



theot

D 21 472 F

Ökumenische Rundschau

3. Jahrgang
Heft 1
Januar 1994

TR

5. F/O-WELTKONFERENZ SANTIAGO 1993

43
1994

Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis

mit Beiträgen von:

ANTON HOUTEPEN, IOAN SAUCA, PAVEL FILIPI,
WOLFGANG BIENERT, HERMANN SCHAEFER

Dazu:

JEAN FRANÇOIS ZORN

Vergangenheit und Zukunft der Mission

HERIBERT RÜCKER

Lernen statt Kontextualisieren

128
hda

ORTHODOX-ALTORIENTAL. DIALOG,
DÖSTA – EIN RÜCKBLICK (Karl Kertelge)



VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.

21.01.1994

ZA 4524

✓

INHALT

	Seite
<i>Vorbemerkung der Schriftleitung</i>	1
<i>Anton Houtepen, Wachsende Gemeinschaft, abwartende Kirchen?</i>	2
<i>Ioan Sauca, Santiago de Compostela – Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu umfassender christlicher Koinonia</i>	16
<i>Pavel Filipi, Ökumene an der Grenze</i>	29
<i>Wolfgang A. Bienert, Den einen Glauben zur Ehre Gottes bekennen</i>	37
<i>Hermann Schaefer, An einem gemeinsamen Leben mit Christus teilhaben – Die Sektion III in Santiago</i>	47
<i>Jean François Zorn, Die Mission hat eine Vergangenheit – hat sie auch Zukunft?</i>	60
<i>Heribert Rücker, Lernen statt „Kontextualisieren“</i>	72
<i>Dokumente und Berichte</i>	
„Gemeinsame Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den Orientalischen Orthodoxen Kirchen“	82
Interreligiöse Zusammenarbeit im ehemaligen Jugoslawien. Erklärung von Pécs (Dez. 93)	84
Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) – ein Rückblick (<i>Karl Kertelge</i>)	86
<i>Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher</i>	90
<i>Nachwort der Schriftleitung</i>	119
Dieser Ausgabe liegt das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1993 bei.	

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (vertreten durch Wolfgang Bienert / Marburg) herausgegeben von Günther Gaßmann / Genf; Gerhard Grohs / Mainz; Heinz Joachim Held / Hannover; Viorel Ioniña / Genf; 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); Hermann Goltz / Halle; Margot Käßmann / Hofgeismar. Redaktionssekretärin: Gisela Sahn.
Sitz: Neue Schlesingergasse 24, 60311 Frankfurt am Main.

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 101762, 60017 Frankfurt am Main, Ruf (069) 203 36, Fax (069) 2893 47. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Otto Lembeck, Leerbachstraße 42, 60322 Frankfurt am Main, Ruf (061 71) 53708
Postgirokonto Frankfurt (BLZ 500 100 60) Kto.-Nr. 614 54-602

Bankkonto: Frankfurter Sparkasse (BLZ 500 502 01) Kto.-Nr. 357936

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich mit je ca. 128 Seiten. Jahresbezugspreis 48,- DM (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 14,- 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. 1994)

ISSN—0029—8654

Druck: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach

theoc

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1994 43. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN



SA 1351
11
1994.1.5

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
	Gruß an Hanfried Krüger	121
<i>Bernhardt, Reinhold</i>	Zur Diskussion um die Pluralistische Theologie der Religionen	172
<i>Bienert, Wolfgang A.</i>	Den einen Glauben zur Ehre Gottes bekennen. Die Sektion II in Santiago	37
<i>Deicha, Sophie</i>	Die Ökumenische Dekade als Teil der Heiligung. Eine orthodoxe Perspektive	443
<i>Falcke, Heino</i>	Der konziliare Prozeß – bleibende Verpflichtung im Wandel	415
<i>Fichtner, Hans-Eberhard</i>	Nur ein ökumenischer Reprint? Beobachtungen – Fragen – Überlegungen zum neuen Ökumenischen Direktorium	165
<i>Filipi, Pavel</i>	Ökumene an der Grenze. Die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in der Sicht eines Teilnehmers aus bisher sozialistischem Kontext	29
<i>Füllkrug-Weitzel, Cornelia</i>	Zerstörte Gemeinschaft wiederherstellen. Das „Programm zur Überwindung der Gewalt“ des ÖRK bekommt erste Konturen	422
<i>Gaede, Käte</i>	Hans-Dieter Döpmann zum Gruß	389
<i>Goltz, Hermann</i>	Mühsame Schritte auf dem Weg zu einem „Runden Tisch der Kirchen und Religionen“ in Ex-Jugoslawien und in den europäischen Ländern	304
<i>Goltz, Hermann</i>	„Gott will es“. Der christlich-muslimische Dialog für Versöhnung zwischen Baku und Etchmiadzin während des armenisch-aserischen Krieges um Berg-Karabagh/Arzach. Und: Gemeinsames Kommuniqué	433
<i>Gregel, Christa</i>	Grenzgänger. Dem langjährigen Weggenossen Reinhard Groscurth zum 65. Geburtstag	250
<i>Haudel, Matthias</i>	Vergessene Kriterien. Hermeneutische Kriterien für die Weiterentwicklung des Koinonia-Konzepts	292
<i>Hiltebrandt, Bernd</i>	Kirchengemeinschaft auf neuen Wegen. Ergebnisse und Perspektiven der 4. Vollversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen	405
<i>Houtepen, Anton</i>	Wachsende Gemeinschaft, abwartende Kirchen?	2
<i>Hüffmeier, Wilhelm</i>	Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst? Vollversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen	157

ZA 4521



Verfasser	Titel	Seite
<i>Krusche, Werner</i>	Ein ökumenischer Dienstmann Gottes. Zum 65. Geburtstag von Reinhard Groscurth	246
<i>Lenz, Hildegard</i>	Als ökumenische Beobachterin in Südafrika	315
<i>Ludwig, Hartmut</i>	„Christen dürfen zu diesem Verbrechen nicht schweigen“. Zum 100. Geburtstag von Pfarrer Dr. Adolf Freudenberg	260
<i>Neuner, Peter</i>	Kirche zwischen Sakramentalität und Sünde. Zum katholischen Kirchenverständnis in unserer Zeit	390
<i>Papandreou, Damaskinos</i>	Die ökumenische Sendung der Orthodoxie unter Berücksichtigung der Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der orthodoxen Kirche. Wilhelm Schneemelcher zum 80. Geburtstag	275
<i>Raiser, Konrad</i>	Auf dem Weg zu einer Neubestimmung des Profils der Laien in der ökumenischen Bewegung	122
<i>Raiser, Konrad</i>	Nachruf auf Walter Arnold	245
<i>Rücker, Heribert</i>	Lernen statt „Kontextualisieren“. Hermeneutische Überlegungen aus Anlaß des neuen Meßritus im Zaire	72
<i>Sauca, Ioan</i>	Santiago de Compostela – Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu umfassender christlicher Koinonia	16
<i>Schaefer, Hermann</i>	An einem gemeinsamen Leben mit Christus teilhaben. Die Sektion III in Santiago	47
<i>Wartenberg-Potter, Bärbel</i>	Fürchte dich nicht – erinnere die Zukunft	447
<i>Wendebourg, Dorothea</i>	Sichtbare Einheit der Kirche als Koinonia. Zum Sektionsbericht I	135
<i>Wilkens, Klaus</i>	Zum gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt berufen. Die Arbeitsergebnisse der Sektion IV in Santiago	146
<i>Zorn, Jean François</i>	Die Mission hat eine Vergangenheit – hat sie auch Zukunft?	60

Dokumente und Berichte

„Gemeinsame Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den Orientalischen Orthodoxen Kirchen“ (<i>Orthodoxes Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, Genf, 1. bis 6. November 1993</i>)	82
Interreligiöse Zusammenarbeit für Frieden in Gerechtigkeit (<i>Erklärung des Runden Tisches von Repräsentanten der Religionsgemeinschaften aus Ländern des ehemaligen Jugoslawien in Pécs, Ungarn, 8. bis 10. Dezember 1993</i>)	84

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) – ein Rückblick (<i>Karl Kertelge</i>)	86
Dumitru Staniloae, 1903–1993. Zum Gedenken an den bahnbrechenden Theologen und geistlichen Führer, den dialogbereiten Zeugen der christlichen Wahrheit (<i>Heinz Joachim Held</i>)	190
Gemeinsame Erklärung EKD / Alt-Kath. Kirche (<i>Klaus Engelhardt / Sigisbert Kraft</i>)	193
Die Heilige Schrift im Leben der Kirchen Europas. Dokument einer CCEE-Konferenz (<i>eingeleitet von Matthias Haudel</i>)	194
Nkosi sikelele Afrika (Gott segne Afrika). Bericht über die Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Johannesburg (<i>Margot Käßmann</i>)	197
Wie geht es weiter mit dem konziliaren Prozeß? (<i>Hans Vorster</i>)	205
<i>Beiträge aus dem Multiplikatorenkreis zur Orthodoxiearbeit:</i> III. Tagung des Multiplikatorenkreises zur Orthodoxiearbeit. Hagen-Berchum vom 29. September bis 1. Oktober 1993 (<i>Klaus Schwarz</i>)	209
Priesterausbildung in der Russischen Orthodoxen Kirche (<i>Holger Kaffka</i>)	212
Von „Drushba“ zu „Koinonia“. Entwicklung einer orthodox-lutherischen Gemeindeparterschaft (<i>Urs Dohrmann</i>)	213
Sareptas letzte Stunde wird eingeläutet (<i>Karl-Eugen Langerfeld</i>)	215
Die neuen Laien. Eindrücke von der Weltkonferenz der christlichen Laienzentren, Akademien und sozialen Bewegungen (<i>Fritz Erich Anhelm</i>)	217
Ökumenisch forschen. Die fünfte Tagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung im November 1993 (<i>Ulrike Link-Wieczorek</i>)	222
Brief an die an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen (<i>4. Vollversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen</i>)	325
Erklärung der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz bezüglich ökumenischer Gottesdienste	328
Apostolisches Schreiben „ <i>Ordinatio sacerdotalis</i> “	330
Gott ist in Christus Mensch, nicht Mann geworden. Zur Ablehnung der Frauenordination in dem vatikanischen Schreiben über die Priesterweihe (<i>Konfessionskundliches Institut Bensheim</i>)	332
Zu ökumenischer Kooperation im konfessionellen Religionsunterricht (<i>Bericht kirchlicher Schulreferenten in Niedersachsen</i>)	333
Weltwirtschaft und Gerechtigkeit. Die Entstehungsgeschichte einer Erklärung der Synode der Nordelbischen Kirche (<i>Rudolf Hinz</i>) und Auszüge	336
Zwischenruf: Die Kirche – wer ist das? (<i>Lothar Coenen</i>)	350
Ökumenisches Forum christlicher Frauen in Europa. IV. Vollversammlung Budapest, 19. bis 26. August 1994 (<i>Elisabeth Raiser</i>)	455
Ökumenische Grundausrichtung des Religionsunterrichts (<i>ACK Sachsen-Anhalt</i>)	459

Erzbischof William Temple zum 50. Todestag (<i>Reinhard Groscurth</i>)	460
Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft? Bemerkungen eines Volkswirtschaftlers zum gleichnamigen Buch von Ulrich Duchrow (<i>Hermann Sautter</i>)	464
„Beistand ist nötig, nicht Widerstand“. Zehn Thesen der EKD zum Kirchenasyl	469

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
<i>Aichelin</i> , Albrecht	Paul Schneider. Ein radikales Glaubenszeugnis gegen die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus	488
<i>Ahrens</i> , Theodor	Der neue Mensch im kolonialen Zwielficht. Studien zum religiösen Wandel in Ozeanien	498
<i>Arens</i> , Edmund	Christopraxis	370
<i>Augustin</i> , George	Gott eint – trennt Christus?	496
<i>Baur</i> , Jörg	Luther und seine klassischen Erben	377
<i>Bevans</i> , Stephen B.	Models of Contextual Theology	494
<i>Biser</i> , Eugen	Glaubensbekenntnis und Vaterunser	368
<i>Brandt</i> , Hermann/ <i>Rothermundt</i> , Jörg (Hg.)	Was hat die Ökumene gebracht?	98
<i>Bredull Gerschwiler</i> , Karin u. a. (Hg.)	Ökumenische Theologie in den Herausforderungen der Gegenwart. Festschrift für Lukas Vischer	105
<i>Bujo</i> , Bénézet	Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog	116
<i>Bunners</i> , Christian	Paul Gerhardt	378
<i>Chadwick</i> , Henry	Christentum und Humanität	241
<i>Chifar</i> , Nicolae	Das VII. Ökumenische Konzil von Nikaia. Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche	492
<i>Chung</i> , Hyun Kyung	Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch	112
<i>Dohi</i> , Akio u. a.	Theologiegeschichte der Dritten Welt – Japan	113
<i>Evangelisches Missionswerk</i>	Christlicher Fundamentalismus in Afrika und Amerika	498
<i>Felmy</i> , K. Chr. / <i>Kretschmar</i> , G. / <i>Lilienfeld</i> , F. v. / <i>Rendtorff</i> , Tr. / <i>Roepke</i> , Cl.-J. (Hg.)	Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend	379
<i>Fox</i> , Matthew	Schöpfungsspiritualität. Heilung und Befreiung für die Erste Welt	365
<i>Franke</i> , Heiko u. a. (Hg.)	Veritas et communicatio. Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis. Festschrift zum 60. Geburtstag von Ulrich Kühn	105

Verfasser	Titel	Seite
<i>Fries, Heinrich</i>	Glaube im Gegenwind unserer Zeit	233
<i>Gerland, Manfred</i>	Wesentliche Vereinigung. Untersuchungen zum Abendmahlsverständnis Zinzendorfs	110
<i>Goeters, J.F. Gerhard / Rogge, Joachim (Hg.)</i>	Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. I: Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817–1850) Bd. II: Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat (1850–1918)	482
<i>Gründer, Horst</i>	Welteroberung und Christentum	383
<i>Hahn, Udo (Hg.)</i>	Der Glaube ist keine Privatsache. Gespräche mit Altbischof Ulrich Wilckens	107
<i>Haudel, Matthias</i>	Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung“	483
<i>Hilpert, Konrad / Ohlig, Karl-Heinz (Hg.)</i>	Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung	381
<i>Huber, Wolfgang</i>	Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde	234
<i>Inacker, Michael J.</i>	Zwischen Transzendenz, Totalitarismus und Demokratie. Die Entwicklung des kirchlichen Demokratieverständnisses von der Weimarer Republik bis zu den Anfängen der Bundesrepublik (1918–1959)	501
<i>Jensen, Anne</i>	Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?	490
–	Katechismus der katholischen Kirche	485
<i>Kaufmann, Ludwig / Klein, Nikolaus</i>	Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis	236
<i>Klein, Christoph</i>	Um die elfte Stunde – ein Jahrgang. Predigten aus der Siebenbürgisch-Sächsischen Kirche im Umbruch	487
<i>Klein, Laurentius / Link, Hans-Georg (Hg.)</i>	Gemeinsam feiern. Ökumenische Gottesdienste im Kirchenjahr	233
<i>Knauer, Peter</i>	Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie	366

Verfasser	Titel	Seite
<i>Kraft</i> , Heinrich	Einführung in die Patrologie	109
<i>Krebs</i> , Bernd	Nationale Identität und kirchliche Selbstbehauptung. Julius Bursche und die Auseinandersetzungen um Auftrag und Weg des Protestantismus in Polen 1917–1939	237
<i>Küng</i> , Hans	Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt	368
<i>Lásek</i> , Jan/ <i>Kotowski</i> , Norbert (Hg.)	Johannes Amos Comenius und die Genese des modernen Europa	236
<i>Lochbrunner</i> , Manfred	Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus	491
<i>Lülf</i> , Franz	Die Lima-Erklärungen über Eucharistie und Amt und deren Rezeption durch die evangelischen Landeskirchen in Deutschland	372
<i>Lustiger</i> , Jean Marie	Gotteswahl. Gespräche mit Jean-Louis Missica und Dominique Wolton	238
<i>Möbs</i> , Ulrich	Das kirchliche Amt bei Karl Rahner. Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung	111
<i>Müller-Fahrenholz</i> , Geiko	Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit	359
<i>Pesch</i> , Otto Hermann	Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)	479
<i>Peters</i> , Albrecht	Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 3: Das Vaterunser. Band 4: Die Taufe. Das Abendmahl	374
<i>Reuver</i> , Marc / <i>Solms</i> , Friedh. / <i>Huizer</i> , Gerrit (Hg.)	The Ecumenical Movement Tomorrow. Suggestions for Approaches and Alternatives	362
<i>Schloz</i> , Rüdiger (Hg.)	Partner der Ökumene – Zeugnisse der Lebensarbeit von Heinz Joachim Held	103
<i>Schreiner</i> , Claus (Hg.)	Frauenorden in Deutschland	241
<i>Schütte</i> , Heinz	Glaube im ökumenischen Verständnis	99
<i>Schulz</i> , Günther (Hg.)	Kirche im Osten, Bd. 36	240
<i>Siemon-Netto</i> , Uwe	Luther als Wegbereiter Hitlers? Zur Geschichte eines Vorurteils	117
–	Südafrika – die Konflikte der Welt in einem Land, Bd. I.: Das „Damaskus-Dokument“ – Stimmen zu einer ökumenischen Anfrage der Armen an die Reichen	234

Verfasser	Titel	Seite
<i>Sundermeier, Theo</i>	Aus einer Quelle schöpfen wir. Von Afrikanern lernen	116
<i>Tworuschka, Monika und Udo (Hg.)</i>	Vorlesebuch Fremde Religionen, Band 1: Judentum. Islam. Band 2: Buddhismus. Hinduismus	384
<i>Ustorf, Werner</i>	Theologie im revolutionären Bremen 1848–1852. Die Aktualität Rudolph Dulons	500
<i>Vorster, Hans/ Göckenjan, Hermann (Hg.)</i>	Erkunden und Versöhnen. Ökumenisches Arbeitsbuch Heinz Joachim Held zu Ehren	102
<i>Weiß, Wolfram</i>	Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die ökumenische Bewegung Life and Work 1919–1937	100
<i>Werner, Dietrich</i>	„Mission für das Leben – Mission im Kontext“. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961–1991	364
<i>Weth, Rudolf (Hg.)</i>	Gottes Geist und Gottes Volk im Umbruch Europas	361
<i>Wilfred, Felix / Thomas, M. M.</i>	Theologiegeschichte der Dritten Welt – Indien	115
<i>Zenger, Erich (Hg.)</i>	Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundes- theologie der beiden Testamente	231

Vorbemerkung zu diesem Heft

Die Schriftleitung plante für die Nacharbeit der 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Santiago (3. bis 14. August 1993) je einen Aufsatz, der die Arbeit in den vier Sektionen charakterisieren und bewerten sollte, dazu drei Beiträge aus römisch-katholischer, orthodoxer und aus der Sicht eines Delegierten, der lange im sozialistischen Kontext gelebt hat. Unsere Absicht, diese Beiträge in einem Heft zu vereinen, konnten wir nicht verwirklichen. Zwei von ihnen können der Arbeitsbelastung ihrer Autorin bzw. ihres Autors wegen erst in Heft 2 folgen. Für unsere Leserschaft gibt es trotzdem – so denken wir – Stoff zur Verarbeitung genug – wir hoffen, auch Stoff, der zeigt: nicht nur Glauben und Kirchenverfassung, sondern die ganze ökumenische Bewegung ist durch Santiago bereichert worden. Die „Botschaft“ spricht in der Überschrift vom „Weg zu einer umfassenderen Gemeinschaft“. Nicht selten ist der Komparativ ja mehr als ein Superlativ, vor allem, wenn dieser dem Wunschdenken entspringt, jener aber davon spricht, was die Kirchen sich gegenseitig zumuten können und – soll ihr Bekenntnis zur Ökumene kein Lippenbekenntnis sein – sich auch gegenseitig zumuten müssen.

Dieses Heft erscheint einige Wochen vor der deutschen Dokumentation der Konferenz, die als Beiheft zur ÖR Nr. 67 von Günther Gaßmann und Dagmar Heller herausgegeben wird. Unsere Autoren haben Botschaft, Sektionsberichte und Referate teils nach den vorläufigen Übersetzungen zitiert, die der in sagenhafter Geschwindigkeit arbeitende Sprachendienst des ÖRK größtenteils vor Ort gefertigt und verteilt hat. Der Dokumentationsdienst von epd hat die Sektionsberichte als Nr. 38/93, ausgewählte Referate der Konferenz als Nr. 39 und 41 in dieser vorläufigen Fassung veröffentlicht. Andere Autoren haben eigene Übersetzungen angefertigt. Der Versuch, die schon gesetzten Beiträge nachträglich auf die uns inzwischen zugewandene endgültige deutsche Fassung wenigstens der Sektionsberichte umzuredigieren, hätte erhebliche Eingriffe in die Texte der Autoren mit sich gebracht. Wir geben deshalb neben der Fundstelle in der epd-Dokumentation die Bezifferung der Dokumente selbst an und müssen unsere Leserschaft bitten, sich bei schriftlichem Zitieren an die im Beiheft 67 wiedergegebene Übersetzung der verbindlichen englischen Konferenzdokumentation zu halten.

Die Schriftleitung

Wachsende Gemeinschaft, abwartende Kirchen?

VON ANTON HOUTEPEN

Die Santiago-Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung war die erste große Konferenz, an der auch die römisch-katholische Kirche mit einer offiziellen Delegation vertreten war. Während vor 30 Jahren in Montreal nur fünf katholische Beobachter teilnahmen, waren es jetzt 25 Delegierte und eine beträchtliche Zahl von Beratern, die in den Gruppen und Sektionen wie auch im Plenum zum Endergebnis dieser Weltkonferenz beigetragen haben. Es läßt sich fragen, inwieweit römisch-katholische Einsichten und Ziele für die ökumenische Bewegung in dem Ergebnis von Santiago zum Tragen gekommen sind, aber auch inwieweit diese Einsichten im Blick auf weitere Kirchengemeinschaft tragfähig sind. Letztere Frage kam nämlich schon im Rezeptionsprozeß der Lima-Texte¹ auf: ist Glauben und Kirchenverfassung nicht auf dem Wege, das Erbe der Reformation zu verwässern? Wird nicht allmählich auch die Tradition des östlichen Christentums an westlich-theologische Denklinien angepaßt?

Natürlich kann es sich nicht darum handeln, eine rein konfessionelle Auswertung ökumenischer Konvergenztexte vorzunehmen. Es ist in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung von vornherein auch eine neue konfessionsüberschreitende *ökumenische Tradition* gewachsen, die es nun, wie im Vorwort des Lima-Textes gefragt wurde, mit *dem Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte* zu vergleichen gilt. Und große Teile der Christenheit, wenn nicht die meisten Christen leben in Situationen und Kontexten, die ganz *neue Fragen an die Tradition* stellen. Das richtig Katholische läßt sich somit, auch nach authentisch römischem Verständnis, nur auf dem Boden der Heiligen Schrift über eine *consensio antiquitatis et universalitatis* finden: die Verbindung zu der apostolischen Predigt und Lehre und die Übereinstimmung der Kirchen in sechs Kontinenten sind beide zugleich zu beachten.²

Um diese schwierige Norm der Katholizität zu erfüllen, braucht die Kirche – neben dem lebendigen Zeugnis des ganzen Gottesvolkes und seinem vom Geist Gottes geleiteten Glaubenssinn (vgl. Lumen Gentium § 12) – ein Lehramt, d. h. es ist Aufgabe der Bischöfe und der Theologen, der Treue zum überlieferten apostolischen Glauben und der Inkulturation desselben in den wechselnden aktuellen Kontexten zu dienen (vgl. Lumen Gentium § 25). Diese an sich schöne, einfache und stichhaltige, wesentlich *konziliare* Theorie der Wahrheitsfindung im Glauben und Leben der Kirche Christi

durch die Jahrhunderte³ wird aber von zuviel Parametern bedingt: Welches Verständnis der Heiligen Schriften liegt hier vor? Wie wird die Verbindung zum Glauben Abrahams und Israels gesehen? Was bedeutet den Kirchen die Verkündigung der Propheten? Wie verhalten sich das historische Geschehen und die biblische Interpretations- und Redaktionsgeschichte? Was ist mit „apostolischer Predigt“ gemeint und welche konstitutive Bedeutung hatte der Glaube der frühen Kirche? Welche Art von episkopé ist gemeint, wie müssen Bischöfe gewählt werden und wie verhält sich ihre Aufgabe zu Hause, in der eigenen Region? Wie steht es mit der weltweiten Verantwortung im Bischofskollegium als Ganzem? Wie verhält sich der Lehrstuhl der Theologen zu der bischöflichen cathedra? Wer entscheidet bei Konflikten, wer ruft die Bischöfe zusammen zur Beratung im Konzil und wann ist ein solches Konzil geboten? Wer kann im Namen aller Kirchen sprechen? Wie kommt es zur geforderten Einmütigkeit? Wie können gemeinsame Beschlüsse auch durchgeführt werden?

Natürlich sind solche Parameter in der katholischen Lehrtradition und im geltenden römisch-katholischen Kirchenrecht, in konfessionellen Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen näher bestimmt. Damit sind aber die ökumenischen Fragen, die hier anstehen, eher gestellt als beantwortet.

Die Konferenz von Santiago: eine asymmetrische Koinonia?

Hat Santiago uns hier weitergebracht?

Ich beschränke mich in diesem Beitrag auf die Texte der Sektionsberichte. Dennoch ist eine Konferenz immer mehr als ihre Texte. In Vorträgen, Bibelstudien, Aussagen im Plenum, liturgischen Erfahrungen, Gebet und Freundschaft wird manches gesagt und gedacht, was sich in Sektionsberichten kaum sagen läßt. Ich stelle darum einige *persönliche Eindrücke* voran.

Der ökumenische Winter schien in Santiago vorbei. Männer und Frauen fast gleich verteilt, 30 jüngere Theologen mit Rede- und Stimmrecht, Katholiken und Evangelikale vollends vertreten; dazu Stimmen aus dem Osten, die nicht länger unter ideologischem Druck standen, eine beginnende Rezeption der Dialogergebnisse der letzten dreißig Jahre, eine Verbindung von Glauben und Kirchenverfassung mit den Aufgaben der Einheit III für Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung, die im Vorbereitungsprozeß der Konferenz auf einer Konsultation in Rønde (Dänemark) einen gelungenen Ausdruck gefunden hatte. Dies alles versprach einen Neuanfang und eine Klimaänderung. So einfach liefen die Dinge aber nicht.

Es wurde tatsächlich in Santiago vielfach von einer *wachsenden Koinonia* geredet. Zugleich wurde aber auch die *Unvollkommenheit* dieser wachsenden Kommunion immer wieder betont. Als in der „Botschaft“ der Konferenz die Trägheit der Kirchen bei der Wiederherstellung der eucharistischen Gemeinschaft angesprochen wurde, wie auch die negative Einstellung einiger Kirchen der Ordination der Frauen zum kirchlichen Amt gegenüber, kam es zu starkem Protest. Und der so sehr gefürchtete Proselytismus und der genauso gefürchtete Proselytismus-Verdacht kamen natürlich zur Sprache. Es ginge nicht um die Kirchen oder um eine kirchenpolitische Strategie, sondern um die wahre Tradition. Die Koinonia *sei* eben gebrochen, dadurch daß man die wahre Tradition erweitert habe. Die Koinonia *würde* erneut geschändet durch Proselytismus, so manche orthodoxe Stimme. Gegen das römische und orthodoxe Interkommunikationsverbot und gegen das diesem Verbot zugrundeliegende Koinonia-Verständnis erklangen andererseits während der Konferenz auch sehr kritische reformatorische Stimmen. Vor allem der Gedanke, daß einige Kirchen noch die volle Koinonia und die wahre Tradition beibehalten haben, während die anderen diese nur unvollkommen haben, schafft eine unerträgliche Asymmetrie im ökumenischen Gespräch, die den Verdacht einer Wiederbelebung der *Rückkehr-Ökumene* nahebringt.⁴

In der Konferenzbotschaft heißt es aber:

„Diese Koinonia, die wir miteinander teilen, ist nicht weniger als die ver-söhnende 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.“

Es war diese stark *theozentrische* Deutung des Koinonia-Begriffs, die jede kirchliche Vereinnahmung der vollen „Kommunion“, wie sie im lateinischen „communio“-Konzept nur allzu leicht mitklingt, in Santiago verhindert hat.

Zu einem vertieften Verständnis von Koinonia

In der *Sektion I* wurde über Koinonia gesprochen wie über „eine vieldimensionale Dynamik im Glauben, Leben und Zeugnis all derer, die den dreieinigen Gott anbeten, den apostolischen Glauben bekennen, am Evangelium und am sakramentalen Leben teilhaben und sich um Treue zu Gott in Kirche und Welt bemühen“ (§ 4) (. . .). „Koinonia bezeichnet diese dynamische Beziehung, die auf der Teilhabe an der Wirklichkeit von Gottes Gnade beruht“ (§ 8). Die Gemeinschaft mit Gott und das Verhältnis unter

den Gliedern der Gemeinschaft (§ 9): diese beiden Akzente von Teilhabe und Solidarität geben die Kirche wieder den Gläubigen und die Ökumene wieder den Menschen zurück: „Die Kirche versucht, eine Gemeinschaft der Jünger Christi zu sein, die ihm treu sind und in Kontinuität mit der apostolischen Gemeinschaft *leben*“ (§ 9). Einheit und Verschiedenheit sind dabei, wie im Leben selbst, interdependent und beide sind Gaben Gottes. Koinonia meint ein *Leben in der Beziehung* nach dem Muster der Beziehung von Vater, Sohn und Geist (§ 10), mehr noch: als Teilhabe an der *Fülle des Lebens in Gott und dem mit anderen geteilten Leben* (§ 11).⁵

Diese Teilhabe zentriert in der Feier des Herrenmahls, die die Solidarität mit den Hungrigen und Entrechteten bestärkt (§ 12), aber auch zur Independenz aller Glieder der Kirche (§ 14–15), aller Ortskirchen in der universalen Gemeinschaft der Kirche (§ 17–18) beiträgt und auf die Interdependenz mit der Schöpfung und der ganzen Menschheit (§ 23) ausrichtet. Gabe und Berufung kommen da zusammen (§ 19). Koinonia und Diakonia können nicht getrennt werden (§ 21), genauso wenig wie Glauben und Kirchenverfassung und Kirche und Gesellschaft (§ 32). Es geht bei Koinonia um „das allumfassende Ziel, das Gottes Heilsplan für die Menschheit widerspiegelt“ (§ 25), und um „ein sichtbares Zeichen von Gottes Absicht für die Menschheit“ (§ 26). Gebet, Theologie und Spiritualität müssen sich dieser Koinonia als eines Suchbegriffs für Pilger mehr bewußt werden (§ 27–28), damit Kirche als Weggemeinschaft erfahren wird, wozu viele und sehr verschiedene Pilger ihren Beitrag liefern bzw. worin sie die Hilfe der anderen brauchen oder auf eine Einladung zur Teilnahme am Dialog warten. Aus dieser Grundhaltung heraus werden weitere hermeneutische Studien, neue theologische Wege, die Aufhebung der Lehrverurteilungen, Fortsetzung des Dialogs über die Berufung beider Geschlechter ins kirchliche Amt, Dialoge mit Pfingstkirchen und evangelikalen Traditionen und eine fundierte Studie über das Wesen der Kirche und ihre Strukturen empfohlen (§ 34). Dabei wird das Konzept der „konziliaren Gemeinschaft“ aus dem Rønde-Bericht *Teure Einheit* (ebd. § 31–34) als besonders dienlich betrachtet (§ 32).⁶

Charakteristisch für Sektion I ist die dynamische, relationale Sprache, die für das Verständnis von Koinonia gewählt wurde. Hier wird der Einfluß von Studien wie die von Zizioulas⁷, Tillard⁸ und auch von J. Reumanns exegetischem Beitrag in Santiago spürbar. Koinonia ist nicht, wie das lateinische *communio*, zuerst einem defensiv-juristischen Sprachraum entnommen, sondern vielmehr dem Gebiet der Schicksalsgemeinschaft und der Freundschaftsbeziehungen. Wo *communio* leicht asymmetrisch wirkt – die

Exkommunikation klingt als ihr Gegenteil immer mit – da bedeutet *Koinonia* wesentlich Interdependenz, wie der Sektionsbericht des öfteren betont. Die Einheit der Kirche als *Koinonia* entspricht dem alttestamentlichen Bundesgedanken im Sinne von Jer 31. Auf der Europäischen Vorbereitungskonferenz in Stuttgart und in Rønne war diese Beziehung zur Theologie des Bundes speziell hinzugefügt worden (vgl. Vorbereitungsdokument §§ 22–26), aber die Sektion 1 hat sich auf die *neutestamentliche* Bildersprache beschränkt und dazu auch noch einseitig auf die Paulusbriefe Bezug genommen (§ 25). Das für die *Koinonia*-Ekklesiologie so wichtige Problem der Beziehung der Kirche zum Volk Gottes Israel wurde so ausgeklammert. Das scheint mir ein Mangel an Katholizität zu sein, der in der für Glauben und Kirchenverfassung geplanten Ekklesiologie-Studie unbedingt repariert werden muß.

Zum Bekenntnis des einen Glaubens

„Das unterschiedliche Verständnis von „Taufe“, „Glaube“ und „Kirche“ offenbart das Fehlen einer angemessenen ökumenischen Hermeneutik“ (§ 3). Diese Behauptung der *Sektion II* trifft wohl auch auf das Ergebnis des Sektionsberichtes selbst zu. Die große Frage war hier die in dem Dokument *Gemeinsam den einen Glauben bekennen* (§ 241) vorgelegte Deutung der Apostolizität der Kirche. Wurde da vor allem die Kontinuität in der Verkündigung, im sakramentalen Leben der Kirche und durch den kontinuierlichen Dienst des kirchlichen Amtes betont, so interpretiert Santiago Apostolizität vor allem als „ein kritisches Konzept, an dem Glauben, Leben und Strukturen der Kirche immer neu zu messen und zu orientieren sind“ (§ 8). Dazu wird die Idee von Kontinuität und treuer Überlieferung (*faithful transmission*) durch die Idee der „Gleichzeitigkeit“ mit Jesus ersetzt: „Eine apostolische Gemeinschaft zu sein, bedeutet eine mit Jesus „gleichzeitige“ Gemeinschaft, die dort anzutreffen ist, wo Jesus ist... , die für den auferstandenen Christus Zeugnis gibt und ihm dient“ (§ 6).⁹ Es geht um „den authentischen, ursprünglichen Glauben“ (§ 7), dessen maßgebliches Zeugnis die Schrift (vgl. § 18), von dem das Credo der Kirche eine Zusammenfassung (§ 19) und das vielfältige Leben der Kirche in der Geschichte der Ausdruck sei (§ 20–22) (zusammenfassend: § 7). Es geht darum, „ob wir anerkennen, daß der auferstandene Christus, den *wir* kennen, im Leben anderer gegenwärtig ist, und ob eine andere Kirche über Mittel und Wege verfügt, sich selber für die Realität dieses selben Christus zu öffnen“ (§ 9). Dann aber stellt sich die Frage nach den Kriterien erneut

(§ 10–12). Damit hängt nämlich die Frage einer legitimen Vielfalt und Verschiedenheit der kirchlichen Ausdrucksformen zusammen (§ 13–17). Der Kanon der Schrift begründet zwar die Einheit der Kirche, aber auch eine legitime Vielfalt (§ 18). Das Credo von Nizäa-Konstantinopel ist ein Mittel, um die Einheit *in der Verschiedenheit der Ausdrucksformen* anzuerkennen (§ 19), aber sicher nicht das einzige (§ 20–22). Hier braucht man Elemente gemeinsamer Entscheidungsfindung, wie z. B. auch für die Fragen über das ordinierte Amt, die Ordination von Frauen, die Stellung des Bischofsamtes und dessen historische Ursprünge, die Rolle der Konzilien und der charismatischen Gaben (§ 24–27), die Möglichkeit eines Dienstes an der universalen Einheit als „Vorsitz in der Liebe“, gut eingebunden in der Gemeinschaft aller lokalen Kirchen (§ 28–29), und schließlich auch die altkirchliche Gewohnheit der zwischenkirchlichen Korrespondenz (§ 30).

Die Wiederaufnahme der Studie „*Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?*“ (1976–1978) wird empfohlen und – wohl in diesem Rahmen – auch eine Studie über ein universales Amt der christlichen Einheit (§ 31). ÖRK und Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen sollten im Jahr 1998 eine „Ökumenische Versammlung“ einberufen, um das Maß an *Koinonia* zum Ausdruck zu bringen, das erreicht worden ist.

In diesem Bericht ist die Gemeinschaft der katholischen Kirchen unter der Leitung des Bischofs von Rom wohl sehr direkt angesprochen, bzw. sie hat sich mittels ihrer Delegierten in Santiago auch selbst mit angesprochen. Die bis jetzt vorherrschende, bereits erwähnte Asymmetrie in den zwischenkirchlichen Beziehungen mit Rom wäre prinzipiell überwunden, wenn alle in diesem Bericht erwähnten Fragen für alle Partner im Dialogprozeß auch wirklich offene Fragen sein könnten. Eine solche Offenheit, z. B. über die Fragen der Ordination von Frauen oder über die Gestaltung des Primates des römischen Bischofs, wäre ja auch für die Gemeinschaft der römisch-katholischen Kirchen selbst schon ein ökumenischer Gewinn. Auf einer Pressekonferenz in Santiago hat Kardinal Cassidy diese Offenheit, z. B. in bezug auf ein mögliches universales Amt der Einheit bzw. die Frage der Gestaltung eines „Petrusdienstes“, vollends bestätigt. Die im „Communio-Brief“ der Glaubenskongregation von Juni 1992¹⁰ betonten Vorstellungen dieses universalen Dienstantes und der Universalität der Kirche, denen der Santiago-Bericht der Sektion in § 29 direkt widerspricht, stünden in solch offenem Dialog sicher an erster Stelle auf der Tagesordnung.¹¹ Der von Erzbischof Aram Keshishian im September 1993 erneut an Rom gerichtete Aufruf, dem Weltkirchenrat beizutreten (epd 6.9.93), wurde von Santiago

zwar nicht ausgesprochen; schließlich ist die römisch-katholische Kirche Vollmitglied von Glauben und Kirchenverfassung. Aber der Vorschlag, im Jahr 1998 eine gemeinsame Ökumenische Versammlung zu organisieren, kann doch wohl nicht anders gemeint sein, denn als eine Einladung zur Teilnahme an der Vollversammlung bzw. zu einer derartigen Gestaltung der Vollversammlung, daß der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen für bestimmte Teile voll mitverantwortlich wäre.

Zur gemeinsamen Teilhabe am sakramentalen Leben der Kirche

Die zur Zeit immer noch schwierigste Frage der Ökumene betrifft die Gemeinschaft an den Sakramenten als Zeichen der Einheit. Die Rezeption des Lima-Textes über *Taufe, Eucharistie und Amt* hätte nach den Visionen der Kommission in Lima von 1982 auf einer nächsten Weltkonferenz zu Ende geführt werden können, nachdem alle Kirchen die Chance gehabt hätten, jede für sich eine Auswertung und Vorschläge zur Weiterarbeit einzureichen. Dieser Rezeptionsvorgang wurde 1989 auf der Budapester Plenarsitzung von Glauben und Kirchenverfassung aber unterbrochen: Der Bericht mit der Auswertung der Antworten der Kirchen¹² wurde zwar – mit einiger Kritik – angenommen, aber es blieb bei einem Dankesbrief an die Kirchen. Weiterarbeit an den Texten wurde von F/O nicht unternommen, die von dem Auswertungsausschuß vorgeschlagenen Erläuterungen wurden nicht einmal diskutiert. In dieser prozedural etwas düsteren Lage hat die *Sektion III* von Santiago dennoch versucht, an der Rezeption von Lima weiterzuarbeiten. Vor allem der Vorschlag aus dem Auswertungsausschuß, die Themen des Sakramentsverständnisses im allgemeinen und ökumenische Perspektiven der Ekklesiologie anzugehen, hat sie aufgegriffen (§§ 5–10; 29–31), aber auch die hermeneutischen Fragen auf diesem Gebiet, die vor allem die jungen Kirchen beschäftigen (§ 4, vgl. § 31 und 32).

Die Einbindung der besonderen sakramentalen Zeichen in ein heilshistorisches Verständnis von Sakramentalität würde verschiedene ökumenische Probleme zwischen den Kirchen lösen oder lockern: die Frage der Zahl der Sakramente, ihre Einsetzung durch Christus, die Verbindung von Sakrament und christlicher Praxis. Auch die Ambivalenzen des Zeichenbegriffs in den verschiedenen theologischen Traditionen würden über eine derartige, mehr heilshistorische Sicht der Sakramente überwunden. So meinte Sektion III: „Durch Gottes Gnade bezeichnen die Sakramente wirksam – nämlich im Sinne des Abbilds und der Verwirklichung – die Heilsgeschichte

und die Heilswirklichkeit, von der sie selber ein Teil sind“ (§ 9). Es geht bei den Sakramenten um „die Geheimnisse Gottes in seiner erlösenden Zuwendung zu den Menschen“ (§ 10). Auch einige der christlichen Gemeinschaften, die diese Zuwendung Gottes nicht in liturgischer Form rituell gestalten, weil sie aus einer Geschichte des Protestes gegen den sakramentellen „Ritualismus“ der Großkirchen entstammen, könnten nach diesem Verständnis mit anderen Kirchen trotzdem Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft haben.

Eine solche Abendmahlsgemeinschaft setzt aber normalerweise die wechselseitige Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt voraus, schließt die Wiedertaufe jedenfalls aus und fragt auch nach deutlichen Zeichen der Anerkennung, wie z. B. durch gemeinsame Taufurkunden und wechselseitige Teilnahme an Tauffeiern (§§ 11–15). Über die Bedeutung der Taufe und der Eucharistie wird ein weites Maß an Übereinstimmung festgestellt (§§ 11 und 16), aber auch der Schmerz über die fortdauernde Trennung, die volle Abendmahlsgemeinschaft zwischen allen Kirchen noch unmöglich macht. Die unterschiedliche Praxis bezüglich eucharistischer Gastfreundschaft verursacht peinliche Probleme innerhalb der schon gewachsenen ökumenischen Gemeinschaft und führt zu Nichteinhaltung der geltenden Kirchenordnungen. Obwohl Praxis und Disziplin jeder Kirche respektiert werden müssen, wird andererseits auch Respekt eingefordert für diejenigen, die mit ihren Füßen gegen diese Kirchenordnungen abstimmen. Hier erklingt endlich mal wieder ein realistisches Wort zur faktischen Interkommunikationspraxis vieler Menschen in Mischehen, in Studentengemeinden, in Vorortsvierteln, in der Armee, in Krankenhäusern und Altersheimen und bei vielen ökumenischen Veranstaltungen:

„Es gibt jedoch in vielen unserer Kirchen Menschen, die aus tiefer innerer Überzeugung heraus und auf der Grundlage ihrer gemeinsamen Taufe bewußt die eucharistische Gastfreundschaft wahrnehmen, sowohl, indem sie andere zu ihr einladen, als auch, indem sie selbst teilnehmen. Viele die das tun, überschreiten nicht leichtfertig die Grenzen der Gemeinden; sie tun es aus einem Gehorsam gegenüber einem verschiedenen Verständnis der Eucharistie, das es ihnen erlaubt, darin ein Mittel der Gnade auf dem Weg zu jener größeren Einheit zu sehen, die die Eucharistie bezeichnet“ (§ 17).

Obwohl klar ist, daß hier „gravierende ekklesiologische Fragen anstehen“, wird das Phänomen der Interkommunion als solches nicht weggedrückt. Es geht um ein „verschiedenes Verständnis der Eucharistie“. Welches aber das richtige sei, ist damit nicht entschieden. Daß die Eucharistie hier als Gnadenmittel auf dem Weg der Einheit bezeichnet wird, ist eine kluge Formel. Das Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils hatte nämlich, wie später auch der Kodex des römisch-katholischen Kirchen-

rechts 1983, die Zulassung zur Eucharistie als Mittel der Gnade in bestimmten Fällen erlaubt oder sogar die Teilnahme an der Eucharistie bei anderen getrennten Kirchen, soweit sie gültige Sakramente haben, empfohlen. Als proleptisches Zeichen der Einheit wurde aber jede Form von Interkommunion „meistens“ für verboten erklärt (z. B. Unitatis Redintegratio § 8). Daß es aber auch Situationen geben kann, worin das Verlangen nach Einheit so stark ist, daß das Nichtannehmen einer Einladung zur Teilnahme als Weigerung der Gnade Gottes gegenüber empfunden wird, war vor dreißig Jahren noch kaum vorauszusehen. Daß z. B. in Mischehen der Glaube selbst durch das Interkommunionsverbot auf dem Spiel steht, wird von den früheren Regeln für die „communicatio in sacris“, die vor allem als Schutz des wahren Glaubens gemeint waren, überhaupt nicht bedacht. Daß der Glaube selbst auch im öffentlichen Bereich säkularer Kulturen oder anderen Religionen gegenüber durch dieses Verbot unglaubwürdig wird, wurde viel zu wenig bedacht, obwohl es durch die Jahrhunderte hindurch gerade aus missionarischen Gründen immer wieder Interkommunionserlaubnisse gegeben hat bis zum Proselytismusverdacht.¹³ Dennoch bleibt es wichtig, die Praxis der eucharistischen Gastfreundschaft nicht zum inhaltslosen, jährlich wiederkehrenden Ritual zu verwässern und sich stets das Ziel der vollen Koinonia wieder vor Augen zu halten. Das Problem der Anerkennung der Ämter bzw. der Vorsteher bei der Eucharistie kann nicht ungelöst bleiben. Die meisten Kirchen fordern hier eine authentische oder „gültige“ Ordination, damit deutlich ist, „daß jene Personen, die den Vorsitz führen, nicht im eigenen Namen handeln, sondern im Namen Christi und in voller Gemeinschaft mit der ganzen Gemeinde“ (§ 18).

Natürlich spielen bei der Anerkennung der Ämter noch andere Probleme mit, die auch vom Lima-Amtstext noch nicht beantwortet wurden und die für das römische Amtsverständnis wesentlich sind: die Ordination von Frauen, die Bedeutung und die Strukturen der *episkopé*, die Gestaltung des Bischofsamtes und des Petrusdienstes (§§ 23–28).

Die Sektion erbittet hier wagemutige Schritte von Glauben und Kirchenverfassung und damit implizit auch von der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche des Ostens: Klärung des Verhältnisses zwischen Taufe und Berufung zum kirchlichen Amt; gegenseitige Teilnahme an Ordinationsfeiern; eine historische Studie über die Vorgänge, die zum amtsgebundenen Vorsteher in der Eucharistie geführt haben; Klärung der Rolle der Diakonen (§ 22); Weiterführung des Gesprächs über die Ordination der Frau und sogar eine mögliche Arbitrage zwischen Kirchen, die diese praktizieren, und solchen, die sie ablehnen (§ 24).

Alle diese Fragen können eigentlich nur im Rahmen einer *Studie über Ekklesiologie* richtig behandelt werden. Zu dieser Studie wird aufgerufen. Besondere Berücksichtigung wird erbeten für die Probleme der wechselseitigen Rechenschaft, der gemeinsamen Entscheidungsfindung und des gemeinsamen religiösen Lebens, die Stellung der Ortskirchen in der konziiliaren Gemeinschaft. Gefordert wird ein „berechtigtes Vertrauen in die ekklesiale Qualität anderer christlicher Gemeinschaften“ (§ 31). Gemeinsame theologische Ausbildung und ökumenische Bildung werden empfohlen.

Aufs Ganze gesehen gibt die Sektion III der römisch-katholischen ökumenischen Theologie am meisten zu schaffen auf, obwohl andererseits die von Rom bisher gesetzten Parameter der vollen Kommunion – Anerkennung von Amt und Sakramenten, Übereinstimmung über Episkopat und Primat, ein Traditionsverständnis, das Kontinuität und Erneuerung in Treue zur Schrift ihren richtigen Platz gibt – realistisch ins Auge gefaßt werden. Wo man in vielen Antworten zum Lima-Text noch gewisse anti-episkopale und sicher auch anti-primatiale Affekte spüren konnte, da wagt Santiago es, den multilateralen Dialog über die Strukturen der Kirche offen aufzunehmen. Hier haben die bilateralen Dialoge sicher wichtige Vorarbeiten geleistet. Man darf hoffen, daß die multilaterale Verarbeitung der bilateralen Dialoge innerhalb von Glauben und Kirchenverfassung die noch bestehende Asymmetrie der episkopalen und nichtepiskopalen Mitglieder überwinden und so die Rezeption gemeinsamer *neuer Gestalten von synodaler episkopé* fördern wird.

Zum gemeinsamen Zeugnis in der Welt

Schon 1981 hatte die Gemeinsame Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates und des Vatikans das Dokument *Gemeinsames Zeugnis*^{13a} veröffentlicht, in dem die missionarischen Ziele und Möglichkeiten weltweiter Zusammenarbeit angezeigt worden waren. Diese Verbindung von Mission und Einheitsstreben war innerhalb von Glauben und Kirchenverfassung meistens nur schwach reflektiert worden. Das gleiche galt für die Verbindung von Einheit und dem ethischen Handeln der Christen. Dieses letzte Thema war für die Konferenz von Lausanne 1977 zwar vorgesehen, aber man fürchtete damals die Konkurrenz mit der Bewegung für Praktisches Christentum. So wurde das Thema gestrichen. Seitdem wurden die Fragen der Ethik bei Glauben und Kirchenverfassung zwar nicht völlig vergessen – der Lima-Text betont z. B. sehr stark die ethischen Implikationen von Taufe

und Eucharistie –, aber doch eher als überflüssige Gute Werke betrachtet. Trotzdem haben viele Trennungen und Gegensätze in der Kirchengeschichte, wenn nicht sogar alle, auch mit ethischen Fragen und mit Fragen der Nachfolge Christi zu tun. Jedenfalls entspricht es dem römisch-katholischen Verständnis des Verhältnisses von Glauben und Praxis, *fides ac mores*, Fragen des christlichen Verhaltens nicht von Fragen des Glaubens zu isolieren. Der Jakobusbrief steht dafür in der katholischen Spiritualität zu hoch. Nun war es vielleicht doch mehr die angeborene Furcht vor Pelagianismus und Pelagianismusverdacht, die reformatorische, katholische und orthodoxe Theologen bei Glauben und Kirchenverfassung bisher daran hinderte, die heute anstehenden ethischen Fragen aufzugreifen, und nicht nur die Folge einer legitimen Arbeitsteilung im Ökumenischen Rat mit den Leuten von Kirche und Gesellschaft, wie immer wieder behauptet wurde.

Seit der Vollversammlung von Uppsala 1968 und der Plenarsitzung der Kommission in Löwen 1971 wurde aber tatsächlich auch an wichtigen sozialetischen Problemen mitgearbeitet, wie über Rassismus, Sexismus und Diskriminierung der Behinderten. In der Studie „*Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit*“ seit Löwen und dann in der Folgestudie über „*Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft*“ wurde das Verhältnis von Kirche und Humanität, Evangelium und Kultur, Kirche und Reich Gottes verdeutlicht. Die Ergebnisse lagen in Santiago in dem Dokument „*Kirche und Welt*“ vor. Mehr als auf dieses Dokument hat sich die Sektion IV aber auf die spezifischen Fragen der Evangelisation und des Proselytismus und auf die Verbindung von Ekklesiologie und Ethik ausgerichtet.

Auf einer Vorbereitungskonferenz in Rønne Februar 1993 war der Bericht *Teure Einheit* aufgestellt worden. Die Sektion IV hat aus diesem Bericht sehr viel rezipiert. Diese Rezeption schafft m. E. sehr gute Bedingungen für eine weitere Integration der römisch-katholischen ökumenischen Bemühungen in die eine ökumenische Bewegung, deren privilegiertes Instrument der Ökumenische Rat der Kirchen ist.

Die *Sektion IV* hebt die *missionarischen und ethischen Implikationen* des Glaubensbekenntnisses und der Sakramente sowie auch der Ekklesiologie hervor (§§ 4–5). Sie richten die Christen auf Gerechtigkeit, Frieden und Sorge für die Schöpfung aus und werden zugleich als Verheißungen des Reiches Gottes bezeichnet, d. h. als wesentliche Aspekte des Glaubenszeugnisses in aller Welt (§ 6). So kann behauptet werden: „Als integrierter Teil des Ökumenischen Rates der Kirchen betont Glauben und Kirchenverfassung seine Überzeugung, daß Einheit im Glauben, aktives Eintreten für Gerech-

tigkeit und freudige Verkündigung Christi keine konkurrierenden Prioritäten sind, sondern einander ergänzende Antworten auf das eine Evangelium“ (§ 7) und mehr theologisch in die Tiefe sprechend:

„Die Kirche versteht sich selbst als Vorgeschmack und Erwartung der Koinonia der ganzen Schöpfung mit dem dreieinigen Gott durch den Leib Christi im Heiligen Geist. Es ist daher von entscheidender Bedeutung, daß Kirche, Menschheit und Kosmos ganzheitlich und in der Perspektive des Gottesreiches betrachtet werden. Das Reich Gottes ist eine Gabe und dessen Vollendung das Werk Gottes selbst. Als Teilhabende am trinitarischen Leben sind die Glieder der Kirche jedoch dazu aufgerufen, Gottes Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen bei der Verwirklichung der Werte des Gottesreichs in der Welt zu sein (1Kor 3,9)“ (§ 8).

Es wirkt paradoxal, daß hier das Wort des Apostels Paulus vom Synergismus mit Gott solche zentrale Bedeutung bekommt, wo es doch gerade der Synergismusverdacht war, der die vielen Gegenstimmen gegen Lima verursacht hat.¹⁴ Ist Glauben und Kirchenverfassung dann doch katholisierend? Aber in Rønde, wo diese Gedanken herkommen, waren nur sehr wenige katholische Vertreter dabei. Der Titel des Rønde-Berichts *Teure Einheit* macht deutlich, aus welcher Quelle der Spiritualität dieser sog. „Synergismus“ wirklich entspringt: Dietrich Bonhoeffer und die Bekennende Kirche, Charles Wesley und der Methodismus, Calvin und die Tradition der Königsherrschaft Christi. Sie widerspricht aber dem evangelisch-lutherischen Verständnis der Gnade nicht, weil das Reich Gottes eben als Werk Gottes bezeugt wird. Und sie ist wirklich evangelisch-katholisch im ursprünglichen Sinne: eine Freudenbotschaft für die ganze Erde (vgl. Mt 24,14). So hatte jedenfalls das Dokument *Kirche und Welt* über das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes gesprochen, wobei die Kirche als *Geheimnis* und als *prophetisches Zeichen* gedeutet wird, vom Heiligen Geist bewegt, über sich selbst hinausweisend auf das Reich Gottes (§ 12).

In den Fragen von *Evangelisation* und *Proselytismus* ist das römisch-katholische Missionsverständnis mit angesprochen. Die Stichwörter sind hier: Glaubwürdigkeit, Religionsfreiheit und Toleranz, Inkulturation, Dialog, Gemeinsames Zeugnis, Nachfolge und Sorge um die Schöpfung (§§ 13–37):

„Eine solche Haltung entspringt der Gewißheit, daß Gott der Schöpfer des ganzen Universums ist und daß er sich selbst nicht unbezeugt gelassen hat (Apg 14,17), zu keiner Zeit und an keinem Ort. Der Geist Gottes ist beständig am Werk in einer Weise, die menschliches Begreifen übersteigt, und an Orten, wo wir es am wenigsten erwarten. Wenn Christen eine Dialogbeziehung zu anderen aufnehmen, bemühen sie sich daher, den unerforschlichen Reichtum Gottes zu entdecken und zu erkennen, wie er mit den Menschen umgeht.“¹⁵

Der Text atmet hier eine ähnliche Atmosphäre wie beim Zweiten Vatikanischen Konzil die Texte von *Lumen Gentium* §§ 13–15 oder des Missions-

dekrets *Ad Gentes*. Aus dem Dokument *Teure Einheit* wird aber eine Dringlichkeit hinzugefügt (§ 25), die am Anfang der sechziger Jahren noch nicht gespürt wurde:

„Das Gebot der Stunde verlangt nach einer neuen christlichen Anthropologie und einer Neubetonung des Aufrufs an alle Christen, an Gottes Heilungsprozeß der zerbrochenen Beziehung zwischen der Schöpfung und der Menschheit mitzuwirken. Wir müssen jetzt handeln, um jeder weiteren Zerstörung der Fähigkeit der Erde Einhalt zu gebieten, Leben zu erhalten und Gerechtigkeit herrschen zu lassen. Wir müssen durch die Kraft Gottes bekehrt werden und einen neuen Lebensstil gegenüber unseren Nachbarn und der Erde entwickeln. Wir brauchen eine integrative Spiritualität, die anerkennt, daß die Menschen nur ein Teil von Gottes wunderbarer Schöpfung sind“ (§ 34).

Natürlich sind solche Wünsche noch keine neue Anthropologie, aber daß wir hier vor gemeinsamen neuen Fragen stehen, die wir nur zusammen lösen können, scheint mir sicher zu sein. Diese Sachlage, diesen *kairos* darf die ökumenische Bewegung nicht übersehen. Das wäre erst recht eine fehlende episkopé.

Beschluß

Hat Santiago uns weitergebracht auf dem Pilgerweg zur *Koinonia im Glauben, im Leben und im Zeugnis*? Hat diese Weltkonferenz eine tragfähige Katholizität angezeigt? Läßt sich ihre Sicht der christlichen *Koinonia* auch von „Rom“ rezipieren? Wird „Rom“ die Empfehlungen zum offenen Dialog über das kirchliche Amt, die Ordination der Frauen, die Gestaltung des Episkopats und des Primats annehmen und mithelfen, sie zu beantworten? Es gibt keinen Grund, daran zu zweifeln. Das neue römisch-katholische *Direktorium für die Anwendung von Prinzipien und Normen der Ökumene* gibt deutlich zu verstehen, daß die Kirche als Gemeinschaft von Kirchen zu betrachten ist (§§ 13–17), die auf volle Einheit im Glauben, im Leben und im Zeugnis hinstreben und die, jede für sich, nicht imstande sind, die volle Katholizität zu realisieren (§§ 19–20). Jede Kirche aber soll ihren Beitrag zu dieser *Koinonia* liefern. Das weitverzweigte Netz von ökumenischen Beziehungen, das nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil durch den Dienst des Einheitssekretariates, aber auch durch die zahllosen örtlichen Initiativen entstanden ist, darf nicht weiter entmutigt werden. Wenigstens das kann man von Santiago sagen, daß es hinter eine wachsende *Koinonia* kein Zurück mehr gibt. Für abwartende Kirchen gibt es bei dem Gebot der Stunde keinen Platz.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990*. Frankfurt am Main/Paderborn 1990, S. 80: „Freilich kann die zu geringe Erkenntnis reformatorischer Werte nicht übersehen werden“ (Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Österreich); „... daß manche Teile des Dokuments die theologische Terminologie, die Kategorien und Probleme der römisch-katholischen und protestantischen Kirchen des Westens enthalten“ (Orthodoxe Kirche von Finnland).
- ² Vgl. *Die Diskussion*, ebd., S. 138–141.
- ³ Vgl. H. J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979; id., *Traktate und Theorien zum Konzil*, Frankfurt/M. 1983; id., *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1988.
- ⁴ So war wohl der Communio-Brief der Glaubenskongregation vom 15. Juni 1992 gelesen worden. Schon bei der Vorbereitung von Santiago waren Stimmen laut geworden, sich diesem Brief direkt zu stellen, wie das auch in verschiedenen Wortmeldungen im Plenum in Santiago gefordert wurde. Am Ende blieb nur der inhaltliche Protest der Sektion II § 28–29. Siehe weiter unten.
- ⁵ Vgl. A. Houtepen, Die verbindliche Lehre und das verbindende Leben der Kirche, in: H. Meyer u. a. (Hg.), *Gemeinsamer Glaube und Strukturen der Gemeinschaft*, Frankfurt/M. 1991, S. 168–184.
- ⁶ Vgl. Lukas Vischers Kommentar auf den Verlust der Idee der *konziliaren Gemeinschaft* als Zielvorstellung der einen Kirche in der Einheitserklärung von Canberra: L. Vischer, Ist das wirklich die „Einheit, die wir suchen“?, ÖR 41 (1992), S. 7–24. Merkwürdigerweise wird bei diesem Vorschlag zu einer Ekklesiologiestudie wieder die Methode einer *vergleichenden Ekklesiologie* empfohlen, die damals von der Konferenz von Lund 1952 als überholt und unfruchtbar verlassen und durch eine christozentrische Sicht der Kirche als der eine Leib Christi und das eine Volk Gottes ersetzt wurde. Hier spürt man wohl den Einfluß der bilateralen Dialoge der letzten 25 Jahre, die meistens auf vergleichenden, vor allem historischen Studien aufbauen. Glauben und Kirchenverfassung kann natürlich diese vergleichenden Studien gut gebrauchen, hat sie z. B. auch bei der Entwicklung des Lima-Textes benutzt. Aber es ist doch zu fragen, ob das multilaterale Gespräch nicht über den Komparativ hinweg vor allem auch eine *neue theologische Sprache* zu entwickeln hätte, die gerade eine gemeinsame ökumenische Tradition zum Ausdruck bringen und einüben würde. Im Lima-Text, wie auch in dem Dokument *Gemeinsam den einen Glauben bekennen* von 1991, wurde dies versucht und ist m. E. auch einigermaßen gelungen. Der reine Vergleich verfestigt immer die Positionen, wie sich auch bei der Beurteilung von Lima nach konfessionellen Kriterien herausgestellt hat. Leider ist es in Santiago nicht zu ausreichenden Diskussionen im Plenum über eine so wichtige Methodenänderung gekommen. Es ist zu erwarten, daß die Kommission diesen Vorschlag sehr skeptisch entgegennehmen wird.
- ⁷ J. Zizioulas, *Being as Communion*, London 1985. Vgl. sein Referat in Santiago: *The Church as Communion: A Presentation on the Conference Theme*, in: epd-Dokumentation Nr. 41/93, S. 63–72.
- ⁸ J. Tillard, *Chair de l'Église, chair du Christ*. Aux sources de l'ecclésiologie de communion, Paris 1992.
- ⁹ Dieser Gedanke einer *Gleichzeitigkeit* mit Christus spiegelt einerseits eine romantische Hermeneutik wider, als ob man die ganze Christentumsgeschichte durch Anknüpfung beim damaligen Kontext des Christusereignisses überspringen könnte. Andererseits erinnert er an O. Casels Konstrukt einer Mysteriegegenwart des *Christus prolongatus* aus den dreißiger Jahren. Obwohl die Präsenz Christi bei seiner Kirche zu den Verheißungen des Evangeliums gehört, scheint es mir unmöglich, daraus hermeneutische Kriterien abzuleiten für die Glaubensgestaltung und den Umgang mit der Tradition. Sie braucht eine historische

und kirchliche Vermittlung, eine *diachrone* Treue zum Zeugnis der Propheten und der Apostel und eine *synchrone*, dialogale Verständigung über das Fundament des Glaubens und über die Hierarchie der Wahrheiten (Unitatis Redintegratio § 11); Vgl. *The Notion of "Hierarchy of Truths"*. An Ecumenical Interpretation (F & O Paper No. 150), Genf 1990, S. 16–24, vor allem § 39: "The notion of hierarchy of truths" could also be a useful principle in *theological methodology and hermeneutics*. It could provide a way for ordering theological work by acknowledging both the organic wholeness and coherence of the truths of the faith and their different places in relation to the "foundation", It is *dialogical* in spirit inasmuch as it envisages "comparing doctrines" within the specific traditions and within a broader ecumenical context. In directing primary attention to the person and the mystery of Jesus Christ, "the one who is, who was and who is to come" (Rev. 1:8), the concept may help theology to respect the *historical dimension* of our search for, and witness to, the truth." (ebd. S. 23).

¹⁰ Text in: Herder Korrespondenz, 1992, Nr. 7, S. 319–323.

¹¹ Vgl. H. Vorster, Geht es wirklich nur so? Die Glaubenskongregation zur Kirche als Communio, ÖR 41 (1992), S. 464–478.

¹² *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990*, Frankfurt am Main/Paderborn 1990.

¹³ W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg/München 1963, S. 374–392.

^{13a} Enthalten in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung I*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1991, S. 684–701.

¹⁴ Vgl. *Die Diskussion*, a. W., S. 49.

¹⁵ Aus der Erklärung *Mission und Evangelisation. Eine ökumenische Erklärung*, CWME 1982, § 43.

Santiago de Compostela – Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu umfassender christlicher Koinonia

VON IOAN SAUCA

Vorwort

Die ökumenische Bewegung sollte ein freudiger Prozeß sein, wenn man bedenkt, daß die beteiligten Kirchen auf diese Weise nach angemessenen Wegen suchen, wie sie ihre Gaben und ihren gemeinsamen Ruf zum Ausdruck bringen können – nämlich, die sichtbare Einheit in dem einen sakramentalen Leib Christi – der Kirche (Joh 17,21).

Die Geschichte der ökumenischen Bewegung zeigt jedoch, daß eine solche Freude eine recht kostspielige sein kann; sie beinhaltet Reue, Schmerz und Enttäuschung, wenn die im Dialog engagierten Kirchen ihren Glauben, ihre Praxis und ihre Strukturen analysieren, interpretieren und erneut hinterfragen müssen.

Während solche Erfahrungen schon immer bestätigt wurden, wurde die wahre und ernsthafte Suche nach Einheit in den meisten Fällen durch solche Verhaltensweisen wie konfessionelle Störrigkeit und Stolz, bewußt oder unbewußt, behindert. Keine Kirche hat jemals eine wirkliche Bereitschaft gezeigt, *Veränderungen* oder gar *Verbesserungen* zu akzeptieren, die ihre eigene konfessionelle Identität beeinflussen könnten. Im Gegenteil! Auf weltweiten ökumenischen Treffen kann beobachtet werden, wie die Vertreter der Kirchen geduldig und voller Respekt verschiedenen Standpunkten zu bestimmten Themen zuhören und sie wärmstens willkommen heißen, bis es zur Erstellung des Schlußdokuments kommt. An diesem Punkt verlangt dann jede Kirche, daß ihr eigener konfessioneller Standpunkt in das Dokument aufgenommen wird. Unter solchen Umständen und um alle Zufriedenzustellen, werden die Lehrelemente, die mit der Zeit als allen Mitgliedskirchen gemeinsam erkannt worden sind, überbetont und immer wieder wiederholt, während die Spaltung hervorrufenden Themen entweder vermieden werden oder als unterschiedliche Interpretationen und Verständnisse der verschiedenen Kirchen nebeneinander gereiht und auf diese Weise aufgenommen werden. Solche Dokumente haben sich sogar als gut und wirkungsvoll erwiesen. Da sie so allgemein und multikonfessionell inklusiv waren, wurden sie, wenn auch nur zum Teil, von den Mitgliedskirchen leicht angenommen. Jede Kirche war zufrieden und fühlte sich sicher, da zumindest einige Sätze oder Abschnitte ihr Selbstverständnis sicherten.

Diese Treffen waren herausfordernd und bereichernd; die Dokumente machten den Kirchen die Grundelemente des Glaubens bewußt, die sie miteinander teilen, und brachten sie so näher. Die orthodoxen Kirchen des östlichen und des orientalischen Ritus entdeckten ihre Koinonia im Glauben wieder und befinden sich nun auf dem Weg, diese volle Koinonia zu verwirklichen. Die Kirchen der protestantischen Familie haben wichtige Übereinstimmungen erreicht und können nun sogar am selben Mahl teilhaben.

Trotz ihrer über Jahre hinweg bekräftigten gemeinsamen Glaubensgrundlagen blieben die Kirchen dennoch weiterhin gespalten. Die wirklichen und noch Trennung hervorrufenden Themen wurden noch nicht ernsthaft behandelt. Wer wird um der sichtbaren Einheit willen aufgeben, nachgeben, Veränderungen akzeptieren? Wie soll der nächste Schritt aussehen? Welche Art von Methodologie sollte benutzt werden, und wo ist der Ausgangspunkt für einen neuen Abschnitt in der ökumenischen Bewegung? Wie sehen die Kriterien aus, mit denen die Kirchen herausgefordert werden könnten, wiederholt und erneut ihr konfessionelles Selbstverständnis zu überdenken?

Angesichts solcher Fragen und besonders angesichts eines wachsenden Konfessionalismus innerhalb einer abkühlenden ökumenischen Begeisterung ließen sich Theologen finden, die von einem *ökumenischen Winter* sprachen.

Die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela, Spanien, vom 3. bis 14. August 1993 bewies, daß die Kirchen in Wirklichkeit einen *ökumenischen Frühling* erfahren. Antworten auf so viele, angeblich unlösbare Fragen wurden gefunden. Es wurde deutlich, daß Veränderungen möglich sind, ohne die Kirchen in solche, die gewinnen, und in solche, die in theologischen Diskussionen verlieren, aufzuteilen. Die Weltkonferenz wurde zu einem neuen Anfang, einem Ausgangspunkt für einen neuen ökumenischen Abschnitt.

1. Konfessionalismus gibt zugunsten des apostolischen Glaubens nach

Die alten konfessionellen Gewohnheiten waren auch wieder in Santiago de Compostela zu sehen. Verschiedene Kirchenfamilien hatten ihre eigenen Treffen abseits der großen Weltkonferenz. Auch die Frauen hatten ihre eigenen Treffen. Strategien wurden ausgearbeitet, Verbündete in anderen christlichen Konfessionen gesucht, um sich gemeinsam zu verteidigen und die „Wahrheit“ in das Schlußdokument einzubringen. Auf einer der Plenarsitzungen beschwerte sich ein protestantischer Delegierter, daß das Verständnis seiner Kirche hinsichtlich eines bestimmten Problems nicht im Dokument erwähnt werde. Ein anderes Mal erklärte ein orthodoxer Theologe öffentlich, daß es der Orthodoxen Kirche nicht möglich sei, auch nur ein Wort ihres Glaubensbekenntnisses zu ändern.

Das Ergebnis der zweiwöchigen Diskussion machte deutlich, daß die *Wahrheit* nicht mit Strategien und Abstimmungen herbeigezogen werden kann; sie muß nicht verteidigt, sondern vielmehr bezeugt werden. Daher haben selbst die Orthodoxen erfolgreich der großen Versuchung widerstanden, die fast schon traditionelle getrennte „Erklärung“ auszuarbeiten, und haben ihre eigenen Beiträge gemeinsam in das Schlußdokument eingearbeitet.

Meiner Meinung nach gründet sich der Erfolg der Weltkonferenz in Santiago besonders auf zwei Faktoren:

a) Das Arbeitsdokument, das von Glauben und Kirchenverfassung als Grundlage für die Diskussionen erstellt worden war, beinhaltet zusammenfassend die Konvergenzen und Übereinstimmungen der Kirchen der letzten 30 Jahre seit der 4. Weltkonferenz in Montreal (1963). Dieses Dokument

gibt neue Denkanstöße und stellt Verbindungen her zu den Konvergenzen und Abkommen, die durch die Arbeit anderer Programmeinheiten des ÖRK erreicht wurden.

b) Das eigentliche Thema der Weltkonferenz in Santiago de Compostela „Auf dem Weg zur *Koinonia* im Glauben, Leben und Zeugnis“.

Der Begriff *Koinonia* selbst erwies sich als Schlüsselbegriff, der der ganzen Konferenz besondere Dynamik und Charakter gab. Er öffnete einen neuen Weg für einen weltweiten und umfassenden Ansatz, der jeden anderen Versuch, weiterhin die Themen des christlichen Glaubens, Lebens und Zeugnisses entweder parallel oder als Gegensatz zu präsentieren, irrelevant machte. Das erste und wichtigste Ergebnis ist, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ihr Selbstverständnis, das theologische Labor des ÖRK zu sein, aufgegeben zu haben scheint, indem sie die anderen Programmeinheiten des ÖRK in den Prozeß miteinschloß und Themen aufgriff, die traditionellerweise nicht von vorrangigem Interesse für sie waren.

Es gibt viele andere wichtige Erklärungen, besonders jene zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ und anderen ökumenischen Dokumenten. Obwohl diese auch sehr wichtig sind, werde ich mich nicht damit beschäftigen, da sie bloße Wiederholungen und Bestätigungen bereits erreichter Übereinstimmungen sind. Ich werde jedoch im folgenden versuchen, auf einige der Elemente hinzuweisen, die meiner Meinung nach der Konferenz in Santiago dazu verholfen haben, zu einem Durchbruch in der Geschichte der ökumenischen Bewegung zu werden.

1. *Die Kirche als Koinonia ist in der Trinität begründet.* Es ist bekannt, daß die Ekklesiologie das Hauptproblem bei der Suche nach der Einheit der Christen war und noch immer ist, da alle Bemühungen, eine ökumenische Ekklesiologie zu erarbeiten, bisher keine wesentlichen Ergebnisse erzielt haben. Die Art und Weise, wie die Kirchen sich noch immer auf die Erklärung von Toronto zu „Kirche, Kirchen und der ÖRK“ als sicheres Kriterium für ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung beziehen, macht diese Tatsache sehr deutlich.

Die Weltkonferenz in Santiago ging einen Schritt in dieser alten Diskussion weiter und öffnete neue Perspektiven für die zukünftige Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung. Verschiedene einseitige ekklesiologische Ansätze wurden zusammengebracht und ganzheitlich untersucht. Unter dieser neuen Perspektive begann man, die christologischen, pneumatologischen und sozialen Ansätze sowie die Definition von Kirche als Geheimnis und prophetisches Zeichen als *Elemente derselben Wirklichkeit* zu ver-

stehen, die nicht getrennt existieren oder beleuchtet werden können, sondern als *Zusammenhang*. Dies war möglich, weil allgemein akzeptiert wurde, daß die Kirche als Koinonia in der Dreifaltigkeit verwurzelt ist und der eigentliche Ausdruck des Lebens der Trinität, d. h. des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, ist (Santiago Dok. I,11).

2. *Die Struktur der Kirche ist ein Beziehungsgefüge*. Da Gott eine Trinität von Personen ist, die sich in einer ewigen Beziehung der Liebe befinden, sind die Mitglieder der Kirchen aufgerufen, ebenso zu leben: „Kein Christ kann als isolierte Einzelperson leben und eine bevorzugte und direkte Gemeinschaft mit Gott haben. Das alte lateinische christliche Wort ‚Unus Christianus nullus Christianus‘ (ein einzelner Christ ist kein Christ) bekräftigt die Tatsache, daß die Menschen sich gegenseitig auf dem Weg zum Heil helfen sollen“ (I,14). Das Konzept des Beziehungsgefüges ist wesentlich für Koinonia und könnte den Kirchen helfen, in Zukunft größere Übereinstimmungen und Konvergenzen zu erreichen, da es alleine die traditionellen Dichotomien zwischen dem Institutionellen und dem Charismatischen, dem Örtlichen und dem Weltweiten, zwischen Konziliarität und Primat sowie jedwede Sichtweise von Amt, Autorität und Struktur in der Kirche überwindet, die den Weg zur Einheit behindert (I,34).

3. *Einheit und Vielfalt – wesentliche Elemente von Koinonia*. Die Heilige Dreifaltigkeit ist eine vollständige Einheit des Wesens, des Wissens und des Willens, jedoch eine Vielfalt der Personen (II,15). Deshalb sind Einheit und Vielfalt in der Tat Ausdruck der trinitarischen Koinonia. Sie sind zugleich Ausdruck der Kirche als Koinonia (I,15). Koinonia in dem einen Glauben „bedeutet daher nicht eine Uniformität, die unterschiedliche Ausdrucksformen beseitigt. Die Tatsache, daß Gottes Offenbarung in Christus sich an alle Menschen aller Zeiten und Orte wendet, verlangt danach, daß sie ihren Ausdruck in einer Vielfalt sprachlicher, kultureller und theologischer Formen findet“ (II,14). Die Koinonia der Kirche im Glauben ist oft durch Vielfalt bedroht. „Ein wichtiger Aspekt des Hineinwachsens in die ‚Einheit des Glaubens‘ (Eph 4,13) ist der komplexe Prozeß der Urteilsfindung, in dem legitime Unterschiede miteinander versöhnt und illegitime Ausdrucksformen zurückgewiesen werden“ (II,16).

Wir müssen jedoch zugeben, daß ein solcher Prozeß sehr schwierig ist, da man sich bisher noch nicht auf gemeinsame Kriterien einigen konnte, nach denen die Ausdrucksvielfalt analysiert werden könnte. Die Canberra-Erklärung zur Einheit der Kirche versuchte, Kriterien für eine solche Analyse anzubieten; meiner Meinung nach war dies jedoch nicht zufriedenstellend, da es die Gesamtheit des christlichen Glaubens auf zwei, wenn

auch grundlegende Elemente zu reduzieren scheint: Vielfalt „ist beispielsweise nicht legitim, wenn sie es unmöglich macht, Jesus Christus als Gott und Heiland, gestern, heute und derselbe auch in Ewigkeit (Hebr 13,8), das Heil und letzte Bestimmung der Menschen gemäß dem Zeugnis der Heiligen Schrift und der Verkündigung der apostolischen Gemeinschaft gemeinsam zu bekennen“ (ÖR, 1991, S. 181). Tiefere Studien zu Evangelium und Kultur sowie deren Beziehung im Prozeß der Inkulturation sind in Zukunft notwendig, um die Harmonie von Einheit und Vielfalt zum Ausdruck zu bringen und sie mit Leben zu füllen.

4. *Die Ortskirche ist katholisch.* Koinonia als fundamentales Wesen der Trinität macht „jede Ortskirche zu einer vollständigen und ‚katholischen‘ Kirche“ (I,18). „Eine Gemeinschaft kann nicht von den anderen isoliert werden ... Es gibt die eine Kirche und gleichzeitig viele Ortskirchen“ (I,17). „Man kann mit Recht sagen, daß jede lokale Kirche eine konkrete Gestaltwerdung der katholischen Kirche ist, sofern sie in Gemeinschaft mit allen anderen Kirchen steht“ (II,29). Katholizität sollte jedoch nicht auf die Gegenwart beschränkt werden, da sie sowohl Zeit als auch Raum übersteigt: „Der traditionelle Ausdruck ‚communio sanctorum‘ entspricht ganz einer Theologie der Koinonia. Er bezieht sich nicht nur auf unsere Einheit mit den Heiligen, die uns vorangegangen sind, und mit dem himmlischen Jerusalem (unsere Katholizität in Zeit und Raum), sondern auch auf unsere eschatologische Hoffnung auf Einheit im kommenden Reich Gottes“ (II,4).

5. *Die Schöpfung findet ihren Platz in der Ekklesiologie wieder.* In der christlichen Geschichte unterließen es viele Kirchen lange, Schöpfung als einen wichtigen Teil ihrer theologischen Überlegungen zu betrachten. In den exklusiven einseitigen Ekklesiologien, die ihre Aufmerksamkeit alleine auf die Menschen lenkten, die gerettet werden mußten, wurde Schöpfung zu einem *Ding*, das für die Menschen geschaffen worden war, über das sie herrschten, es benutzten und ausbeuteten, je nach ihren Wünschen und zu ihrem Nutzen. Die ökologischen Folgen einer solchen dekadenten und einseitigen Theologie sind genügend bekannt, besonders in unserer Zeit. Die Weltkonferenz in Santiago war, da sie sich auf christliche Koinonia als eine Reflexion der trinitarischen Koinonia konzentrierte, erfolgreich darin, die Schöpfung wieder in den Bereich der Ekklesiologie zu rücken und sie wie die Menschheit als Teilhaberin an Gottes Koinonia anzuerkennen: „Koinonia ist vor allem eine gnadengewirkte Gemeinschaft in Christus, die den Reichtum der Gabe zum Ausdruck bringt, die Schöpfung und Menschheit von Gott empfangen haben ... Die Kirche versteht sich selbst als Vorgeschmack und Erwartung der Koinonia der ganzen Schöpfung mit dem

dreieinigen Gott durch den Leib Christi im Heiligen Geist. Es ist daher von entscheidender Bedeutung, daß Kirche, Menschheit und Kosmos ganzheitlich und in der Perspektive des Gottesreiches betrachtet werden“ (I,4; IV,8).

Solch eine gemeinsame Erklärung ist ein wichtiger Schritt vorwärts. Er beinhaltet notwendigerweise eine Neustrukturierung der meisten klassischen Ekklesiologien, auch der orthodoxen. Es muß jedoch gesagt werden, daß im orthodoxen Gottesdienst und in der orthodoxen „Theologie der Liturgie“ die Schöpfung immer ein wichtiger Teil der Reflexion war, sie wurde stets als Betroffene der menschlichen Schuld und durch das Menschsein Christi als Teilnehmerin an Gottes Erlösungswerk betrachtet. Dies ist jedoch nicht der Fall in der klassischen orthodoxen Dogmatik, die besonders seit dem 13. Jahrhundert ausgearbeitet wurde. Der Versuch orthodoxer Theologen dieser und späterer Perioden, die unter dem Einfluß der scholastischen Theologie standen, die neu angenommenen theologischen Strukturen mit orthodoxem Inhalt zu füllen, führte zu dem Resultat, daß sie sowohl Veränderungen in der Darstellung der wahren orthodoxen Theologie schufen als auch eine Dichotomie zwischen der orthodoxen Schultheologie und der Theologie des Gottesdienstes der Kirche hervorriefen. Im Licht dieser Pseudomorphose ist zu verstehen, warum in der orthodoxen Dogmatik, die wir aus dieser Zeit ererbt haben, Schöpfung nicht länger im Kapitel Ekklesiologie bedacht wird. Einige der hervorragenden orthodoxen Theologen unserer Zeit geben die negativen Folgen dieser Periode zu, in der orthodoxe Theologie in der Scholastik gefangen war, und ebneten den Weg für neue und glaubwürdige theologische Ansätze, indem sie zur Theologie der frühen Kirchenväter zurückkehrten, um sie neu im Kontext unserer heutigen Welt anzuwenden (z. B. Florovsky, *The Ways of Russian Theology*, Paris 1937; Al. Schmemmann, *Of Water and the Spirit*, New York, St. Vladimir's Seminary Press 1974; John Meyendorff, *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes*, Oxford, Mowbrays 1975; Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, New York, St. Vladimir's Seminary Press 1984; usw.). In diesem Licht ist der Appell, den Metropolit Ioannis (Zizioulas) an alle Kirchen in gleichem Maße richtete, äußerst wichtig: „Die christliche Mission hat der Ganzheit der Schöpfung traditionellerweise nicht viel Beachtung geschenkt. Wir sind uns unterdessen bewußt geworden, daß wir dies tun sollten. Die Kirche als *Koinonia* lebt in Beziehung nicht nur mit den Menschen, sondern auch mit den Tieren und der ganzen materiellen Welt überhaupt. Es ist heute vielleicht der dringendste Auftrag der Kirche, bewußt zu machen und aufs entschiedenste darzulegen, daß zwischen dem Menschen und seiner Umwelt eine spezifische *Koinonia* besteht, eine *Koi-*

nonia, die in das Wesen der Kirche hineingebracht werden muß, damit sie ihre ganze Fülle erlangt“ (Die Kirche als Gemeinschaft, Dokument Nr. 11, epd-Dokument 41/93, S. 63ff). Eine solche Aussage ist aus zwei Gründen bedeutend: Sie zeigt erstens, daß die Orthodoxen, die so oft behaupten, es sei unmöglich, etwas hinsichtlich des Glaubens zu ändern, bereit sind, allen Ernstes einen Fehler einzugestehen, und zweitens, daß sie nur zu bereit sind, verlorene Glaubensstrukturen oder -definitionen zurückzugewinnen oder aber aufzugeben, falls sie nicht mit dem apostolischen Glauben vereinbar sind. Daraus läßt sich folgern, daß eine neue Analyse des Glaubens der Kirche, selbst Änderungen oder Verbesserungen möglich sind, wenn solche klaren Kriterien angewandt werden.

6. *Spiritualität bedeutet Glauben und Handeln.* Die alte Diskussion hinsichtlich Glauben und Handeln sowie hinsichtlich der Prioritäten in der Mission der Kirche heute, ob Verkündigung des Glaubens oder soziales Handeln, wurden ebenfalls von der Theologie der *Koinonia* überwunden: Beide Richtungen wurden miteinander in Einklang gebracht, als ungeteilt und gleichgewichtig in die Gemeinschaft einer umfassenden Spiritualität eingereiht: „Das Bekenntnis des Glaubens ist nicht nur eine Angelegenheit theologischer Ausdrucksweise, sondern es muß tagtäglich gelebt werden, und zwar nicht nur liturgisch, sondern auch in jeder gegebenen Situation, von denen einige konfliktreicher sind als andere, wie staatliche Unterdrückung, wirtschaftliche Ausbeutung und Bürgerkrieg. Als Antwort auf solche Situationen sind Christen aufgefordert, ihren Glauben öffentlich zu bekennen. Da es die örtlichen Kirchen sind, die ihren Glauben in einer solchen Umgebung zu bekennen haben, sollte ihr Zeugnis mit der größeren ökumenischen Gemeinschaft geteilt werden, so daß *Koinonia* im Gebet und aktiver Solidarität Christen in Zeiten der Prüfung unterstützen und Erleichterung sowie Heilung vermitteln kann. Auf diese Weise wird deutlicher, daß Heiligkeit nicht nur so wichtige Aspekte wie Gebet, geistliches Leben und Wachsen in Tugenden umfaßt, sondern auch Jesu Nachfolge in der heutigen Welt“ (II,4). „*Diakonia* an der ganzen Welt und *Koinonia* können nicht getrennt werden“ (I,21). Folglich erhält auch das *Zeugnis* der Kirche einen ganzheitlichen Charakter und ist von der *Koinonia* der Formvielfalt gekennzeichnet: „Einige im Leib Christi betonen Verkündigung und Einladung, andere unterstreichen Dienste oder Aktionen zur Veränderung ungerechter Strukturen, und wiederum andere geben einem Leben in persönlicher Disziplin und Heiligkeit den Vorrang. Alle drei sind Antworten auf die gnädige Initiative Gottes und alle drei sind nötig, wenn das Zeugnis der Kirche vollständig sein soll“ (IV,6).

Die Bedeutung der Beziehung zwischen Koinonia und Diakonia wird erkennbar im jüngsten Bericht *Teure Einheit*; die Weltkonferenz sprach die Empfehlung aus, Glauben und Kirchenverfassung solle ihn an alle Mitgliedskirchen versenden. Trotz etlicher fragwürdiger Formulierungen und Fassungen ist der Inhalt des Berichtes sehr wichtig, da er Koinonia im Glauben und Koinonia im Handeln ontologisch in Beziehung setzt und deutlich zum Ausdruck bringt, daß Kirche und Ethik nicht getrennt betrachtet werden können, da die Ethik zu den grundlegenden Wesensmerkmalen der Kirche gehört.

7. *Erneuerung der Welt ist ein Akt theandrischer Koinonia.* Einige Mitgliedskirchen, besonders die orthodoxen und die evangelikalen, haben den ÖRK oft kritisiert und ihn beschuldigt, er überbetone die Beschäftigung mit dem Horizontalen, d. h. dem sozialen Handeln, auf Kosten der vertikalen Orientierung, d. h. der Gemeinschaft mit Gott, der Trinität, der Quelle des Lebens, der Gnade und Macht, die die Welt verändert. Durch die Anwendung des ganzheitlichen Ansatzes entdeckte die Weltkonferenz von Santiago das Gleichgewicht und die Harmonie dieser zwei Richtungen wieder: „Das Reich Gottes ist eine Gabe und dessen Vollendung das Werk Gottes selbst. Als Teilhabende am trinitarischen Leben sind die Glieder der Kirche jedoch dazu aufgerufen, Gottes Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen (1 Kor 3,9) bei der Verwirklichung der Werte des Gottesreiches in der Welt zu sein“ (IV,8). „Die Geschichte und die gegenwärtigen Verhältnisse in der Welt sind sprechende Beweise dafür, daß der Begriff ‚Fortschritt‘ vermieden werden sollte, wenn es um den Weg hin zur vollkommenen Verwirklichung des Reiches Gottes geht. Die Verwirklichung des Gottesreiches kann nicht allein auf menschliches Bemühen gegründet werden, da solches Bemühen häufig von Sünde beherrscht und durch Entfremdung von seiner wahren, von Gott gegebenen Berufung bestimmt ist. Es wird heute weithin anerkannt, daß die Ideologie des Fortschritts in vieler Hinsicht zerstörerisch geworden ist“ (IV,9). „Die Erneuerung von Kirche und Welt, in Antwort auf die Initiative Gottes wird eine neue Lebensqualität und einen neuen Lebensstil erfordern, deren Verwirklichung wiederum vom Wiederentdecken einer leidenschaftlichen, alles umfassenden christlichen Spiritualität abhängig ist“ (IV,11).

II. Methodologie und Kriterien: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

Methodologie und Kriterien waren immer wichtige Themen auf den ökumenischen Reisen zur Wiederfindung der sichtbaren Einheit der Kirche,

und die Notwendigkeit einer angemessenen und wirkungsvolleren Methodologie in der zukünftigen Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung wurde auf der Weltkonferenz in Santiago de Compostela erneut bekräftigt. Obwohl die Suche nach einer solchen Methodologie noch im Gange ist und die alten Methodologien auf der Konferenz wiederholt und angewandt wurden, denke ich, daß ein neues Element miteingebracht wurde und daß dank dieser wichtigen Verbesserung die Weltkonferenz in Santiago zu einem großen Schritt in der ökumenischen Bewegung wurde.

Im folgenden will ich einige der wichtigsten methodologischen Ansätze erwähnen:

1. *Vergleichende Studie*: Ältere Dokumente, besonders das Dokument zu Taufe, Eucharistie und Amt (TEA), machten erfolgreich von diesem Ansatz Gebrauch. Gegen Ende dieses Prozesses waren verschiedene Kirchen fähig, fast unerwartete Konvergenzen zu erreichen und gemeinsam grundlegende Lehrelemente, die Taufe, Eucharistie und Amt betrafen, anzuerkennen. Aber es blieb noch eine Menge unvereinbarer Elemente zurück, die noch immer Hindernisse auf dem Weg zur Einheit darstellen. Das Dokument von Santiago hat bestätigt, daß wir damit rechnen sollten, „daß die Kriterien und die Praxis einer anderen Tradition uns bisweilen in Frage stellen und verändern und uns zum Kern unserer eigenen Tradition zurückführen“ (II,11). Die Geschichte der ökumenischen Dialoge ist voller Beispiele für die Wahrheit dieser Aussage. Dies wird vor allem zutreffen, wenn ein ruhendes oder vergessenes Element noch lebendig ist. Aber was geschieht, wenn die Lehrelemente bestimmter Kirchen total verschieden und gar widersprüchlich sind? Wie sehen die objektiven Kriterien für bestimmte Aspekte der Bekenntnislehre aus, die mit der Zeit verzerrt wurden und die um der christlichen Einheit willen neu formuliert und verbessert werden müssen? Welche Kirche gibt ihre eigenen „Wahrheiten“ auf, wenn sie mit den „Wahrheiten“ einer anderen Tradition konfrontiert wird? Alle Kirchen stimmen darin überein, daß bei der erneuten Analyse ihrer eigenen Lehre der apostolische Glaube der Bezugspunkt sein solle. Ein Problem wartet jedoch darauf, gelöst zu werden: Wie sehen die objektiven Kriterien aus, um die Elemente des apostolischen Glaubens gegenseitig anzuerkennen?

2. *Kriterien zur Anerkennung des apostolischen Glaubens*. Die Weltkonferenz in Santiago benutzte zwei objektive Kriterien, die den Weg für eine neue und wirkungsvolle Methodologie eröffneten und die auch in Zukunft für die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung von Nutzen sein können. Es handelt sich um die Heilige Schrift und um den apostolischen Glauben, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel zum

Ausdruck kommt: „Der Kanon der Schrift begründet die von Gott gegebene Einheit der Kirche vor allem in der Wahrheit des Evangeliums (Gal 2,5; 14) und der Lehren, die später herausgestellt und im Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel weiterentwickelt wurden. Diese Einheit und diese Lehren nicht anzuerkennen, bedeutet, sich selbst außerhalb der Christenheit zu stellen“ (II,18).

Die Annahme des Inhalts des Nizäno-Konstantinopolitanums durch Kirchen, die traditionellerweise kein Glaubensbekenntnis benutzen, als Ausdruck und Erklärung des apostolischen Glaubens, wie er in der Bibel gefunden wird und gemeinsam von allen Christen durch die Jahrhunderte bezeugt wurde, stellt einen wichtigen Durchbruch dar, da hier wahrhaft objektive Kriterien sowohl für gegenwärtige wie auch für zukünftige theologische Dialoge angeboten werden.

Der protestantische Theologe Wolfhart Pannenberg hat in seinem Vortrag auf der Weltkonferenz zutreffend erklärt, worin seiner Meinung nach die Bedeutung des ökumenischen Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel im Vergleich zu einer alternativen modernen gemeinsamen Erklärung liegt und was die Mitgliedskirchen heute in ihrer Bemühung, den apostolischen Glauben zu bezeugen, realisieren: „Der Glaube der heutigen Christenheit kann kein anderer Glaube sein als der Glaube der Apostel und der Väter der Alten Kirche. Darum bekennen wir auch heute noch unseren Glauben mit den Worten der Väter der Alten Kirche, die im Symbol von Nizäa und Konstantinopel den apostolischen Glauben für die ganze Christenheit ausgesprochen haben mit dem Anspruch auf Verbindlichkeit für alle Christen an allen Orten, aber auch für alle Zukunft bis zur Wiederkunft des Herrn. Dieser Anspruch ist von den Kirchen der Christenheit durch die Jahrhunderte hin anerkannt worden . . . Es ist erwogen worden, statt dessen eine gemeinsame Formulierung des Inhalts unseres Glaubens aus heutiger Sicht auszuarbeiten. Doch ein solches neues Symbol des Glaubens könnte niemals dieselbe Funktion erfüllen, die das Symbol von Nizäa und Konstantinopel in der Christenheit faktisch hat. Ein neues Glaubenssymbol könnte bestenfalls eine Übereinstimmung zwischen den heutigen Kirchen der Christenheit zum Ausdruck bringen, nicht aber die Einheit des Glaubens der Kirche durch die Jahrhunderte. Jedes neue Glaubensbekenntnis muß sich fragen lassen, ob es denselben Glauben ausdrückt, den die Kirche durch die Jahrhunderte mit den Worten des Symbols von Nizäa und Konstantinopel bezeugt hat. Bringen die Bestrebungen, den Glauben der Kirche heute mit anderen, vermeintlich gegenwartsnäheren Worten zu formulieren, nicht vielleicht doch einen anderen Glauben zum Ausdruck?“ (Gemeinschaft im Glauben, Dokument Nr. 13, epd-Dokument 41/93, S. 8ff).

Die Anwendung solch klarer Kriterien führte zu einem wichtigen Ergebnis in Santiago. Zunächst einmal zeigte sich, daß Einheit im Glauben nicht Einförmigkeit bedeutet. Sie lassen Raum für Vielfalt und bringen sie je nach unterschiedlichem örtlichen oder kulturellen Kontext zum Ausdruck. Der Beitrag derjenigen Teilnehmer, die auf der Grundlage der trinitarischen Theologie des Nizäno-Konstantinopolitanums auf der Bedeutung des Lebens der Trinität für die christliche Koinonia beharrten, hat einen neuen Horizont für die gesamte Konferenz eröffnet. Ich war zutiefst beeindruckt, als ich feststellte, wieviel alle Christen in bezug auf dieses Thema gemeinsam haben, besonders nachdem ich den Vortrag des pfingstlerischen Theologen Simon Chan aus Singapur gehört hatte, der zu dem Thema *Das trinitarische Leben teilen* sprach.

Der trinitarische Ansatz hat die Kirchen dazu angetrieben, die alten Gewohnheiten einseitiger Lehrdarstellungen aufzugeben und eine neue weltweite, ganzheitliche Sichtweise anzunehmen. Dies hat den Kirchen geholfen, sowohl in Reue ihre eigenen Fehler in der Vergangenheit einzugestehen, als auch verlorene Elemente des apostolischen Glaubens wiederzuentdecken. Angesichts der objektiven Kriterien brachte man auch die alte Kontroverse zum Filioque hinter sich, in der sich die Kirchen jahrhundertlang widersprachen: „Ferner schlagen wir vor, um der ökumenischen Gemeinschaft willen zum ursprünglichen Text des Bekenntnisses zurückzukehren, ohne spätere Hinzufügungen, die einseitig eingefügt worden sind“ (II,5.1).

Letztendlich hat keine Kirche in einer angeblich konfessionellen Schlacht gewonnen oder verloren; in aller Bescheidenheit muß jedoch gesagt werden, daß alle in eine vollendetere und tiefere Koinonia hineingewachsen und einander nähergekommen sind.

3. Der Einfluß der Situation vor Ort auf die Methodologie von Glauben und Kirchenverfassung. Auf der Weltkonferenz wurden Stimmen laut, die den Vorschlag machten, die theologischen Beiträge, die aus verschiedenen Situationen vor Ort kamen, sollten in der zukünftigen Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung berücksichtigt werden, um so in die Reflexion der gesamten Ökumene miteinbezogen werden zu können.

Meiner Meinung nach ist dieser Vorschlag ebenso wichtig und angemessen wie die oben erwähnten methodologischen Elemente und Kriterien. In der Tat bestanden die Gründe, die zur Formulierung von Glaubensbekenntnissen und Dogmen in der Alten Kirche führten, um den apostolischen Glauben der einen katholischen Kirche auszudrücken, aus Situationen und Kontroversen, denen sich zu ihrer Zeit verschiedene Ortskirchen gegenüber sahen.

Dies trifft auch für unsere Zeit zu. Weiterhin scheint es, daß die alten Kontroversen auf den ersten ökumenischen Konzilien in der gegenwärtigen ökumenischen Bewegung erneut aufgegriffen und behandelt werden. Themen wie die Sorge für die Schöpfung, Gerechtigkeit und Frieden, Kirche und Ethik, die Ideologie des Fortschritts als zerstörerische Kraft usw. wurden als Themen des theologischen Dialogs nicht von den Kirchen ausgesucht, sie wurden vielmehr von der Weltsituation diktiert, der sich die Kirchen heute gegenübersehen. Obwohl diese Themen auf den ersten Blick nicht ins Zentrum der Theologie zu gehören scheinen, erreichten die Kirchen letztendlich doch theologische Übereinstimmungen und Konvergenzen, die sie nie für möglich gehalten hatten, und dies, indem sie diese Themen ernsthaft im Licht ihrer Lehre zu analysieren begannen.

Die Konferenz von Santiago behandelte in ihren Überlegungen zu *Koinonia* im großen und ganzen die Lehre der Heiligen Dreifaltigkeit in einer Weise, daß sie im Grunde die Diskussion der ersten und zweiten ökumenischen Konzilien von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) nachvollzog. Unter den Empfehlungen der Konferenz für die zukünftige Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung erweckten zwei grundlegende Empfehlungen meine Aufmerksamkeit *Anthropologie* und die *Schöpfungstheologie*. Da beide nicht analysiert werden können, ohne die Menschwerdung Christi hinzuzuziehen, muß unsere gemeinsame Suche nach Einheit notwendigerweise Diskussionen und Aussagen des dritten und vierten ökumenischen Konzils (Ephesus 431 und Chalzedon 451) durchlaufen. Ist dies ein bloßer Zufall, oder ist es Gott, der uns auf eine solche Weise leitet, daß die Elemente des apostolischen Glaubens, die wir als gemeinsam auf unserer Reise entdecken werden, der eine Glaube ist, der von der einen Kirche Christi immer und überall bezeugt wurde?

Übersetzung aus dem Englischen von Margret Preisler-Weller

Ökumene an der Grenze

Die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung
in der Sicht eines Teilnehmers aus bisher sozialistischem Kontext

VON PAVEL FILIPI

Der „sozialistische Kontext“ ist nunmehr Vergangenheit. Auch so kann er einem seine Perspektive bestimmen. Bedeutsamer ist die Tatsache, daß es im sozialpolitischen Raum zwischen Elbe und dem Stillen Ozean eine Mehrzahl von „sozialistischen Kontexten“ gegeben hat, die auf unterschiedliche Weise unsere Perspektive bestimmen. Die machtpolitische und proklamativ-ideologische Fassade konnte die tiefen Unterschiede der jeweiligen Geschichte, der Traditionen, der Kultur nicht wegwischen, die sich auf die Position der Kirchen in der Gesellschaft, aber auch auf deren Verhältnis zu ökumenischen Anliegen und Geschehnissen auswirkten.

Repräsentativ für alle Kontexte kann man da nicht reden, es sei denn warnend vor allen Versuchen, die Einheit künstlich und ohne Rücksicht auf die jeweiligen unterschiedlichen Kontexte herstellen zu wollen. Die Erfahrungen unserer Vergangenheit, wo die Kirchen manchmal die einzigen öffentlich wirkenden Institutionen waren, die das Einheitsbild der Gesellschaft als unwahr erscheinen ließen, machen uns empfindlich für jede Vereinheitlichung. Selbst das Konzept der „sichtbaren Einheit“ läßt sich angesichts dieser Erfahrungen nur mit einiger Mühe richtig verständlich machen dort, wo der Verdacht existiert, es handle sich um eine *nur* sichtbare, und deshalb eigentlich *scheinbare* Einheit.

Weltkonferenz

Zu Vereinheitlichungen braucht es allerdings Riesenapparate, über die die ökumenische Bewegung nicht verfügt und die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erst recht nicht. Die Gefahr einer ökumenischen Druckausübung gegen die Unfügsamen ist deshalb relativ gering, wenn man auch, gerade auch bei der Weltkonferenz, gelegentlich zu spüren bekommen konnte, wie sich einiges durch Obstruktion erzwingen läßt.

Noch mehr spürbar war jedoch die Klage mancher nichteuropäischer Teilnehmer, die sich in der Weise des Theologisierens auf der Weltkonferenz nur schwer und selten wiederfinden konnten. Nun ist es klar, daß man sich ökumenisch nicht engagiert, nur um das Vertraute wiederzuerkennen und

dem zuzustimmen, was man sowieso schon kannte. Das Ringen um die Einheit der Christen setzt eine Bereitschaft voraus, sich des Besseren belehren und durch Fremdartiges überraschen zu lassen.

Aber das gilt eben auch für die klassischen Theologien europäischer Herkunft, sobald sie ins ökumenische Gespräch kommen, das seinen Sinn verlore, wenn sie in ihm nur eine Art Selbstbestätigung oder Selbstreproduktion suchten. Hier liegt eine besondere Anfechtung der theologischen Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Mit der (formal sicher richtigen) Begründung, das Evangelium hätte andere Weltteile durch die Mission in einer Gestalt erreicht, die wesentlich von der europäischen Lehrentwicklung geprägt worden war, meint man, für die europäische Weise des Theologisierens eine Universalität und daher auch eine Dominanz beanspruchen zu dürfen.

Im Zusammenhang der Diskussionen zum „apostolischen Glauben“ wurde dies besonders deutlich. Gehört die Aufnahme des ganzen theologischen Instrumentariums und der ganzen Lehrentwicklung unbedingt zur Apostolizität einer Kirche? Gibt es keinen direkteren Weg zum apostolischen Zeugnis als die Begrifflichkeit der altkirchlichen Bekenntnisse? Was ist den Kirchen nichteuropäischer Kontinente vorenthalten, was erspart geblieben, wenn sie sich weigern, die Dogmengeschichte Europas nachzuvollziehen?

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat versucht, dem Ruf nach (mehr) Kontextualität nachzukommen, indem sie mehrere regionale Vorbereitungskonferenzen veranstaltete.¹ Aber die Weltkonferenz selber war davon nur wenig berührt und reichte das Anliegen an die zukünftige Arbeit weiter. Auch der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Konrad Raiser, forderte die ökumenische Bewegung und insbesondere die Kommission auf, die „Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Kulturen“ – übrigens auch innerhalb Europas – künftig ernster zu nehmen. „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“, sagte er.²

Vom Kontext zum Text

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat bei der Planung der Weltkonferenz schon versucht, dem Konsensdruck Widerstand zu leisten, indem sie den Begriff „Koinonia“ in den Mittelpunkt stellte. Mit die-

sem Begriff wollte man der „Überzeugung Ausdruck geben, daß auch dort, wo es keinen feststellbaren Konsens *in theologicis* gibt, zwischen den Kirchen schon eine Gemeinschaft, eine, wenn auch unvollkommene, Koinonia existiert. Es bleibt allerdings die Frage, woran der Grad der Vollkommenheit bzw. Unvollkommenheit dieser Gemeinschaft zu messen ist. Hier fand die Konferenz de facto keine neue Antwort und griff auf die Konsensmethodik zurück.

Ob sie das in bewußter oder eher instinktiver, aber allenfalls sachgerechter Abwehr der Tendenzen, die man „postmodernistisch“ zu bezeichnen pflegt, getan hat, ist nicht entscheidend. Denn in der Tat, der ökumenischen Bewegung wäre ihr eigentlicher Nerv abhanden gekommen, wenn sie sich entschliesse, die Wahrheitsfrage auszuklammern und sich auf das Ereignis der Begegnung von Teilwahrheiten zu konzentrieren, die alle in ihrem jeweiligen semantischen Orbit (Kontext) eine gewisse Plausibilität besitzen. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist ja in besonderem Maße verpflichtet, innerhalb der ökumenischen Bewegung immer neu die Wahrheitsfrage zu stellen.

Das Problem ist allerdings, daß diese Frage bisher überwiegend im Raum der Tradition bzw. Traditionen gestellt wird, was zu der Annahme führt, daß die Wahrheitsfindung mit der Beurteilung der Richtigkeit oder Unrichtigkeit der theologischen Lehren in eins fällt. Darüber hinaus sind in diesem Raum die *insider* – die Europäer und unter ihnen dann die Vertreter der „großen“ Traditionen – deutlich bevorzugt; die Wahrheitsfrage stellt sich nicht allen Beteiligten in gleicher Schärfe.

Die Kirchen der Reformation haben die ökumenische Bewegung bisher nicht überzeugen können, die Wahrheitsfrage in den Raum der Heiligen Schrift zurückzuverlegen, wo sie sich nicht so schnell konzeptualisieren läßt und wo sie allen Beteiligten die gleiche Herausforderung und die gleiche Verheißung darstellt. Die Weltkonferenz hat dieses Urteil voll bestätigt: Die täglichen Bibelarbeiten der methodistischen Theologin Frances Young, so inspirierend sie waren, haben – entgegen dem Wunsch und der ausdrücklichen Instruktion der Konferenzleitung – in die Gruppen- und Sektionsdiskussionen sowie auch in die Arbeitsergebnisse kaum Eingang gefunden; selbst die Darstellung des Begriffs „Koinonia“ hat dessen biblische Vielsimensionalität außer acht gelassen.

Es wäre törricht zu meinen, daß der „papierene Papst“, gegebenenfalls historisch-kritisch interpretiert, alle strittigen Fragen der ökumenischen Theologie eindeutig beantworten würde. Die Vielfalt der Kontexte, die eine Theologie prägen, ist heute vielleicht nirgends so deutlich zu beobachten,

wie in der Vielfalt der Zugänge zur Bibel und deren Interpretation. Aber gerade dieser Streit der Interpretationen der biblischen Texte würde sich m.E. für die ökumenische Bewegung, und vor allem für die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, als produktiv erweisen. Denn die Pluralität, ja Widersprüchlichkeit der Interpretationen, die Pluralität der Kontexte, die Pluralität der Kulturen und Theologien ist in der Bibel sozusagen vorprogrammiert. Die Bibel ist, mit Worten des tschechischen Neutestamentlers J. B. Souček, „ein Gespräch der Zeugen“, und in diesem Sinne ein Paradigma des ökumenischen Gesprächs. Es gibt einen heilsamen Widerstand der Bibel gegen alle Versuche einer einheitlichen „biblischen Theologie“. Dabei ist es gerade in der Bibel klar, daß die Pluralität keine amorphe ist und die Offenbarung des einen Gottes, der in seinem Sohn Mensch wurde, als Kriterium der Wahrheit gilt, die uns alle, unsere Pluralisten, aber auch unsere Konsense, richtet.

Ceterum autem censeo: Es ist keine Weiterentwicklung der ökumenischen Bewegung und der ökumenischen Theologie zu erwarten, wenn sie sich nicht mit neuer Entschlossenheit und Aufmerksamkeit den Texten der Heiligen Schrift zuwenden.

Harvesting oder neuer Aufbruch?

Nie war der zeitliche Abstand zwischen den Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung so groß wie diesmal. Die dreißig Jahre, auf die die Weltkonferenz von Santiago de Compostela zurückblicken mußte, um an die letzte Weltkonferenz von Montreal (1963) anknüpfen zu können, brachten eine Fülle bedeutsamer Arbeitsergebnisse, und es stand an, diese dankbar in Erinnerung zu rufen und zu würdigen. Der Rückblick war erklärtermaßen einer der beiden Brennpunkte der Weltkonferenz und das ökumenische „Ernten“ (*harvesting*) dominierte ihre erste Phase. Für einen, der in seinem sozialistischen Kontext nur allzuoft das Zelebrieren der „Errungenschaften“ hören mußte, wäre ein Hinweis auf das Jesuswort von „unnützen Knechten“, die „getan haben, was sie zu tun schuldig waren“ (Lk 17,10), glaubwürdiger gewesen.

Der andere Brennpunkt der Weltkonferenz sollte sich auf die Zukunft der Bewegung beziehen. Manche Teilnehmer hofften, die Konferenz könnte den Aufbruch vom beklagten „ökumenischen Winter“ zu einem „ökumenischen Frühling“ zeitigen und für die Zukunft der ökumenischen Bewegung wegweisend werden. Diese Hoffnungen haben sich nicht erfüllt. Mit einer gewissen Erleichterung konnten die Teilnehmer der Weltkonferenz zur

Kenntnis nehmen, daß die Kirchen – vor allem auch die römisch-katholische – ihre bisherige Beteiligung an der ökumenischen Bewegung zumindest „bekräftigten“.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wird künftig nicht arbeitslos werden: Die Sektionen haben ihr in ihren Empfehlungen eine lange Liste von zu be(ver-)arbeitenden Themen auf den Weg gegeben, die kaum realisierbar ist. An Aufgabenstellungen war die Weltkonferenz nicht arm, sondern eher an tragenden Visionen.

Einige wegweisende und inspirierende Anregungen klangen in den Referaten der ökumenischen Charismatiker in der Schlußphase der Konferenz an. Mehrere von ihnen haben sich kritisch mit dem Konzept der „sichtbaren Einheit“ auseinandergesetzt, weil mit ihm das Ziel der ökumenischen Bewegung allzuweit und allzufern (nach vorne) gesetzt ist und damit dem Realitätsbezug und der Verbindlichkeit des ökumenischen Geschehens Abbruch getan wird. Zwischen dem gesteckten Ziel und der Lebenswirklichkeit der Gemeinden und Kirchen entstehe ein zu großer Raum, Betätigungsfeld für ökumenische Experten und kirchliche Bürokraten, die – wie sich Bischof Joshua aus Indien beklagte³ – an der Einheit des Gottesvolkes kein wirkliches Interesse haben. Diese anregenden Überlegungen kamen jedoch erst am Ende der Konferenz, zu spät, um in die Diskussionen in Gruppen und Sektionen und in die Arbeitsergebnisse Eingang finden zu können. Die Konferenzmethodik wollte es, daß die Konferenz dort endete, wo sie hätte beginnen müssen.

Mehr Verbindlichkeit

Eine Spur, die die Schlußphase der Konferenz in ihrer Botschaft hinterlassen hat, ist das Konzept der „Strukturen für die gegenseitige Rechenschaft“ (*mutual accountability*),⁴ zwar nicht als Alternative zu den bisherigen Zielsetzungen, wie es Bischof Joshua meinte, aber immerhin als erforderlicher weiterer Schritt. Die ökumenische Gemeinschaft kann keiner Kirche ihre eigene Verantwortung abnehmen. Aber jede der beteiligten Kirchen soll wissen und ernst nehmen, daß sie ihre Schritte und Entscheidungen zwar selbst, aber auch vor der ganzen Gemeinschaft verantworten muß. Das Prinzip der Nichteinmischung in sog. interne Angelegenheiten soll nicht als Deckmantel der ökumenischen Unverbindlichkeit dienen. Selbst die internationale Völkergemeinschaft, wo auf dieses Prinzip strengstens geachtet wird, hat mittlerweile Mechanismen der Kontrolle und der Rechenschaftsablegung über die Einhaltung bzw. Nichteinhaltung der vereinbarten Regeln erarbeitet. Die Unzufriedenheit mit der fast einkalkulierten und

ekkleziologisch untermauerten Unverbindlichkeit ökumenischer Vereinbarungen regte ernste Überlegungen dieser Art an, die sich etwas geheimnisvoll unter dem Begriff „gegenseitige Rechenschaft“ verstecken.

Dieser Begriff erreichte die Weltkonferenz auf dem Wege eines halboffiziellen Dokuments „Teure Einheit“, das von einer ÖRK-Tagung „Koinonia und Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ im Blick auf Santiago verfaßt wurde.⁵ Hier haben die Vertreter und Vertreterinnen aus dem konziliaren Prozeß (JPIC) und aus der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung versucht, mit einer Stimme zu reden. Das Dokument sollte allerdings – nach den Wünschen einer Minderheit – in offiziellen Berichten der Konferenz möglichst nicht zitiert werden.

Die Berührungspunkte im Blick auf die Problematik des konziliaren Prozesses waren merkwürdig und haben manche Empörung hervorgerufen, besonders bei den Medien und der Gruppe „junger Theologen“. Aber auch Kardinal Cassidy und Erzbischof Keshishian⁶ machten in ihren Ansprachen der Konferenz deutlich, daß Rom und Genf ein engeres Zusammenwirken der beiden ökumenischen Schwerpunkte nur begrüßen würden. Es ist in der Tat schwer zu begreifen, wie man über subtile Fragen des Amtes usw. diskutieren kann, ohne die brennende Welt offiziell zur Kenntnis zu nehmen. Hier handelt es sich um viel mehr als um eine Ortsbestimmung von Glauben und Kirchenverfassung im Ganzen der ökumenischen Bewegung, um Verteilung und Zuteilung der Kompetenzen. Hier geht es um die Frage, ob und inwieweit „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ zu den Themen des (apostolischen) Glaubens gehören.

Getrennt am Tisch

Das Angebot an gottesdienstlichen Veranstaltungen war in Santiago groß und der Ernst, mit dem das beauftragte Komitee die Gottesdienste und die täglichen Andachten, unter Berücksichtigung der vielfältigen Traditionen, vorbereitet hatte, bewundernswert. Der lebendige Pulsschlag des ökumenischen Organismus war hier am deutlichsten zu spüren und bekräftigte die Hoffnung, daß die ökumenische Bewegung mehr und anderes ist als strategische Spiele.

Um so schmerzlicher muß die Frage erscheinen, warum es denn nicht möglich war, eine gemeinsame Eucharistiefeier zu veranstalten. Werden die Bedenken der Fachtheologen und Kirchenjuristen für immer mehr Gewicht haben als der Ruf unseres Herrn, der uns alle zu *seinem*, nicht unserem Tisch einlädt? Was muß noch geschehen, wann wird unsere Lage so ernst sein, daß wir dieser Einladung einfach und gehorsam folgen werden?

Unwillkürlich muß man an die Situationen denken, von denen u. a. der tschechische Staatspräsident Havel zu berichten weiß, wo sich in kommunistischen (und früher nazistischen) Gefängnissen Christen verschiedener Kirchenzugehörigkeit zu geheimen Eucharistiefiern versammelten. Sind diese Erfahrungen und Ereignisse der christlichen Einheit wirklich nur den „Ausnahmeständen“ zuzuschreiben, die man am liebsten rasch vergißt, sobald ein „Normalzustand“ eintritt? Ist nicht jede Einladung zum Tisch des Herrn die Ausrufung eines Ausnahmestandes?

Die offizielle Ökumene lebt, mit allen ihren Schwierigkeiten, immer noch in einem Zustand der Behaglichkeit. Wieviel Bedrängnis muß über die heutige Christenheit noch kommen, welches Gericht Gottes, damit sie verlernt zu deklamieren?

Generalität ohne Heer

Zum Refrain der Diskussionen in Santiago gehörte die Klage, die Ergebnisse ökumenischer Arbeit seien in den Kirchen nicht oder nicht genügend rezipiert worden. Das gilt vor allem für das Lima-Dokument, wo das Unverhältnis zwischen der lebhaften Diskussion, die es in Gang setzte, und dem verschlossenen Tor der kirchlichen Praxis am auffallendsten erscheint. Generalität ohne Heer – wie lange wird dieses Bild als Metapher für die ökumenische Bewegung gutwillig oder böswillig anwendbar bleiben? Auf der Weltebene werden Dokumente von beträchtlicher Qualität produziert, aber ihre Einwirkung auf die lokale Ebene bleibt weitgehend aus.

Auf der anderen Seite stellt sich die Frage: wie – und ob überhaupt – wird das, was auf der lokalen Ebene, in den Gemeinden und Kirchen, geschieht, durch die weltweite Ökumene rezipiert. Diese Frage ist durchaus berechtigt, denn keine Logik zwingt uns zu der Annahme, daß der Rezeptionsprozeß nur *ingleisig* bleiben muß. Im Volk Gottes gibt es keine Eingleisigkeit. Das Pfingstereignis bedeutete die Gabe des Heiligen Geistes „auf alles Fleisch“ (Apg 2,17), nicht nur für eine Gruppe ökumenischer Fachleute.

Auf der Ebene der Kirchen und Gemeinden geschieht zwar nicht viel, aber es geschieht hier Wesentliches. Hier ist das Volk, hier weckt der Heilige Geist durch die Predigt des Evangeliums in konkreten Menschen Glauben, Gehorsam, Nachfolge, Gemeinschaft, Solidarität, Hingabe, Liebe; hier haben alle die großen Worte, die sich die Weltökumene in den Mund legt, noch konkrete Gestalt und Bedeutung. Auch ökumenisch geschieht hier etwas: konkrete Schritte und Annäherungen, Versuche, das überlieferte Glaubensgut neu und gemeinsam auszulegen, bilaterale Übereinkünfte,

gemeinsames Gebet und gemeinsamer Gottesdienst, ökumenische Experimente mancher Art, aber natürlich auch schmerzhaft ökumenische Rückschläge, wie wir sie gegenwärtig in Osteuropa erleben. Wie wird das rezipiert? Wer kümmert sich um eine Rezeption? Sicherlich, die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung publiziert in regelmäßigen Abständen Berichte über kirchliche Unionsverhandlungen. Das ist wichtig, aber nicht viel, zumal diese Berichte in der Arbeit der Kommission kaum eine Rolle spielen.

Wenn das, was wirklich im Volk Gottes geschieht, in die Arbeit der Kommission Eingang finden wird, werden damit die grundsätzlichen theologischen Fragen keineswegs ausgeklammert werden. Sie würden aber auf die Tagesordnung aus konkretem Anlaß und in konkretem Zusammenhang des Lebens und Ringens des Gottesvolkes kommen. Und an dieser Stelle sind auch die theologischen Experten richtig ans Werk gerufen: sie sollen das, was im Volk geschieht, kritisch überprüfen, auch im Blick auf mögliche Auswirkungen, in breitere Zusammenhänge des christlichen Bekenntnisses stellen, der Gesamtheit der ökumenischen Familie mit Empfehlung oder Warnung zugänglich machen.

Ceterum autem censeo: Es ist kein Progreß in der ökumenischen Bewegung und in der ökumenischen Theologie zu erwarten, kein Überwinden der Grenze, an die sie gegenwärtig stoßen, wenn sie sich nicht mit neuer Entschlossenheit und Aufmerksamkeit dem zuwenden, was im Volk Gottes geschieht.

Die Rede von der Krise der ökumenischen Bewegung ist heute schon ritualisiert. Wer von ihr nicht redet, macht sich in der ökumenischen Publizistik unmöglich. Es wäre zu wünschen, daß diese Krise als das angenommen würde, was sie, schon etymologisch, bedeuten kann: als KRISIS, das verheißungsvolle und Neues schaffende Gericht des dreieinigen Gottes.

ANMERKUNGEN

- ¹ Die Berichte davon liegen in Genf vor und sind veröffentlicht in einer Zusammenfassung, die Thomas F. Best und Günther Gaßmann als F/O-Dokument Nr. 162 herausgegeben haben (WCC Publications, Genf 1993).
- ² epd-Dok 39/93, S. 26, Ziff. 5.
- ³ Dokument Nr. 25, Veröffentlichung in ÖR Beiheft 67 vorgesehen.
- ⁴ „Botschaft“, Ziff. 9, epd-Dok 38/93, S. 3.
- ⁵ Veröffentlicht in: ÖR 3/93, S. 279–304.
- ⁶ Siehe epd-Dok 39/93, S. 43–52 bzw. S. 29–38.

Den einen Glauben zur Ehre Gottes bekennen

Die Sektion II in Santiago

VON WOLFGANG A. BIENERT

I.

1. Was ist es, das die christlichen Kirchen trotz aller Verschiedenheit schon jetzt miteinander verbindet? Gibt es bereits das eine oder andere einigende Band, das für alle Christen unbestrittene Gültigkeit hat? Die Suche danach beschäftigt die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung seit ihrem Bestehen.

2. Bei der Vorbereitung der 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela aber wäre es beinahe übersehen worden¹, daß zu der „Ernte“ aus den vergangenen dreißig Jahren ökumenischer Arbeit zwischen Montreal (1963) und Santiago nicht nur die wesentliche Erkenntnis gehört, daß die Bibel, Altes und Neues Testament, gemeinsame Grundlage für alle Christen ist (dies erschien manchen offenbar so selbstverständlich, daß es keiner Erwähnung mehr bedurfte²), sondern daß sie in enger Verbindung mit der apostolischen Tradition steht – bzw. daß Schrift und Tradition keine Gegensätze darstellen und darum auch nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, sondern daß sie zusammengehören und eine dynamische Einheit bilden.³

3. An diese Voraussetzungen knüpfte auch die Arbeit der Sektion II an, über die hier berichtet werden soll⁴. Sie stand unter dem Thema: „Den einen Glauben zur Ehre Gottes bekennen“. Grundlage für den später vom Plenum angenommenen und den Kirchen zum Studium und zur Beschlußfassung sowie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung für die weitere Arbeit empfohlenen *Sektionsbericht* waren die Ergebnisse aus vier Arbeitsgruppen, die in mehreren Sitzungen einzelne Abschnitte des „Diskussionspapiers“ zum gleichen Thema behandelt hatten.⁵ Dabei standen folgende Aspekte im Vordergrund:

Das Thema: „Bekennen, Feiern und Leben des apostolischen Glaubens“ (Abs. 48–50) wurde in Gruppe 6 behandelt. Gruppe 7 beschäftigte sich mit dem Bereich: „Apostolizität und apostolischer Glaube“ (Abs. 51–54). „Die vielfältigen Ausdrucksformen des einen apostolischen Glaubens“ (Abs. 55–58) wurden von Gruppe 4 bearbeitet. Gruppe 5 befaßte sich mit dem Aspekt: „Unseren gemeinsamen Glauben erkennen“ (Abs. 59–62).

Den Gruppen war es zwar grundsätzlich freigestellt, auch andere Themen des „Diskussionspapiers“ oder des allgemeinen Konferenzthemas aufzugreifen. Die Ergebnisse zeigen jedoch, daß in den Gruppen selbst – trotz der sehr unterschiedlichen Zusammensetzung, die von der Konferenzleitung vorgegeben war und eine breite Vielfalt der Begegnungen und einen intensiven Austausch ermöglichen sollte (Frauen, Männer – die Leitung war jeweils paritätisch besetzt; unterschiedliche Konfessionen aus möglichst allen Kontinenten)⁶ – recht konzentriert und diszipliniert zum vorgegebenen Thema gearbeitet wurde. Allerdings gehörte zu den Basistexten für die Gruppen- und Sektionsarbeit nicht nur das „Diskussionspapier“ und die in ihm vollständig abgedruckte Botschaft der Vollversammlung des ÖRK von Canberra: „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“⁷, sondern vor allem auch das Studiendokument: „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ von 1991, in dem der apostolische Glaube auf der Grundlage des Bekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel von 381 entfaltet und dieses den Gemeinden als gemeinsames Glaubensdokument zum Studium empfohlen wird.⁸

II.

Es verdient festgehalten zu werden, daß die Studie „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“, die von der Weltkonferenz in Santiago noch einmal ganz offiziell und mit Nachdruck den Kirchen zur weiteren Beschäftigung empfohlen wurde, das Ergebnis eines langen und schwierigen Lernprozesses ist. Dieser begann 1978 auf einer Kommissionssitzung in Bangalore mit der Zielsetzung: „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute“. Dabei war es zunächst keineswegs ausgemacht, daß das altkirchliche Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel auf diesem Weg die Richtung angeben sollte. Vielmehr war verschiedentlich daran gedacht worden, einen neuen Weg zu suchen, um dem apostolischen Glauben Ausdruck zu verleihen. Erst zu Beginn der achtziger Jahre wurde es deutlich, daß nur über das am weitesten in der Ökumene verbreitete altkirchliche Bekenntnis der Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens führen konnte – und nicht unabhängig von der Geschichte und an den gemeinsamen Wurzeln der Christenheit vorbei.

So schwierig eine Beschäftigung mit dem Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel auch ist – zum einen wegen seiner möglichen Öffnung zur theologisch-philosophischen Debatte über den Begriff des „einen Wesens“ von

Vater und Sohn („Homousie“) und zum anderen wegen des jahrhundertealten Streites zwischen den Ost- und den Westkirchen über das „filioque“ im dritten Glaubensartikel⁹ – anders als über die Beschäftigung mit diesem ökumenisch grundlegenden Text wäre es schwerlich überhaupt zu einem „gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens“ auf breiter kirchlicher Basis gekommen.

Die Vorbehalte gegenüber diesem Bekenntnis waren auf der Konferenz in Santiago auch Gegenstand intensiver Gespräche mit den sog. „Non-Credal-Churches“, d.h. Kirchen wie die „Church of God“, die den Gebrauch der altkirchlichen Bekenntnisse und der Bekenntnisschriften mit der Begründung ablehnen, diese könnten die Hl. Schrift aus ihrer zentralen Stellung für den Glauben verdrängen oder ihr übergeordnet werden. Die Sorge, die Schrift könne durch einen Bekenntnisfundamentalismus verdrängt werden, mag im Einzelfall nicht völlig unbegründet sein. Sie übersieht jedoch, daß die altkirchlichen Bekenntnisse – und nicht zuletzt das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel – keineswegs die Schrift überflüssig machen wollten. Vielmehr ging es gerade bei diesem Bekenntnis darum, die durch fremde Einflüsse gefährdete biblische Botschaft zu schützen. Seine Verfechter wollten nichts anderes, als denselben apostolischen Glauben, den die biblischen Schriften in der Tradition der Kirche bezeugen, in einer schwierigen Zeit neu zur Geltung zu bringen. Wo der Zusammenhang zwischen biblischer Botschaft, ihrer Bewahrung in der kirchlichen Tradition und ihrer Bezeugung im Bekenntnis als sachlich notwendiger dynamischer Prozeß in der Geschichte der Kirche erkannt wird, läßt sich möglicherweise die Scheu überwinden, das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel auch als Teil der eigenen kirchlichen Tradition zu erkennen und anzunehmen, wie es die Weltkonferenz von Santiago empfiehlt.¹⁰ Die hier geführte Debatte weist hin auf einen Aspekt, der im Hinblick auf die Weltkonferenz in Santiago bisher noch wenig beachtet wurde, nämlich die Neubesinnung auf die *Geschichte*. Gemeint ist damit zum einen die eigene Geschichte, die Geschichte der ökumenischen Bewegung, die als ein wichtiges und für den weiteren Weg unverzichtbares Erbe erkannt wurde. Dazu gehörte insbesondere das, was als „Ernte“ der vergangenen dreißig Jahre eingebracht wurde, was aber auch darüber hinaus weiter zurückreicht. Zum anderen geht es um die Geschichte der Kirchen insgesamt, die als ökumenische Kirchengeschichte wahrgenommen wurde, und zwar als Brücke zu besserem gegenseitigen Verstehen auf der Grundlage des gemeinsamen apostolischen Erbes der Alten Kirche.

III.

1. Der Ertrag von Gruppe 6 trägt in seiner abschließenden Version als Teil I der Sektion II die Überschrift: „Koinonia im Bekennen des Glaubens“. Er beginnt mit einem längeren neutestamentlichen Zitat (1Joh 1,1-3), um deutlich zu machen, daß die biblisch verstandene *Koinonia von Gott her gestiftet* ist und daß in ihr *Glauben, Leben und Zeugnis zusammengehören*. Denn es geht um das Wort des Lebens, das real und lebhaftig war und ist und deswegen nach einem lebendigen Zeugnis und Bekenntnis verlangt. Im Hinblick auf die Studie: „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ heißt das: „Diese Studie kann als solides ökumenisches Instrument für ein Verstehen dienen, das uns zu gegenseitiger Anerkennung auffordert“ (II Abs. 2).¹¹ Abs. 3 geht ein auf das Verhältnis von Glaube und Taufe und beklagt – wie auch andere Dokumente der Weltkonferenz – das „Fehlen einer angemessenen ökumenischen Hermeneutik“. Vor allem im Hinblick auf die Taufpraxis und die Erfahrungen der einzelnen Kirchen mit der Taufe in ihrem jeweiligen geschichtlichen Zusammenhang werden weitere Untersuchungen verlangt.

Doch nicht nur bei der Taufe geht es um das schwierige Problem der Praxis. Auch das Bekenntnis des Glaubens „muß tagtäglich gelebt werden, und zwar nicht nur liturgisch, sondern auch in jeder gegebenen Situation“. Dazu gehören auch schwierige Situationen wie „staatliche Unterdrückung, wirtschaftliche Ausbeutung und Bürgerkrieg“, die in der Nachfolge Jesu nach einem konkreten Bekenntnis verlangen (II Abs. 4). Vom *Feiern* des apostolischen Glaubens ist – anders als im „Diskussionspapier“ – in dem Sektionsbericht nicht die Rede!

2. Das Schwergewicht des im wesentlichen von Gruppe 7 erarbeiteten Textes (II Abs. 6–12) liegt, wie die Überschrift zeigt, auf der *Anerkennung der Apostolizität*.¹² Von grundsätzlicher Bedeutung für den Weg der Ökumene ist dieser Teil durch ein neues, umfassendes Verständnis des Apostolischen. Ausgehend vom Bekenntnis zur „einen, heiligen, katholischen und apostolischen“ Kirche steht nicht das ordinierte Amt im Vordergrund und mit ihm die Lehre von der apostolischen Sukzession des bischöflichen Amtes als dem Garanten der Apostolizität, sondern die „apostolische Gemeinschaft“, d. h. „eine mit Jesus ‚gleichzeitige‘ Gemeinschaft . . . , die dort anzutreffen ist, wo Jesus ist“ und „die den auferstandenen Christus bezeugt und feiert“. Lebhaft diskutiert wurde in diesem Zusammenhang die Rolle der Maria Magdalena, die „in der christlichen Tradition ‚apostola apostolorum‘ genannt“ wird. Sie in die Reihe der Apostel aufzunehmen,

bedeutet nicht zuletzt eine Durchbrechung des männlichen Prinzips für den Apostolat und eine umfassende Neubesinnung darauf, daß von Anfang an die „ganze Gemeinschaft beauftragt“ wurde, den auferstandenen Christus zu bezeugen und zu feiern (II Abs. 6). Die Weitergabe der Amtsverantwortung ist nach II Abs. 7 nur ein Teilaspekt des Apostolischen, das „zunächst den authentischen, ursprünglichen Glauben“ meint und über das Zeugnis und Bekenntnis der Kirche zum bleibenden Merkmal der Kirche – bis hin zum Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, aber auch umgekehrt zu einem kritischen Maßstab, an dem sie sich messen lassen muß.

Erst vor diesem Hintergrund wird die Frage der Anerkennung der apostolischen Sukzession „als ein Zeichen für die Gültigkeit des Bischofsamtes in den Kirchen und als wesentlich für den apostolischen Glauben“ angesprochen (II Abs. 9). Aber es bleibt dabei: „Wir müssen weiter über das umfassende Modell (holistic model) der Apostolizität nachdenken“ (II Abs. 11).

So zurückhaltend die Ausdrucksweise auch ist, hier scheint ein wichtiger Durchbruch erzielt worden zu sein, der auf ein neues, umfassendes Verständnis von Apostolizität abzielt, das bei aller Verankerung in der Tradition offen bleibt für unterschiedliche Formen der Anerkennung des „Apostolischen“ und damit auch der „apostolischen“ Ämter und der apostolischen Tradition als einem kritischen Maßstab, an dem sich Kirche nicht nur formal, sondern auch inhaltlich messen lassen muß.

3. Gruppe 4 wandte sich vor allem den Fragen nach dem *Verhältnis zwischen den vielfältigen Ausdrucksformen und der Einheit des Glaubens* zu (unity and diversity). Ausgangspunkt für die Aussprache war nicht selten die Bibelarbeit zum Galaterbrief, die allmorgendlich von der englischen Methodistin Frances Young gehalten wurde, was keineswegs von allen Teilnehmern als selbstverständlich hingenommen wurde. Nicht nur der Brief des Paulus mit seinem leidenschaftlichen Ringen um die Wahrheit des Evangeliums (vgl. Gal 2, 5.14), sondern auch die engagierte Auslegung regten zur Auseinandersetzung an und riefen bisweilen heftigen Widerspruch hervor. Der Streit des Paulus um die Wahrheit seines Evangeliums hat deshalb nicht zufällig seinen Niederschlag im Sektionsbericht gefunden (II Abs. 16).

Deutlich wurde bei dem gemeinsamen Nachdenken über den Streit zwischen Paulus und Petrus in Antiochien, daß es Grenzen der Vielfalt des Glaubens gibt. Die Vielfalt der Ausdrucksformen muß nicht nur Reichtum und Fülle bedeuten, sie steht auch in der Gefahr, sich in Beliebigkeit aufzulösen, wenn die Wahrheitsfrage nicht mehr gestellt wird. Denn der Inhalt

des Glaubens ist nicht beliebig und kann verfälscht werden. Daß es sich bei der Urteilsfindung um einen schwierigen Prozeß handelt, zeigt nicht zuletzt der Streit zwischen den Aposteln um Grundfragen des Glaubens und eines entsprechenden Lebens, der seine Fortsetzung und seine Lösung auf dem Apostelkonzil (Apg 15) fand. Damit ist zugleich ein Modell genannt, wie ein Streit um die Wahrheitsfrage in der Kirche zu behandeln ist, der zugleich dazu beiträgt, daß die Kirchen in ihrer Katholizität wachsen, indem sie die biblische Botschaft in ihrer Fülle auszuschöpfen versuchen. Die weitere Geschichte der Kirche zeigt, wie auf dem Weg über Konzilsentscheidungen solche Wege versucht und gefunden wurden. Und in der Ökumene gibt es Dialoge, die ähnliche Ergebnisse zeigen. Unbestritten ist, daß es noch viel Arbeit gibt, wenn es darum geht, die legitime Vielfalt im Zusammenhang mit der Inkulturation des Evangeliums zu erkennen und aufzudecken, bis hin zur „Transformation von Kultur und Machtstrukturen gemäß dem Geist des Evangeliums“ (II Abs. 21).¹³ Denn es gibt nicht nur eine illegitime Verschiedenheit, die sich ausdrücklich gegen den überlieferten Gehalt des Evangeliums und seine Wahrheit stellt, sondern auch eine illegitime Umsetzung dieser Wahrheit in die Praxis des Glaubens, die die im Geist geschenkte Gemeinschaft (koinonia)¹⁴ zu zerstören versucht.

Es verdient insgesamt Beachtung, daß die biblische Überlieferung bei der Arbeit in dieser Gruppe nicht nur als allgemein anerkannter Referenz- und Bezugsrahmen, sondern zugleich als Quelle und Norm für ein gemeinsames Urteil diene. Das zeigt nicht zuletzt die Bezugnahme auf den Kanon der Schrift, der sowohl die Einheit als auch die Verschiedenheit in der Kirche begründet. Das kann aber auch heißen: „Diese Einheit und diese Lehren nicht anzuerkennen, bedeutet, sich selbst außerhalb der Christenheit zu stellen“ (II Abs. 18). Die Vielfalt der Ausdrucksformen des Glaubens bezieht sich auf seinen inkarnatorischen Charakter. Sie erweist sich als Segen dort, wo sie den Weg zur Wahrheit und d.h. zugleich zur Einheit zeigt. Sie steht damit aller Uniformität und Eintönigkeit im Wege, aber sie wehrt sich auch gegen zerstörerische Tendenzen, die dann von ihr ausgehen, wenn sie lediglich zum Ausdruck von Beliebigkeit in der Wahrheitsfrage wird.

Verschiedenheit widerspricht keineswegs dem Verlangen nach Einheit. Vielmehr zeigt die göttliche Dreieinigkeit als „erhabenster Ausdruck“ (II Abs. 15), wie Einheit und Verschiedenheit untrennbar zusammengehören.

4. Der vierte und letzte, recht umfangreiche Abschnitt des Sektionsberichts II (Abs. 23–31) mit seinen abschließenden fünf Empfehlungen

geht im wesentlichen auf die Arbeitsgruppe 5 zurück, eine verhältnismäßig große Gruppe mit relativ großer deutscher Beteiligung, in der Deutsch und Englisch die Verhandlungssprachen waren. Das Ergebnis trägt die Überschrift: „*Strukturen, die der Einheit dienen*“. Im Kern ging es hier um das apostolische Amt, das ordinierte Amt mit der in der Ökumene heftig diskutierten und sehr strittigen Frage nach der Ordination von Frauen¹⁵ sowie um die Frage nach der historischen und theologischen Bedeutung des Bischofsamtes. Der verabschiedete Text läßt deutlich die unterschiedlichen Standpunkte und die Differenzen hervortreten, die hinsichtlich der Frage des ordinierten Amtes zwischen den Kirchen in der Ökumene nach wie vor bestehen. Eine Annäherung ist in dem Text nicht zu erkennen. Für den weiteren Weg der Ökumene aber dürfte gerade die offen ausgesprochene Differenz in dieser Frage wichtiger und wertvoller sein als ein Versuch, dieses zentrale Problemfeld mit Beschwichtigungsformeln zu überdecken. Vielleicht könnte aber ein neues und umfassenderes Verständnis von Apostolizität, wie es in II Abs. 6–7 angedeutet ist, hier auf längere Sicht weiterhelfen.

Eine besondere Schwierigkeit bei der Frage nach der Bedeutung des *Bischofsamtes* besteht ganz offensichtlich darin, daß historische und theologische Argumente miteinander vermischt und unterschiedliche Vorstellungen von der Genese des Amtspriestertums in den verschiedenen Kirchen tradiert werden. Einerseits wird auf die historisch nicht gesicherte, aber in der Tradition der Kirche überlieferte Übertragung des Bischofsamtes durch die Apostel als entscheidende Legitimation verwiesen, ohne daß die theologische Bedeutung dieses Vorgangs genauer bedacht wird. Andererseits wird nach der ursprünglichen *Funktion* des Bischofsamtes gefragt – z. B. nach seiner Aufgabe, die apostolische Tradition im Leben und in der Lehre der Kirche zu bewahren und Einheit zu stiften durch das liturgische Amt des Vorsitzes in der Eucharistie. Das Problem des *Amtes* selbst ist damit aber nicht gelöst. Ferner fehlt eine kritische Besinnung auf das alttestamentlich-jüdische Erbe in der Frage nach dem kirchlichen Amt, das einerseits im Tempelkult verwurzelt ist (Priestertum, Opfer) und andererseits im Lehrhaus, in der Synagoge.

Bei der Begründung des frühchristlichen Bischofsamtes wird gern auf die Schriften des Ignatius von Antiochien aus dem 2. Jh. verwiesen. Nur selten aber findet man einen Hinweis auf jene „schweigenden Bischöfe“, die ihm als vorbildlich galten und die zweifellos eine besondere einheitsstiftende Kraft besaßen.¹⁶ Dieser Hinweis auf die Anfänge der Kirche soll nur noch einmal deutlich machen, wie wichtig eine umfassende und unvoreingenom-

mene Beschäftigung mit den Erfahrungen aus der Kirchengeschichte auch in diesem Fall für die Verständigung in der Ökumene sein könnte, wie ja auch bei der Frage nach „wechselseitiger Rechenschaftslegung“ zwischen den Kirchen auf das Beispiel der alten Kirche und die von ihr geübte zwischenkirchliche Kommunikation durch den Austausch von Briefen verwiesen wird (II Abs. 30). Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch die wiederholten Hinweise auf die Bedeutung der *Gemeinden* für die Gesamtkirche, auf das „Volk Gottes“, die „Laien“ als verantwortliches Gegenüber zu Ämtern und Leitungspersonen in der Kirche. Dazu gehörte dann auch die in dieser Gruppe ausführlich und mit ganz konkreten Vorschlägen diskutierte Frage nach einem *universalen Amt der christlichen Einheit*, wovon in der konkreten Empfehlung in II Abs. 31.2 nur noch wenig zu spüren ist. Die verantwortliche und aktive Mitarbeit der Vertreter der römisch-katholischen Kirche, die zum ersten Mal offiziell an einer Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung teilnahmen, fordert die Ökumene notwendigerweise heraus, über ein solches Amt, eine Art ökumenisches Papstamt, oder eine gemeinsame Leitung der universalen Kirche nachzudenken. Ob und wie dies aussehen könnte, darüber gingen die Meinungen in Santiago verständlicherweise auseinander. Doch ist ein erster Anstoß gegeben, darüber weiter nachzudenken.

Sehr konkret werden auch andere *Empfehlungen* dieser Gruppe, z. B. der an die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gerichtete Wunsch, die Studie „Wie lehrt die Kirche verbindlich?“ wieder aufzunehmen – insbesondere im Blick auf das Verhältnis von Charisma und Amt unter besonderer Berücksichtigung der charismatischen Erneuerungsbewegungen und der Pfingstkirchen (II Abs. 31.1). – Bei der Weltkonferenz auf fruchtbaren Boden fiel auch die Bitte, für das Jahr 1998, zum 50jährigen Bestehen des ÖRK, eine umfassende ökumenische Versammlung mit dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen gemeinsam zu planen und vorzubereiten (II Abs. 31.3). – Schließlich wird von dieser Gruppe bzw. von der Sektion II insgesamt die auch von anderer Seite ausgesprochene Empfehlung unterstrichen, Glauben und Kirchenverfassung möge künftig enger mit dem konziliaren Prozeß zusammenarbeiten, d. h. sich stärker auch mit den Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung beschäftigen und so die Fragen des gemeinsamen Glaubens mit Strukturen wechselseitiger Rechenschaftslegung verbinden, wie es von einer gemeinsamen Arbeitsgruppe im Februar 1993 im dänischen Rønne bereits angeregt wurde.¹⁷

IV.

Fragt man abschließend nach dem *besonderen Beitrag von Sektion II* für das Thema der Weltkonferenz, dann steht deutlich die Bemühung um die Studie „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ im Vordergrund. Diese Studie könnte, wenn sie von den Kirchen und Gemeinden ebenso angenommen und diskutiert würde wie das „Lima-Dokument“ über Taufe, Eucharistie und Amt“ von 1982, in der Tat dazu beitragen, die Gemeinschaft der Kirchen zu vertiefen, und zu Schrift und Tradition ein weiteres gemeinsames Band hinzufügen, nämlich den apostolischen Glauben, wie er in dem Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel einen Ausdruck gefunden hat. Das Einstimmen in dieses Bekenntnis und die (Wieder-)Entdeckung des in ihm formulierten gemeinsamen apostolischen Glaubens könnte dazu helfen, die konfessionellen Grenzen zwischen den Kirchen zu überwinden. Anders als das im Abendland stärker verbreitete Apostolische Glaubensbekenntnis, das die abendländisch-kirchliche wie dogmatische Tradition nachhaltig geprägt hat, ist das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel nicht nur von größerer ökumenischer Weite, weil es die östlichen Kirchen mit umfaßt und in ihnen stärker verwurzelt ist. Es weist darüber hinaus auf die ebenso fundamentale Basis der Gesamtchristenheit, nämlich das trinitarische Dogma, die spezifisch christliche Lehre von dem Gott, der wahre Gemeinschaft (Koinonia) ist – in der Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist.

ANMERKUNGEN

- ¹ Im ersten Vorbereitungsdokument, dem sog. „Dublin-Papier“ vom April 1992, spielen Schrift und Tradition als Grundlage für die Einheit der Christenheit so gut wie keine Rolle. Erst die verschiedenen regionalen Konsultationen zwischen April 1992 und April 1993 (vgl. Regionale Konsultationen in Vorbereitung der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Zusammenfassung der Berichte, hg. v. Th. F. Best und G. Gaßmann, ÖRK/Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Dokument No. 162, Genf 1993) haben dies neu ins Bewußtsein gehoben und mit dafür gesorgt, daß der in vieler Hinsicht enttäuschende „Dublin-Text“ gründlich überarbeitet und wesentlich verbessert wurde. Das neue Papier trägt den Titel: „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis. Ein Diskussionspapier“ (Glauben und Kirchenverfassung, Dokument No. 161, Genf 1993). Auf diesen Text wird im folgenden Bezug genommen.
- ² Daß und wie sehr die biblischen Grundlagen der Ökumene aus dem Blick gerieten, zeigt u. a. die Kritik der regionalen Konsultation in Hongkong (25. bis 28. Oktober 1992) zur Vorbereitung der Weltkonferenz in Santiago am sog. „Dublin-Text“. Dazu heißt es im zusammenfassenden Bericht: „Mit Ausnahme des Materials in den Abschnitten 13–15 ist der Text im Hinblick auf biblische Verweise sehr schwach. Das biblische Material im Text muß wesentlich verstärkt werden“ (Regionale Konsultationen in Vorbereitung der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung – wie Anm. 1, S. 7). – Auch in dieser Hinsicht wurde das „Diskussionspapier“ für Santiago gründlich überarbeitet und verbessert.

- ³ Darauf hat insbesondere Matthias Haudel in seiner Arbeit hingewiesen: *Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung“* (Ki. u. Konf. 34), Göttingen 1993, die gerade noch rechtzeitig vor Beginn der Weltkonferenz in Santiago erschien. Haudel betont darin die ökumenische Relevanz einer präzisen und dynamischen Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition im Zusammenhang mit der in Löwen (1971) angeregten Arbeit an einer Studie über das verbindliche Lehren in der Kirche (ab 1976) und schreibt dazu: „Durch ihren weitreichenden ökumenischen Durchbruch in der klassischen Auseinandersetzung um ‚Schrift und Tradition‘ hat die CFO (= Commission für Faith and Order) eine Basis geschaffen, auf der umfassende theologische Annäherungen der Konfessionen möglich sind. Das betrifft sowohl die *ekklesiologischen Bedingungen für die Einheit der Kirchen* als auch die *Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt* mit ihren Implikationen für das gemeinsame Zeugnis und den gemeinsamen Dienst. Denn die Übereinstimmung, die hinsichtlich des dynamischen Relationsgefüges von Schrift, Tradition, Kirche und Heiligem Geist erzielt wurde, hat *grundsätzliches ekklesiologisches Gewicht*“ (S. 375).
- ⁴ Die Texte der Sektionsberichte, die vom Plenum der Konferenz verabschiedet wurden, wurden veröffentlicht in der epd-Dokumentation 38/93; der Text von Sektion II S. 13–22. Ich selbst beziehe mich auf die Fassung, die mir von Genf aus zugänglich gemacht wurde.
- ⁵ Vgl. o. Anm. 1, S. 28–34 = Abs. 46–62.
- ⁶ Ich selbst arbeitete mit in Gruppe 4 (englischsprachig), die von einer Vertreterin der „Anglican Church of Canada“ geleitet wurde. Als Protokollant war ein Vertreter der „Malankara Syrian Orthodox Church“ aus Indien eingeteilt worden. Weitere Vertreter (insgesamt 17) kamen aus Südamerika (Argentinien, luth.), den USA (lutherisch; römisch-katholisch; orthodox; Church of God; u.a.), aus Afrika (Ägypten, kopt.; Tanzania; Zimbabwe), aus China und Indien sowie aus Europa (Italien, Dänemark, Deutschland).
- ⁷ A. a. O., s. Anm. 1, S. 15–17 = Abs. 18.
- ⁸ Engl.: *Confessing the One Faith. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)*, Faith and Order Paper No. 153, Geneva 1991 (deutsch: Frankfurt a. M./Paderborn 1991). – Dieses Studiendokument war aber bereits Grundlage bei der Formulierung des „Diskussionspapiers“, Teil II.
- ⁹ Vgl. dazu: L. Vischer (Hg.), *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse* (Beih. z. ÖR 39), Frankfurt/M. 1981.
- ¹⁰ Vgl. Sektionsbericht II, 5.1. in Aufnahme von Abs. 54 des „Diskussionspapiers“. Ferner wird vorgeschlagen, „um der ökumenischen Gemeinschaft willen zum ursprünglichen Text des Bekenntnisses zurückzukehren ohne spätere Hinzufügungen, die einseitig eingefügt worden sind“. Gemeint ist an dieser Stelle das „filioque“, das die historische Forschung einhellig als spätere Einfügung erwiesen hat und das dem gemeinsamen Bekenntnis des alten und ehrwürdigen Textes im Wege steht. – Die Forschung hat aber ebenso deutlich gezeigt, daß diese Einfügung sich ursprünglich nicht gegen die östlichen Kirchen richtete, sondern gegen christologische Irrlehren im Westen. Von daher sollte klargestellt werden, daß die Rückkehr zum Text von 381 nicht bedeutet, daß das „filioque“ als häretisch zu verwerfen ist, sondern lediglich die gemeinsame Lehre unterstreichen will, daß Christus wahrer Gott von Ewigkeit her ist und der Geist Gottes kein anderer ist als der Geist Christi.
- ¹¹ Abs. 5.3. wünscht für die praktische Arbeit mit der Studie in den Gemeinden eine Handreichung, die den Zugang zu dem Dokument erleichtern soll.
- ¹² Abs. 12 enthält konkrete Empfehlungen: 1. den Wunsch nach einer Studie über Kriterien der Apostolizität unter Berücksichtigung der bilateralen Dialoge und 2. den Wunsch nach „mehr ökumenischem Austausch in der Ausbildung zum geistlichen Amt im weitesten Sinne und bei der geistlichen Formung aller Menschen“.
- ¹³ Vgl. dazu Abs. 22 mit seiner Empfehlung der Studie „Evangelium und Kultur“ von Programm II an die Kirchen und der Aufforderung, daß sich „Glauben und Kirchenverfassung“ an dieser Studie beteiligen solle.

- ¹⁴ Vgl. dazu auch die Ausführungen in II Abs. 20, wo darauf hingewiesen wird, daß der griechische Ausdruck „koinonia“ bereits Ausdruck einer Inkulturation des Evangeliums in die Sprache und Kultur der hellenistischen Welt bedeutet.
- ¹⁵ Dazu heißt es in Abs. 24: „Die Frage der Ordination von Frauen bleibt kontrovers und ist eine Ursache von Schmerz zwischen den Kirchen“. Am Schluß des Abschnitts wird lediglich die Hoffnung ausgesprochen, „daß Kirchen, die zu unterschiedlichen Schlußfolgerungen und Verfahrensweisen in diesen Fragen kommen, fähig sein werden, eine in der anderen das Verlangen zu erkennen, der Offenbarung Gottes in Christus treu und gehorsam zu sein“.
- ¹⁶ Ign.Eph. 6,1; Phld 1,1. – Vgl. dazu: P. Meinhold, Schweigende Bischöfe. Die Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden nach den Ignatianen, in: Ders., Studien zu Ignatius von Antiochien, Wiesbaden 1979, S. 19–36.
- ¹⁷ Zu der Empfehlung in II Abs. 31.4 vgl. den Text dieser Konsultation mit dem Titel „Teure Einheit“, abgedruckt in Ökumenische Rundschau 42 (1993), S. 279–304.

An einem gemeinsamen Leben mit Christus teilhaben

Die Sektion III in Santiago

VON HERMANN SCHAEFER

In der deutschen Übersetzung klingt das Leitwort für die Sektion III noch umständlicher als im englischen Text: „Sharing a Common Life in Christ“ – und nur ein Kenner der Materie kann darauf kommen, daß es in dieser Sektion schwerpunktmäßig um „Taufe, Eucharistie und Amt“ geht bzw. um den sogenannten Lima-Prozeß zu den genannten Themen.

Vom thematischen Aufbau her ist einleuchtend, daß nach dem Abschnitt über: „Den einen Glauben bekennen“ (Sektion II) die *Praxis des Glaubens im Leben der Kirche* zu behandeln ist. Die Formulierung: „An einem gemeinsamen Leben mit Christus teilhaben“ legte eine schwierige Engführung der Praxis des Glaubens auf den Sakramentsbegriff nahe. Bereits in Ziffer 1 ist als Grundsatz formuliert: „Das gemeinsame Leben in Christus findet in der sakramentalen Praxis sein Maß und seine Ausdrucksform.“

In dem Vorbereitungsdokument für die Weltkonferenz, dem sogenannten Stuttgart-Papier, hatte es noch geheißen: „Das gemeinsame Leben aller, die an den gekreuzigten und auferstandenen Christus glauben, gründet in der Verkündigung des Wortes und in der Feier der Sakramente“ (Stuttgart-Papier, Ziff. 63).¹

Manchem Delegierten – auch mir – war bei der Vorlage des ersten Entwurfs des Sektionsberichts nicht klar, welche weitreichenden Folgen die Formulierung dieses Spitzensatzes haben würde.

Die Differenzierung von *Sakrament und Sakramentalität* bzw. „ein weiterreichendes Verständnis von Sakramentalität“ wurde zum Schlüsselbegriff für die weiteren Ausführungen. Die simple (und nicht zutreffende) Feststellung im ersten Entwurf des Sektionsberichtes: „In allen Kirchen wird ein weitgefaßtes und enges Verständnis von Sakramentalität unterschieden“ konnte noch abgeändert werden – im Stuttgart-Papier (Ziff. 65) war in dieser Sache von einem „unterschiedlichen theologischen Verständnis“ die Rede gewesen – und lautet jetzt im Sektionsbericht: „Die sich in der ökumenischen Diskussion herausbildende Beziehung zwischen den Einzelsakramenten und einem weitergefaßten Konzept von Sakramentalität kann für verschiedene Kirchen und christliche Gemeinschaften eine Hilfe sein, um besser zu verstehen, wie das gemeinsame Leben in Christus und die Feier der Sakramente zueinander in Beziehung stehen“ (Ziff. 5).² Aber dieses weitergefaßte Verständnis wird dann unsachgemäß überfrachtet. Es soll ermöglichen, die Beziehung zwischen den einzelnen Sakramenten und dem Leben in seiner Gesamtheit wahrzunehmen (Ziff. 6), es soll den Kirchen ferner erlauben, sich erneut bestimmten Fragen zuzuwenden, die zwischen ihnen strittig sind, wie z. B. die Zahl der Sakramente (Ziff. 7); es soll ihnen bei der Frage nach der Glaubwürdigkeit helfen (Ziff. 8) und ihnen auch eine Klärung der theologischen Fragen erlauben, die durch die in einigen Traditionen übliche Bezeichnung der Sakramente als Zeichen aufgeworfen werden (Ziff. 9).

In der nachträglichen Bewertung des Diskussionsprozesses ist das schnelle Zugehen auf den Sakramentsbegriff (auch für die erforderliche und geforderte Rezeption der Lima-Texte) kontraproduktiv gewesen. Weil man vermeintlich mit einem erweiterten Verständnis von Sakramentalität den Schlüssel zur Weiterarbeit gefunden hatte, ist eine ernsthafte und kritische *Bilanz des Lima-Prozesses* unterblieben.

„Die überaus positive Reaktion der Kirchen auf das Lima-Dokument“ – so wird gleich eingangs formuliert – „ist außerordentlich ermutigend für die weitere Beschäftigung mit diesen Themen auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis“ (Ziff. 1).

In welcher Weise die weitere Beschäftigung erfolgen soll, wird anschließend so beschrieben, als hätte es bisher noch gar keinen Versuch einer Rezeption gegeben:

„Es wird von Nutzen sein: das Ausmaß an Übereinstimmung festzustellen, das in der Praxis zwischen den Kirchen bereits besteht; diejenigen Übereinstimmungen in

gegenseitigem Verstehen herauszufinden, die in der Praxis noch nicht zu voller Auswirkung gekommen sind; und diejenigen Hindernisse im Verständnis oder in der Praxis zu identifizieren, die nach wie vor Fortschritte hin zur volleren Koinonia im Leben unter den Kirchen blockieren“ (Ziff. 1).

In Ziffer 2 wird dann unter Hinweis auf die in den Stellungnahmen der Kirchen³ herausgearbeiteten Konvergenzen die Aufgabe der Rezeption etwas genauer in den Blick genommen: es käme darauf an, „die Fortschritte zu festigen, die im Blick auf einzelne Themen erzielt worden sind und gleichzeitig die Konvergenzen in den umfassenderen Kontext einzuordnen, der respektiert werden muß, wenn aus dem Lima-Dokument der ‚volle Gewinn‘ gezogen und wenn eine ‚Vertiefung und Erweiterung des gemeinsamen Lebens in Christus erreicht werden soll‘“; aber an keiner Stelle wird der Rezeptionsprozeß kritisch reflektiert. Dabei hatte es eine Fülle von kritischen Reaktionen auf das erste Vorbereitungsdokument, das sogenannte Dublin-Papier gegeben – gerade im Hinblick auf die Lima-Rezeption!

Richtig ist: Kein Dokument in der gesamten ökumenischen Bewegung ist so weit verbreitet worden wie die Lima-Texte, und mit keinem Dokument haben die Kirchen sich so intensiv befaßt; aber, so analysiert etwa Lothar Coenen den Rezeptionsprozeß in Deutschland: „praktische Einwirkungen in den Gemeinden hatten offenbar weniger die offiziellen Texte, sondern eher die sogenannte Lima-Liturgie, die dort zwar gefeiert wurde, aber keinen offiziellen Status hat, und in rund der Hälfte aller Antworten werden die Auswirkungen der Texte in den Gemeinden als kaum feststellbar, oder jedenfalls gering bezeichnet, offenbar, weil sie die konkreten Lebensfragen des Glaubens bei uns heute ebenso wenig getroffen haben, wie bei jenen Kirchen der südlichen Hemisphäre, die sich kaum oder gar nicht damit befaßten, weil andere Probleme für sie Vorrang hatten.“

An keiner Stelle findet sich im Bericht der Sektion III der Hinweis auf die offizielle Reaktion auf die Lima-Dokumente aus Rom⁴ („Eine kath. Stellungnahme zu der Konvergenzerklärung . . .“), die ja nicht unwesentlich zur Ernüchterung beigetragen hat – und nicht einmal die Fragen von Mary Tanner aus ihrer Einführungsrede in Santiago sind aufgenommen worden: „Wie können wir über die Spekulation, über das Theoretisieren zu BEM hinausgelangen und das Leben der Kirchen direkt und spürbar berühren? Die Kirchen haben sich nur wenig mit der zweiten oder dritten Frage beschäftigt: der Forderung nach Reformen in ihrem eigenen Leben und nach Veränderungen in ihren Beziehungen zu anderen sowie der Frage, ob sie Angst vor Veränderungen haben und an lehrmäßiger Arbeit nur als akademischer Übung interessiert sind“ (Dok. Nr. 2).⁵

An keiner Stelle wird auch die Frage aus den vielen kritischen Rückmeldungen aufgenommen, ob der Lima-Prozeß methodisch überhaupt ein möglicher Weg ist, um zur sichtbaren Einheit der Kirche zu kommen.

Die schottische Theologin Elizabeth Templeton hatte in ihrem einführenden Referat zum Themenfeld der Sektion III überaus deutlich die grundlegenden Fragen nach der Tragfähigkeit der Konvergenzmethode gestellt und die „Erdberührung“ ökumenischer Bemühungen angemahnt.

„Die Vorstellung, man habe mit Taufe, Eucharistie und Amt die Form unseres gemeinsamen Lebens verdeutlicht, sofern man nur Wege findet, um die verbleibenden internen Probleme zu lösen, die in den mehrbändigen Stellungnahmen dokumentiert sind, scheint mir daher eine Unterschätzung des Glaubwürdigkeits- und Kommunikationsgrabens zu sein, den wir überwinden müssen“. „Glauben und Kirchenverfassung muß es sich zu einer vordringlichen Aufgabe machen, diesen Graben aufzudecken, ihn zu erläutern und möglichst zu schließen. Denn wenn er nicht geschlossen werden kann, scheint ein gemeinsames ekklesiologisches Leben in dieser vorechatologischen Welt unmöglich. Ich habe allerdings das unbehagliche Gefühl, daß dieser Graben um so häufiger nur überdeckt wird, desto erfolgreicher Glauben und Kirchenverfassung in der Produktion von gefeierten Texten wie BEM ist...“ (Dok. Nr. 14).⁶

In diesem Zusammenhang ging Elizabeth Templeton konkret auch auf die „theologische Arbeitsmethode“ ein, die ihrer Meinung nach „verzerrt ist, wenn sie von der Exegese und der verbindlichen Tradition her zur Praxis kommt und nicht umgekehrt“. Die Verfasser des Vorbereitungsdokumentes hätten zwar ernstzunehmen versucht, was Kritiker angemahnt hatten, „daß jede wahre Lehre eine spürbare Auswirkung auf die Art und Weise haben muß, wie wir den Armen, den Ausgegrenzten, den Ungeliebten gegenüber solidarisch sind. Doch gibt das Dokument nicht die Schärfe wieder“, urteilte Frau Templeton, „die Überzeugung vieler von denen, die Tag für Tag um ihr Überleben kämpfen müssen, denen es völlig egal ist, ob man der Trinitätslehre anhängt oder sich zur hypostatischen Einheit bekennt, Hauptsache, man setzt sich für Gerechtigkeit, Frieden und die Überlebensfähigkeit der Welt ein“ (Dok. Nr. 14).

Die Frage der *theologischen Arbeitsmethode* bzw. einer *ökumenischen Hermeneutik* ist auch in meiner Arbeitsgruppe intensiv diskutiert worden – genauer: die Frage hat sich bei der Diskussion um verschiedene Einzelprobleme immer wieder in den Vordergrund gedrängt. Sie ist dann aber in den endgültigen Text des Berichtes der Sektion III nur sehr verzerrt und halberzig aufgenommen worden.

In der *Arbeitsgruppe 8* liest sich der Versuch, das Problem zu beschreiben, so:

„Der in Glauben und Kirchenverfassung erkennbare Dialog zwischen ekklesiologischen und theologischen Traditionen wird durch die Anwesenheit von Schwestern und Brüdern aus der Dritten Welt sehr bereichert, aber gleichzeitig wird er auch viel komplexer. Für diese Dialogpartner ist es schwierig, sich wirklich an der Diskussion über die alten und neuen Hindernisse im Hinblick auf die Koinonia zu beteiligen. Das ist einerseits auf ihre historische Situation zurückzuführen, aber auch darauf, daß sie innerhalb der größeren Gemeinschaften, in denen sie leben, Koinonia auf vielerlei Weise praktizieren, zusammen mit anderen Konfessionen und sogar mit anderen Religionen. Unsere alten Spaltungen bedeuten für ihr Zeugnis und Leben eine große Belastung. Wird die Überzeugung, daß das ganze Leben sakramental ist, nicht einfach negiert, wenn man die Zulassung zum Tisch des Herrn verweigert?

Während die sogenannten ‚jungen Kirchen‘ von ihrer Erfahrung, von ihrem Kontext und ihrer Praxis ausgehen und auf diese Weise die Tradition erneuern, scheinen die Fragestellungen von Glauben und Kirchenverfassung eher durch die vorgegebene Tradition und deren Kontinuität bestimmt zu sein. Ist es darum überhaupt möglich, zu einem gemeinsamen Verständnis zu kommen? Könnten wir nicht die Konsequenzen unserer Spaltungen im Geist der Buße erkennen und einsehen, daß wir nur Koinonia leben können, indem wir den anderen, der möglicherweise immer anders sein wird als wir, akzeptieren? Geben die augenblicklichen Bemühungen, Kirche als Koinonia zu verstehen, auch Hinweise für das konkrete Zusammenleben in der heutigen weltweiten christlichen Gemeinschaft?“ (aus dem Engl. vom Verf.).⁷

Nachdem dieser Punkt im ersten Entwurf des Sektionsberichtes überhaupt nicht vorkam, ist er dann in den *zweiten* Entwurf aufgenommen worden – in folgender Formulierung:

„Fortgesetzte Anstrengungen sind nötig, um eine ökumenische Hermeneutik und Methodologie zu erarbeiten, besonders im Blick auf die Beziehungen zwischen den sogenannten ‚jungen‘ Kirchen und Kirchen mit einer längeren Geschichte. Aufgrund ihrer eigenen Erfahrung mit der Bibel und aus der Praxis ihres eigenen Lebensbereiches heraus sind gerade die jungen Kirchen in der Lage, die Tradition mit frischem Leben zu erfüllen. Es ist wichtig, daß die Kirchen mit einer längeren Geschichte in einer Haltung der Buße die ‚jungen‘ Kirchen anerkennen und würdigen, damit sie sich den qualitativen Glaubensschatz der älteren Tradition in einer für sie zugänglichen Weise aneignen. Und dies, ohne daß sie die Kontroversen und Kämpfe wiederholen müssen, die bedauerlicherweise zu den Spaltungen in der Vergangenheit geführt haben“ (Nr. 31. 4. Spiegelstrich).⁸

Schließlich ist der Abschnitt – im Zusammenhang mit anderen grundsätzlichen Diskussionspunkten – im *endgültigen* Text nach vorne gerückt worden; dabei aber so sehr mit einer anderen Sachfrage vermenget worden, daß das Anliegen in Ziffer 3 im vorliegenden Bericht kaum mehr verständlich ist.

„Weitergehende Bemühungen müssen unternommen werden, um eine ökumenische Hermeneutik und Methodologie zu entwickeln, besonders in den Beziehungen zwischen sogenannten jüngeren Kirchen und Kirchen mit einer längeren Geschichte. Die Folgen alter wie neuer Trennungen müssen in einem Geist der Buße eingestan-

den werden. Koinonia schließt auch die Annahme der anderen ein, deren Kultur von der unsrigen verschieden sein mag. Von ihrer eigenen Erfahrung mit der Bibel und von der Praxis in ihrem Kontext her können die jüngeren Kirchen die Tradition in Gottesdienst, Theologie, Spiritualität und christlichen Lebensformen ‚verjüngen‘. Diese Kirchen müssen die Möglichkeit haben, sich in einer zugänglichen Form das qualitative ‚Depositum‘ der älteren Tradition anzueignen, ohne die Kontroversen und Auseinandersetzungen wiederholen zu müssen, in denen einige Fragen geklärt wurden, die aber auch bedauerlicherweise zu Spaltungen führten und noch immer führen“ (Ziff. 4).⁹

An diesem Beispiel ist die Schwierigkeit des Verfahrens ersichtlich: fruchtbare Kontroversen aus der Gruppenarbeit werden im Sektionsbericht eher eingegebenet und Kompromisse nach dem aktuellen Diskussionsstand entschieden.

In der Sache kann man sich nur der Empfehlung (der letzten im Katalog Nr. 7) anschließen: „Wir empfehlen, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine Studie zur ökumenischen Hermeneutik und Methodologie fördert.“¹⁰

Ein lohnender Ansatz zur Bearbeitung dieser grundlegenden Frage (die ja auch in anderen Sektionsberichten verhandelt wurde) findet sich in dem Referat von Konrad Raiser: „Die Zukunft des Ökumenischen Rates und die Rolle von Glauben und Kirchenverfassung“. Die Klärung und die neue gemeinsame Sprache, die die bilateralen und multilateralen Dialoge anbieten – formulierte Raiser – „gehen von einem früheren Bewußtseinsstand (der faktischen Trennung) aus . . . Um die Lähmung des ökumenischen Prozesses auf der Suche nach sichtbarer Einheit und Gemeinschaft zu überwinden, müßte ein neuer Ansatz gefunden werden . . . eine Form, 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 im Konsens aufzulösen. Dazu brauchen wir eine ökumenisch-interkulturelle Hermeneutik, die es ermöglicht, Einheit als Gemeinschaft von bleibend Verschiedenen verstehbar zu machen und dafür die Kriterien anzubieten.“¹¹

II.

Die Ausführungen zu den Themen des *Lima-Prozesses* im Bericht der Sektion III sind so etwas wie eine Momentaufnahme im Rezeptionsprozeß. Sie fußen auf den „Stellungnahmen“¹² und den beiden bereits genannten

Vorbereitungsdokumenten, diese aufnehmend und an einigen Punkten weiterführend – freilich kaum im Sinne einer neuen ökumenischen Hermeneutik.

1. Im Hinblick auf die *Taufe* haben die Stellungnahmen der Kirchen ein weites Maß an Übereinstimmung erbracht. Daß es trotz dieser Konvergenzen in Ausnahmefällen doch noch zu Wiedertaufen komme, sollte ein Anlaß sein, so wird in Ziffer 12 formuliert, „die Bedingungen näher zu untersuchen, auf Grund derer wenigstens ein solches Mindestmaß an gegenseitiger Anerkennung zustande kommt“. Daran anknüpfend wird die Idee entwickelt, eine Taufekklesiologie zu entwickeln, „in die auch andere Elemente gemeinsamen Glaubens und Lebens eingebracht werden können“. In Ziffer 12 deutet sich eine Linie im Umgang mit den Lima-Texten bzw. mit den Stellungnahmen der Kirchen zu diesen Texten an, die sich dann auch in den anderen Abschnitten wiederfindet: nicht nur Konvergenzen und Divergenzen zu beschreiben, sondern mittel- und längerfristige Ziele anzugeben und die Zwischenschritte zu diesen Zielen hin zu benennen. „In der Zwischenzeit kann die gegenseitige Anerkennung der Taufe durch die Vergabe einer gemeinsamen Taufurkunde bezeugt werden, wie das in manchen Ländern und zwischen manchen Kirchen geschieht, und durch die wechselseitige Anwesenheit und Teilnahme bei den Tauf-feiern.“¹³

Diese konkrete Empfehlung findet sich zwar auch schon im Koinonia-Text der Vollversammlung von Canberra,¹⁴ ist hier aber bewußt wieder aufgenommen worden. Man möchte den Druck verstärken: endlich mit konkreten Schritten die „Umsetzung“ erreichter Konvergenzen einzuleiten. Dahinter verbirgt sich die Erkenntnis, daß erarbeitete Übereinstimmungen in der Lehre der Kirchen keineswegs automatisch zu einer umfassenderen Koinonia führen und die Kirchengemeinschaft stärken.

Desmond Tutu kehrte – auf dem Hintergrund seiner ökumenischen Erfahrungen im gemeinsamen Kampf der Kirchen gegen das Apartheidsystem in Südafrika – die Prioritäten um: die Kirchen sollten Koinonia praktizieren, als ob sie schon vereinigt wären, und es den Theologen überlassen, im Nachhinein die Lehrdifferenzen zu klären.

Nach einer Überlegung in Ziffer 13: über die Wirksamkeit bzw. Begrenzung des Sakraments der Taufe – in den besonderen Kontext der sogenannten „Jungen Kirchen“ hineingesprochen: daß Teilhabe am göttlichen Leben die Christen nicht aus der Solidarität mit den Leidenden, Ausgegrenzten und Armen herausholt, sondern sie gerade in diese Solidarität hineinstellt – wird in Ziffer 15 zusammenfassend formuliert:

In der gemeinsamen Taufe kommt „das beispielhafte Wesen der Kirche in der Welt als einer umfassenden Gemeinschaft zum Ausdruck, in der Männer, Frauen und Kinder aus verschiedenen Kulturen und Rassen frei auf gleicher Basis teilhaben dürfen, in der soziale und wirtschaftliche Ungleichheit überwunden werden kann und in der verschiedene Traditionen und Fähigkeiten geachtet werden, all dies bekräftigt durch die Bande der Liebe zu den Schwestern und Brüdern und in der Treue zu dem dreieinigen Gott.“

Von dieser umfassenden Beschreibung her ist die in Ziffer 12 gestellte Frage berechtigt: „Wenn nämlich die Taufe, die eine Gemeinschaft feiert, anerkannt wird, was kann im Leben dieser Gemeinschaft außerdem noch als ‚kirchlich‘ anerkannt werden?“

Hier ist – denke ich – ein *Ansatzpunkt für die Weiterarbeit* formuliert. Wenn wir im ökumenischen Dialog weiterkommen wollen, müssen wir die Vorstellung überwinden: die gegenseitige Anerkennung der Taufe sei eine ökumenische Mindestforderung und das Getauftsein lediglich der kleinste gemeinsame Nenner. Wenn und sofern wir durch die Taufe eingegliedert werden in den Leib Christi, *begründet* die eine Taufe die Einheit der Kirche. Die bestehenden Unterschiede im Verständnis der Eucharistie und in der Anerkennung der Ämter können dann schwerlich das weitere Getrenntsein der Kirchen begründen.

2. Auch im Hinblick auf die *Eucharistie*¹⁵ wird zunächst die positive Entwicklung festgehalten. Die Kirchen bejahen das große Maß an Konvergenz in ihrem Verständnis der Eucharistie. Wo die Grenzen im gemeinsamen Verständnis der Eucharistie liegen, kommt in der Diskussion um die „eucharistische Gastfreundschaft“ heraus. Zweifellos ist der Begriff nicht glücklich gewählt, weil ja nicht die Kirchen einander Gastfreundschaft gewähren, sondern der Herr der Kirche Gastgeber ist, nach röm.-kath. oder auch orthodoxem Verständnis ist der Begriff aber grundsätzlich nicht akzeptabel. Wenn die Eucharistie Ausdruck der vollzogenen sichtbaren Einheit der Kirche ist (an dieser Stelle überzogen formuliert: der vollkommenste Ausdruck der sichtbaren Einheit) kann es keine gastweise Teilnahme am Tisch des Herrn geben. In Ziffer 17 wird dafür geworben, den Wunsch nach „eucharistischer Gastfreundschaft“ als Ausdruck einer tiefen Überzeugung (und auf der Grundlage der gemeinsamen Taufe) zu verstehen, als einen hilfreichen und nötigen Schritt auf dem Weg zu größerer Koinonia.

„Viele, die das tun, überschreiten nicht leichtfertig die Grenzen der Gemeinschaften, aber sie tun es aus Gehorsam gegenüber einem anderen Verständnis der Eucharistie, wonach diese ein Mittel der Gnade ist auf dem Weg zu jener größeren Einheit, die sie bezeichnet.“ Zugleich wird aber sehr deutlich auf die Folgen des nicht offiziellen eucharistischen Teilens hinge-

wiesen – und so kommt dann lediglich die Anregung heraus: „daß die Kirchen bei gegenseitiger Respektierung ihrer jeweiligen eucharistischen Lehre, Praxis und Disziplin einander zu häufigem Besuch ihrer Eucharistiefiern ermutigen“ – was bedeutet: ohne Teilnahme an der eucharistischen Feier!

Ziffer 18 greift dann die Frage auf, die schon zum nächsten Abschnitt überleitet und mit dem Gewähren oder Nichtgewähren „eucharistischer Gastfreundschaft“ mehr zu tun hat als die Abendmahlslehre oder die Praxis, nämlich die Frage nach dem *Vorsitz* am Tisch des Herrn. Freilich ist hier kaum mehr als eine Problemskizze formuliert worden. Daher ist auch an dieser Stelle der Hinweis sinnvoll, daß in dieser Sache zunächst eine eingehende Untersuchung erarbeitet werden müßte.

3. Nicht ungeschickt knüpft auch der Abschnitt über das *Amt*¹⁶ bei erreichten Konvergenzen an – und die beziehen sich darauf, daß die Taufe die Grundlage jeweils eines allgemeinen kirchlichen Dienstes oder Amtes ist. „Im Blick auf das Amt und den Dienst allgemein erkennen jetzt alle unsere Kirchen an, daß wir alle, insofern wir an einer gemeinsamen Taufe teilhaben, herausgefordert sind, Zeugen Jesu Christi und seines Heilswerks zu sein. Die Taufe ist die Grundlage allen christlichen Dienstes/Amtes.“

Der tiefgreifende Dissens, wie denn das allgemeine Amt und der ordinierte Dienst zu differenzieren sei, wird (auch an dieser Stelle) durch den Hinweis auf geschichtliche Entwicklungen entideologisiert. „Alle Kirchen erkennen an, daß sie im Laufe der Geschichte verschiedene Formen und Verfahrensweisen der Autorisierung des ordinierten Amtes entwickelt haben. Daher ordnet jede Kirche ihr Leben nach bestimmten strukturierenden Grundsätzen“ (Ziff.20).

Und nach deutlicher Benennung der Divergenzen (es besteht keine Übereinstimmung in den Kriterien, die die Kirchen bei der Zulassung zum ordinierten Amt anwenden, und das Ziel der gegenseitigen Anerkennung der Ämter ist noch nicht erreicht) werden mögliche und nötige Schritte zur Weiterarbeit formuliert (hier direkt in den Text in Ziff. 22 eingefügt):

- Klärung der Frage, wie die Gaben der Taufe sich zu den Funktionen des Amtes verhalten . . .
- Teilnahme der Kirchen an den Ordinationen der anderen Kirchen nach dem Maß des jetzt Möglichen . . .
- Untersuchung der Verfahrensweisen der Kirchen zur Autorisierung des ordinierten Amtes und der Leitung der Eucharistiefeyer;
- Überdenken der Rolle und Bedeutung des Diakonats. „Dadurch könnten unser Verständnis und unsere Praxis des Dienstes im allgemeinen bereichert und ein neuer Weg in unserem Dialog eröffnet werden.“

4. Hinsichtlich der *Ordination von Frauen*¹⁷ werden zwar zunächst auch (wie im Bericht der Sektion II) die Strittigkeit in dieser Frage in und zwischen den Kirchen festgestellt, dann aber nicht lediglich der Dissens beklagt, sondern (auch hier) Zwischenschritte auf einem Weg angegeben, um die Frage aus dem grundsätzlichen, steil theologisch begründeten Ja oder Nein herauszuholen. Vorab wird ins Bewußtsein gehoben, was der Grundsatzstreit eigentlich für die Betroffenen, für die Frauen, bedeutet und darauf verwiesen, daß sie die Unmöglichkeit, „zum geistlichen Amt ordiniert zu werden, als Ablehnung ihres Wesens und ihrer Würde empfinden“ (Ziff. 23).

Danach wird ein regelrechtes Arbeitsprogramm anvisiert – und gegen inhaltenden Widerstand in den Sektionssitzungen ist auch daran festgehalten worden, daß die Frage der Frauenordination nicht nur nach theologischen Gesichtspunkten bearbeitet wird, sondern ebenso Aspekte der Tradition, der Praxis, der Liturgie mitbedenkt. Gerade die nicht-theologischen Faktoren müssen endlich in die Debatte eingebracht werden! Beide Positionen werden aufgefordert, „ihre Gründe für ihre besondere Position zu untersuchen und mitzuteilen und dies auch im Hinblick auf die Faktoren, die zu ihrer Haltung geführt haben“ (Ziff. 24), um so einen Lernprozeß in Gang zu setzen, ein „konstruktives Klima für die Weiterarbeit zu schaffen“ – wobei fairerweise zu sagen ist, daß zwar beide, „Kirchen mit und ohne Ordination von Frauen“ zu gegenseitiger Rechenschaft aufgefordert werden, die in den Empfehlungen angegebene Richtung aber zweifellos auf die Freigabe der Ordination der Frauen zielt.

5. Daß im Bericht der Sektion III nach den Ausführungen über Taufe, Eucharistie und Amt ein Abschnitt über die *Ekklesiologie*¹⁸ angefügt ist, ist keineswegs zufällig: hat sich doch bei den Debatten um die einzelnen Themen gezeigt, daß sie in einen größeren Zusammenhang gestellt werden müssen, eben in den Zusammenhang einer Ekklesiologie (Ziff. 29 bis 32). Für das Einordnen in diesen Zusammenhang wird bewußt die „Koinonia-Terminologie“ herangezogen. Es wird noch kein Konzept sichtbar, es bleibt an dieser Stelle lediglich bei der Forderung: „Taufe, Eucharistie und Amt müssen insgesamt neu in Beziehung zur Koinonia untersucht werden, die sie bezeichnen, zum Ausdruck bringen und bewirken“ (Ziff. 30).

Aber immerhin werden eine Reihe konkreter Fragestellungen formuliert: „Zur Ausübung und Verwirklichung umfassender kirchlicher Koinonia ist die Beschäftigung mit weiteren Fragen erforderlich“ (Ziff. 31). Beinahe beschwörend werden ein halbes Dutzend biblischer Belege beigebracht und Erfahrungen aus den unterschiedlichsten kirchlichen Gemeinschaften benannt, um dazu zu ermutigen, endlich erarbeitete Konvergenzen für die

Praxis fruchtbar zu machen. „Strukturen wechselseitiger Rechenschaftslegung und – wo immer möglich – gemeinsame Entscheidungsfindung und gemeinsames Handeln müssen geklärt und entwickelt werden.“

In diesem Zusammenhang wird ebenfalls an die Bedeutung der „tatsächlich vereinigten Ortskirchen“ erinnert, wie sie in früheren Vollversammlungen des ÖRK bereits herausgestellt wurden. Dabei wird nicht nur die Vollversammlung von Canberra 1991 erwähnt, sondern auch die von Nairobi 1975 – offensichtlich, um den Begriff „konziliare Gemeinschaft“ (wieder) in die Debatte zu bringen. Die verschiedenen Empfehlungen, die dann folgen, sind durchaus als Elemente einer konziliaren Gemeinschaft zu verstehen: „Die Kirchen müssen ein gerechtfertigtes Vertrauen in das Kirchesein anderer christlicher Gemeinschaften finden und zum Ausdruck bringen können“. Ferner sollte eine gemeinsame theologische Ausbildung und ökumenisches Lernen in den Kirchen gefördert werden und „in Zukunft sollte größere Aufmerksamkeit darauf verwendet werden, in allen ökumenischen Veröffentlichungen eine Hermeneutik und eine Sprache zu verwenden, die ohne Schwierigkeit von denen verstanden werden kann, zu denen wir sprechen möchten, die aber mit unserer etwas esoterischen Sprache nicht vertraut sind“ (Ziff. 31).

Im Duktus dieser Empfehlungen ist die – insbesondere von Vertretern orthodoxer Kirchen – vehement vorgebrachte Beschwerde über den *Proselytismus* aufgenommen worden – freilich mit einer Formulierung, die das Problem zwar aufnimmt, aber ansonsten alles in der Schwebe hält. „Die zerstörerischen Auswirkungen, die ein innerchristlicher Proselytismus auf die Koinonia der Kirchen hat, müssen beachtet und kritisiert werden“ (Ziff. 31) – von wem und wem gegenüber? (vgl. Bericht Sektion IV).¹⁹

III.

Für Leser des Berichtes der Sektion III, die nicht am Diskussionsprozeß beteiligt waren, ist auch schwer nachvollziehbar, was wohl zu der Forderung in der letzten Ziffer dieses Abschnittes geführt hat. „Dringend bedarf es der Versöhnung und Heilung unserer Erinnerungen. Ererbte Mißstände und tiefe Verletzungen können überwunden und verwandelt werden durch Akte der Koinonia, die uns manchmal sehr viel abverlangen und die eine neue Perspektive eröffnen und es ermöglichen, daß eine neue und bessere Erinnerung entsteht“ (Ziff. 32). Worin die 5. Weltkonferenz „die Anfänge eines solchen Heilungsprozesses“ hat erfahren können, bleibt im Dunkeln. Es wird lediglich formuliert: „... durch ihre gemeinsame Anbetung und dadurch, daß sie die Wahrheit in Liebe ausgesprochen hat...“. Nach dem

Gottesdienst zur Eröffnung der Konferenz in der großen Pilgerkirche in Santiago gab es einen Protest der Vertreter der kleinen protestantischen Minderheitskirchen Spaniens: die katholische Nationalkirche hätte es an ökumenischer Sensibilität fehlen lassen.

Zweifellos ist in Santiago in manchen Konflikten „die Wahrheit in Liebe ausgesprochen“ worden (Ziff. 32) – insbesondere in den Gruppen ist in erfreulicher Offenheit diskutiert worden; aber insgesamt ist doch zu urteilen, daß Divergenzen häufig nicht klar genug benannt worden sind und Differenzen eher verwischt wurden.

Durch die Beschränkung der Gruppenarbeit auf die Bearbeitung sehr kleiner Abschnitte aus dem Vorbereitungstext, dem sogenannten Stuttgart-Papier, ist zudem die kritische Diskussion zu dem gesamten Vorhaben von „Faith and Order“ und auch zur methodischen Gesamtkonzeption der Arbeit zu kurz gekommen. Darin liegt wohl ein Grund dafür, daß die Vision von Koinonia, wie sie auf der Vollversammlung in Canberra 1991 formuliert worden ist, im Dialog und Streit um konkrete Einzelprobleme des öfteren aus dem Blick geriet.

„Die Einheit der Kirche, zu der wir berufen sind, ist eine Koinonia, die gegeben ist und zum Ausdruck kommt im gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens, in einem gemeinsamen sakramentalen Leben, in das wir durch die eine Taufe eintreten und das in der einen eucharistischen Gemeinschaft miteinander gefeiert wird, in einem gemeinsamen Leben, in dem Glieder und Ämter gegenseitig anerkannt und versöhnt sind, und in einer gemeinsamen Sendung, in der allen Menschen das Evangelium von Gottes Gnade bezeugt und der ganzen Schöpfung gedient wird. Das Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft ist erreicht, wenn alle Kirchen in den anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können. Diese volle Gemeinschaft wird auf der lokalen wie auf der universalen Ebene in konziliaren Formen des Lebens und Handelns zum Ausdruck kommen. In einer solchen Gemeinschaft sind die Kirchen in allen Bereichen ihres Lebens auf allen Ebenen miteinander verbunden im Bekennen des einen Glaubens und im Zusammenwirken in Gottesdienst und Zeugnis, Beratung und Handeln“ (Canberra-Erklärung 2.1).²⁰

Ein weiterer Grund für das Undeutlichwerden dieser Vision ist freilich auch darin zu sehen, daß die Erklärung von Canberra von den Mitgliedskirchen des ÖRK so gut wie gar nicht rezipiert worden ist und dann aus dem Bereich der römisch-katholischen Kirche, die nur bei „Faith and Order“ voll verantwortlich mitarbeitet, gewichtige Texte herausgekommen sind, die in deutlichem Kontrast zu der Canberra-Vision stehen – wie das 1992 erschienene vatikanische „Communio-Dokument“ und das „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus“ von 1993.

Andererseits ist – gerade angesichts der nicht gerade glücklichen Bedingungen für die Umsetzung einer ökumenischen Vision – festzustellen, daß

der von der Vollversammlung von Canberra so stark „gepuschte“ Begriff Koinonia seine erste Bewährungsprobe in Santiago als Leitbegriff zur Beschreibung der Einheit der Kirche bestanden hat.

„Das Konzept der Koinonia bietet den biblischen Rahmen und die theologische Grundlage für verschiedene Modelle der Einheit,“ heißt es im Stuttgart-Text. Es ist insbesondere geeignet, die verschiedenen Bereiche von „Gemeinschaft“ und „Teilhabe“ miteinander zu verbinden: die Gemeinschaft innerhalb der Trinität, die zwischen Gott und Mensch, und die der Christen untereinander und mit allen Menschen. Koinonia ist Gabe Gottes, Geschenk der Teilhabe an seiner Liebe und Versöhnung, und Aufgabe, Herausforderung zum Miteinanderteilen in Gerechtigkeit und Liebe – eucharistische Gemeinschaft und Solidarität im Alltag.

So verbindet Koinonia in der Tat – wie es in der Botschaft von Santiago heißt – „das Streben nach der Einheit der Kirche und das Engagement für die Probleme der Welt miteinander“.²¹

ANMERKUNGEN

- ¹ Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis. Ein Diskussionspapier. F/O-Dokument Nr. 161, WCC-Publications, Genf 1993.
- ² epd-Dokumentation 38/93, S. 24.
- ³ Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990, hg. v. ÖRK, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt/M. und Paderborn 1990.
- ⁴ Veröffentlicht in Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 79, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987.
- ⁵ epd-Dok 39/93, S. 15, Ziff. 10.
- ⁶ epd-Dok 41/93, S. 20 bzw. 22.
- ⁷ Wird nicht veröffentlicht, in Genf zugänglich.
- ⁸ epd-Dok 38/93, S. 31.
- ⁹ Ebd. S. 24.
- ¹⁰ Ebd. S. 32.
- ¹¹ epd-Dok 39/93, S. 25f (Ziff. 5).
- ¹² Vgl. Anm. 3.
- ¹³ epd-Dok 38/93, S. 25f.
- ¹⁴ Dort Ziff. 3.2. Vgl. das in Anm. 1 erwähnte Diskussionspapier S. 17 bzw. Im Zeichen des Heiligen Geistes, Bericht aus Canberra 91, Frankfurt/M. 1991, S. 173ff.
- ¹⁵ epd-Dok 38/93, S. 26ff, Ziff. 16–18.
- ¹⁶ Ebd. S. 28f, Ziff. 19–22.
- ¹⁷ Ebd. S. 29, Ziff. 23–24.
- ¹⁸ Ebd. S. 30f, Ziff. 29–31.
- ¹⁹ Ebd. S. 36ff, Ziff. 14–17.
- ²⁰ Vgl. Anm. 14.
- ²¹ Ebd. 38/93, S. 1, Ziff. 3.

Die Mission hat eine Vergangenheit – hat sie auch Zukunft?

VON JEAN FRANÇOIS ZORN

Zweifellos läßt Sie der Titel mit seiner Behauptung aufmerken. Er verdeckt dennoch wie ein Etikett auf der Verpackung den Inhalt. An welche Mission wird hier gedacht? Wo beginnt und wo endet die Vergangenheit der Mission? Diese beiden Fragen müssen beantwortet werden, bevor der Inhalt offengelegt werden kann.

Die Mission, um die es hier geht, ist nicht die zweitausendjährige Sendung, die von einer Handvoll Frauen und Männern ausging, die begriffen hatten, daß die Erwartung des Reiches Gottes handlungsbezogen ist. Ich meine hier die Mission, die im frühen 19. Jahrhundert begann, als das Evangelium aus der geographischen Sphäre Europas herausdrängte und auch die Grenzen der christlich-religiösen Erweckungsbewegung sprengte.

Diese Epoche ist nun vorbei: Kriege, Revolutionen und andere Brüche haben uns davon entfernt. Dennoch sind wir Erben der damals begonnenen Mission. Man kann sogar behaupten, daß fast alle kirchlichen Beziehungen, welche der französische Protestantismus heute mit Afrika, dem Indischen Ozean und dem Pazifik unterhält, aus der Zeit der Erweckungsbewegung stammen. Diese Beziehungen sind dauerhaft – und das kann uns heute erstaunen –, aber diese Tatsache rührt daher, daß die Mission des 19. Jahrhunderts eine „Ekklesiogenese“ bedeutete, ein Phänomen, das Kirchengründung hervorbrachte, wie es sich bisher nicht mehr ereignet hat, – jedenfalls nicht im französischen Protestantismus.

Darum ist es unumgänglich, dieses unser missionarisches Erbe in eine historische Perspektive zu stellen, wenn wir die gestellte Frage beantworten wollen: Hat *die* Mission, deren Erben wir sind, eine *Zukunft*, oder brauchen wir eine *andere* Mission?

Das möchte ich in drei Teilen ausführen:

1. In einem historischen Teil sollen die Etappen der Missionsbewegung dargestellt werden, deren Erben wir sind. In welcher Weise hat sie sich in ihrer zweihundertjährigen Geschichte verändert? Können wir einfache, unkomplizierte, aber dennoch relevante Schlüsse für heute daraus ziehen?

2. Ein zweiter – missiologischer – Teil soll uns einige Überlegungen über das ermöglichen, was heute von dieser Missionsbewegung übrigbleibt; so wollen wir versuchen, zwischen dem zu unterscheiden, was veraltet und

damit ohne besondere Bedeutung für uns ist, und dem, was die Zeit überdauert hat und – wenn nötig – neu mit Leben gefüllt und gefördert werden sollte.

3. In einem letzten zusammenfassenden Teil werden wir uns mit der Frage befassen, in welcher Weise unsere französischen Kirchen als Erben der Pariser Missionsgesellschaft und aktive Mitglieder der CEVAA (Communauté Évangélique d'Action Apostolique – Evangelische Gemeinschaft Apostolischer Aktion) für das kommende Jahrzehnt missionarisch wirken können.

1. Zweihundert Jahre Missionsbewegung

Man muß m. E. drei Zeitabschnitte oder Perioden im historischen Ablauf seit dem frühen 19. Jahrhundert bis heute unterscheiden:

- A. 1800–1880: die vorkoloniale und romantische Periode
- B. 1880–1950: die koloniale und realistische Periode
- C. 1950–1990: die nachkoloniale und kritische Periode.

A. Die vorkoloniale und romantische Periode

Sie trägt drei Merkmale:

1. Die christliche Innere und Äußere Mission begann in der Zeit der religiösen Reaktion gegen den Rationalismus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Doch vermachte dieses Jahrhundert dem folgenden 19. das wiedergefundene Vertrauen in den Menschen; dieser Mensch konnte der „gute Wilde“ der Romantiker sein, den es zu evangelisieren galt, aber auch der zivilisationsfähige „Bürger“ der Republikaner. In der Tat ist neu, daß dieses Vertrauen in den Menschen ebenfalls seinen Ausdruck in dessen wiedergefundener religiöser Stärke findet, wie auch in seiner Fähigkeit, Spiritualität öffentlich zu leben. So entdeckt die Erweckungsbewegung das Amt der öffentlichen Fürbitte wieder und macht es zu einem ihrer grundlegenden Züge. Im Bereich der Mission schlägt sich dies darin nieder, daß vor der offiziellen Gründung der Missionsgesellschaften spontan informelle Gebetsgruppen und Gemeinschaften aus dem Boden schießen und sich rasch vermehren. Diese Gruppen suchten den Zusammenschluß, indem sie Missionsgesellschaften gründeten.

2. Das Evangelium richtet sich an alle Menschen ohne Unterschied von Rasse und Klasse. Der romantische „Evangelismus“ träumt von einem Heiden im weit entfernten Afrika oder Ozeanien, – unglücklich, weil er

nicht weiß, daß er zu einer Menschheit gehört und daß der Gott, den die Bibel offenbart, ihn liebt. Dazu träumt der romantische Evangelismus von einer allen Protestanten *gemeinsamen* Mission, ohne Unterschied der kirchlichen Denominationen. Und so besteht die Pariser Missionsgesellschaft seit ihrer Gründung (1822) aus Reformierten, Lutheranern und Vertretern der Freikirchen. Einige „frühe“ Liberale unterstützen sie ebenfalls.

Von dieser universalisierenden Sicht getrieben, können die westlichen Missionen das Licht „ihrer reinen Religion des Evangeliums“ – in ihrer protestantischen Fassung – in der Welt verbreiten, denn an der Front der Äußeren Mission machen sich Protestanten und Katholiken starke Konkurrenz.

3. Die westliche Welt, aus der diese Pioniere des beginnenden 19. Jahrhunderts kommen, hat noch keine präzise imperialistische Perspektive: an der Seite der Philanthropen, die gegen die Sklaverei kämpfen, der Forscher, die für Geographische Gesellschaften arbeiten, der Kaufleute, die den „schändlichen Sklavenhandel“ durch „legitimen Handel“ ersetzen sollen, gehen die von den Missionsgesellschaften entsandten Missionare ohne Unterstützung durch öffentliche Stellen vor. Für die Mission ist es das Goldene Zeitalter. Die Missionare bauen Kirchen auf, überlassen den Einheimischen die verantwortliche Leitung und gehen dann ihres Wegs, um die Mission an anderer Stelle weiterzuführen. Die Missionare sind nicht die Pfarrer der einheimischen Kirchen.

Diese erste Periode geht in den achtziger Jahren zu Ende: die universalisierende Sicht der westlichen Missionen wird seit den sechziger Jahren einer besonderen Belastung ausgesetzt. Der Nationalismus macht die Kolonisierung zu einem Wettstreit. Die Reaktion der Kolonisierten erfolgt bald: die Missionare werden den Agenten des Imperialismus gleichgestellt und somit zu Opfern dieser Reaktion. Ihr Werk wird angegriffen, der einheimische Nationalismus und die traditionelle Religion richten sich ihrerseits gegen den Eindringling. Diese Situation ruft bei den Verantwortlichen der Missionsgesellschaften drei Reaktionen hervor, welche die weitere historische Periode weitgehend bestimmen sollten.

B. Die koloniale und realistische Periode

1. Die Organisation der weltweiten Missionsbewegung: 1860 kommt in Liverpool eine erste Konferenz zur Absprache zwischen den Missionsgesellschaften zustande. Nur 12 Vertreter finden sich ein, und alle kommen aus dem angelsächsischen Raum. 50 Jahre später jedoch sind es fast 200 Mis-

sionsgesellschaften aus der westlichen Welt, die 1910 in Edinburgh zusammenkommen. Sie bilden einen Ausschuß zur Fortsetzung der Arbeit, und diese Struktur läßt eine größere Einrichtung voraussehen. So wird im Jahre 1921 der Internationale Missionsrat gegründet, der jährlich eine internationale Konferenz durchführt. Diese Begegnungen wollen vor allem den Konsequenzen des kolonialen Schocks auf die Mission entgegenwirken. Eine dieser Konsequenzen ist die Spannung, die zwischen den Missionsgesellschaften verschiedener Nationalität und verschiedener Denomination entstanden ist. In der Metropole kann man deutliche Bestrebungen in Richtung auf eine Institutionalisierung der Missionsbewegung feststellen: Die Hilfskomitees, welche die Pariser Missionsgesellschaft unterstützen, bilden sich von 1900 an in eine Konferenz um. Man berät dort über die größere Unterstützung, die der Äußeren Mission zukommen soll; gleichzeitig versucht man, die Bindungen zwischen der Äußeren Mission und den Kirchen der europäischen Metropole zu festigen.

2. Das zweite besondere Kennzeichen dieser kolonialen und realistischen Periode ist die Tatsache, daß die Missionare trotz der erschwerten Situation vor Ort blieben. Ja, sie lassen sich sogar nieder und werden sesshaft, obwohl – wie schon zuvor gesagt – es zu Beginn des 19. Jahrhunderts völlig ausgeschlossen war, daß sie Pfarrer der einheimischen Kirchen wurden. Warum also bleiben sie? Weil sie für die Bevölkerung Partei ergreifen wollen, deren kulturelle und soziale, sogar physische Integrität durch die Kolonisierung bedroht ist. Dennoch kann der Schutz, den die Missionare der einheimischen Bevölkerung gewähren – so wirksam und bedeutsam er auch war – diese nicht vor deren Domestikation bewahren. So kann man im kirchlichen Bereich feststellen, wie zum Beispiel *neben* den von der ersten Generation von Missionaren gegründeten einheimischen Kirchen eine *Parallelstruktur* episkopaler Natur entsteht: die Missionskonferenz, in der die Weißen allein entscheiden. Die Missionare werden selber die Pfarrer der lokalen Kirchen, was natürlich eine grundlegende Veränderung gegenüber der frühen protestantischen Missionsekklesiologie darstellt.

3. Gründung der Missionswissenschaft, der Missiologie: Unter den Bedingungen, die der Mission von der Kolonisation gemacht wurden, mußte der anfängliche romantische und mystische Elan charismatischer Prägung rational reflektiert und methodisch organisiert werden. Man mußte sich den neuen Herausforderungen stellen: dem Widerstand der traditionellen Religionen und des Islam gegen die Christianisierung, der Spannung zwischen Mission und Kolonisierung in Fragen des Schulwesens, der religiösen Freiheit usw. . . . Die Ausbildungsstätte der Pariser Mission z. B.

wird 1928 zur „Schule für missionarische Technik und ihre Anwendung“, eine Bezeichnung, die nichts Romantisches mehr enthält! In dieser Schule bekommen die Missionskandidaten, die von den theologischen Fakultäten kommen, eine missionarische Berufsausbildung. Das ist der Rahmen, in dem die Missiologie geboren wird. Sie stellt nun – klar formuliert – wichtige, zum Teil aber schon sehr alte Fragen: Gibt es in den nichtchristlichen Religionen Elemente, auf die sich das Evangelium aufbauen kann (pierres d'attente)? Wird Afrika morgen christlich sein oder dem Islam gehören? Wird die Kolonisierung ewig dauern? Wie soll man die Selbständigkeit der Kirchen vorbereiten? usw. . . .

Diese zweite Periode geht mit dem Zweiten Weltkrieg zu Ende: die westliche Kolonisierung trug in sich selbst schon den Keim der Entkolonisierung. Trotz der Belastung durch Nationalismus und Kolonialismus muß man darauf hinweisen, daß sich ihre Theoretiker (z. B. Jules Ferry in Frankreich) immer auf den universalen Geist der Menschenrechte von 1789 beriefen. In deren Namen – Recht, wem Recht gebührt – wird dann die Entkolonisierung durchgeführt. Dennoch sind die Kolonisatoren noch 1939 überzeugt, daß ihre „pädagogische“ Rolle als Emanzipatoren der als „minder“ angesehenen Völker noch wenigstens 50 Jahre andauern würde. Sie täuschten sich nicht nur in der Deutung der Zeitzeichen, sondern auch in der Auswahl des pädagogischen Modells: in der Tat gibt es keine „minderen“ und keine „höherstehenden“ Völker, sondern lediglich beherrschte und herrschende Völker.

Nun sollte der Zusammenbruch der westlichen Welt 1939 bis 1940 und nach dem Krieg die Spaltung in zwei gegnerische Blöcke den Prozeß der Entkolonisierung noch beschleunigen. Dies rief seitens der Missionsgesellschaften wieder drei Reaktionen hervor.

C. Die nachkoloniale und kritische Periode

1. Begleitung der Entkolonisierungs- und Unabhängigkeitsbewegung: Die Historiker haben darauf hingewiesen, daß die Kirchen – insbesondere die protestantischen Kirchen – die Bewegung der Entkolonisierung vorbereitet hatten, vor allem indem sie die künftigen Kader in ihren Schulen heranbildeten. Man darf jedoch nicht den Widerstand unterschätzen, den die Missionare dieser beschleunigten Entwicklung der Geschichte entgegenbrachten. Aus diesem Grund werden in den internationalen Missionskreisen seit den fünfziger Jahren Parolen wie die bekannte „Integration der Mission in der Kirche“ laut. Dieses Wort entspricht sowohl einer missiologischen Richtungsgebung wie auch dem Gebot der Stunde: „Übergabe!“

Diese Übergabe wird auf dreierlei Weise deutlich:

– Die Missionskonferenzen werden aufgelöst und übergeben Macht und Aufgaben den einheimischen Kirchen. Diese Tatsache verändert grundlegend die Stellung der Missionare in der Ortskirche. Aus den „Chefs“, die sie bis dahin waren – eine in Afrika ortsübliche Bezeichnung für die Weißen –, werden „Arbeiter“, wie die CEVAA ihre „Entsandten“ (envoyés) der neuen Art bezeichnet. Wer den neuen Status nicht akzeptiert, muß gehen. Einige Kirchen verlangen sogar ein „Moratorium“, einen Stopp jeglicher personeller und finanzieller Hilfe.

– Der Internationale Missionsrat, seit 1961 Teil des Ökumenischen Rates der Kirchen, wird zur „Kommission für Mission und Evangelisation“ des ÖRK.

– Die Pariser Mission wird 1971 aufgelöst und durch die CEVAA (Communauté Évangélique d'Action Apostolique = Evangelische Gemeinschaft Apostolischer Aktion, siehe dazu ÖR, 1993, S. 93 bis 99) ersetzt, eine Gemeinschaft der früheren „missionierenden“ und der jungen „missionierten“ Kirchen. Zur gleichen Zeit bilden die fünf französischen Kirchen, welche die Pariser Mission von Beginn an unterstützt hatten, eine gemeinsame Dienststelle, die „Französische Abteilung der Apostolischen Aktion“, den DEFAP, der dem Modell der CEVAA entspricht.

2. Die Krise der protestantischen Missionsbewegung: Zwischen den Verfechtern der Integration der Mission in die Kirche, die sie als ein konkretes Zeichen ökumenischen Geistes verstehen, und ihren Gegnern, die sich selbst als „konservative Evangelisten“ bezeichnen, entsteht ein Bruch. Darum kommt es 1974 in Lausanne zur lange vorbereiteten „Bewegung zur Welt-Evangelisation“. Diese Bewegung wirkt seither parallel zur Kommission für Mission und Evangelisation des ÖRK und hält in den gleichen Jahren wie diese, aber anderenorts, eine Weltkonferenz ab. Erst 1989 gibt es Spuren der Annäherung zwischen diesen beiden evangelischen Missionsströmungen.

3. Auf dem Spiel steht bei dieser Spaltung mehr als die Frage der Integration der Mission in der Kirche. Die Gesamtkonzeption der Mission wird in Frage gestellt. Für die ökumenischen Kreise gilt die „fortschrittliche“ westliche Welt nicht mehr als alleinverantwortlich für die Mission gegenüber einer vermeintlich „rückständigen“ Dritten Welt, auch gibt es nicht mehr das Korps von Spezialisten, die Missionare. Die Verantwortung für die Mission kommt allen Christen zu. Sie sind gemeinsam zur Mission berufen, besonders aber zum Kampf gegen Ungleichheit, Armut und Ungerechtigkeit überall in der Welt. Die „konservativen Evangelischen“ ihrerseits sehen in dieser Erweiterung des Konzepts von Mission die Gefahr der Ver-

mischung von missionarischem Handeln und politischer Aktion. Eine ihrer Parolen heißt in etwa: „Jesus ist nicht für die Armen gekommen, sondern für die Verlorenen!“ Heute gilt es, diese beiden Kategorien in theologische Begriffe umzuformulieren.

Damit schließe ich den historischen Teil ab. Ich denke, Sie haben verstanden, daß die heutige – ebenfalls vielförmige – protestantische Missionsbewegung nicht mehr die gleiche ist wie die des beginnenden 19. Jahrhunderts.

Versuchen wir also festzustellen, was in den beschriebenen Veränderungen einerseits das Wesen der Mission (ihre Natur, ihre Modelle, ihre Theologie) ausmacht, und was andererseits ihre Modalitäten betrifft.

Im Versuch, diese Frage zu beantworten, möchte ich vier Bereiche der Mission untersuchen.

2. Welche Missionsbewegung heute?

A. Die Missions-Geographie

Bis zur Entkolonisierung unterschied man die sog. „christlichen“ von den „heidnischen“ Ländern. In diesem Kontext wirkte „missionarisch“ die Person, die das Evangelium aus den sog. „christlichen“ Ländern in die sog. „heidnischen“ Länder transportierte.

Heute ist dieser Rahmen überholt; denn wir sind davon überzeugt, daß sich das Evangelium nicht transportieren läßt, sondern sich offenbart. Wir wissen auch, daß die Grenzen des Heidentums oder Paganismus nicht geographischer, sondern theologischer Natur sind. Darum durchziehen sie auch unsere frühchristianisierten Länder.

Diese Veränderung und ihre Folgen sind sowohl für die missionarischen Gedanken als auch für die Organisation der Mission m. E. ein *Vorteil*, und das für die Mission selbst wie auch für die Kirche.

Wenn der Paganismus nicht mehr draußen bei den „anderen“ ist, sondern bei uns, dann müssen wir uns auch folgende Frage stellen:

Wie können wir heute den *modernen Paganismus* genauso präzise und deutlich benennen, wie man ihn früher als das traditionelle Heidentum bei den anderen bezeichnet hat; und das ebenso deutlich, wie es die Christen einiger südlicher Länder in ihrem eigenen Kontext tun? Wie können wir diesen Paganismus analysieren und eine Strategie erarbeiten, die uns hier Zugang verschafft? Man könnte sie „Missiologie der westlichen Kultur“ nennen, deren Ziel es wäre, dem Evangelium in unserer Kultur Resonanz zu

verschaffen, indem man es auch bei uns „kontextualisiert“. Warum sollte es keine „Theologie der Landflucht“ geben, so wie es in Lateinamerika eine „Theologie des Exils“ gibt? Warum nicht eine „Theologie der Marginalisierten“, so wie es in Südkorea eine „Theologie des min-jung“ (der Ausgeschlossenen) gibt? Warum nicht eine „Theologie der Demokratie“, so wie es in Afrika eine „Theologie des Wiederaufbaus“ gibt? Eine „Theologie des Automobils“, so wie es in Asien eine „Theologie des Wasserbüffels“ gibt? oder eine „Theologie der Mischung“ (Rassenmischung), so wie es im Pazifik eine „Kokosnuß-Theologie“ gibt? ...

B. Das Missionspersonal

Bis zur Entkolonisierung war man allgemein der Auffassung, daß es Missionspersonal gebe: zuerst die Pioniere der Evangelisierung, dann die Organisatoren der Kirchen, schließlich die Partner in der Mission. Allmählich wurde das entsandte Personal durch einheimisches ersetzt. Diese Entwicklung hat faktisch zum Verschwinden des Berufs „Missionar“ geführt. Außerdem sagten wir eben, daß wir alle Missionare sind, weil uns der Vater alle gesandt hat ...

Auch hier hat m. E. die Veränderung hinsichtlich des Personals sowohl der Mission als auch unseren Kirchen *Vorteile* gebracht. Eine Frage aber bleibt dennoch bestehen:

Wenn wir alle gesandt sind, wie können wir uns dann wirklich dessen bewußt werden, daß wir auch wirklich *dahin gesandt sind, wo wir uns befinden*, ohne etwas ähnliches vollbracht zu haben, wie die weite Reise übers Meer, die als solche schon allein eine geistige und kulturelle Umstellung bedeutete, Distanz zu sich selbst forderte, das Erlernen einer Fremdsprache notwendig machte, alles grundlegende Vorgänge, wenn man die „anderen“ verstehen will? Über welche theoretischen und praktischen Mittel verfüge ich, um meine missionarische Aufgabe an der Stelle wahrzunehmen, an der ich stehe, manchmal sogar bei meinen eigenen Leuten? Ist das möglich, oder handelt es sich hier um einen Trugschluß?

C. Die Missionsekklesiologie

Lange Zeit hindurch wurde die missionarische Berufung als eine rein persönliche Sache angesehen, da die Missionsgesellschaften zur alleinigen Perspektive hatten, das Zeugnis des Evangeliums dort zu gewährleisten, wo es noch nicht bekannt war. Als dann die Evangelisierung Kirchengemeinden

vor Ort hervorbrachte, fingen die Missionsgesellschaften an, Entsendung und Empfang der Botschaft des Evangeliums in ekklesiologischen Kategorien zu bedenken: daher die bekannten Parolen, nach denen die Mission „eine Aufgabe der Kirche“ (Alfred Boegner, 1882), „eine Struktur der Kirche“ (Maurice Leenhardt, 1920) ist.

Auch da ist die Entwicklung in Richtung einer kirchlich konzipierten und von der Kirche getragenen Mission m. E. ein *Vorteil* sowohl für die Mission als auch für die Kirchen. Dennoch bleibt auch hier eine Frage bestehen:

Trägt im heutigen Integrationsprozeß der Mission in die Kirche – ein Prozeß, der unsere aktuelle missionarische Perspektive prägt – die Kirche die Mission? Oder ist es umgekehrt die Mission, welche die Kirche trägt? Wie kann man der Feststellung gerecht werden, die behauptet, daß „eine Kirche, die nicht missionarisch ist, eine sterbende Kirche ist“? Was tun, damit die Integrierung der Mission in die Kirche nicht zu ihrer Anpassung, zu ihrer „Gefangenschaft“ in der Kirche, sogar zu einer Reduzierung der Mission zu etwas Geringerem als die Kirche führt? Gestern wie heute muß die Mission gegen *drei Risiken* angehen: sich marginalisieren zu lassen, als Folklore abgetan zu werden oder zu einem nebensächlichen Aspekt unseres Zeugnisses zu werden. Diese Risiken werden nicht so sehr in lauten Reden gegen die Mission deutlich, sondern mehr in dem Wunsch, der hier und dort geäußert wird, die Missionsbeiträge der Gemeinden mit ihrem allgemeinen Budget in Einklang zu bringen und auf diese Weise die Spannung zwischen der bedrängenden Tagesordnung, die von außen, aber nicht unbedingt vom Ausland her an uns herantritt, und der inneren – oft auch bedrängenden – ständigen Tagesordnung auszugleichen.

D. Die Missionstheologie

Zum Schluß dieses Abschnitts komme ich zum eigentlichen Punkt: *Was erlaubt uns die theologische Entscheidung, daß dieses oder jenes Unternehmen missionarisch ist oder nicht?* Hat sich hier eine tiefgreifende Wandlung seit den Anfängen der Missionsbewegung vollzogen?

Fest steht, daß die Missionsbewegung, deren Erben wir heute sind, in ihren Anfängen theologisch evangelikale Züge trug; daß ihre erklärte und praktizierte Absicht das ausdrückliche Bekenntnis des Menschen zum Gott Jesu Christi war, verbunden mit dem kulturellen und religiösen Bruch, den man „Bekehrung“ nannte.

Um zu diesem Ziel zu gelangen, bemühte die Missionsbewegung die großen „Heilstaten“ der Geschichte (Kreuzigung, Auferstehung, Himmel-

fahrt, Pfingsten, Parusie . . .) sowie die großen theologischen Themen der Heilsgeschichte (Rechtfertigung, Heiligung, Sünde, Gnade . . .). Sie weigerte sich lange, das Bekenntnis zum Gott Jesu Christi anders als eine Bekehrung zu sehen. So wies sie die einfache „Christianisierung“ lange als ein oberflächliches soziales Faktum ab. Diese evangelikale Methode mußte sich harter Kritik stellen, die ab 1900 eine heftige Diskussion in der Bewegung auslöste. Im sog. „ökumenischen“ Flügel der Missionsbewegung, zu dem unsere Reformierte Kirche heute gehört, hat sich schließlich der sozial-kulturelle Zugang durchgesetzt: der ökumenische Dialog, dann das interreligiöse Gespräch, das ethische, soziale und politische Engagement wurden als Wege zu Christus anerkannt. So setzte sich der evangelikale Flügel langsam von uns ab, weil er als ausschließlichen Zugang die Bekehrung beibehalten wollte. Leider hat die Debatte zwischen den „Evangelikalen“ und den „Ökumenischen“ zu der schon erwähnten Spaltung geführt, obwohl sie auf dem gleichen Boden hätte weitergeführt werden sollen.

Ich möchte hier den Wunsch vortragen, diese Debatte möge innerhalb unseres Protestantismus wieder aufgenommen werden, und das zum Besten der Mission und auch der Kirchen.

3. *Welchen Beitrag kann die Missionsbewegung heute für unsere Kirchen leisten?*

Anschließend möchte ich mir mit Ihnen die Frage stellen, *wie* unsere Kirchen in Frankreich *missionarisch wirken* können; einerseits von ihrem Erbe her, andererseits aus der Situation heraus, in der sie heute stehen?

Unsere erste Institution, die 1822 gegründete Evangelische Missionsgesellschaft, trug drei originelle Merkmale, die ihr in dem Bestreben, einen Minderheitsprotestantismus wie den unseren missionarisch zu motivieren, sehr zustatten kamen. Diese besonderen Merkmale trägt auch die Evangelische Apostolische Aktion (CEVAA), die vor 20 Jahren ihre Nachfolgerin wurde.

Ich möchte diese drei Merkmale noch einmal aufzeigen und auch sagen, warum sie m. E. beibehalten werden sollten.

A. Die Mission als interdenominationeller Ort

Zu Beginn habe ich darauf hingewiesen, daß die Pariser Mission 1822 von Persönlichkeiten gegründet wurde, die drei verschiedenen Kirchengemeinschaften angehörten, der reformierten, der lutherischen und der evange-

lisch-freikirchlichen. Das heißt, daß diese Institution über die kirchlichen Grenzen hinausging, sogar gegen sie verstieß, zu einer Zeit, in der Kirchen und Staaten ihre Grenzen eher festigten. Im Laufe der Geschichte der Pariser Missionsgesellschaft sind die „Freikirchler“, dann die Baptisten, schließlich die Methodisten diesem Werk beigetreten. So behält die CEVAA (und in etwas geringerer Weise auch der DEFAP) diesen ökumenischen interdenominationellen Charakter. Es ist wichtig, diesen Zug kirchlicher Gemeinschaft aufrechtzuerhalten, um:

- den gegenwärtigen Tendenzen der konfessionellen Absonderung entgegenzuwirken,
- einen Beitrag zum Aufbau der sichtbaren kirchlichen Einheit der französischen und frankophonen Familie zu leisten,
- den innerprotestantischen theologischen Dialog wiederzubeleben, sowie das Gespräch zwischen den konfessionellen Familien, und auch zwischen dem „bekennenden“ und dem „volkskirchlichen“ Flügel unserer Kirchen. Dies könnte dazu beitragen, daß der Pluralismus auch von denen praktiziert wird, die sich bekämpfen oder zu bekämpfen meinen.

B. Die Mission als internationaler Ort

Seit 1822 waren Franzosen, Schweizer, Holländer, Briten gemeinsam in der Pariser Mission engagiert. Später kamen Italiener, dann natürlich Afrikaner, Ozeanier als Mitbegründer der Evangelischen Gemeinschaft Apostolischer Aktion dazu. Zuletzt, vor nicht allzulanger Zeit, auch Lateinamerikaner.

Ich sage klar und deutlich, daß die nationalen missionarischen Abteilungen (Départements), die französische und die schweizerische, den missionarischen Internationalismus, der lange Zeit die Stärke der Pariser Mission war, *schwächen*, wenn sie sich nicht genügend auf die CEVAA stützen. Außerdem sollten sich unsere Missionssektionen noch mehr als bisher der Konsequenzen bewußt sein, die ihnen aus ihrer Stellung in Europa selbst erwachsen, damit wir den Internationalismus auch auf dieser Ebene *leben*, um

- den gegenwärtigen Tendenzen der nationalen Absonderung entgegenzuwirken,
- an der Ausarbeitung eines gerechten und vernünftigen Geltungsbereichs des europäischen Rechts teilzuhaben,
- zum Aufbau der sichtbaren Einheit der europäischen evangelischen Familie beizutragen.

C. Die Mission als ethischer Ort

1822 gründeten die gleichen Leute, die Gebetsgemeinschaften ins Leben riefen, auch Vereine zur gegenseitigen Hilfe, Vereine zur Bekämpfung des Sklavenhandels, des Alkoholismus usw. . . . Die Frömmsten waren so auch zugleich die Engagiertesten.

Heute sind in unseren evangelischen Kreisen lutherisch-reformierter Prägung diese Stellungnahmen meist getrennt: Die Leute, welche der Spiritualität den Vorrang geben, vernachlässigen oft das soziale Engagement und umgekehrt. Obwohl diese Aufspaltung erfreulicherweise rückgängig ist, bleibt die Frage bestehen, wie „Bekennende“ und „Engagierte“ *gemeinsam reflektieren und arbeiten* können. So sollte vermieden werden, daß sich die einen im „Geistlichen“ verlieren, während die anderen im „Sozialen“ verhaftet bleiben.

Die gegenwärtige Missionsbewegung hat auf ihre Weise zur Verbindung des „sozialen“ und des „geistlichen“ Christentums beigetragen, und das weit über unsere nationalen, kirchlichen und kulturellen Grenzen hinaus. Es ist noch heute unsere *Aufgabe*, diese Verbindungen zu verstärken, ja sogar andere, neue Wege dafür in Frankreich *und* Europa zu finden. Mit Hilfe der Missionsbewegung lade ich Sie ein, die Verbindung des „Geistlichen“ und „Sozialen“ global und weltweit zu bedenken, uns *lokal* für die Sache einzusetzen und *entschlossen* für ihre Verwirklichung zu beten.

Lernen statt „Kontextualisieren“

Hermeneutische Überlegungen aus Anlaß
des neuen Meßritus im Zaire

VON HERIBERT RÜCKER

1. Thema

Das Missionswissenschaftliche Institut MISSIO Aachen gibt unter der Leitung von Ludwig Bertsch SJ im Herder-Verlag die Reihe „Theologie der Dritten Welt“ heraus, als deren 18. Band „Der neue Meßritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie“ (1993) veröffentlicht wurde.

Dieses Buch sei im folgenden zum Anlaß für einige grundsätzliche Überlegungen genommen, die den interkulturellen und ökumenischen Dialog ausdrücklich auch über Afrika hinaus zum Gegenstand haben. Die Leitfrage schließt an den Untertitel an: Was gibt es bei diesem „Beispiel kontextueller Liturgie“ für die „Verschmelzung von Liturgie und Leben“ – auch im europäischen Kontext – zu lernen?

Offensichtlich versteht sich die Veröffentlichung als Darstellung einer gelungenen Kontextualisierung von christlicher Liturgie mit dem Anspruch, als Beispiel für die „Überwindung des Bruches von Kultur und Evangelium“ (8) zur Nachahmung aufzufordern. Der Anspruch verstärkt sich in der Bemerkung, der Zairische Ritus der Eucharistiefeier sei „der einzige außereuropäische, bisher vom Heiligen Stuhl nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil offiziell genehmigte Ritus“ (212), „das bisher wohl am besten gelungene Beispiel des Inkulturationsbemühens in Schwarzafrika“ (122). Nur die jenseits konfessioneller Unterscheidungen relevante Thematik der Kontextualisierung soll im folgenden interessieren.

2. Geschichtliche Situation

Schon 1960, im Jahr der Unabhängigkeit Zaires, wird in Kinshasa über „afrikanische Theologie“ debattiert. Seitdem lautet die inspirierende Leitidee: Inkulturation des Christentums. Mit dem Beginn der siebziger Jahre fordern in Afrika mehrere Stimmen – auch Kardinal Malula in Kinshasa – eine theologische Revolution: Bisher wurde Afrika christianisiert; jetzt ist die Zeit gekommen, daß Afrika das Christentum afrikanisiere. – Was also kann das Christentum von Afrika lernen?

Seit 1969 wurde im Zaire an einem Meßritus gearbeitet, der in seiner ersten Fassung im Jahr 1973 den Titel „Zairischer Ritus der Eucharistiefeier“ trug. 1987 legte die römische Kongregation für den Gottesdienst den endgültigen Titel fest: „Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires“.

Nach einer Dokumentation dieses Meßbuches bietet das oben angezeigte Werk in einem zweiten, der Interpretation und Diskussion gewidmeten Teil fünf durch afrikanische Theologen und den Herausgeber verfaßte Aufsätze über Liturgie und afrikanische Inkulturation.

Die dem Buch anzumerkende Hochstimmung anlässlich eines kontextuellen zairischen Ritus spiegelt eine verständliche Freude: Vielen Afrikanern ist ihr Christentum näher gekommen, seitdem sie afrikanische Gewänder und Gebärden im Gottesdienst antreffen; ihr Aufatmen ist hörbar. Auch der Sieg über die im afrikanischen Klerus recht zähen restaurativen Kräfte nährt diese verdiente Freude nach jahrelangen theologischen Debatten und Experimenten in den Gemeinden. Es ist anzuerkennen, daß auf reflektierte und vor dem Konzil nicht mögliche Weise „afrikanisiert“ wurde. Davon berichtet das angezeigte Buch.

Nach früheren Versuchen wurde das Thema der „Lebenskraft“ in den sechziger Jahren durch zairische Theologen in die Debatte eingebracht. Engagierte Spannung baute sich auf: Was war gemeint? Wie würde christliche Theologie diesem Anliegen gerecht werden können? Weitere von der „Lebenskraft“ untrennbare und deshalb in afrikanischer Theologie virulente Themen sind z. B. die Gemeinschaft, der Blutsbund, die Teilhabe, die Ahnenverehrung. Sie finden sich im neuen Meßritus wieder. Insofern haben die Überlegungen afrikanischer Theologen – die zumindest in den ausschlaggebenden sechziger Jahren noch alle „europäisch“ erzogen und ausgebildet wurden – tatsächlich Eingang in den Ritus gefunden. Infolgedessen scheint – fragt man Veröffentlichungen wie die vorliegende – die Brücke zwischen Kultur und Christentum endlich geschlagen. Der neue Ritus versteht sich als „eine gleichermaßen authentisch afrikanische wie auch wahrhaft christliche und katholische Liturgie“ (22) und distanziert sich von Elementen, die „unlöslich mit Aberglauben und Irrtum verflochten“ (II. Vaticanum SC 37) sind. Aber ist dieser Ritus wirklich afrikanisch und biblisch geworden?

Ohne die Frage nach „dem Afrikanischen“ beantworten zu müssen, ist deutlich: Die Methodik der sogenannten Inkulturation bestimmt die Relevanz der afrikanischen Elemente nach der theologischen Brauchbarkeit der abendländischen Interpretationen des afrikanischen Traditionsgutes. Die exemplarisch genannten Ideenkomplexe sind ja in ihrer literarisch ausgebil-

deten Form allererst im Prozeß einer Diskussion mit klassischer Theologie (bzw. Wissenschaft) entstanden und spiegeln deshalb im Zaire eine zutiefst römisch-katholisch geprägte Denkweise wieder. „Afrika“: Das ist genau das, was wissenschaftliche Forschungen zu verstehen geben. Diese Antwort enthält das ganze Problem. Gewiß, die „Sache“ findet sich unabhängig davon in afrikanischen Traditionen. Aber was ist die „Sache“?

Jene kritischen Stimmen, die schon vor dreißig Jahren das Anpassungskonzept grundsätzlich in Frage stellten, scheinen inzwischen verstummt. Von den zahlreichen hermeneutischen Überlegungen, die sich im Umfeld der „afrikanischen Theologie“ der sechziger Jahre ansatzweise finden, taucht im angezeigten Werk kaum eine auf.

Handelte es sich damals etwa nur um Kinderspiele, die in der Welt der Erwachsenen schließlich untergehen? Der diesbezüglich gegenüber den Europäern erhobene Paternalismus-Vorwurf blieb ungehört oder unverstanden. Ist es jedoch sicher, daß *abendländisches* Verstehen die eigenen und die fremden Verstehensprobleme verstehe und auszumerzen wisse?

Die Freude mit den Betroffenen über das Zugeständnis des eigentlich selbstverständlichen Menschenrechts, in der *eigenen* Kultur leben zu dürfen, und ebenso die Leistung pastoral bemühter Theologen sollten nicht davon ablenken, wie mangelhaft solche „Kontextualisierung des Christentums“ bleibt, – nicht, weil sie noch in den Anfängen steckt, sondern weil sie vom Konzept her die Identität des anderen mißachtet.

3. *Das Problem begrifflicher Interpretationen*

Das angezeigte Werk erweckt den Eindruck, die Schwierigkeiten der Kontextualisierung verständlich und umfassend zu demonstrieren. Zumindest weist nichts darauf hin, der Intention einer begrifflichen Fassung oder Übermittlung des Gegenstandes stehe etwas im Wege. Konsequenterweise drängt sich die Frage auf, worin denn eigentlich jenes seit Generationen faszinierende und unser Sprechen immer wieder sprengende, ja klassische Problem des Verstehens fremder Kulturen bestehe. Läßt es sich überbrücken durch Informationen oder zerbröseln in pastoralen Überlegungen über den Beitrag von Sprechern oder Tanzschritten in der Liturgie? Oder – wenn eben nicht – wurde das eigentliche Problem im genannten Buch überhaupt tangiert? Wem nützt eine von diesem Problem unberührte angebliche Kontextualisierung?

Die Kontextualisierung des Meßritus im Zaire wurde inspiriert durch die „Struktur jeder Feier im traditionellen Afrika“ – wie es S. 56 heißt. Dazu

wird hingewiesen vor allem auf den Dienst eines Sprechers, auf eine Segensbitte vor der Lesung und auf die Inthronisation des Evangeliums. Ohne diese Elemente näherhin zu diskutieren, schließt sich doch die Frage an, ob der Unterschied zwischen römischer und afrikanischer Tradition in solchen Kategorien zu denken sei. Läßt sich dem immensen interkulturellen Problem bei gutem Willen durch entsprechende Veränderungen gerecht werden? Fraglich bleibt, inwieweit der Unterschied zwischen beiden Kulturen den Autoren der kontextualisierten Liturgie überhaupt bewußt ist. Die zutage tretende Naivität scheint zu beweisen, was hier als grundsätzliches Scheitern abendländischen Kontextualisierungsbemühens kritisiert wird: Die bekannten hermeneutischen Grundlagen abendländischen Verstehens lassen nur die einfache Unterscheidung zwischen dem prinzipiell Verstehbaren und dem Unwirklichen oder Unwahren zu, so daß ein bleibend Anderes, ein fremdes Wirkliches nicht akzeptabel sein kann.

Jener hermeneutische Prozeß, der dem Werden der abendländischen Kultur und Kirche zugrunde liegt, wiederholt sich beständig, weil die profunde Intention, die fremden Überlieferungen „wahrheitsgemäß“ auszusagen, all jene Elemente ausschließt, die sich letztlich den Kriterien des abendländischen Wirklichkeitsverständnisses nicht fügen. Der Ausschluß des Fremden und fremd Bleibenden kommt dem Sieg „der Wahrheit“ gleich. Als wahr gilt höchstens, was mit den Ohren „Europas“ verstehbar ist. Liegt die Wahrheit Afrikas in den Schubladen abendländischer Theologie und Metaphysik, wie es die seit zweieinhalb Jahrtausenden vor-exerzierte Problemlösung nahelegt? Dieser automatische Mechanismus des Verstehens, der hier aus Platzgründen nicht weiter expliziert werden kann, kann ihm selbst nicht einmal Gegenstand wahren Wissens sein. Und genau das heißt, daß er an diesem Punkt vor jenem fremden Element, das seine Macht beschränkt, seine Augen verschließt.

Infolgedessen bietet sich ein bekanntes Bild dar: Afrika erscheint wie ein Korb von Puzzle-Teilen, die dem abendländischen Weltbild noch eingefügt werden müssen, um in ihm Geborgenheit und Identität zu finden. Nach diesem Prinzip wird sich der „Westen“ über kurz oder lang die ganze Welt angeeignet haben, und wird alles andere solcher „Dampfwalze“ zum Opfer gefallen sein. Eine Gleichheit der Menschen, eine „Einheit der Menschheit“, die auf diesem Mechanismus baut, kann aber nicht die anzustrebende Gemeinschaft sein; sie ist jedenfalls nicht biblisch.

Letztlich ergibt sich folgende Karikatur: Eine religiöse Botschaft aus einer semitischen, einer in vielerlei Hinsicht Afrika-nahen Kultur wird ins römische Reich transponiert und dabei – bei bester Intention – in den Ver-

stehensraster hellenistischer Hermeneutik übersetzt. Als Folge treten Jahrhunderte währende Interpretationsprobleme auf, die schließlich zu kompromißartigen Glaubenssätzen führen und auf solche Weise unverstanden festgehalten werden, weil sie gerade bei Wahrung des letztlich Unverstandens die biblische Botschaft gegenüber dem Diskurs sichern. Dafür typische Begriffe sind z. B.: die Inkarnation, die hypostatische Union, die Eucharistie. Nun treten heute jene entwicklungsgeschichtlich alten und den semitischen Ansätzen verwandten afrikanischen Vorstellungen in den Bereich der Begegnung. Aber anstatt von ihnen zu lernen, was die inzwischen fremd gewordenen Dogmen einstmals zu fassen versuchten, unterwirft man die afrikanischen Elemente dem abendländischen Verständnis (besser: Unverständnis) dessen, was sie selbst noch lebendig präsentieren. Was meint z. B. das „Ist“ in den „Wandlungsworten“?

Auch die das Buch beschließenden hermeneutischen Überlegungen des Herausgebers demonstrieren wieder den Versuch, dem Kommunikationsproblem im rationalen Diskurs beizukommen, obwohl doch gerade dieser es ist, der als ganzer mitsamt seinen Wahrheitskoordinaten für den Standpunkt der „Dritte-Welt“-Kulturen als relativ gilt. Der fremdkulturelle Standpunkt ist solch ein anderes, das in der Wissenschaftskultur nur als unwahr zurückgewiesen werden kann, – weil das Prinzip des Diskurses es so will.

Faßt der in Europa (bereits in kritischer Absicht, aber undefiniert) entstandene Begriff der „Lebenskraft“ das afrikanische Phänomen, für welches er nun steht? Eröffnet der zur Interpretation benutzte Begriff einen Zugang zum Interpretierten?

Beschämend und bezeichnend lesen sich die Erläuterungen für die in die neue Liturgie eingebauten „afrikanischen“ Elemente: Sie stammen z. T. sogar aus päpstlichen Verlautbarungen und sprengen auch ansonsten in keiner Weise die „westlichen“ Interpretationen etwa von C. G. Jung oder P. Ricoeur.

Was z. B. ist die „spirituelle Sicht des Lebens“, die „Gemeinschaft der sichtbaren und unsichtbaren Welt“ (34/41f), die „Gegenwart der Ahnen“? Handelt es sich um eine „philosophische Lebensauffassung“, wie der Herausgeber zu denken scheint (45), oder gerade nicht um ein durch (westliche) Philosophien denkbare Konzept? Was hat es mit dem „fatalen Dualismus im Leben unserer (afrikanischen) Gläubigen“ (47) auf sich? Heißt für „den“ Afrikaner „zu sich selbst kommen“ „alles zusammenfassen, was sein Sein, seine Existenz ausmacht“ (47), obwohl er doch den eurasischen Seinsbegriff gar nicht kennt? Ist der Transzendenzbegriff oder jener der „Inner-

lichkeit“ oder gar die Frage nach dem „Sinn des Lebens“ in Afrika angemessen (48f)?

Welcher Theologe zweifelt nicht an der Religiosität, wenn der Transzendenzbegriff in Frage steht? Aber was will das Wort „religiös“ im afrikanischen Kontext?

Wie ist es zu beurteilen, wenn der zairische Liturgiker François Kabasélé schreibt: „Wir wissen, daß das Symbol mehrdeutig und vielschichtig ist und stets einer Sinndeutung bedarf“ (192)? Wissen wir wirklich, was Herr Kabasélé meint? Oder hat Herr Kabasélé wirklich den Eindruck, die abendländische Geistesgeschichte oder vielleicht P. Ricoeur führten das afrikanische Wirklichkeitsverständnis ohne Verlust des Wesentlichen der abendländischen Begriffswelt zu?

Nochmals als Beispiel der umstrittene Begriff der „Wandlung“: Er sucht nachträglich und ohnmächtig zu fassen, wovon afrikanisches Selbstverständnis *lebt*. Diesen Hinweis hier auszusprechen, impliziert nicht die Möglichkeit, ihn jetzt zu verstehen. Aber eben deshalb: Welchen Sinn macht es, den Wandlungsbegriff heute in seiner ganzen Unbestimmtheit im Zentrum einer „neuen Botschaft“ oder „des Christentums“ nach Afrika zu importieren?

So ließe sich kritisch weiterfragen, wobei nicht Lappalien zu Wort kämen, sondern der Nerv der Kontextualisierung, jene Verstehensprobleme, die mittels abendländischer Philosophie und Theologie schon lange gelöst – „aufgehoben“ – erscheinen und dabei den Verstehensgraben verdecken und das andere marginalisieren.

Die genannten Thematiken weisen bezeichnenderweise in für uns Abendländer selbst höchst undefinierte Vorstellungen, die immer wieder zu der Frage Anlaß geben, wie sich auf solch schwammigen Grundbegriffen überhaupt der Gegenstand von Theologie bestimmen lasse. Liegt die Basis des Glaubens nun dort, wo westliche Definition nicht hinreicht, dann stammt sie jedenfalls aus einer Kultur, die der afrikanischen äußerst nahe steht. Sollte sich der Theologe also nicht belehren lassen – gerade weil er aus dem Fremden und anderen lebt?

Daß wir europäische Christen in der Regel mit den genannten schillernen Begriffen auskommen, zeigt, wie sehr wir aus „Afrika“ leben, – nämlich so fundamental, ja vor-begrifflich, daß wir darüber die Mängel unseres begrifflichen Verstehens tolerieren können.

4. Konsequenzen

Das vorliegende Beispiel einer Kontextualisierung demonstriert eine „Aufhebung“ afrikanischen Selbstverständnisses in den Kontext des

Abendlandes und dabei eine Geschlossenheit abendländischer Kontextualität, der ihre eigenen Voraussetzungen nicht bewußt sind.

Das vorgestellte Konzept der Inkulturation geht nicht auf. Kontextualisierung erreicht das angestrebte Ziel nicht; sie wird den Völkern der sog. „Dritten Welt“ nicht gerecht, auch wenn sie vorübergehend und punktuell den Weg in den „Westen“ versüßt. Ganz sicher ist sie das Ergebnis guten Willens und ein ehrlicher Versuch in einer Situation, in der sich der aus dem Westen stammende Missionar de facto nicht anders zu helfen weiß.

Aber hier stehen viel fundamentalere Themen als „die Kommunizierbarkeit des Gottesdienstes der Kirche“ (vgl. 215, 234 ff) im Vordergrund. (Der mehrfach angesprochene und unausgetragene Streit um die *Materia eucharistica* wirkt eher peinlich.) Was nämlich ist die in der Bibel eröffnete interkulturelle Gottesdienstgemeinschaft? Das Haus der Ökumene versammelt Individuen und nicht Identitäten; es lebt vom Element des anderen. Eine *ökumenische Hermeneutik wird deshalb eine solche sein müssen, über die wir nicht Herr sind, in die wir vielmehr zusammen mit den uns kulturell fremden Menschen wie in einem Netz eingebunden sind*: eine interkulturelle Hermeneutik, die allem Anschein nach nicht identisch sein kann mit der Hermeneutik des „Westens“. Wenn das zutrifft, dann ist die kirchlich gesteuerte Kontextualisierung in Afrika oder anderswo gescheitert.

Zu welchem Völkerfrieden soll der interkulturelle Dialog führen? Zum Protestverzicht des sprachlosen anderen, der sich nur in unserer Sprache artikulieren darf, – oder aber zu einem Miteinander sterblicher Geschöpfe, von denen keines – auch wir selbst nicht – das Verstehen des Schöpfers und somit das universale Verstehen zu recht sein eigen nennen kann?

Mag eine solche Gemeinschaft den transzendentalphilosophisch evidenten und nach universaler Kommunikation strebenden Gesetzmäßigkeiten widersprechen, so verbindet sie dennoch die Kulturen der Welt und auch mit der Bibel, – was sich nachweisen läßt. Denn wann hat schon die Spezialisierung das Ganze, der Topf den Töpfer eingeholt?

Wenn die demonstrierte Art von Kontextualisierung als bewährt gelten sollte, dann wäre das Geheimnis Afrikas endlich – bis auf wenige Reste – gelüftet! Es gäbe über kurz oder lang nichts mehr zu lernen. Abendländische Metaphysik setzte sich wieder absolut und versuchte ein weiteres Mal, das Geheimnis des anderen, des Mitmenschen, des „Ausländers“, der fremden Kultur, ja auch des Schöpfers von Leben und Tod draußen vor zu lassen, irrelevant für unser Leben, für Liturgie, Theologie, für Politik und Gesellschaft.

Das interkulturelle Verständnisproblem wird für jedermann in der aktuellen Ausländerfeindlichkeit hautnah. Das andere der Kulturen zeigt sich auf vielerlei Weisen zugleich als das *andere in unserer Mitte*, in unserer Gesellschaft, in unserer abendländischen Geschichte, in unserem Selbstverständnis. Insofern rechtfertigt sich der Gedanke an eine Beispielfunktion der Kontextualisierungsvorgänge im Zaire höchstens im negativen Sinn, insofern deutlich wird, wie sehr auch ein hoher Aufwand das Ziel verfehlen kann, wenn die Fundamente nicht hinterfragt werden. Ein Exemplum, das nun auf Indonesien oder auf Europa übertragen werden könnte, bietet sich nur in der Erfahrungsgestalt des Scheiterns dar, die zum Lernen aufruft.

Angesprochen ist somit die grundsätzliche Frage nach dem Verstehen von Fremdem und anderem. Das fundamentale Dilemma des interkulturellen Dialogs ist zuerst und zuletzt kein anderes als das unseres eigenen Verhältnisses zu unserem eigenen, uns immer fremd bleibenden Ich oder zu der uns sterbliche Menschen alle verbindenden gemeinsamen Herkunft, welche die Bibel – in spezifischer Weise – als „Schöpfer“ bezeichnet.

Der angesprochene Problemkomplex entpuppt sich nun vordringlich als das Dilemma westlicher Theologie, ob diese nämlich zuläßt, daß anderes ein anderes bleibe, oder ob auch sie grundsätzlich Aneignung betreibt: Niemandem sonst kann in westlicher Gesellschaft eine solche Vorhaltung zu machen sein; denn Kirche bzw. Theologie allein will von *anderem* – im Unterschied zur Welt der Wissenschaft – künden. Bisher hat Theologie die westliche Kultur allerdings dadurch geprägt, daß sie im Konzept universaler Intelligibilität jedes andere im Wahrheitskonzept verschluckte (prinzipiell und in Gestalt einer Delegation an die Wissenschaften) und dadurch eine von anderem freie Welt einer somit unbeschränkten Macht zur Verfügung stellte (fern „darüber“ die Transzendenz).

Aus fremdkultureller Sicht stellt sich die dem westlichen Denker so selbstverständliche und ihm auch beweisbare umfassende Weite metaphysischen Bewußtseins als die unendliche Ausdehnung der (zweidimensionalen) Ebene eines Bildes dar, auf der sich die gesamte Dreidimensionalität abbilden läßt. Demgemäß *ist* in der Sprache der Metaphysik die ihr zugängliche Welt die Wirklichkeit schlechthin. Das Bild eignet sich das Abgebildete an und bestimmt rückwärts die Struktur der Wirklichkeit nach seinen eigenen Strukturen, über die hinausweisend der Transzendenzbegriff Anwendung finden kann. Aber was hindert den Menschen daran, ganz andere Abbildungen vorzunehmen, z. B. tonale (Musik)? Was also hindert ihn, *andere* Standpunkte zu akzeptieren, die dann nicht identisch sind mit der Transzendenz, von der ein Metaphysiker spricht? Versperrt sich die Theologie durch

die Inakzeptanz eines anderen, das ihr ihre Macht beschneiden würde, ihr ureigenes Thema, so wird heute die Berufung auf die Bibel zu einer Konsequenz führen müssen, die den Universalitätsüberzeugungen abendländischer Philosophien widerspricht. Das impliziert keinen Widerspruch gegen eine angemessene Nutzung des geistes- und naturwissenschaftlichen sowie des technischen Potentials; eine Spezialisierung darf nur nicht verabsolutiert werden, wenn ein Schöpfer des Menschen als Lebensorientierung gepredigt werden soll.

An die Stelle der Kontextualisierung, welche nichts als Aneignung ist, hat folglich *ein Lernen zu treten, welches die eigene Absolutheit als kontextuell begreift*. Als hinderlich stellt sich dabei nur die Struktur der aneignenden Metaphysik selbst dar, die ihr Wahrheitsverständnis ausschließlich an *logischer* Wahrheit orientiert bzw. sich weigert, ein fundamentaleres Geschehen bzw. menschliches Erfahren zu akzeptieren, von welchem aus das Konzept „der Wahrheit“ als spezielles Koordinatensystem und demgemäß als relativ ersichtlich wird.

Gewiß läßt sich die frohe Botschaft des Evangeliums nicht dem afrikanischen Mythos entnehmen. Aber diese Botschaft ist – seit den Anfängen der biblischen Tradition – in eine Welt des Mythos hinein gelebt und formuliert. Auch sie kann sich nur verständlich machen in einem ihr vorgegebenen Denkschema, in dem jene Fragen zu stellen sind, auf die sie antwortet.

Mögen diese Zusammenhänge (die ich in meinem Habilitationsvorhaben umfassender und detaillierter analysiere) sehr weit gespannt und fundamental erscheinen, so deutet das nur den Umfang der Relevanz der Fragestellung an. Jenes andere und Fremde, von dem biblischer Glaube weiß: – wo findet es Akzeptanz, Eingang in die Orientierung eines christlichen Lebens, wenn nur das als wahr gilt, was unser Eigenes geworden ist? Inkarnation als Legitimation von Aneignung stellt ein folgenschweres Mißverständnis dar.

Den späten Einwirkungen des hellenistisch-römischen Denkens tritt der Apostel Paulus entgegen, wenn er von den Römern (12,2) eine Revolution des Denkschemas fordert. Er sieht den Weg der Liebe, die das Größte ist, in einer neuen Hermeneutik beginnen!

Daß Gottes Welt noch ganz andere Dimensionen als die im abendländischen Wahrheitsverständnis umgriffenen beinhaltet, bleibt auch dann anzuerkennen, wenn es unser Begreifen übersteigt; denn solange wir selbst Herr unseres Umdenkens bleiben, hat kein Umdenken stattgefunden. Das so oft (auch 217) zitierte Umdenken, bei dem Hören und Sehen vergehen wird

(Hegel bis Söhngen), sollte nicht da enden, wo es das Verstehen (oder System) sprengt; im Gegenteil, dort beginnt es erst. Und wer dann nicht weiter weiß, wird endlich Afrika und auch die Bibel verstehen lernen.

Ein grundsätzlicher Lernprozeß, der Weg des Evangeliums, steht der abendländischen Christenheit also noch bevor. Er nimmt seinen Ausgang bei *einem anderen, das jedem sterblichen Menschen näher ist*, als er sich selbst. Doch damit beginnt eine „neue“ Hermeneutik, die freilich so alt ist wie der Mensch selbst.

Gemeinsame Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Orientalischen Orthodoxen Kirche

*Orthodoxes Zentrum des Ökumenischen Patriarchats,
Genf, 1. bis 6. November 1993*

Kommuniqué

Im Auftrag ihrer Kirchen traf sich die Gemeinsame Kommission für den Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den Orientalischen Orthodoxen Kirchen im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, Genf, Schweiz, vom 1. bis 6. November 1993.

Die offiziellen Vertreter der zwei Familien der Orthodoxen Kirchen und deren Berater trafen sich in einer Atmosphäre, die bestimmt war durch betendes Warten auf den Heiligen Geist und durch ein warmes, herzliches, christlich-brüderliches Verhältnis untereinander. Sie erfuhren die gütige und großzügige Gastfreundschaft Seiner Heiligkeit, des Patriarchen Bartholomaios, durch Seine Eminenz Metropolit Damaskinos von der Schweiz im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats.

Die 30 Teilnehmer kamen von Albanien, Ägypten, Äthiopien, Finnland, Griechenland, Indien, dem Libanon, Österreich, Polen, Rumänien, Rußland, der Schweiz, Syrien, der Tschechischen Republik, den USA, dem Vereinigten Königreich und Zypern.

Die Plenarsitzungen der Gemeinsamen Kommission wurden gemeinsam von Seiner Eminenz Metropolit Damaskinos von der Schweiz und Seiner Eminenz Metropolit Bischoi von Damiette präsiert. Seine Eminenz Metropolit Damaskinos erklärte in seiner Eingangsansprache das Vorgehen, welches befolgt werden sollte, und betonte, daß „die gegenwärtige Begegnung der vollständigen Gemeinsamen Theologischen Kommission für den Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den Orientalischen Orthodoxen Kirchen von äußerster Wichtigkeit nicht nur für die korrekte Auswertung des wahrhaft historischen theologischen Werks unserer Kommission ist, das in unseren vorangehenden Begegnungen bereits abgeschlossen wurde, sondern auch für die Erleichterung der notwendigen kirchlichen Prozeduren zur Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft.“

Nach der Anfangssitzung traf sich jede der beiden Seiten getrennt, um schriftlich vorbereitete Beiträge zu folgenden Themen zu beraten:

- Welches ist die kompetente kirchliche Autorität auf jeder Seite, um die Anathemata aufzuheben, und was sind die Voraussetzungen für die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft?
- Welche Anathemata welcher Synoden und Personen könnten in Übereinstimmung mit dem Vorschlag in Paragraph 10 der zweiten Gemeinsamen Erklärung aufgehoben werden?

- Welches ist das kanonische Vorgehen auf jeder Seite, um die Anathemata aufzuheben und die kirchliche Gemeinschaft wiederherzustellen?
- Wie können wir die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft im Leben unserer Kirche verstehen und verwirklichen?
- Welches sind die kanonischen und liturgischen Konsequenzen aus der vollen Gemeinschaft?

Die beiden Seiten verfaßten zwei Berichte, die der Plenarsitzung am dritten Tage der Verhandlungen zwecks Klärung und Diskussion vorgelegt wurden. Als Resultat dieser Diskussionen präsentierte die Orientalisch-Orthodoxe Seite ein Antwort-Dokument, welches den Weg für weitere Diskussionen im Plenum öffnete. Ein Redaktionskomitee wurde eingesetzt, bestehend aus S.E. Metropolit Bischoi von Damiette, S.E. Metropolit Yohanna Ibrahim von Aleppo, S.E. Erzbischof Mesrob Krikorian von der Orientalisch-Orthodoxen Seite und den Professoren Vater Johannes Romanides, Vater Georgios Dragas und Vlassios Phidas von der Orthodoxen Seite, um geeignete Vorschläge für die beiden Kirchenfamilien auszuarbeiten, wie die Anathemata von beiden Seiten aufgehoben werden könnten und die volle Gemeinschaft zwischen ihnen wiederhergestellt werden könnte.

- Der Text dieser Vorschläge lautet wie folgt:

Entsprechend unserer Abgestimmten Erklärung zur Christologie im Hl. Bischoi-Kloster, 1989 und unserer Zweiten Abgestimmten Erklärung in Chambésy 1990 stimmten beide Kirchenfamilien darin überein, daß die Aufhebung von Anathemata und Verdammungen aus der Vergangenheit auf der Basis der Tatsache vollzogen werden soll, daß die Konzilien und Väter, die vormalig anathematisiert oder verdammt worden waren, in ihren Lehren orthodox sind. Wir haben verstanden, daß beide Familien immer treu dieselbe authentische orthodoxe christologische Lehre und die ungebrochene Kontinuität der apostolischen Tradition bewahrt haben. Die Aufhebung der Anathemata sollte einmütig und gleichzeitig von den Oberhäuptern der jeweiligen Seite durch Unterschriften einer entsprechenden kirchlichen Akte vollzogen werden, deren Inhalt auch die Anerkennung von jeder Seite enthält, daß die jeweilige Seite in jeder Beziehung orthodox ist.

Die Aufhebung der Anathemata sollte enthalten:

- a. daß die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft für beide Seiten sofort zu verwirklichen ist;
- b. daß keine der konziliaren oder persönlichen Verdammungen gegeneinander mehr anwendbar ist;
- c. daß ein Katalog der Diptychen der kirchlichen Oberhäupter vereinbart wird, der dann liturgisch gebraucht werden sollte;
- d. daß ein Liturgie-Komitee von beiden Seiten eingesetzt werden soll, um die liturgischen Implikationen zu prüfen, die sich durch die Wiederherstellung der Gemeinschaft ergeben, und um geeignete Formen der Konzelebration vorzuschlagen;
- e. die Angelegenheiten der kirchlichen Jurisdiktion sollten den lokalen Kirchen überlassen werden, damit diese sie entsprechend gemeinsamen kanonischen Prinzipien regeln;
- f. daß ein theologisches Komitee unter der Leitung der zwei Ko-Präsidenten der Gemeinsamen Dialogkommission eingesetzt werden soll, um geeignete Publika-

tionen vorzubereiten, in welchen unser gemeinsames Glaubensverständnis erklärt wird, das uns die Trennungen der Vergangenheit hat überwinden lassen, und um die Arbeit der anderen Komitees zu koordinieren.

Damaskinos Papandreou
Metropolit von der Schweiz

Metropolit Bischoi von Damiette

Prof. Vlassios Phidas

Erzbischof Dr. Mesrob K. Krikorian

Interreligiöse Zusammenarbeit für Frieden in Gerechtigkeit

Erklärung des Runden Tisches von Repräsentanten
der Religionsgemeinschaften aus Ländern des ehemaligen Jugoslawien
in Pécs (Ungarn), 8. bis 10. Dezember 1993

Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen. (Mt 5,9)

Doch ist ja seine Hilfe nahe denen, die ihn fürchten, daß in unserem Lande Ehre wohne; daß Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen. (Ps 85,10–11)

Tretet ein in den Frieden, all ihr Gläubigen: Geht nicht mit Satan; er ist euer erklärter Feind. (Sure 2.208)

Die Repräsentanten von Religionsgemeinschaften aus den Gebieten des ehemaligen Jugoslawien, aus anderen Teilen Europas und aus Nordamerika – von christlichen Kirchen, der orthodoxen, der römisch-katholischen und den protestantischen, wie auch von der muslimischen und jüdischen Religionsgemeinschaft – trafen sich in Pécs vom 8. bis 10. Dezember 1993. Das Treffen war von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Absprache mit dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) initiiert und organisiert worden. Die Begegnung setzte frühere ähnliche Treffen fort, fand aber mit einem erweiterten Teilnehmerkreis statt, so daß sowohl Klerus wie auch Laien, Männer und Frauen teilnahmen.

Wir möchten die gemeinsamen Bemühungen fortsetzen und verstärken, um zu Frieden und Versöhnung in den in den Krieg gestürzten Gebieten unserer Länder zu gelangen. Wir bedauern, daß die muslimische Delegation aus Bosnien-Herzegowina an unserem Treffen aufgrund der dortigen Situation nicht teilnehmen konnte. Sie hat uns aber ihre Unterstützung für dieses Treffen wissen lassen und Bereitschaft signalisiert, an zukünftigen gemeinsamen Friedensbemühungen mitzuwirken. In Solidarität mit den bosnischen Muslimen nahm die muslimische Delegation von Kroatien an der Begegnung ebenfalls nicht teil.

1. Getreu den tiefsten religiösen Überzeugungen und Prinzipien unserer Kirchen und Religionsgemeinschaften appellieren wir an die Regierungen unserer eigenen und anderer Länder wie auch an die internationalen Organisationen, besonders die Vereinten Nationen und die Europäische Union, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, damit der Krieg aufhört und ein gerechter Friede geschaffen wird.

2. Wir appellieren an alle, sich um die Linderung menschlichen Leides zu bemühen: getrennte Familien zu vereinen, Kriegsgefangene auf allen Seiten freizulassen und Fakten über das Schicksal vermißter Personen feststellen zu helfen. Wir bestehen darauf, daß ungehinderte Lieferung humanitärer Hilfe ermöglicht wird. Weil wir Krieg von unserem ethischen und religiösen Standpunkt her nicht als einen Weg zur Lösung von Problemen akzeptieren können, können wir auch Sanktionen ethisch nicht rechtfertigen, unter denen unschuldige Menschen leiden. Wir rufen auf, dem Waffenhandel und den Machenschaften der Kriegsgewinnler ein Ende zu setzen. Alle Religionsgemeinschaften sollen hauptsächlich Frauen, Kindern und älteren Menschen wie auch all denen, die besonders ungeschützt sind und zu Opfern von Krieg und amoralischem Verhalten werden, Schutz und Unterstützung zukommen lassen.

3. Heute, am 10. Dezember, dem Internationalen Tag der Menschenrechte, möchten wir betonen, daß wir aufgrund unserer großen religiösen und humanistischen Traditionen es als eine unserer ersten Verantwortlichkeiten betrachten, die Menschenrechte aller Minderheiten, besonders der religiösen, nationalen sowie anderer zu schützen.

4. Wir verurteilen besonders die erzwungene Emigration und gewaltsame Vertreibung von Menschen und bestehen auf ihrem Recht auf Rückkehr zu ihren Wohnorten und in ihre Heimat, um diese wiederaufbauen und ein normales Leben führen zu können. Zur Erhaltung ihrer nationalen und religiösen Identität sollten Garantien und Schutz gewährt werden. Allen sollte das Recht auf Bewegungsfreiheit und Wahl des Wohnortes gegeben werden.

5. Die Mitglieder unserer Kirchen und Religionsgemeinschaften sollten Versöhnung fördern, die Feindseligkeiten einzustellen helfen und an der heilenden Überwindung von Haß und Rache auf allen Seiten mitwirken.

6. Alle Gläubigen und ihre Gemeinschaften sollten die Notlage der Kriegsoffer lindern und ihnen materiell und geistlich beistehen. Diejenigen, die Gesetze und Kriegskonventionen verletzt haben, sollten von diesem Beistand nicht ausgeschlossen werden. Wir fordern, daß Geistlichen die Erlaubnis gegeben wird, ihren Aufgaben in allen Gebieten nachzugehen, besonders da, wo Menschen bedroht sind. Wir fordern auch, daß ihnen erlaubt sein sollte, beschädigte oder zerstörte Gebetsstätten zu besuchen.

7. Wir verurteilen die Manipulation religiöser Symbole und Gefühle für Kriegszwecke. Wir verurteilen Zerstörung und Schändung religiöser Gebäude und fordern ihren Wiederaufbau in gemeinsamen Anstrengungen aller Religionsgemeinschaften. Ebenso verurteilen wir die Ausnutzung von menschlichem Leiden zur Proselytenmacherei.

8. Wir geben unserem Wunsch Ausdruck, daß der Runde Tisch von Pécs in den Ländern, die aus dem ehemaligen Jugoslawien hervorgegangen sind, fortgeführt wird. Treffen, wie die von Repräsentanten der Serbischen Orthodoxen Kirche und

der Römisch-Katholischen Kirche Kroatiens, die 1991 in Sremski Karlovci und Slavonski Brod stattgefunden haben, bieten dafür bereits Beispiele. Auf diese Weise kann Vertrauen zwischen den Teilnehmern entwickelt und ihr Kreis erweitert werden. Mit der Heilung der Kriegswunden sollte sofort begonnen werden, und der Versöhnungsprozeß sollte auf den Weg zu einem wirklichen und dauerhaften Frieden gebracht werden.

9. Wir rufen alle Mitglieder unserer Gemeinschaften auf, für das Ende des Krieges und für einen dauerhaften Frieden zu beten und zu fasten. Wir rufen sie auf, einen praktischen Beweis dafür zu liefern, daß ein gemeinsames Leben der Mitglieder verschiedener Gemeinschaften noch möglich ist, wie es früher durch Jahrhunderte möglich war.

Möge Gott der Allmächtige uns Seinen Frieden gewähren und uns zu Werkzeugen Seines Friedens machen.

Pécs, 10. Dezember 1993

Übersetzt aus dem Englischen unter Berücksichtigung des kroatischen Originals

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) – ein Rückblick

Vorbemerkung

Vom Vorsitzenden der ACK, Herrn Bischof Dr. Heinz Joachim Held, wurde ich eingeladen und gebeten, an der konstituierenden Sitzung des „neuen DÖSTA“ am 7. Mai 1993 in Fulda teilzunehmen, da die Anwesenheit des Vorsitzenden des bisherigen DÖSTA dazu beitragen könnte, sich „der Kontinuität der Arbeit im DÖSTA bewußt zu bleiben“. Bei dieser Sitzung gab ich einen Rückblick auf die Arbeit des bisherigen DÖSTA, den ich im folgenden in einigen Grundzügen schriftlich niederlege.

Einen Überblick über den Weg und die Arbeit des DÖSTA in den Jahren 1950–1976 hat im Dezember 1976 der damalige Geschäftsführer des DÖSTA, Dr. Richard Boeckler, in einem Kurzbericht gegeben, der mir vorliegt und den ich gerne dem neuen Vorsitzenden des DÖSTA, Prof. Dr. Wolfgang Bienert, in Kopie weitergebe. Diesem Bericht entnehme ich einige Daten aus den ersten Jahren des DÖSTA.

1. Gründung

Gegründet wurde der DÖSTA 1950. Sein erster Vorsitzender war Prof. Edmund Schlink. Die Mitglieder, am Anfang zumeist aus dem Fach Ökumenische Theologie und Missionstheologie, sahen ihren Auftrag darin, einen „deutschen Beitrag“ in die ökumenische Bewegung (Gesamtökumene) einzubringen und zugleich in den eige-

nen Kirchen das Bewußtsein für ökumenische Themen und Probleme zu wecken. Die Zahl der Mitglieder des DÖSTA ist im Laufe der Jahre gestiegen, wobei darauf geachtet wurde, für die Zusammensetzung des DÖSTA sowohl die Mitgliedskirchen der ACK in einem angemessenen Verhältnis als auch die für die Arbeit benötigten Fach- und Sachkompetenzen zu berücksichtigen. Der letzte Stand der Mitglieder im bisherigen DÖSTA lag bei 26.

1962 ging die Leitung des DÖSTA von Prof. Schlink an Prof. H.-D. Wendland über, von 1969–1979 lag sie bei Prof. H.-H. Wolf, von 1979–1987 bei Prof. D. Ritschl und von 1987–1992 bei Prof. K. Kertelge. Zweiter Vorsitzender war bis 1959 Prof. Freytag, 1960–1975 Prof. W. Küppers, 1975–1987 Prof. K. Kertelge, 1987–1992 Dr. M. Marquardt. Geschäftsführer waren bis 1956 Dr. Menn, 1956–1967 Dr. Krüger, 1967–1968 Dr. Boyens, 1968–1979 Dr. Boeckler, 1979–1987 Dr. Basdekis, seit 1987 Dr. Schütz.

2. Status und Aufgabe des DÖSTA

Nach der Satzung der ACK vom 27. November 1991 ist der DÖSTA „eine ständige Einrichtung“ der ACK (§ 11). Von seinen Anfängen her hat der DÖSTA es als sachlich richtig und notwendig angesehen, seine Arbeit in enger Verbindung mit der ACK zu erfüllen. Es versteht sich, daß die ACK darauf Wert gelegt hat, die Verbindung zwischen beiden Gremien ihrerseits mitzugestalten und Einfluß auf die Zusammensetzung und die Arbeit des DÖSTA zu nehmen. Schon die nach meiner Kenntnis erste Fassung der „Richtlinien“ des DÖSTA von 1962 sagt, daß der DÖSTA seine Tätigkeit im Auftrage der ACK ausübt. Dem entspricht die veränderte Fassung der Richtlinien vom 20. Juli 1977. Diese Formulierung wurde auch in die neue Satzung der ACK aufgenommen.

Gleichwohl hat sich die Arbeit des DÖSTA immer in weitgehender Selbständigkeit und in der von der Sache geforderten eigenen Verantwortung vollzogen. Die Verbindung und der Austausch mit der ACK waren von früh an dadurch gewährleistet, daß einige Mitglieder des DÖSTA zugleich auch der ACK angehörten, der Geschäftsführer des DÖSTA ein Mitarbeiter der Ökumenischen Centrale ist und der Leiter der ÖC in der Regel auch an den Sitzungen des DÖSTA teilnahm, seit 1976 vor allem aber dadurch, daß der Vorsitzende des DÖSTA regelmäßig zur Teilnahme an den Sitzungen der ACK eingeladen wurde und dabei über die Arbeit des DÖSTA berichtete.

In seinen Arbeitsprojekten hat der DÖSTA sich sowohl von der ökumenischen Situation in Deutschland und den entsprechenden Aufgaben als auch von Sachfragen, die im Ökumenischen Rat der Kirchen, besonders in Faith and Order, und im Verhältnis der Kirchen zueinander gestellt und behandelt wurden, bestimmen lassen. Hierzu war es nicht unwichtig, auch möglichst personell, etwa durch Mitglieder des DÖSTA, die Verbindung mit Konferenzen, Ausschubarbeiten und Projekten der Weltökumene aufrecht zu erhalten.

3. Zur Arbeit des DÖSTA in den vergangenen Jahren

In großen Zügen läßt sich die Arbeit des DÖSTA in den über 40 Jahren seines Bestehens so skizzieren, daß in den ersten 20 Jahren besonders auf die Ausbildung eines *ökumenischen Bewußtseins* in den Kirchen und in der Hochschultheologie

Wert gelegt wurde. In dieser Zeit kam es an den Hochschulen zur Errichtung von Lehrstühlen und Instituten für ökumenische Theologie und in den Kirchen zu Einrichtungen zur Förderung der ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen. Seit 1952 arbeitet der DÖSTA verantwortlich in der Herausgeberschaft der „Ökumenischen Rundschau“ mit, die zu einem wichtigen Forum ökumenisch-theologischer Themen und Diskussionen wurde. 1964 wurde ein Fonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschungsarbeiten eingerichtet. Als „Ökumenischer Forschungsfonds“ (ÖFF) wird er in der neuen Satzung der ACK unter § 12 eigens aufgeführt.

Die Jahre 1970–1990 (bzw. 92) wurden zu einer Phase intensiver *Projektarbeit* im DÖSTA. Die Arbeit in dieser Zeit können die Mitglieder, die dem DÖSTA bis 1992 angehört haben, zum großen Teil recht gut überblicken, da sie an den entsprechenden Einzelprojekten selbst auch mitgearbeitet haben. Da die Ergebnisse dieser Arbeiten in einigen wichtigen Studien veröffentlicht wurden, sei hier mit diesen Studien die Arbeit dieser Jahre kurz aufgezeigt.

1970–1971: Einheit der Kirchen – Einheit der Menschheit. Zusammen mit dem gleichnamigen Faith and Order-Projekt veröffentlicht in: Eine Kirche – Eine Menschheit, Stuttgart (Kath. Bibelwerk) 1971.

1970–1973: Konziliarität und Konzil,

1972–1973: Interkommunion, beide veröffentlicht in Ökumenischer Rundschau, Beiheft 25, 1974 (= ÖR B.).

1972: Stellungnahme zum Entwurf der Leuenberger Konkordie, veröffentlicht in: ÖR 21, 1972, 408–421.

1974–1976: Christliche Großkirchen und religiöse Gruppen, veröffentlicht in: Religiöse Gruppen, Düsseldorf-Göttingen 1976.

1975–1978: Verbindliches Zeugnis als ökumenische Aufgabe, veröffentlicht in: Verbindliches Lehren der Kirche heute (ÖR B. 33), 1978.

1983: Studientagung zum Luther-Gedenkjahr, veröffentlicht in: Die Autorität der Schrift im ökumenischen Gespräch (ÖR B. 50), 1985.

1982–1986: Internationale Seelsorgebewegung und ökumenische Bewegung, veröffentlicht in: ÖR 37, 1988, 91–105.

1982–1987: Eine durchgehende Diskussion über Fragen der ökumenischen Theoriebildung und Theologie, Ergebnis veröffentlicht in: ÖR 37, 1988, 205–221.

1988–1992: Ekklesiologie-Projekt, veröffentlicht unter dem Titel „Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche“ (ÖR B. 66), 1993.

Im Überblick zeigt sich, daß die Studienarbeit des DÖSTA überwiegend *theologischen* Fragestellungen galt, wobei Themen aus mehr ethischen und seelsorglichen Bereichen nicht übersehen wurden. Dies entspricht weitgehend dem Selbstverständnis des Ausschusses. Hervorzuheben ist, daß die letzten beiden Studien längere Zeit hindurch das Arbeitsprogramm der DÖSTA-Sitzungen bestimmt haben, während die früheren Projekte durchgehend Auftragsstudien von Arbeitsgruppen darstellen.

Nicht unerwähnt bleiben sollten aus dieser Zeit Stellungnahmen und Nacharbeiten zu Dokumenten und Ergebnissen aus dem Bereich des ÖRK wie besonders zum Lima-Dokument, zum Forum „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ (Stuttgarter Erklärung, 1989/90) u. a., die Symposien des DÖSTA, etwa die beiden am 19. bis 21. November 1987 gehaltenen „Erhaltung der Schöpfung“ und „1200 Jahre Nizäa II“ und schließlich die Besuche von Dr. G. Gaßmann von Faith

and Order, Genf, im Frühjahr 1991 und von Dr. H.-A. Raem vom Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Rom, im Frühjahr 1992.

4. Ausblick

Insbesondere in den genannten Studienprojekten hat sich gezeigt, worin die besonderen Chancen für eine fruchtbare Arbeit des DÖSTA bestehen:

- In seiner *multilateralen* Zusammensetzung. Anhand von heute befragten Einzelthemen wurden die verschiedenen beteiligten Kirchen mit ihren Fragen und Einsichten zum Gespräch zusammengeführt. Die Ökumene erwies sich dabei als ein „Prozeß des Lernens und des Verstehens“ aus dem Hören aufeinander.
- In der Zusammenführung von vor allem *theologischen* Kompetenzen der verschiedenen Fächer und auch von unterschiedlichen Positionen wurde deutlich, daß die ökumenische Verständigung sich sowohl in Rückbindung an die je besondere Geschichte und Gestalt der eigenen Kirche als auch in von der Sache geforderten Rückfragen an die eigene wie an die anderen für die Ökumene offenen Kirchen entwickelt.

Diese Erfahrungen könnten der weiteren Arbeit des DÖSTA dienlich sein. Meine guten Wünsche für den „neuen“ DÖSTA liegen daher ein gut Stück in dem obigen „Rückblick“ begründet. Ich teile sie Ihnen mit in Worten, die mir der stellvertretende Vorsitzende des bisherigen DÖSTA, Herr Dr. M. Marquardt, zur letzten Sitzung im Mai 1992 geschrieben hatte: „Ich hoffe und wünsche sehr, daß der neu zusammengesetzte Ausschuß wie der bisherige ohne konfessionelle Querelen und im geschwisterlichen Geist eine qualitativ hochwertige theologische Arbeit leisten kann, die den Kirchen hilft, den christlichen Glauben in unserer Gesellschaft und darüber hinaus in Wort und Tat zu bezeugen. Wenn das Bewußtsein dieser Zielsetzung dazu beiträgt, weniger wichtige Probleme auf ihr wirkliches Maß zu reduzieren, wird die Arbeit des Studienausschusses sicher davon profitieren.“

Karl Kertelge

Das tiefen- und breitenwirksamste ökumenische Ereignis in Deutschland während der zweiten Jahreshälfte 1993 dürfte die Vorstellung des neuen „*Evangelischen Gesangbuchs*“ am Reformationstag durch die EKD gewesen sein. In seinem Stammteil sind 195 von 535 Liedern nach den Grundsätzen der Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut (AÖL) als „ökumenisch“ eingestuft. Von ihnen sind 99 auch im katholischen Gotteslob enthalten. 75 Lieder stammen aus anderen Ländern, 310 Lieder wurden aus dem EKG übernommen. Als erste Landeskirche führte die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg am Reformationstag das „Evangelische Gesangbuch“ ein. Nach Fertigstellung ihrer Regionalteile werden viele EKD-Landeskirchen mit der Einführung schon 1994 folgen, die letzten bis 1998. Das Gesangbuch wird auch in der Evangelischen Kirche A. und HB. Österreichs und in den deutschsprachigen Gottesdiensten der Lutherischen und der Reformierten Kirche von Elsaß und Lothringen eingeführt werden. Von der Stiftung Buchkunst in Frankfurt am Main wurde es inzwischen als eines der schönsten Bücher des Jahres 1993 ausgezeichnet.

Seinen auf Einladung der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz vom 22. bis 29. Oktober erfolgten Besuch in Deutschland hat der *Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Bartholomaios I.*, als „Pilgerweg der Liebe, des Friedens und der Einheit“ verstanden. Beim Empfang durch die EKD in Hannover wurden dem Patriarchen auch die deutschen Mitglieder der Dialogkommission zwischen Konstantinopel und der EKD vorgestellt und die Fortführung dieses Dialogs geregelt. In Bonn kam es bei einem Arbeitsessen zu einer

Begegnung des Vorstands der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland mit dem Patriarchen.

Eine *Gemeinsame Theologische Kommission* des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und der fünf Alt-orientalischen Kirchen hat die nach dem Konzil von Chalzedon (451) eingetretene Spaltung der orthodoxen und der alt-orientalischen Kirchen für überwunden erklärt. Alle gegeneinander ausgesprochenen Anathematismen und Verurteilungen werden aufgehoben. Damit könnte in Kürze die uneingeschränkte Gemeinschaft aller orthodoxen Kirchen wiederhergestellt sein. Zu den altorientalischen, sogenannten nicht-chalzedonensischen Kirchen zählen die Koptische Orthodoxe Kirche, die Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien und als deren Tochterkirche in Indien die Malabar-Kirche, die Armenisch-Apostolische Kirche, und die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche. Zur Trennung führte der gegen die fünf Kirchen erhobene Vorwurf des Monophysitismus, d. h. daß in diesen Kirchen unter der Vernachlässigung seiner Menschheit nur von einer (göttlichen) Natur Christi ausgegangen werde (s. S. 82).

Die *Dialogkommission des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche* hat im September in Würzburg einen Bericht zum Thema „Kirche und Rechtfertigung“ abgeschlossen, der demnächst erscheinen soll. Zugleich wurde bekannt, daß der LWB die Verwerfungen in den Bekenntnisschriften der Reformationszeit bei seiner Vollversammlung 1997 in Hongkong für „den Partner heute nicht mehr betreffend“ erklären möchte. Im Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen wird ein ähnlicher Schritt Roms derzeit

nur für die Canones zur Rechtfertigung für möglich gehalten.

Ein Sprecher des ÖRK hat die *Päpstliche Enzyklika „Veritatis Splendor“* als eine „wohl begründete Stimme der christlichen Lehre“ bezeichnet, zugleich aber bedauert, daß mit ihr offenbar die Diskussion über Fragen der Moral und der Wahrheit abgeschlossen werden solle. Der ÖRK meine dagegen, die Debatte dazu sollte neu eröffnet und ökumenisch geführt werden.

Der *Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser*, hat sich bei der türkischen Ministerpräsidentin für das ökumenische Patriarchat Konstantinopel und für die Wiedereröffnung von dessen Theologischer Hochschule auf der Prinzeninsel Chalki eingesetzt. Deren Gründung im Jahr 1844 liegt jetzt 150 Jahre zurück.

Im Zuge der *Eigenstaatlichkeit Eritreas* hat sich auch die *Orthodoxe Kirche* des Landes vom *Patriarchat der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche* gelöst, der sie seit dem 4. Jahrhundert zugehörte. Wenn auch mit einem eigenen Heiligen Synod ausgestattet, wird die Kirche Eritreas künftig eng mit der Koptisch-Orthodoxen Kirche unter Papst Shenouda III. verbunden sein.

Ausgehend von der *Lutherischen Missouri-Synode* in den USA wurde am 9. September in Antigua/Guatemala als konservatives Gegenstück zum Lutherischen Weltbund ein *Internationaler Lutherischer Rat* gegründet.

In einem Brief an den Präsidenten von *El Salvador* äußerte der Leiter der Hauptabteilung für Ökumene und Auslandsarbeit der EKD, *Bischof Rolf Koppe*, seine „große Sorge“ wegen anhaltender Menschenrechtsverletzungen, politischer Morde und einem dramatischen Anstieg der Kriminalität in diesem mittelamerikanischen Land.

In Weiterführung der Meißener Erklärung trafen sich vom 14. bis 19. Sep-

tember in England Vertreter der *Kirche von England und der EKD* zu einer Konsultation. Hauptthemen waren das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Kirche sowie die Rolle der Kirchen in der Europäischen Gemeinschaft.

Die *Kirche von Schweden* gedachte Ende August in zahlreichen Feiern der 400. Wiederkehr des Tages, an dem die Einführung der Reformation im Lande durch Reichstagsbeschluß formell abgeschlossen war.

Die *Methodisten in Europa* schließen sich zusammen. In Herrnhut wurde am 9. September ein Europäischer Rat methodistischer Kirchen gegründet. Ihm gehören neben den bisher vertretenen Sprengeln Nordeuropa, Deutschland und Mittel- und Südeuropa auch die methodistischen Kirchen u. a. im Vereinigten Königreich, Irland, Portugal, Spanien und Italien an. Insgesamt sind 23 Länder und rund 575 000 methodistische Christen im Rat vertreten. Präsident wurde Brian Beck/Vereinigtes Königreich.

Eine auch für internationale Kontakte eingerichtete ökumenische Begegnungsstätte hat die *Orthodoxe Kirche der böhmischen Länder und der Slowakei* im mährischen Vilémor im September eingeweiht.

Mit der am 28. Oktober in Eisenach vollzogenen Aufnahme der *Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (SELK)* und des *Bistums von Berlin und Deutschland der Russischen Orthodoxen Kirche (Patriarchat Moskau)* in die volle Mitgliedschaft hat die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) jetzt 13 Mitglieder. Im Gaststatus gehören nun zur ACK der *Bund Freier evangelischer Gemeinden*, der *Christliche Gemeinschaftsverband Mülheim/Ruhr GmbH* (bisher Gastmitglieder in der ACK/West),

das *Apostelamt Jesu Christi* und die *Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten* (bisher in der AGCK der DDR bzw. Ost als „Beobachter“). Als „Ständige Beobachter“ sind die *Gesellschaft der Freunde (Quäker)*, das *Evangelische Missionswerk Hamburg* und die *Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Kreise in Deutschland e.V. (AÖK)* an der ACK beteiligt. Die von ihr beantragte und von den elf Gründungsmitgliedern einmütig bewilligte Mitgliedschaft der *Koptischen Orthodoxen Kirche* in der ACK ist offen, weil diese Kirche ein Mitwirken der Adventisten im Gaststatus ablehnt.

Es habe „wenig Sinn, die Normen von ‚*Humanae Vitae*‘ unter hohem Einsatz allein der Autorität einzuschärfen oder gar zu verschärfen“, erklärte der *Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann*, in einer Standortbestimmung 25 Jahre nach der sogenannten „Königsteiner Erklärung“ der deutschen Bischöfe. Zugleich fällt auf, daß die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz (Freiburg i.Br., Mainz, Rottenburg-Stuttgart) unter dem 10. Juli 1993 „Einführung, Hirtenwort und Grundsätze zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen“ herausgegeben haben, die sich in pastoraler Anlage und ihren Perspektiven von den entsprechenden Abschnitten im Weltkatechismus und der Enzyklika „*Veritatis Splendor*“ vom 6. August unterscheiden.

Mit einer Feier in Bonn erinnerte die EKD Ende Oktober an das 25jährige Bestehen des *Kirchlichen Entwicklungsdienstes (KED)* und an die Veröffentlichung der EKD-Denkschrift zur Entwicklungshilfe vor 20 Jahren. Nach Angabe des Vorsitzenden der AG-KED, *Günter Linnenbrink*, sind seit 1973 rund

5,7 Milliarden DM für kirchliche Entwicklungshilfe aufgebracht worden.

Als einen Schritt zur Einheit der Kirche Jesu Christi, der auch heute zeichenhaft bleibe, hat der *römisch-katholische Bischof von Speyer, Anton Schlembach*, die vor 175 Jahren geschlossene „Pfälzer Union“ in einem Grußwort zu deren Jubiläum bezeichnet.

Das *Ökumenische Lebenszentrum Ottmaring* nahe Augsburg konnte im September sein 25jähriges, die *ACK Baden-Württemberg* in Weingarten bei Ravensburg ihr 20jähriges Bestehen feiern.

Mit einem Gottesdienst in Minden wurde am 1. Advent (28. November) die 35. Spendenaktion „*Brot für die Welt*“ eröffnet. Die 34. Aktion hatte bei einer Steigerung von fast 20% gegenüber ihrer Vorgängerin ein Ergebnis von 136,3 Millionen DM.

Auf Einladung des Erzbischofs von Mailand, Kardinal Martini und der Kommunität S. Egidio, Rom fand vom 19. bis 22. September das *7. Internationale Treffen der Religionen* für den Frieden mit 260 Delegierten statt. Die Eröffnungsansprache hielt der frühere sowjetische Präsident Gorbatschow.

Vom 8. bis 10. Dezember fand in Pécs (Fünfkirchen)/Ungarn ein *Dialog der Kirchen und Religionen* aus Ex-Jugoslawien statt, zu der die KEK eingeladen hatte (s. S. 84ff).

Der *Internationale Versöhnungsbund* hat aus Anlaß des 80. Geburtstags seines Präsidenten *Dr. Hans Gressel*/Minden eine Darstellung seiner Geschichte und seiner Zielsetzung aus der Feder des Jubilars veröffentlicht. („Der Internationale Versöhnungsbund. Ein Modell christlichen Pazifismus“, Bezugsanschrift: Kuhlenstraße 5a-7, 25436 Uetersen.)

Von Personen

Die deutsche Bischofskonferenz wählte auf ihrer Herbstvollversammlung in Fulda Bischof Dr. Karl Lehmann/Mainz für weitere sechs Jahre zu ihrem Vorsitzenden. Sein Stellvertreter ist Erzbischof Saier/Freiburg i. Br.

Bischof Dr. Josef Homeyer/Hildesheim wurde neuer Vorsitzender einer Kommission, die von den Bischofskonferenzen in der Europäischen Gemeinschaft gebildet wird (COMECE). Ihr Sekretariat befindet sich in Brüssel.

Der Ökumenereferent des Bistums Speyer, der Diplomtheologe Michael Schmitt, wurde zum neuen Vorsitzenden der ACK Südwest gewählt, der Ökumenebeauftragte in der Propstei Südnassau der EKHN, Pfarrer Willy Beppler, zum Vorsitzenden der ACK Rhein-Main.

Der bisherige Ökumenereferent der Vereinigten Evang.-luth. Kirche in Deutschland, PD Dr. Hermann Brandt, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Systematische Theologie und Ökumene in Erlangen angenommen und im WS 93/94 mit seiner Lehrtätigkeit begonnen.

Die badische Theologin Dr. Dagmar Heller wurde neue Exekutivsekretärin bei „Glauben und Kirchenverfassung“ im ÖRK.

Berufen wurden:

Jürgen Gohde, Diakoniepfarrer in Kassel, zum Präsidenten des Diakonischen Werkes ab Oktober 1994;

Gerhard Linn, Exekutivsekretär der Kommission für Weltmission beim ÖRK in Genf, zum Oberkirchenrat für Ökumene und Mission in der Kirchenkanzlei der EKV in Berlin ab Jahresmitte 1994;

Rüdiger Noll, Pfarrer der westfälischen Landeskirche, zum Exekutivse-

ekretär im Bereich „Kirche und Gesellschaft“ bei der KEK in Genf;

Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, bisher Friedensuniversität der UN in Costa Rica, zum Chefredakteur der Evang. Kommentare in Stuttgart.

Neuer Nationalsekretär der Catholica Unio Deutschland und Schriftleiter von deren Organ „Der christliche Osten“ in Würzburg wurde zum 1. August Pater Dr. Gregor Hohmann OSA, bisher Maria Eich bei München.

Es vollendeten:

das 75. Lebensjahr

der Bischof em. der Lutherischen Kirche in Ungarn, Guyla Nagy, Budapest am 22. September.

das 70. Lebensjahr

der Bischof em. der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg, Gottfried Forck/Rheinsberg, am 6. Oktober; der katholische Ökumeniker Prof. Dr. Heinz Schütte/Paderborn am 15. Oktober;

Ulrich Fick, 1973–1988 Generalsekretär des Weltbundes der Bibelgesellschaften am 13. Dezember.

das 65. Lebensjahr

D. Dr. Wolfhart Pannenberg, Professor für Systematische Theologie in München, langjähriges Mitglied in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und Ko-Vorsitzender des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen am 2. Oktober;

Bischof Theodor Gill, Brüder-Unität in Herrnhut am 11. November.

Verstorben sind:

D. Günter Jacob, früherer Generalsuperintendent in Cottbus, 87jährig am 29. September;

Prof. Dr. Dr. Helmut Gollwitzer, führendes Mitglied der Bekennenden

Kirche und von 1957–1975 Prof. für evang. Theologie an der FU Berlin, 84jährig am 17. Oktober in Berlin;

D. Joachim Lell, 1963–1981 Leiter des Konfessionskundlichen Instituts des Evang. Bundes und langjähriges Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, 77jährig am 11. November in Bensheim;

Otto Knoch, 1959–1971 Direktor des Katholischen Bibelwerkes in Stuttgart, dann Professor an der Universität Passau, einer der Inauguratoren der „Einheitsübersetzung“ der Heiligen Schrift, 67jährig am 17. November in Beutelsbach bei Stuttgart;

Prof. D. Dr. Michael Schmaus, katholischer Dogmatiker, seit 1924 im akademischen Lehramt, zuletzt von 1946–1965 in München, 96jährig

am 8. Dezember in Gauting bei München.

Ehrungen:

Kirchenrat Dr. Karl Christoph Epting, Präsident des Gustav-Adolf-Werkes, wurde Ehrendoktor der Theologischen Fakultät in Debrecen (Ungarn).

Pastor Dr. Matthias Haudel/Soest und Dr. Johannes Rehm erhielten für ihre, auch vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuß geförderten Arbeiten „Die Bibel und die Einheit der Kirchen“ bzw. „Der notwendige Dialog der Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht“ einen Preis der Dr. Kurt-Hellmich-Stiftung in Regensburg.

Prof. Dr. Martin Stöhr/Siegen wurde mit der Medaille „Frieden durch Dialog“ des Internationalen Rates der Christen und Juden ausgezeichnet.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 14. 12. 1993)

I. Ökumenische Grundsatzfragen

Theologische Kammer der EKD (Hg.), Bericht zur Aufnahme der „Gemeinsamen Erklärung zu den theologischen Grundlagen der Kirche und ihrem Auftrag in Zeugnis und Dienst“ in der EKD. Mit einer Einführung von Eberhard Jüngel und dem Text der „Gemeinsamen Erklärung“ des ehemaligen Kirchenbundes in der DDR, epd-Dok 51/93, 66–74; *Reinhard Frieling*, Evangelisches Profil und ökumenische Verpflichtung, epd-Dok 40/93, 1–17; *Themenheft* Reopening the Ecumenical Discussion of the Laity, EcRev 4/93 u. a. mit einem Beitrag von *Konrad Raiser*, Laity in the Ecumenical Movement:

Redefining the Profile (deutsch in ÖR 2/94); *Harding Meyer*, Plädoyer für die „Konsensökumene“, KNA-ÖKI 42 und 43/93, 5–13; *Thomas Freyer*, Theologische Rationalität im Kontext post-moderner Vernunftkritik. Anmerkungen zur hermeneutischen Problematik des ökumenischen Dialogs, *Catholica* 4/93, 241–276; *Thomas Bremer*, Ostkirchenkunde und Ökumenische Theologie. Versuch einer Standortbestimmung, ebd., 294–309; *Ernst Chr. Suttner*, Ökumenismus – Gefahr oder Chance für das christliche Selbstverständnis?, *StimdZ* 12/93, 819–830; *Themenheft* The Drama of Local and Regional Ecumenism in the US, *Midstream* 4/93.

II. Glauben und Kirchenverfassung

1. Weltkonferenz Santiago

Klaus Wilkens, Die 5. Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung, Überblick 3/93, 95–98; *Ernst Geldbach*, Bilanz und Ausblick, MdKonfInst 5/93, 81f; *Aloys Klein*, Im Zeichen von Koinonia. Die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Catholica 4/93, 310–318; *Emmanuel Lanne*, Foi et constitution à Compostelle, Irénikon 393, 375–391.

2. F/O-Themen

Eucharistie:

Georg Hintzen/Peter Neuner, Diskurs zu „Eucharistiegemeinschaft für konfessionsverschiedene Ehen?“ (I) zum Vorschlag von P. Neuner in 7/93; (II) Rückfragen an Georg Hintzen, StimdZ 12/93, 831–840.

Amt:

Ulrich Möbs, Das kirchliche Amt bei Karl Rahner I-VII, KNA-ÖKI 44-50/93; *Günter R. Schmidt*, Grundsätzliche Überlegungen zum Bischofsamt I/II, ebd. 48 und 49/93; *Dirk Ansorge*, Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch. Zur neueren Diskussion um den Diakonat der Frau, HerKorr 11/93, 581–586.

III. Mission und Evangelisation

Themenheft „Mission – Views and Ways“, Vol. LXXXII, Nr. 327, 3–4/93, mit acht Beiträgen zu Volksreligion und Evangelisierung aus verschiedenen Weltregionen und unterschiedlicher konfessioneller Optik, dazu *Kosuke Koyama*, „Extended Hospitality to Strangers“ – A Missiology of Theologia Crucis (283-295) und *Douglas Pratt*, From Missionary Paternalism to Bicultural Partnership: Aspects of Anglican and Methodist Experience in Aotearoa-New

Zealand (305–315); *Christfried Berger*, Vom Ökumenisch-Missionarischem Zentrum (BMG) zum Berliner Missionswerk, Zeitschr. für Mission 3/93, 148–156; *Klaus Roeder*, Mission – Gerechtigkeit – Partnerschaft. Überlegungen zur bleibenden Bedeutung der Gesichtspunkte zur Neubesinnung auf den ökumenisch-missionarischen Auftrag der Evangelischen Kirchen in der DDR, ebd., 162–169; *EMW* (Hg.), Themenheft: Fundamentalismus in Afrika und Amerika. Historische Wurzeln – Erfahrungen – Problemanzeigen, Weltmission heute 13; *Hans Hermann Henrix*, Dialog, nicht Proselytenmacherei. Zur Frage der Judenmission, StimdZ 10/93, 679–690.

IV. Lehräußerungen der römisch-katholischen Kirche

(a) Weltkatechismus

Themenheft „Weltkatechismus“ mit Beiträgen von *B. Brenner*, *H. Grote* (Katechismen), *R. Frieling* (Rechtfertigung), *H. Kirchner* (Kirche und Amt), *J. Haustein* (Sakramente), *W. Schöpsdau* (Moral und Sitte), *R. Thöle* (Gebet), *E. Geldbach* (Ökumene), MdKonfInst 6/93, 101ff; *Ernst Feil*, Der christliche Glaube – unverändert und unverkürzt für die ganze Welt?, StimdZ 9/93, 579–593; *Ilona Riedel-Spangenberg*, Zum Katechismus aus kirchenrechtlicher Sicht, KNA-ÖKI 44/93, 14f.

(b) Moralenzyklika „Veritatis Splendor“

Vollständiger Text: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111, Auszüge: HerKorr 11/93, 569–580; *Ulrich Ruh*, Wie kommen Wahrheit und Freiheit zusammen, ebd., 548–550; *Konrad Hilpert*, Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten. Eine Analyse der neuen Moralenzyklika, ebd. 12/93, 623–630; *Richard McCormick*, Zur neuen Enzyklika, Orien-

tierung 21/93, 226–231; *Reinhard Frieling*, Gehorsam ist des Christen Schmuck. Die ökumenischen Folgen der Moralenzyklika, EvKom 11/93, 655f.

(c) Ökumenisches Direktorium

Text: Verlautbarung des Apostolischen Stuhls 110; *Hubert Huppertz*, Normierte Ökumene – kritische Würdigung des neuen römisch-katholischen Direktoriums, IntkirchlZ 3/93, 129–161.

(d) Zur Frage der wiederverheirateten Geschiedenen

Text: Auszüge: HerKorr 9/93, 460–467; vollständig siehe Broschüren;

Matthäus Kaiser, Warum dürfen wiederverheiratete Geschiedene (nicht) zu den Sakramenten zugelassen werden?, StimdZ 11/93, 741–751.

V. Orthodoxie

Reinhard Thöle, Vor dem Deutschlandbesuch des Ökumenischen Patriarchen, MdKonfInst 5/93, 86–89; *Marlies Mügge*, „Pilgerweg der Wahrheit und Einheit“ – Der Besuch des Ökumenischen Patriarchen I–III, KNA-ÖKI 45–47/93; *Themenheft*, God and Gender, St. Vladimirs Theolog. Quarterly mit Beiträgen u. a. von *Thomas Hopko*, God and Gender (141–183) und *Verna Harrison*, The Fatherhood of God in Orthodoxy (185–212); *Elisabeth Behr-Sigel*, Weibliche Bilder und orthodoxe Spiritualität, PastTh 10/93, 428–436; *Karl Christian Felmy*, Die Heiligen – Leitbilder der Kirche und Zeugnis an die Welt. Deutsch-russische Dialoge über Theologie und Kirche, StimdOrth 1/93, 22–27; *Wladimir Iwanow*, Kirche und Gesellschaft im postkommunistischen Rußland. Keine politische Ehe für die russische Orthodoxie, ebd., 5–10. *Patriarch Alexius*, Sendschreiben zum 75. Jahrestag der Ermordung des Zaren Nikolaus II. und

seiner Familie, mit Kurzkommentar von Hermann Goltz, StimdOrth 3/93, 2f.

VI. Europäische Vorgänge

Peter Hebblethwaite, CCEE – Lernprozeß Solidarität, Orientierung 19/93, 205–207; *Klaus Nientiedt*, Europa: CCEE-Symposium über Freiheit und Solidarität, HerKorr 10/93, 494–496; *Peter Hünermann*, Ein zwiespältiges Erbe. Die europäische Gestalt des Christlichen und ihre Zukunft, ebd., 515–521; *Themenheft* „Europe: Europe des églises – Europe Chrétienne, Unité Chrétienne, No 111/Nov. 93 mit Beiträgen von *Alain Blancy*, Églises protestantes et Europe chrétienne [ein geschichtlicher Überblick] und *Marjolaine Chevallier*, L'Europe des dialogues confessionnelles [ein Überblick von der Reformation bis zur Konferenz Europäischer Kirchen]; *Themenheft*, „Penser l'Europe“, Istina 1/93; *Reinhard Frieling*, Neuer Nationalismus und neuer Konfessionalismus: Was können die Kirchen gemeinsam dagegen tun?, epd-Dok 40/93, 21–33; *Dokumentation* „Wege zu einer verbindlichen Menschenrechtspolitik in der EG“, epd-Dok 45/93; *Dieter Aschenbrenner*, Harmlosigkeit meiden. Die Kirchen müssen für ein soziales Europa kämpfen, LuthMon 10/93, 26–28; *Hans Maier*, Ora et labora. Die Benediktsregel und die europäische Sozialgeschichte, IntkathZ 5/93, 431–445.

VII. Dialogversuche

Gemeinsame Gesprächsgruppe, Evang. Kirche und Christengemeinschaft. Bericht, MdKonfInst 5/93 (Beilage); *Martin Honecker*, Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte, ebd., 83–86; *Georg Evers*, Es führt kein Weg zurück. Zur Situation des interreligiösen Dialogs in Asien, HerKorr 12/93, 634–639.

VIII. Würdigungen

Themenheft „Das theologische Erbe von J. A. Comenius an das 21. Jahrhundert“ mit Beiträgen von *J. Pelikan*, *K. Flors*, *W. Schmidt-Biggemann*, *J. M. Lochman*, *J. S. Trojan* und *D. A. Schallschneider*, *Communio Viatorum* XXXIV/3, 1992; *Petr Pokorný*, In Honour of Josef B. Souček (1902–1972), ebd. XXXIV/2, 1993, 35–45; *Josef B. Souček*, Brief aus Prag an Willem A. Visser't Hooft, März 1948, ebd., 48–61; *Ottmar Fuchs*, Ehre gebührt dem, der Ehre gibt, *Laudatio* für Paul Suess, *Orientierung* 20/93, 221–226. *Jürgen Jeziorowski*, Heinz Schütte, römisch-katholischer Pionier der Aussöhnung zwischen den Kirchen, *KNA-ÖKI* 42 und 43/93, 2f.

IX. Weitere interessante Beiträge

Peter L. Berger, Wenn die Welt wankt. Pluralismus ist eine Chance für Christen, epd-Dok 51/93, 35–41 oder *LuthMon* 12/93, 12–16 (Auszug); *Wolfhart Pannenberg*, Angst um die Kirche. Zwischen Wahrheit und Pluralismus, *EvKom* 12/93, 709–713; *Ako Haarbeck*, Die Kraft des Geistes. Warum Christen keine Fundamentalisten sein können, ebd. 11/93, 647–650; *Leonardo Boff*, Ökologie und Spiritualität. Kosmische Mystik, *EvTheol* 5/93, 438–451; *Ulrich Luz*, Der Antijudaismus im Matthäus-Evan-

gelium als historisches und theologisches Problem, ebd. 4/93, 310–327; *Theodor Mahlmann*, Zur Geschichte der Formel „Articulus stantis et cadentis ecclesiae“, *LuthTheol und Kirche* 4/93, 187–194; *Josef Fuchs*, Was heißt „Irriges Gewissen“?, *StimdZ* 12/93, 795–803; *Hermann Goltz*, Spaltpilz oder Ferment der Versöhnung? Kirchen in den Konflikten in Ost- und Südosteuropa, *Überblick* 3/93, 38–41.

Broschüren

Luth./Orth. Joint Commission, Agreed Statements 1985–1989 (Div. Revelation – Scripture and Tradition – Canon and Inspiration), Genf 1992; *Luth. Weltbund*, Volk Gottes – Völker und Nationen, *LWB-Dok* Nr. 33/Sept. 93; *Martin Theile* (Hg.), Herrnhuter und Reformierte. Das Verhältnis der Brüder-Unität zu den Reformierten Kirchen in Geschichte und Gegenwart, Texte der Evang. Arbeitsstelle Ökumene Schweiz 14; *Landesjugendpfarramt der Evang.-Luth. Kirche in Thüringen* (Hg.), Konsultation zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Februar 1993 in Eisenach. Dokumentation; *Die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz* (Hg.), Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen.

Neue Bücher

WAS HAT DIE ÖKUMENE GEBRACHT?

Hermann Brandt / Jörg Rothermundt (Hg.), Was hat die Ökumene gebracht? Fakten und Perspektiven. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993. 136 Seiten. Kt. DM 24,80.

Ein zu Recht ökumenisch genanntes Jahrhundert geht zu Ende. Der ÖRK kann 1998 auf sein 50jähriges Bestehen zurückblicken. Da liegt die Bilanz nahe: Was hat die Ökumene eigentlich gebracht? Mehr: Sie ist um des Zutrauens zu diesem Unternehmen willen unerlässlich. Wer in Synoden und Kirchenvorständen dafür Verantwortung mittragen soll, der oder die müssen in verständlicher Form darüber informiert werden, worüber sie entscheiden und wohin die Impulse zielen, die sich mit ihren Entscheidungen verbinden. Und auch diejenigen, die sich für den kirchlichen Dienst ausbilden oder in ihm weiterbilden, haben soviel aufzunehmen und zu verarbeiten, daß sie auf handliche und – für die Prüfungen – einprägsame Zusammenfassungen angewiesen sind.

Hier war seit Jahren eine Lücke schmerzlich spürbar. Sie zu schließen, indem sie Dialogergebnisse „elementarisieren“ und aufspüren, was die Christen im Gespräch ihrer Theologen und Kirchenleitungen existentiell betrifft, ist die Absicht dieser Bilanz. Sie beruht auf Vorüberlegungen im Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes bzw. in der Vereinigten Evang.-Lutherischen Kirche (VELKD) und deren Ökumenischem Studienauschuß (ÖSTA). Die konkrete Planung haben die beiden Herausgeber nach Gesichtspunkten der

Erwachsenenbildung umsichtig vorgenommen und für die einzelnen Dialoge sachkundige Mitarbeiter gefunden. Sollte Übersichtlichkeit erreicht und eine Überflutung mit Stoff vermieden werden, so mußte aus der Fülle der zwischenkirchlichen Dialoge ausgewählt werden. Dafür war es sinnvoll, daß in allen hier aufgeschlüsselten Dialogen ein Partner immer derselbe ist – die lutherische Seite; und daß man sich dabei auf dessen Gespräche mit den Alt-katholiken, den Anglikanern, den Baptisten, Mennoniten, Methodisten und den Orthodoxen sowie mit den Reformierten und mit der römisch-katholischen Kirche beschränkte, aber auch auf die für den deutschen Sprachraum wichtigen Dialoge – mit zahlreichen Seitenblicken in die Nachbarländer, nach Europa und Nordamerika. Zu fragen ist freilich: Mußten alle Autoren Lutheraner und mußten sie ausschließlich männlich sein? Ist letzteres etwa gar ein Wesensmerkmal des hier vertretenen Ökumene-Verständnisses? Wäre es nicht reizvoll und zugleich eine Einführung in die konfessionellen Kulturen gewesen, die sich in diesen Dialogen begegnen, wenn die Herausgeber für den Hauptteil B („die lutherischen Kirchen im ökumenischen Dialog“) einige Beiträge an Autoren aus den Partnerkirchen vergeben hätten? Und wenn, statt das Ganze mit Harding Meyers Konzept ein- und auszuleiten, noch ein Lutheraner das Wort bekommen hätte, der sich zu dessen bleibendem Stellenwert, aber auch zu dessen immer deutlicher sichtbar werdenden Grenzen und zu dessen Bezug auf das von allen Dialogpartnern gemeinsam getragene Koinonia-Konzept geäußert hätte? Immerhin erscheint die Publikation zweieinhalb Jahre nach

Canberra. Seite 41 ist zu korrigieren: nicht der BEFG, sondern die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) stellt jeweils einen Studienreferenten in der Ökumenischen Centrale.

Dieser Wunsch nach größerer Autorenvelfalt und nach mehr Zutrauen über die eigene Konfessionsperspektive hinaus mindert freilich in keiner Weise den Informationswert einer wichtigen Publikation, der (auch bei einem hohen Preis) weite Verbreitung und reiche Frucht beschieden sein möge.

Vo.

Heinz Schütte, Glaube im ökumenischen Verständnis. Grundlage christlicher Einheit. Ökumenischer Katechismus. Bonifatius-Verlag, Paderborn/Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 1993. 216 Seiten. Kt. DM 19,80.

Das neue Werk aus der Feder des bekannten Ökumenikers folgt nach Anlage und Methode dem 1991 erschienenen Buch „Kirche im ökumenischen Verständnis“. Letzteres wird nachträglich als zweiter Band in einen „Ökumenischen Katechismus“ eingefügt, dem nunmehr der hier anzuzeigende Band über den Glauben vorausgeht. Ein dritter Band soll mit einer Zusammenfassung christlichen Lebens und Handelns („Christsein im ökumenischen Verständnis“) folgen.

Aufs neue ist der Leser beeindruckt von der Fülle der Zitate, die in dem Buch verarbeitet sind. Wer zu einzelnen Kapiteln der Glaubenslehre, insbesondere zu dem von Schütte in den Mittelpunkt gestellten Credo, Stoff und Anregungen sucht, wird fündig werden: Bibel, Konzilien, Konvergenz- und Konsenspapiere der Ökumene, alte und neue theologische Schulhäupter aller Konfessionen kommen zu Wort. Das Gewebe, das entsteht, ist damit ein Ganzes auf

seine Weise: auf den ersten Blick auf eine Ebene projiziert, dann aber doch nach der Entstehungszeit gestaffelt und vor allem sachlich gewichtet. Neu ist, daß die einzelnen Abschnitte jeweils mit Gebeten (Liedversen) aus der Ökumene schließen – wohl um durch die Einheit in der *lex orandi* die im Glauben schon erzielte Einheit darzutun.

Die Darstellung des Glaubens nimmt auf die nichtkatholischen Gesprächspartner die denkbar größte Rücksicht. Dies kommt in Richtung auf die evangelische Kirche vor allem bei der Rechtfertigungslehre zum Vorschein; dort „gibt es keine trennenden Gegensätze mehr“. Ähnliche Feststellungen findet man bei vielen Lehrstücken.

Trotzdem ist das Buch Teil eines römisch-katholischen Katechismus, der den Konsens dort verweigert, wo das Lehramt sich festgelegt hat und damit auch der Ökumene eine Grenze setzt, indem es ohne oder gegen die Bibel Glaubensinhalte vorschreibt. So wird beispielsweise die leibliche Himmelfahrt Mariä u.a. nach Kardinal Ratzinger damit begründet, daß die Getauften in die Himmelfahrt Christi einbezogen seien. Gewiß – aber dann sollte man auch deutlich sagen, daß es sich um ein Sinnbild handelt, das um der Wahrheit willen nicht historisiert werden darf.

Stellen dieser Art sind freilich in der Minderzahl und stören deshalb den evangelischen Leser nur dann und wann.

Eine grundsätzliche konfessionell bedeutsame Frage steckt aber in der Grundanlage des „Ökumenischen Katechismus“. Obwohl Schütte den „Glauben“ auch als Gläubigkeit, Vertrauen oder Weg beschreiben kann, ist doch als Voraussetzung für volle Kirchengemeinschaft etwas Exakteres nötig: die Übereinstimmung in den Glaubenswahrhei-

ten. Damit wird aber an die Gemeinschaft zwischen den Kirchen ein Maßstab angelegt, der viel strenger ist, als ihn jede Kirche für sich bei der Wahrung ihrer Einheit anwendet. Solange man die Einheit der Kirche über den gedanklichen Konsens der Theologen sucht, werden die dogmatisierten Wahrheiten der Vergangenheit sie behindern. Dagegen sollte man die Rangordnung der Wahrheiten dogmenhermeneutisch in der von Schütte eingeschlagenen Richtung auch darin zum Zuge bringen, daß die Glaubenssätze und ihre Wahrheit dem wahren Vertrauen auf Christus untergeordnet werden.

Das Buch wird durch Register erschlossen und enthält außerdem ein als „Kurz Katechismus“ betiteltes ausführliches Inhaltsverzeichnis.

Rolf Schäfer

Wolfram Weiße, Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die ökumenische Bewegung Life and Work 1919-1937. Kirche und Konfession, Bd. 31. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991. 647 Seiten. Gb. DM 168,-.

1993 hat eine Tagung des ÖRK in Rønne, Dänemark, die „Kirche als ethische Gemeinschaft“ beschrieben (Bericht „Teure Einheit“ in ÖR 3/93). Schon in den Auseinandersetzungen in Stockholm 1925 begegnen wir demselben Begriff (287). Der Tagung in Rønne ging es um „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“. Die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Frieden stand auch am Anfang der Bewegung für Praktisches Christentum nach dem Ersten Weltkrieg. Das 1991 veröffentlichte Studiendokument „Kirche und Welt“ (von Glauben und Kirchenverfassung!) beginnt mit einem Abschnitt

über „Einheit und Erneuerung im Lichte des Reiches Gottes“. Das „Verständnis des Reiches Gottes“ aber erwies sich als das heimliche „Schlüsselthema“ der Weltkonferenz in Stockholm 1925, ja in den ersten anderthalb Jahrzehnten der Bewegung für Praktisches Christentum überhaupt.

Mit diesen Querverbindungen von der ökumenischen Bewegung der zwanziger Jahre zur ökumenischen Gegenwart kann deutlich werden, daß es sich bei dem Gegenstand, dem Weiße sich zugewandt hat, keineswegs um eine uns ferne Materie handelt, die aus weitem historischen Abstand aufgearbeitet und dargestellt wird, sondern daß wir mit dem, was uns heute bewegt, in derselben Geschichte stehen wie unsere Väter und Mütter in der Frühzeit der ökumenischen Bewegung. Weiße hat diese Geschichte so dargestellt, daß sie immer wieder gegenwärtig wird, ohne dabei aber in falsche Aktualität zu verfallen. Der historische Abstand wird auch sichtbar mit Respekt vor der ökumenischen Leistung der ersten Generation, aber auch mit einer kritischen Grundhaltung, wo aus heutiger Sicht auch damals schon Anderes und Weiterführendes hätte möglich sein müssen.

Der immer wieder unaufdringlich durchscheinende Bezug zur Gegenwart hält den Leser bei der Stange, auch wenn es über weite Strecken um eine gründliche Aufarbeitung der Geschichte von Life and Work geht, die Weiße mit einer erheblichen Liebe zum Detail vornimmt. Was es bisher nicht gab, liegt nun vor: eine umfassende Darstellung und Analyse der „Bewegung für Praktisches Christentum“ (17), zumindest für die Jahre 1919–1930, also bis zur Gründung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum. Die Geschichte des Rates selbst in den dreißiger Jahren wird

nur noch kompendienhaft dargestellt. Weiße hat in den Archiven viele Quellen erschlossen, die manches deutlicher sehen lassen. Im ganzen wird aber durchaus die Sicht bestätigt, die in der klassischen „Geschichte der ökumenischen Bewegung“, von Rouse und Neill herausgegeben, vorgetragen wurde. Differenzierter als bisher kommt die Rolle der Franzosen, Engländer, Amerikaner heraus, damit auch die Erzbischof Söderbloms. Besonders dargestellt und gewürdigt wird der Beitrag der deutschen Ökumeniker und Kirchen. Er wird besonders wirksam in der theologischen Auseinandersetzung um das „Reich Gottes“ und im Streit um nationale und internationale politische Fragen (Kriegsschuld, Völkerbund u. a.). Theologen wie A. Deißmann und F. Siegmund-Schultze und Kirchenleute wie H. Kapler und L. Ihmels gewinnen ein klares Profil, aber auch heute weniger bekannte Männer, die damals eine wichtige Rolle gespielt haben. Dadurch daß bisweilen sehr verborgene Quellen einbezogen werden (z. B. Manuskripte, die damals weder gehalten noch publiziert wurden), erfährt der heutige Leser teilweise mehr, als die damaligen Akteure selbst wissen konnten. Die Einbeziehung von Briefwechseln und Publikationen in Presse und Zeitschriften trägt dazu bei, daß ein lebendiges Bild der Wirkungsgeschichte der Bewegung entsteht. Eine Dokumentation ergänzt die Darstellung.

In Stockholm, so schreibt Nils Ehrenström (in Rouse/Neill II, S. 185), „wurde bald deutlich, daß sich ein wichtiges und unvermeidliches theologisches Problem wie ein roter Faden durch alle Erwägungen hindurchzog“: die verschiedenen Vorstellungen vom Reiche Gottes. Ehrenström widmete diesem Thema dennoch nur einen einzigen Absatz. Weiße geht diesem „roten

Faden“ in aller Sorgfalt nach. Für ihn ist die Frage nach dem Reich Gottes die Schlüsselfrage, schon in der Entstehungszeit der Bewegung, in Stockholm selbst und in den Jahren danach. Er bringt dazu für die Zeit seit 1922 eindruckliche Belege bei. Dabei dürfte es symptomatisch sein, daß der erste Kronzeuge der deutsche Theologe A. Deißmann ist. In Stockholm ist dann der lutherische Landesbischof Ihmels einer der Hauptkontrahenten. Als man später (Theologenkonferenz 1927 in Canterbury) die Fragen auszudiskutieren versuchte, traten die theologischen Gegensätze vor allem zwischen deutschen Theologen selbst zutage. Es hängt also miteinander zusammen, wenn Weiße in seiner Darstellung als Schwerpunkte den deutschen Beitrag zu Life and Work und die Frage nach dem Reich Gottes hat.

In schöner Klarheit arbeitet Weiße das „Zusammenspiel theologischer Optionen mit der erfahrenen politisch-kulturell-geistigen Lage“ (503) heraus: So zum Beispiel wenn er nachweist, wie Divergenzen (u. a. zwischen Deutschen und Amerikanern) im theologischen Verständnis des Reiches Gottes mit unterschiedlichen Beurteilungen des Völkerbundes Hand in Hand gingen. Für Weiße ist es auch für die Aufarbeitung heutiger Probleme, wie die Diskussion auf der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, hilfreich zu erkennen, „daß in Stockholm die verschiedenen Reich-Gottes-Verständnisse komplementär und nicht additiv oder als Mischung aufeinander bezogen verstanden werden mußten und die Unterschiede nur im Zusammenspiel theologischer und „nicht-theologischer“ Faktoren erkannt werden konnten“ (505). Dem kann nur zugestimmt werden. Freilich muß dann auch gefragt werden, wieviel weiter uns solche Einsichten

heute wirklich helfen. Im ganzen scheint mir der theologische Ertrag der Aufarbeitung der Reich-Gottes-Diskussion in Life and Work in den zwanziger Jahren doch begrenzt zu sein. Das ist ganz natürlich. Die große Leistung der ersten Generation von Life and Work bestand darin, diese Bewegung überhaupt in Gang gebracht und Anfang der dreißiger Jahre dann in sichere Bahnen gelenkt zu haben. Darin besteht der „kirchengeschichtliche Rang“ (502) der Stockholmer Bewegung, und nicht so sehr in dem, was inhaltlich zu den einzelnen Sachthemen und in der theologischen Grundlegung geleistet wurde. Die theologische Arbeit der dreißiger Jahre („Reich Gottes und Geschichte“, die Weltkonferenz in Oxford über „Kirche, Volk und Staat“) führt dann wesentlich näher an das heran, was die ökumenische Bewegung in den nächsten Jahrzehnten bestimmte und zum Teil noch heute beschäftigt. Dieser Abschnitt wird aber nur noch sehr kurz dargestellt. Für die heutige theologische Arbeit am Reich-Gottes-Thema in der ökumenischen Bewegung ist man deshalb auf die „Dokumentation und Auswertung zur Frage nach dem Reich Gottes“ gespannt, die Weiße im Vorwort ankündigt.

Matthias Sens

ERKUNDEN UND VERSÖHNEN

Hans Vorster/Hermann Göckenjan (Hg.), Erkunden und Versöhnen. Ökumenisches Arbeitsbuch Heinz Joachim Held zu Ehren. Beiheft 65 zur Ökumenischen Rundschau. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1993. 192 Seiten. Br. DM 24,80 (f. Bez. der ÖR DM 19,80).

„Festschriften“ landen häufig wenig gelesen im Bücherschrank. Was hier zu Ehren des 65. Geburtstags des langjährigen Auslands- und Ökumenebischofs der EKD und Moderators des Zentralausschusses des ÖRK, Heinz Joachim Held, zusammengestellt wurde, ist tatsächlich mehr ein Arbeitsbuch als eine über den alltäglichen Realitäten schwebende Festschrift. Wer mit dem Begriff „Arbeitsbuch“ freilich bloßen Pragmatismus, Handlungsmodelle für Gemeindegarbeit und Unterricht oder vielleicht sogar nur leichte Kost verbindet, wird bald feststellen, daß „Arbeitsbuch“ hier zunächst bedeutet: gründlich zu lesen, Einzelinformationen gut in ein ökumenisches Ganzes einzuordnen und ökumenisches Handeln theologisch zu fundieren.

In drei großen Abschnitten haben die Herausgeber elf Beiträge zusammengestellt, die zugleich den weiten ökumenischen Horizont von H. J. Held kennzeichnen. Unter „Erkundungen“ knüpfen Konrad Raiser, Gottfried Brakemeier, Heino Falcke und Hans Vorster an jüngste ökumenische Zielvorstellungen an, um jeweils mit dem Blick in die Zukunft die Aufgaben zu benennen, vor denen die Ökumene von der Ortsgemeinde bis zur weltweiten Gemeinschaft steht.

In aktuelle „Brennpunkte“ des ökumenischen Weltgeschehens führen ein: Wolfram Kistner (Die Rolle der Theologie in der Verwandlung Südafrikas), Arturo Blatezky (Theologenausbildung in Argentinien, wo H. J. Held zehn Jahre lang mitwirkte) und Mitri Raheb und Karl-Heinz Ronecker (Der israelisch-palästinensische Konflikt und das Zeugnis der Christen). Die Beiträge sind schnörkellos spannend zu lesen, auch von denen, die noch keinen persönlichen Bezug zu diesen Brennpunkten haben.

Der dritte Teil „Dialog und Konsens“ zieht eine Bilanz der ökumenischen Dialoge, an denen H. J. Held jahrzehntelang unmittelbar beteiligt war: (1) die Übereinkunft zwischen EKD und Kirche von England („Meißener Erklärung“), (2) die Bedeutung der Leuenberger Konkordie für den bilateralen evangelisch-katholischen Dialog (von André Birmelé, der hier in vorzüglicher Weise das evangelische Verständnis von Kirchengemeinschaft mit dem römisch-katholischen Einheitsverständnis in Beziehung setzt), (3) die Beziehungen zwischen Vatikan und ÖRK (von Peter Lodberg) und (4) der Dialog zwischen EKD und Rumänisch-Orthodoxer Kirche (von Viorel Ionița).

Alle Beiträge sind von einem nüchternen ökumenischen Realismus geprägt, der nicht über das jammert, was alles noch nicht erreicht oder gar festgefahren ist, sondern der die Möglichkeiten für mehr ökumenische Gemeinschaft aufzeigt und somit ermutigend wirkt. Dem Beiheft zur Ökumenischen Rundschau sind viele Leser zu wünschen.

Reinhard Frieling

Rüdiger Schloz (Hg.), Partner der Ökumene – Zeugnisse der Lebensarbeit von Heinz Joachim Held. Luther-Verlag, Bielefeld 1993. 433 Seiten. DM 48,-.

Es gab Männer der Bekennenden Kirche, in deren Biographie sich zutiefst einprägte, daß die Kirchen in Deutschland ohne eine ökumenische Existenz keine theologische Existenz haben würden. Friedrich Siegmund-Schultze gehörte dazu und Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth und Martin Niemöller und Männer der Bekennenden Kirche im Rheinland und in Westfalen wie Heinrich Held, Ernst Willms, Joachim Beck-

mann, Karl Immer, Paul Humburg, Harmannus Obendiek, Hermann und Johannes Schlingensiepen und Gustav Heinemann. So verwundert es nicht, daß Heinz Joachim Held, geboren 1928 in Köln, in diesem geistigen Umfeld aufgewachsen, schon früh durch die Stipendiatenprogramme des ÖRK ökumenische Erfahrungen in den USA sammelte. Der gelernte Neutestamentler, theologische Lehrer, Prediger und Seelsorger aus Leidenschaft machte eine erstaunliche „Karriere“ als Dozent an der Lutherischen Hochschule in La Paz bei Buenos Aires (1964–1968) und als erster Präsident der aus verschiedenen Kirchen zusammengeschlossenen Evangelischen Kirche am La Plata (1968–1975); 1968 in Uppsala wurde er in den Zentralausschuß des ÖRK gewählt, 1975 zum Leiter des Kirchlichen Außenamtes der EKD in Frankfurt berufen, 1983 zum Moderator des Zentralausschusses des ÖRK gewählt. Die jetzt vorgelegten Beiträge aus der Feder des 1991 zum Bischof ernannten ökumenischen Mittlers und Vertrauensmannes umspannen ein Vierteljahrhundert seines Wirkens in der Ökumene und in der EKD.

Wer den Band zur Hand nimmt, lernt vom ersten Beitrag an den pastor pastorum als Seelsorger, Lehrer und geistlichen Berater kennen, und er erfährt viel von der Situation christlichen Lebens in anderen Provinzen des Volkes Gottes in der weltweiten Ökumene.

In den drei Beiträgen im Abschnitt „Am La Plata“ aus den Jahren 1971, 1974 und 1980 geht es um den Wandel evangelischer Gemeinden deutschstämmiger Christen zu einer lateinamerikanischen Kirche und um die Herausbildung von Strukturen für die ökumenische Bewegung in Lateinamerika. Die Leserschaft wird mit hineingenommen in ein

Stück Kirchengeschichte Südamerikas, erfährt von den Problemen und Chancen der „Enkulturation“ und lernt die vielschichtigen Spannungen verstehen, wenn unterschiedliche Verständnisse von „evangelisch“ aufeinandertreffen und zugleich die gesellschaftlichen Konflikte an Schärfe zunehmen und die Kirchen und die Christen zum Umdenken und zu neuem Handeln herausfordern. Es stimmt nachdenklich, daß schon vor 15 und 20 Jahren ein Kirchenführer die Bedeutsamkeit der Umweltproblematik und der Problematik der sozialen Gerechtigkeit für das Handeln der Kirche unterstrich, die Frage nach den ungerechten Auswirkungen des Weltwirtschaftssystems stellte, ausdrücklich auf die Rechte der Landlosen und der Indios hinwies und dennoch diese Themen volkscirchlich gesehen immer noch Randthemen sind.

Die sechs Beiträge des Abschnitts „Ökumene“ sind jeder ein Stück Rechenschaft, die H. J. Held zuerst sich selbst zu legen pflegt, bevor er sie ändern vorlegt. Indem er immer wieder die Etappen der Geschichte der ökumenischen Bewegung in der Vielfalt ihrer Themen durchgeht, werden die Grundbausteine sichtbar, die für Held in seinem Bemühen um Sicherung und stetigen Ausbau des „ökumenischen Konsensus“ wichtig geworden sind. Seine „Unbequeme Bilanz“ (1980) des Konflikts über das Sonderprogramm zur Bekämpfung des Rassismus und den Antirassismusfonds, der das Verhältnis zwischen EKD und ÖRK in den siebziger und achtziger Jahren lange Zeit in Spannung gehalten hat, ist ein treffendes Beispiel für die Schwierigkeit, die aus dieser Haltung heraus erwachsene unvoreingenommene Erfahrung der Weltwirklichkeit in die kirchlich-institutionelle Wahrnehmung hinein zu vermitteln.

„Das Stichwort Rassismus... bezeichnet auch einen überwältigenden Strom menschlicher Not, tiefen Leidens, bitterer Verletztheit und gelegentlich auch heftigen Zorns. Wer sich einmal dieser Wirklichkeit persönlich aussetzen mußte, wird bleibend wissen, daß dagegen Papiere, begriffliche Distinktionen und theologische Klärungen wenig auszurichten vermögen, so wichtig sie anderwärts sein mögen. Bei den Betroffenen wird Glaubwürdigkeit jedenfalls dadurch nicht gewonnen. Sie entsteht durch praktisch vollzogene Solidarität und einen engagierten Beitrag zur Überwindung dieses ganzen Syndroms“ (S. 77).

Fünf Beiträge zum Dialog mit der Orthodoxie machen hoffentlich einer breiteren Öffentlichkeit die Bedeutsamkeit dieses lange nur Experten und Eingeweihten zugänglichen Arbeitsfeldes bewußt. Man erfährt an einigen Stellen Hinweise auf die politischen Randbedingungen; denn diese Arbeit des Brückenbauens in Zeiten des kalten Krieges war von beiden Seiten her nicht immer einfach. Hier wie auch im vorangegangenen Abschnitt hat man öfters das Bedürfnis nach einer Zeittafel, die es auch einer breiteren Leserschaft ermöglicht, den Stellenwert der Ereignisse und Gedanken und die Anspielungen im Text angemessen einschätzen und würdigen zu können.

Sechs Beiträge zur Auslandsarbeit beleuchten das in der ökumenischen Debatte oft hintanstehende Feld der Beziehungen zu Deutschen und deutschstämmigen Gemeinden im Ausland. Wer noch die Dokumente aus den dreißiger Jahren kennt, in denen die Deutschen im Ausland gleichsam als die Vorhut der deutschen Sendung in der Welt verstanden wurden, der vermag den Weg zu ermessen, der zurückzulegen war, um die-

ses Feld in einen ökumenischen Gesamt-
rahmen einzufügen. Eine Geschichte
des Außenamtes der EKD wartet noch
darauf, geschrieben zu werden, aber der
vorliegende Band erschließt dazu eine
Menge Materialien. Unberücksichtigt
blieben eine breitere Dokumentierung
der Auseinandersetzungen mit den
kirchlichen Partnern zum Komplex Süd-
afrika, ferner die 1983 in den USA
gehaltenen Vorlesungen über „Luther-
tum in der Dritten Welt – Kontexte und
Konflikte“, in denen Ansätze zu einer
interkulturellen ökumenischen Vermitt-
lung kontextuell unterschiedlicher theo-
logischer Traditionen entwickelt werden
sowie der in einem Vortrag vor Vertre-
tern der Wirtschaft vorgelegte Versuch,
auf der Basis der Bonhoefferschen poli-
tischen Ethik die damaligen EKD-Bes-
chlüsse für „kalkulierte Wirtschafts-
sanktionen“ plausibel zu machen.

Die sechs systematischen und exegeti-
schen Beiträge stehen zu Recht unter
dem Stichwort „Nachfolge“. Denn die-
ser Tradition, die mit dem Namen Bon-
hoeffer nachdrücklich verbunden ist,
fühlte sich Held verpflichtet. Aufmerk-
samkeit verdient, wie Held das seit Van-
couver (1983) hervorgetretene Stichwort
von der Gerechtigkeit als Ausdruck der
eingeforderten Solidarität von Nord und
Süd mit exegetischer Sorgfalt bedenkt,
damit es unüberhörbar nicht nur als
Parole verstanden wird, die andere an
uns richten, sondern als genuiner Auf-
trag des Evangeliums an uns alle.

Die neun Predigten zeigen noch ein-
mal wichtige Wirkungsstationen und
Etappen auf, vor allem aber zeigen sie,
wo das Herz von H. J. Held schlägt;
man kann leicht in der zuweilen trocke-
nen und verhaltenen Art seiner Sprache
die Leidenschaft übersehen, die ihn
trägt. „Was leg ich auch mein Herz auf
den Tisch hungriger Leut“, hat Wolf

Biermann einmal gesungen. Wenn man
nur auf den Schutzmantel sieht, über-
sieht man leicht die Verletzbarkeit, die
aus Liebe zu den Menschen, zur Welt, ja
– auch dies gehört dazu – aus der
Liebe zu Gott und seinem Sohn Jesus
Christus erwächst.

Institutionen leben durch Personen.
Der Band versammelt unveröffentlichte
und zum Teil nur schwer zugängliche
Beiträge eines Mannes der leisen Töne,
der nicht um Macht kämpft, sondern
um Einsicht, eines Moderators, der sich
nicht mit dem kleinsten gemeinsamen
Nenner zufriedengibt, sondern bestän-
dig durch Erinnerungsarbeit, Suchen in
der Schrift und Nähe zum Menschen die
Macht- und Denkblockaden aufzulösen
und voranbringende Gemeinsamkeit zu
vermitteln sucht. Der Rezensent hätte
sich freilich gewünscht, daß das Feuer
der Kritik an einigen Stellen deutlicher
zum Vorschein gebracht worden wäre.
Alle Beiträge sind durchweg stilistisch
klar und gut verständlich geschrieben
und sind so auch für Nichtfachleute eine
einladende Lektüre – und ein gutes
Geschenk. Das Buch baut Brücken zum
kirchlichen Leben in der Einen Welt.
Darum ist ihm eine breite Leserschaft zu
wünschen.

Alexander von Oettingen

Karin Bredul Gerschwiler u. a. (Hg.),
Ökumenische Theologie in den Her-
ausforderungen der Gegenwart.
Lukas Vischer zum 65. Geburtstag.
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
1991. 463 Seiten. Gb. DM 58,—.

Heiko Franke u. a. (Hg.), Veritas et
communicatio. Ökumenische Theo-
logie auf der Suche nach einem ver-
bindlichen Zeugnis. Festschrift zum
60. Geburtstag von Ulrich Kühn. Van-
denhoeck & Ruprecht, Göttingen
1991. 377 Seiten. Kt. DM 98,—.

Bemerkenswert: Im kurzen Abstand von weniger als einem Jahr zwei Festschriften mit dem thematischen Schwerpunkt ökumenische Theologie im gleichen Verlag, freilich mit erkennbar verschiedenem Zugang sowohl in ihrer thematischen Gliederung als auch in der Zusammensetzung des Autorenkreises! Sind die Beiträge für Lukas Vischer den Herausforderungen gewidmet, die in Gegenwart und jüngerer Vergangenheit auf Ansätze und Ausformungen einer konfessionsübergreifenden ökumenischen Theologie zugekommen sind, und präsentieren sie jeweils kritische Sichten jener Arbeitsfelder, in denen der langjährige Direktor von Faith and Order, Initiator der Schweizer Evangelischen Synode und Leiter der Evangelischen Arbeitsstelle Ökumene Schweiz mitgewirkt und in die er entscheidende Impulse eingebracht hat, so konzentriert sich die Festschrift für Ulrich Kühn, Systematiker an der Universität Leipzig, vorher der dortigen Kirchlichen Hochschule, den Universitäten Wien und München und am Berliner Sprachenkonvikt, vornehmlich auf das Problem der Wahrheitssuche und -behauptung im ökumenischen Gespräch im Raum europäischer reformatorischer Theologie. Beiden gemeinsam, wenn auch in der Vischer-Festschrift stärker, ist die Dimension ökumenischer Begegnungserfahrungen und der Öffnung lokaler und in bestimmten Traditionen verwurzelter christlicher Existenz für die Weite universalen Christseins, nicht nur in der Verbindlichkeit der eigenen Gemeinschaft, sondern in dem auf diese Welt Gottes, ihre Menschen und Probleme gerichteten Auftrag der Christenheit. Aber der Unterschied in Konzeption und Inhalt erklärt sich bereits aus einem Blick in die Autorenlisten: Während sich um

Ulrich Kühn vor allem Leipziger und Wiener Kollegen, dazu dann auch je vier weitere mittel- und westdeutsche Theologen, bis auf O. H. Pesch alle Lutheraner, scharen und die Beiträge ein breites, mehrfach kirchengeschichtliche Ereignisse aufgreifendes Spektrum europäischer ökumenischer Gehversuche behandeln, repräsentiert die Vischer-Festschrift, obwohl auch hier fast die Hälfte der Autoren aus dem presbyterianisch-reformierten Raum, dem der Jubilar entstammt, und sieben von ihnen aus seiner Schweizer Heimat kommen, doch durch Beiträge von Amerikanern und Asiaten, Methodisten, Baptisten und Lutheranern sowie – und das dürfte charakteristisch sein – immerhin sieben Nichttheologen ein ökumenisch breiteres Spektrum in der Vielfalt der Perspektiven und Lebensräume. Auch die, trotz erwähnter Übersetzungsschwierigkeiten, erfreuliche Klarheit der Sprache eröffnet einen Zugang über Fachkreise hinaus.

Die Vischer-Festschrift ist – nach einem dessen ökumenische Stationen würdigenden Grußwort von Emilio Castro – in vier Themengruppen gegliedert: „Theologie im Horizont der Ökumene“ mit Beiträgen zur Arbeit von Faith and Order (J. Deschner, E. Flesseman-Van Leer), zur Mission (L. Newbiggin, C.-S. Song, H. S. Wilson) zur feministischen Theologie (C. Parvey) und zur Ideologie-Analyse der Europäisierung Amerikas (E. Dussel), schließlich zur Berufung der Propheten und zur Seelsorge im ökumenischen Kontext (P. S. Minear, G. Müller-Fahrenholz). Die zweite Gruppe befaßt sich mit der „Konziliare(n) Gemeinschaft der Kirchen“ und behandelt den Zusammenhang zwischen Kirchenverständnis und Kirchengemeinschaft in den interkonfessionellen Gesprächen, die Kataly-

satorrolle des Reformierten Weltbundes, den Weg zur Leuenberger Konkordie und den Umgang mit der Kirche als sakramentaler Wirklichkeit (P. Ricca, M. Wilfong, A. Birmelé, Metropolit Damaskinos, A. Houtepen, H. Falcke und B. Hoedemaker). Eine dritte Gruppe von Beiträgen „Auf der Seite der bedrängten Kreatur“ wendet sich der Weltbezogenheit (Schöpfung, Entwicklung, konziliarer Prozeß) zu (hier der australische Biologe Ch. Birch, J. Moltmann, B. Vischer und die Schweizer Politikerin M. Bauer-Lagier), während eine vierte Gruppe „Gelebtes Zeugnis des Glaubens“ vor allem den Realisierungen der ökumenischen Impulse in der Schweiz nachgeht, u. a. am Beispiel der Ortsgemeinde Herblingen (mit Predigtauszügen von Vischer) und der Schweizer Evangelischen Synode (M. Strub-Jaccoud und H. Strub) sowie der Kommunität Grandchamp.

Die Kühn-Festschrift beinhaltet drei Themenkreise: der erste „Wahrheit in der Kommunikation“ (mit Beiträgen u. a. von J. Hempel, Chr. Kähler, Chr. Link, M. Petzold) konzentriert sich ganz auf den Kommunikationsprozeß der Wahrheit; nur Th. Krobaths Aufsatz zum Toleranzprinzip im ökumenischen Streit reicht in die ökumenische Diskussion. Im zweiten Themenkreis „Suche nach einem verbindlichen Zeugnis in Geschichte und Gegenwart“ finden sich neben interessanten Abhandlungen von O. H. Pesch über Scholastik als Gottesdienst des Denkens und zwei Beiträgen von W. Ratzmann und L. Ullrich zur Situation von katholischer Kirche und zum Pfarrerbild in der DDR ein Aufsatz von W. Pfüller zur Bewahrung eigener Identität im ökumenischen Basiskonsens und von H. Meyer zur Verbindlichkeit als Gehalt und Gestalt christlichen Zeugnisses. Der

ökumenische Gehalt prägt am stärksten den dritten Kreis „Problemanzeigen im ökumenischen Gespräch“ mit A. Birmelés Überlegungen zur „Hierarchie der Wahrheiten“, G. Gaßmanns Ausführungen zur Diskussion über Kriterien christlicher Lehre und Praxis in Faith and Order und von H. G. Link zur Koinonia-Erklärung von Canberra sowie W. Pannenbergs Beitrag über Leben in Gerechtigkeit; auch hier sind allerdings andere Themen wie Heiligenverehrung und Ehesakrament mit aufgenommen.

Festschriften lassen sich meist nur summarisch rezensieren, weil sie eben meist eine Sammlung von Ehrengaben sind, eine „im Raum der Kirche zumindest fragwürdige Erscheinung“, wie Lukas Vischer selbst im Vorwort zu der ihm gewidmeten zitiert wird. Aber man wird feststellen dürfen, daß diese beiden doch über der Ehrung für zwei ökumenische Theologen ihr theologisches Ziel nicht aus dem Auge verloren haben.

Lothar Coenen

Udo Hahn (Hg.), Der Glaube ist keine Privatsache. Gespräche mit Altbischof Ulrich Wilckens. Mit Beiträgen von Hans Bald, Udo Hahn, Oliver Kohler, Marlies Mügge. (zur Sache, Bd. 33) Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1993. 244 Seiten. Kt. DM 19,80.

„Glaubensverdunstung“, „schleichen der Kirchengesetzgebung“, „Rückzug in den Konfessionalismus“, „Glaube als Privatsache“, „Stillstand der Ökumene“ und viele andere Schlagworte sind heute an der Schwelle zum 3. Jahrtausend oft auch Inhalte gezielter kirchenkritischer Medienkommentare. Diese schrillen Töne nimmt Ulrich Wilckens, emeritierter Professor für Neues Testament und zuletzt Bischof im Sprengel Holstein-

Lübeck in der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, als Krisenzeichen wahr. Dabei gibt es keine Distanzierung zu den gesellschaftlichen und kirchlichen Problemen, keine Resignation oder Verweigerung ihnen gegenüber, sondern als ein Mann der Kirche und der Gastfreundschaft empfiehlt er eher eine Besinnung auf die Frohe Botschaft von Jesus Christus und auf das tragende Fundament der Kirche. Bei aller Verschiedenheit konfessioneller Prägungen der einzelnen Glaubensgemeinschaften hat Bischof Wilckens immer wieder festgestellt, daß es in unserer pluralistischen Gesellschaft eine beachtliche Glaubenssubstanz (vor allem der Christen) in Anlehnung an das Apostolische Glaubensbekenntnis und in ständiger Rückbindung an die Heilige Schrift gibt.

In Rede und Antwort versucht er, eine zusammenfassende Rechenschaft zu den grundlegenden aktuellen Fragen zu geben, worauf es im christlichen Glauben besonders ankommt: von der christlichen Diakonie bis zum politischen „Runden Tisch“, von der New Age-Philosophie bis zur christlichen Spiritualität, von den „geistlichen Ämtern“ bis zur Vision der Einheit der Kirche versucht er, „Brücken zu bauen“. Dies geschieht ohne Rechthaberei oder Belehrungsdrang in einer fast lockeren Gesprächsform, die in erfrischender und allgemein verständlicher Weise geführt auf aktuelle Wirkungsfelder Bezug nimmt, um gleichsam die Quintessenz seiner theologischen Erkenntnisse einer breiten Öffentlichkeit zu erschließen.

Dies geschieht in vier großen Bereichen: Welchen Stellenwert hat die Kirche in unserer modernen Gesellschaft? Zu Fragen der öffentlichen Verantwortung interviewt Udo Hahn.

Wie muß heute die Frohbotschaft verkündigt werden, um den modernen Menschen zu erreichen? Über den Umgang mit dem Wort in der Kirche führt Hans Bald das Gespräch.

Wie verhält es sich mit der zunehmenden geistlichen Auszehrung im größer gewordenen Deutschland? Dazu stellt Oliver Kohler Fragen an den Bischof.

Wie geht es im ökumenischen Dialog weiter? Dieses Gespräch über Kirchen auf dem Weg zur Einheit führt Marlies Mügge.

Das Erstaunliche bei all der Fülle dieser Themen ist: Bischof Wilckens als Ökumeniker mit Leib und Seele geht in persönlicher Traditionstreue, im überzeugten Bibelbezug, mit persönlichem Engagement für das Aktuelle und in weiser Voraussicht, ja sogar mit Liebe und Ehrfurcht mit den heikelsten Dingen um, wie sie heute nicht allein dem Kirchgänger und gläubigen Menschen unter den Nägeln brennen, sondern wie sie von der Frau und dem Mann auf der Straße kritisch und vielleicht distanzierend gestellt werden. Daher versucht dieser Band „zur Sache“ zu gehen, Ermutigungen zum Christsein heute zu geben, was sich in der Aufgabe aller Christen im 1. Petrusbrief (3,15) ausdrückt: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt.“ Und Bischof Wilckens beherzigt noch Vers 16: „Aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen. Dann werden die, die euch beschimpfen, weil ihr in (der Gemeinschaft mit) Christus ein rechtschaffenes Leben führt, sich wegen ihrer Verleumdung schämen müssen.“ So entsteht zu den vielen aktuellen Fragen in der heutigen Zeit ein plastisches Bild eines Kirchenmannes, das jeden Christen, ja jeden Leser zur Frage herausfordert,

„Was glauben wir wirklich?“ Dies mag manchen irritieren! Doch angesichts der vielen aktuellen Fragen wird dem Leser immer wieder die Realität vor Augen gestellt. Es ist ein Buch mit vielen Erfahrungen inmitten einer Wirklichkeit, die von vielen Effekten lebt, und auf ständige Revisionen hindrängt. Wenn das Wort Gottes oder Kirche oder Spiritualität etc. dem heutigen Menschen zu nahe kommen, kann das bereits provozieren. Gerade hierfür gibt Bischof Wilckens gute Gründe, daß der Glaube dem Leben als Ganzem Sinn gibt und daß alles Zusammenleben der Menschen aus den Aspekten des Glaubens heraus eine solide Ordnung für unsere Gesellschaft erhalten kann. Nicht Unverbindlichkeit, Beliebigkeit und Beziehungslosigkeit konkretisieren seine Aussagen, sondern die klare Ausgewogenheit, Verstehensbereitschaft, die Offenheit und das Zeugnis, an dem der eigene Glaube Maß nimmt. Es gibt die gegenwärtige Krise der Kirche... „aber es bedarf einer hochdifferenzier- ten Sicht, Verstehensfähigkeit und Urteilsfindung, um diese Krise richtig einzuschätzen“ (S. 41). Gerade diese Beherzigungen machen das Buch so lesenswert.

Der Anhang mit Predigten, Rundfunkandachten und Vorträgen unterstreicht die Summe eines verantwortungsbewußten, vom Optimismus der Frohbotschaft her lebenden Bischofs, der „Hoffnung für die Kirchen“ sät.

J. Georg Schütz

THEOLOGIE- UND ZEITGESCHICHTE

Heinrich Kraft, Einführung in die Patrologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991. Kt. 257 Seiten. DM 39,80.

An Einführungen in die Geschichte der alten Kirche herrscht auf dem deutschsprachigen Buchmarkt gegenwärtig kein Mangel. Das hier anzuzeigende Buch verfolgt einen relativ eng begrenzten Zweck: Heinrich Kraft, emeritierter Kieler Professor für Kirchengeschichte, gibt eine Einführung in die altchristliche Literaturgeschichte, anknüpfend an eigene Vorarbeiten (Kirchenväterlexikon) und etwa an die Kirchenväterdarstellung, die Hans von Camphausen vor Jahrzehnten vorgelegt hat.

Der Gang der Darstellung folgt dabei dem Aufbau der großen patrologischen Handbücher von Altaner-Stuiber und Quasten, ist also eher an Autoren als an einzelnen Schriften und Quellentexten orientiert und im allgemeinen nicht besonders quellennah.

Doch auch die personengeschichtliche Gliederungs- und Darstellungsweise läßt viele Wünsche offen. So werden etwa die Apologeten des 2. Jahrhunderts als einheitliche Gruppe von freien philosophischen Lehrern behandelt, aber der Name des Athenagoras von Athen findet sich im ganzen Buch nicht, und die Theologie eines Justin erfährt keinerlei eigene Würdigung.

Auffallend einige terminologische Eigentümlichkeiten, z. B. „Markionisten“.

Kraft beschränkt seine Darstellung nicht auf die Spätantike, sondern läßt sie für den Westen mit Isidor von Sevilla und für den Osten mit Johannes von Damaskus und dem VII. Ökumenischen Konzil enden.

Nach dem Umschlagtext will die vorliegende Schrift mehr sein als ein Kompendium der Patrologie, vielmehr soll sie „die Kenntnisse anbieten, die die Lektüre der Vaterschriften voraussetzt“. Ob eine Darstellung der antiken philosophischen Tradition auf zehn Seiten diesem Anspruch genügt, scheint aber

fraglich. Insgesamt handelt es sich eher um eine Einführung in die (halbwegs gesicherten) Ergebnisse der Patrologie/Patristik als um eine Einführung in die Probleme und Methoden dieser Disziplin selbst. Die literaturgeschichtliche Orientierung des Buches führt zu einer starken Betonung der Geistes- und Theologiegeschichte.

Das Buch ist über weite Strecken gut zu lesen, wenigstens für den Fachmann, stellt aber, nicht nur in der Terminologie, hohe Ansprüche an den Leser, der am besten über Grundbegriffe des Lateinischen und Griechischen verfügen sollte. Das Eingangskapitel „Gegenstand und Geschichte der Patrologie“ bringt eine Reihe von Hinweisen zur (vor allem älteren) Forschungsgeschichte, doch sind die dabei gegebenen Verweise auf die Handbücher der Patrologie und die großen Textausgabensammlungen allgemein gehalten und zu unpräzise. Innerhalb der Darstellung fehlen alle konkreten Literaturhinweise sowohl auf Textausgaben wie auf weiterführende Literatur, was den Gebrauchswert des Buches stark einschränkt. Das Buch enthält nur ein Personenregister. Ein übergreifendes Schlußwort fehlt.

Der Leser vermißt weiterhin jeden Ansatz zur Darstellung heutiger Forschungsdiskussionen. (Explizite Auseinandersetzung findet nur gelegentlich mit Harnack statt.) Dadurch vermittelt das Buch nicht selten den falschen Eindruck eines unstrittigen Konsenses und bringt manche Feststellung (und auch Datierung) allzu apodiktisch, wodurch es etwa dem Studenten nicht wirklich hilfreich ist. Der Fachmann wird ohnehin zu anderen Werken greifen. Für interessierte Theologen (Pfarrer und Religionslehrer) oder andere gebildete Leser mag das Werk aber eine erste Hinführung zu den Werken der Kirchenväter bieten.

Uwe Kühneweg

Manfred Gerland, Wesentliche Vereinigung. Untersuchungen zum Abendmahlsverständnis Zinzendorfs. Georg Olms Verlag, Hildesheim 1992. 186 Seiten. Br. DM 39,80.

Die Arbeit, eine Marburger Dissertation, setzt ein mit der pietistischen Kritik an der Abendmahlspraxis in den kursächsischen Gemeinden des ausgehenden 17. Jahrhunderts. A. H. Francke wirft der luth. Orthodoxie vor, sie habe aus dem Liebesmahl ein „Zanckmahl“ gemacht und die ganze Kommunionpraxis sei zu einer bloßen äußerlichen Zeremonie heruntergekommen (13).

Die „Abendmahlsgedanken“ des 18jährigen Zinzendorf bewegen sich innerhalb luth. Lehre und Frömmigkeit mit besonderer Betonung der Vereinigung mit Christus („Dein Blut in mich geflossen“) und des „pro me“. Am Grafenhof Reuß-Ebersdorf, dem Zinzendorfs Ehefrau entstammte, lernte er eine von dem Spiritualisten Hochmann von Hohenau geprägte philadelphische Gemeinschaft von Wiedergeborenen kennen. Konfessionelle Unterschiede spielten keine Rolle, man feierte das Abendmahl als gemeinschaftliches, interkonfessionelles Liebesmahl. Separatistische Tendenzen waren offensichtlich. 1721 begann für Zinzendorf eine Gratwanderung zwischen Separatismus und Orthodoxie, für welche die besondere Beziehung der Herrnhuter zur Berthelsdorfer Kirchengemeinde mit ihrem Pfarrer Rothe exemplarisch werden sollte. Man bekannte sich ausdrücklich zur Confessio Augustana und gleichzeitig zur Tradition der aus Mähren eingewanderten Exulanten. Als „nota ecclesiae“ wurde – entgegen lutherischer Tradition – von Zinzendorf der heilige Lebenswandel der Wiedergeborenen neben Wort und Sakrament (CA 7) gestellt (61, 69 u. ö.) – eine immer wieder neu auftretende

semipelagianische Verwässerung der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Bis zur Leugnung des altkirchlichen antidonatistischen Grundentscheids ist es dann nicht mehr allzuweit. Das Festhalten am lutherischen Sakramentsverständnis erscheint dann als – erfreuliche – Inkonsequenz (77). Der weltweite, alle gesellschaftlichen, nationalen, religiösen und rassischen Unterschiede überschreitende Horizont von Zinzendorfs Ekklesiologie hat ihre Wurzel in seiner „Blut und Wundenlehre“ und in der für ihn zentral gewordenen Vorstellung vom leiblichen „Umgang mit dem Heiland“.

Leider kann der Verfasser im gegebenen Rahmen die ekklesiologische und ökumenische Aktualität der Zinzendorfschen Abendmahlsauffassung nicht aufzeigen. Interkommunion, eucharistische Gastbereitschaft, Gemeinschaftsaspekt, kirchengründende Bedeutung des Abendmahles und die von seiner Stiftung her auf Einheit hinwirkende Zielrichtung könnten in geschichtlicher Beleuchtung der schwierigen ökumenischen Lage neue Bewegung vermitteln.

Gerhard Strauß

Ulrich Möbs, Das kirchliche Amt bei Karl Rahner. Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1992. 295 Seiten. Kt. DM 44,-.

Die Amtsfrage in der Hierarchie der Kirche sowie die Frage nach der Autorität des Amtes ist für viele Menschen ein Stein des Anstoßes. In den letzten Jahren ist die Diskussion um die gegenseitige Anerkennung der Ämter und Sakramente durch die getrennten Kirchen besonders durch das Memorandum der ökumenischen Institute an den deutschen Universitäten und durch die Ant-

wort von Seiten der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz erneut entfacht worden.

Karl Rahner, einer der Protagonisten vieler ökumenischer Gedanken und insbesondere eines gemeinsamen Amtsverständnisses in einem umfassenden ökumenischen Sinne (vgl. „Vom Sinn des kirchlichen Amtes“, 1966; und „Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis“, 1974) hat in seinem Forscherleben wiederholt klargemacht, daß nur durch „Auflockerung der Denkgewohnheiten“ und in der „Differenzierung und Verdeutlichung des Problembewußtseins“ seine Amtstheologie in den Gesamthorizont seines theologischen Denkens eingebettet ist; nur so erscheint es sinnvoll, diese Amtsfrage aus einer theologischen Grundkonzeption heraus zu entwickeln.

U. Möbs versucht, im Kontext einer wesensnotwendigen historischen Kontinuität Rahnerscher Theologie diesem Problembewußtsein nachzugehen; zwar ist vom wichtigen Ansatz mit dem ekklesiologischen Bezugsrahmen und den Möglichkeitsbedingungen aller transzendentalen Erfahrungen auszugehen – diese sind für das wirklich bestehende Problembewußtsein unumgänglich –, doch letztlich nur von Zweitrangigkeit, weil sie das Bedingungsverhältnis von Transzendentalität und Kategorialität betreffen. Interessanter sind der 2. Teil, in dem Möbs die Aufgliederung des einen Amtes in der Kirche aufzeichnet, das Verhältnis von Papst, Bischöfen, Priestern, Diakonen und Laien, und der 3. Teil „Apriorische Geweiheit und ökumenische Aspekte“, der richtungweisende ökumenische Lösungsimpulse geben sollte.

In der Art, wie Karl Rahner das Problem anpackt, erweist er sich wieder einmal als der große Impulsator, der einen Weg aus der teilweise festgefahre-

nen Diskussion weist, indem er unerwartet auf Dimensionen aufmerksam macht, die bisher noch gar nicht in den Blick gekommen sind. Diese werden vom Autor vor allem im 3. Teil „Apriorische Geweihtheit und ökumenische Aspekte“ ausführlich behandelt. Die hier eröffneten Perspektiven, die Rahner als „Vorfragen“ bezeichnet, treffen allerdings ins Zentrum der Problematik: den „anonymen Christen“ und den „anonymen Amtsträger“, Rahners These von den „anonymen Amtsträgern“ und die gültige kirchliche Lehre, dazu die in diesem Kontext stehenden Begriffe wie Papsttum, Unfehlbarkeit, Jurisdiktionsprimat, Amtsverständnis, Sukzession und Ordination. Gerade Karl Rahners Denkanstöße sind für Neuorientierungen so wichtig, so daß man sagen kann, daß er bei aller Betonung der Kirchlichkeit, bei aller Achtung und Wahrung der Aussagen des Lehramtes, gerade in einer konkreten, notwendigen, aber zugleich unvermeidbar defizienten Versprachlichung, eine „Theologie treibt“, die immer wieder aus dem vorgegebenen Rahmen ausbricht.

Ausgehend von den Impulsen in Rahners Amtstheologie stellt sich nun unweigerlich die Frage, ob eine stärkere Rezeption dieser Amtstheologie auf ökumenischem Gebiet etwas bewirken könne, ob sozusagen Impulse in bilaterale und multilaterale Dialoge transportiert werden können. In dieser Umsetzung fehlen z.T. die notwendigen Ansätze des Autors, weil insgesamt in der Diskussion offen bleibt, wie der Weg zur gegenseitigen Anerkennung der Ämter sich vollzieht. Der Soll-Zustand darf nicht Ist-Zustand bleiben. So vermittelt diese sehr ausführliche Studie nicht nur eine tiefsinnige „apriorische Geweihtheit und ökumenische Aspekte“,

sondern auch apriorische Ungewißheiten mit vielen Interpretationsmustern. Amtstheologie darf sich daher nicht allein in „katholischer Tradition“ erschöpfen, sondern muß korrespondierend auch die vielen Amtslehren und Amtstheologien mitsehen, die ständig neue Akzentuierungen setzen. Letztendlich hängt Amtstheologie eng mit der Ekklesiologie zusammen; doch dieses Feld ist wissenschaftlich zur Genüge bearbeitet. Das Buch als lesenswertes Kompendium ist hierfür eine weitere sorgfältige Rezeptionsarbeit.

J. Georg Schütz

Hyun Kyung Chung, Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch. Aus dem Amerikanischen von Dorothee Dilschneider. Mit einem Vorwort von Marga Bührig. Kreuz Verlag, Stuttgart 1992. 235 Seiten. Br. DM 39,90.

Seit ihrem vielbeachteten, die Zuhörer in begeisterte Anhänger und erbitterte Gegner spaltenden Vortrag in Canberra ist Frau Chung Hyun Kyung wohl die bekannteste Theologin der Dritten Welt. In diesem Band, zuerst in New York 1990 mit dem wohl passenderen Titel: „Struggle to be the Sun again. Introducing Asian Women's Theology“ erschienen, ist der Vortrag von Canberra und andere Beiträge, vor allem auch ihre „Meditation“ über ihre drei Mütter, enthalten.

Es beeindruckt tief, wie hier aus individueller und sozialer Leidenserfahrung gedacht, geredet, geschrien wird, wie die Christen der Dritten Welt, die Frauen zumal, zur Sprache gebracht werden. Seitenweise werden ihre Geschichten erzählt, werden ihre Texte veröffentlicht. Es ist keine objektivierte Theologie, es soll nichts abgeschliffen werden. Es ist

ihr „brennender Wunsch nach Selbstbestimmung“, der sich äußert und seinen „Ursprung hat in einer befreiungsorientierten Interpretation der Geschichte der Völker aus der Sicht der Dritten Welt“ (S. 43). Dabei wird deutlich, daß ihr Hauptangriff einer bestimmten Inkulturation des Christentums im Kontext des asiatischen Sexismus gilt, dem Mißbrauch christlicher Versatzstücke zur Legitimierung traditioneller Machtansprüche der Männer. Deutlich gesagt wird das allerdings nicht. Dieser authentische Ausdruck des Glaubens, der Verzweiflung wie der Hoffnung fordert zu Recht die Theologie heraus, die heute nicht anders als „katholisch“, d. i. global sein kann.

Chung bekennt sich zum Synkretismus. Sie und andere, von ihr zitiert, greifen Vorstellungen, Namen, Gestalten asiatischer Religionen auf und lesen sie in ihre Theologie ein, die sie dann „überlebens- und befreiungszentrierten Synkretismus“ nennt (S. 53). Der Synkretismusvorwurf prallt bei ihr ab. Bei Bultmann hat sie gelernt, daß das Christentum ein synkretistisches Phänomen ist. Allerdings eins, das eine zweijahrtausendlange Bearbeitungsgeschichte hinter sich hat, und das übersieht Chung. Sie reflektiert nicht den Synkretismus, den sie will. Sie reflektiert auch nicht die Selektion, die sie bei der Übernahme asiatischer Vorstellungen vornimmt. In Canberra redet sie vom Geist Christi und von anderen Geistern, dem Geist der Menschen, aber ihr Verhältnis zueinander oszilliert, wird nicht präzisiert. Es fehlt also jene Reflektion, die in der westlichen Theologie unter dem Stichwort *filioque* abgehandelt wird. Ihre Argumentationsketten sind oft kurzschlüssig, wenn etwa vom Gegensatz „christozentrisch-lebenszentrisch“ auf die Mann(= Christus)-Anbetung und dann wieder auf den kolonialistischen Herrschaftsaspekt in

der Kolonisierungsgeschichte geschlossen wird (S. 36). Dazu kommt: Chung stellt Positionen vor, leidenschaftlich, bewegt und bewegend, aber sie selbst, ihre theologische Identität verschwindet hinter der Solidarität mit den Frauen, die sie zitiert. Kurz: dort wo in dem notwendigen und sicher nicht einfachen Inkulturationsprozeß die kritische Überlegung, wo in bezug auf die Aussagen des Glaubens, des Leidens und der Hoffnung Theologie gefragt ist, da schweigt Chung. So kann dann der Satz: „Wir sind der Text, die Bibel und die Tradition der christlichen Kirche sind der Kontext unserer Theologie“ (S. 200) thetisch und nackt hingestellt werden, ohne irgendeine Reflexion. Als Grund wird wiederum nur angegeben, daß „die Bibelauslegung der westlichen Missionare zur Meßlatte für die Wahrheit der Lebenserfahrungen unseres Volkes wurde.“ Dies wird zu Recht als „unhistorische Sicht der Bibel und der christlichen Tradition“ denunziert. Aber in diesem Spannungsfeld bewegt sich die traditionelle Theologie von Anfang an, auch wenn es ihr oft genug nicht bewußt war.

So verständlich also die leidenschaftliche Bemühung um einen genuinen Ausdruck christlichen Glaubens im Kontext konkreter asiatischer Unterdrückungsgeschichte als Bekenntnis zur Befreiung ist, so notwendig und so bedenkenswert diese Bemühung auch für die traditionelle Theologie ist, sie ist noch nicht Theologie. Dieser aber bedarf es. Vielleicht ist es aber noch zu früh, sie jetzt schon zu erwarten.

Johannes Dantine

Akio Dohi / Toshio Sato / Seiichi Yagi / Odagaki Masaya, Theologiegeschichte der Dritten Welt – Japan. Chr. Kaiser Verlag, München 1991. 215 Seiten. Pb. DM 25,—.

Das hier angezeigte, in einer von Theo Sundermeier und Norbert Klaes herausgegebenen Reihe „Theologiegeschichte der Dritten Welt“ erschienene Buch vermittelt dem deutschsprachigen Leser zum ersten Male einen umfassenden, für den begrenzten Umfang erstaunlich detaillierten Überblick über die bisherige, kaum mehr als 130 Jahre alte Geschichte vor allem der protestantischen Theologie in Japan.

Ein Vorwort von U. Luz und eine Einleitung von Furuya Yasuo skizzieren die Eigenart und die besonderen, durch die Situation bedingten Probleme nicht nur dieser Theologie, sondern auch ihrer Theologen, von denen eine Reihe an kaiserlichen (staatlichen) Universitäten lehrte oder ihre Theologie als „Laien“ entwickelte. In je einem Kapitel werden von Dohi Akio, Sato Toshio, Yagi Seiichi und Odagaki Masaya jeweils eine der vier bisherigen Theologengenerationen behandelt. Für deutsche Leser interessant, vielleicht auch erschreckend dürfte die lange, zahlreiche Theologen der zweiten und auch noch der dritten Generation umfassende Phase der „babylonischen Gefangenschaft in deutscher, speziell Barthischer Theologie“ sein. Stand in der ersten Generation u. a. die Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus auf der Tagesordnung, so findet nun die vierte Generation den Weg zurück nach Japan, z. B. durch die vertiefte Begegnung mit dem Buddhismus, indem – noch über Takizawa und Yagi hinausgehend – vom Buddhismus geprägte Kategorien aufgenommen und beispielsweise im Rahmen einer „Meontologie“ (Lehre vom Nicht-seienden, 165) fruchtbar gemacht werden. Ihre Kritik an der im Westen betriebenen Variante einer „Theologie der Religionen“ sollte beachtet werden.

Mit dem Hinweis auf die der Theologie seitens der politischen Ideologie

(Tenno-System, Problem des Yasukumi-Schreins) gestellte Herausforderung führt Odagaki bereits auf das von Furuya Yasuo verfaßte Nachwort hin (201–208), der die Notwendigkeit einer „Theologie Japans“ (als *genitivus obiectivus*) betont. Neben den von ihm genannten Problemen müßten allerdings m. E. auch die sozialen Fragen Japans einschließlich seiner Minderheitenprobleme (Koreaner) sowie seine wirtschaftspolitische Rolle in den während des Zweiten Weltkrieges besetzten Ländern Südostasiens und Chinas im Rahmen einer zeitgemäßen politischen und sozialen Ethik stärker berücksichtigt werden (diese Bemerkung gleich auch als Hinweis auf die von den Verfassern geäußerte Bitte um Aufnahme eines Dialogs der Leser mit ihnen).

Gäbe es in unseren Tagen ein Konzil von Nizäa, so würde es wahrscheinlich so manchem theologischen Vordenker in Japan nicht viel anders ergehen als damals dem Origenes: ihre Gedanken würden vor den Augen einer kirchlichen Orthodoxie wohl nicht immer bestehen. Aber wie Origenes trotzdem einer der bedeutendsten Kirchenväter bleibt, so bleibt auch den Pfadfindern und Gestaltern einer Theologie in Japan und demnächst einer „Theologie Japans“ ihr Platz in der japanischen Kirchen- und Theologiegeschichte erhalten, und da diese ein Teil der christlichen Ökumene ist, ist ihre Bedeutung auch dort wahr- und das Gespräch mit ihnen aufzunehmen.

Da das vorliegende, in jeder Hinsicht empfehlenswerte Buch zweifellos den Wunsch weckt, sich mit dem einen oder anderen Theologen intensiver zu beschäftigen, wäre ein Verzeichnis zumindest der ins Deutsche übersetzten Arbeiten japanischer Theologen verdienstvoll gewesen. – Die Seitenangaben im Register bedürfen der Überprüfung.

Noch eine Anmerkung zum Titel der Reihe. Die problematische Herkunft des Begriffs „Dritte Welt“ ist bekannt. Ganz abgesehen von der zusätzlichen Fragwürdigkeit der Zuordnung Japans zu diesem Bereich ist zu fragen, ob dieser Begriff den Charakter ökumenischer Geschwisterlichkeit zutreffend beschreiben kann.

Olaf Schumann

Felix Wilfred / M. M. Thomas, Theologiegeschichte der Dritten Welt – Indien. Chr. Kaiser Verlag, München 1992, 353 Seiten. Pb. DM 35,-.

Das Buch ist von den Herausgebern als Information, theologischer Überblick und Nachschlagewerk gedacht. Das wird durch die Zufügung von Bibliographie und Personenregister auch ermöglicht. Ein Sachregister wäre wünschenswert, um sich auch einen Zugang zu Grundbegriffen und Prozessen erarbeiten zu können, wie sie durch Dalit-Theologie und einer neuen Wertung der Adivasi-Religionen gegeben sind. Nicht erst seit 1993, dem UNO-Jahr für indigene Völker, ist uns ihre Bedeutung für das kirchliche Leben Indiens bewußt. Nur nimmt man dies in Indien leider wenig zur Kenntnis. Hier läge eine gemeinsame Aufgabe für Christen, Kirchen und Theologen aus Indien und Europa, um eine Ebene für den Dialog mit allen Religionen herzustellen, von dem die sogenannten Natur- und Stammesreligionen bisher weitgehend ausgeschlossen sind. Die Herausgeber haben sich auf eine entstehende Theologie in Auseinandersetzung mit den sogenannten Hochreligionen konzentriert.

An der Schwelle zu einer neuen Form von Begegnungen, wie sie durch die Weltkonvokation in Seoul 1990 auch für

alle Religionen angeregt wurde, hat dieses Buch einen hohen Stellenwert – nicht nur für Ökumeniker.

Durchgängig trägt das Buch der Besonderheit des Theologisierens in Indien Rechnung, das im Wachsen und Werden von Einsichten aus der Begegnung mit den Religionen besteht. Zu Recht also trägt das Buch den Titel „Theologiegeschichte“ und lädt damit den Leser zur Teilnahme an einem horizontweiternden Prozeß ein. Diesem Anliegen sind die Herausgeber Norbert Klaes und Theo Sundermeier verpflichtet und erinnern deshalb im Vorwort daran, daß sie mit dem Buch einen Beitrag leisten, um die „parochiale Gefangenschaft des christlichen Glaubens“ (E. Lange) zu überwinden.

Im Teil I schreibt M. M. Thomas über Entwicklungen der orthodoxen und protestantischen Theologie in Indien und gibt Zuordnungen für die theologischen Entwicklungen, die er am Beispiel von Biographien entfaltet. Über deren konfessionelle Herkunft wird weniger reflektiert, als vielmehr darüber, wohin diese Denkrichtungen führen: Zur „universalen Sendung der Kirche im spezifisch indischen Kontext“ (Vorwort M. M. Thomas, S. 26).

Felix Wilfred schreibt im Teil II und III des Buches über Marksteine der Entwicklung katholischer Theologie in Indien und leitet daraus im Teil III zeitgenössische Strömungen in einigen Hauptgebieten der Theologie in Indien ab. Beachtenswert ist sein Versuch, diese Hauptrichtungen nach dem Ort ihrer Entstehung darzustellen. Dabei verweist er auf Theologien im politisch-sozialen Kontext, im Ashram, an Ausbildungsstätten und auf Theologien in indischen theologischen Zeitschriften.

Ob die Wege, wo die religiös-kulturelle und die sozialpolitische Orientie-

rung (S. 332) einander begegnen und sich beeinflussen werden und zusammenkommen könnten, auch gegangen werden, ist die offene Frage, die aber im ökumenischen Austausch und Lernen beantwortet werden kann.

Klaus Roeber

Theo Sundermeier, Aus einer Quelle schöpfen wir. Von Afrikanern lernen. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1992. 189 Seiten. Kt. DM 24,80.

Der Autor, von dem Generationen von Theologen des In- und Auslandes gelernt haben, Theologie im ökumenischen Kontext zu treiben, hätte mit gutem Recht auch ein Buch über die Inhalte schreiben können, die er im südlichen Afrika gelehrt hat und die dort gelernt wurden. Überwiegend ist auf solche Weise auch Missionsgeschichte mit der Fragestellung geschrieben worden, was sich durch die Verkündigung des Evangeliums und Belehrung durch Europäer in Afrika verändert hat.

Eindrücklich beschreibt Theo Sundermeier die Gegenrichtung und entfaltet den Untertitel. Er setzt drei Schwerpunkte: Lernen von afrikanischen Religionen, Lernen von afrikanischen Gemeinden, Lernen von afrikanischer Theologie. Das Buch kann insgesamt als eine afrikanische Lektion für Christen in Europa – so der Titel eines Unterkapitels – verstanden werden und sollte gerade deshalb im Lehrbetrieb an Schulen und Hochschulen Aufmerksamkeit finden. Die Literaturangaben im Anhang zu einem jeden Kapitel erleichtern dieses Vorhaben.

Im Blick auf die Kritiker einer dialogbereiten und darin missionarischen Hermeneutik hat das Buch durch Darstellung und Entfaltung der Themen, vor allem aber durch die Authentizität des

Autors, selbst einen missionarischen Charakter. Dadurch ist das Buch eine Anregung für die, die sich bisher nicht mit Kirche als Lernprozeß und mit Verkündigung im Lernprozeß anfreunden konnten und sich über Theologie in der Dritten Welt verächtlich äußern.

Illustrationen von Azariah Mbatha unterstreichen nicht nur die Aussagen, sondern bilden einen eigenständigen Beitrag zur Aussagekraft und Wirksamkeit der Theologie, die in Südafrika gedacht wird.

Ein Verzeichnis zu Sachworten und Bibelstellen vermisste ich; denn die Angaben im Inhaltsverzeichnis reichen nicht aus, um die Reichhaltigkeit des Buches zu erschließen und auf Themen aufmerksam zu machen, die in den Unterteilungen des Textes erst augenfällig werden.

Am Beginn einer neuen Epoche für das südliche Afrika erklärt indirekt dieses Buch auch, wie es zur Beendigung der Politik der Apartheid kommen konnte. Sundermeier läßt eine afrikanische Version von Psalm 113 zu uns sprechen: Der Geist Gottes wird die Herzen und die Gedanken aller Menschen erfüllen, . . . und das ganze Volk baut zusammen das Land wieder auf (S. 185).

Klaus Roeber

Bénézet Bujo, Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog. Universitätsverlag, Fribourg/Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1993. 222 Seiten. Pb. DM 46,-.

Der in Zaire geborene und in Würzburg zum Ethiker ausgebildete Verfasser versucht, den abendländischen Ethik-Konzepten ein auf „Gemeinschaft“ beruhendes afrikanisches Modell (soge-

nannte Palaverethik) gegenüberzustellen, um insbesondere bei der Diskursethik (K. O. Apel, J. Habermas) und dem Kommunitarismus (Ch. Taylor) anknüpfend einen Dialog zu eröffnen. Auf diesbezüglich prinzipielle Überlegungen folgt eine Sammlung von Aufsätzen, die sich mit konkreten Einzelfragen (z. B. Ehe, feministische Theologie, Befreiung, Menschenrechte, Politik, Krankheit, Altwerden, Ökologie) befassen. Die in überarbeiteter Fassung gebotenen selbständigen Studien stammen aus den Jahren 1984 bis 1992 (einige bisher unveröffentlicht). Begrüßenswerterweise will B. Bujo die These vertreten: „Erst eine Befreiung, die sich nicht auf die sozio-ökonomische Armut beschränkt, sondern den Menschen auch in seinem Anderssein fördert und ihn sich entfalten läßt, kann ihm in seiner holistischen Dimension gerecht werden.“ (133) Aber die geheime Leitfrage weicht von dieser Intention ab: Welche afrikanischen Elemente kommen westlichen Strukturen so nahe, daß ein interkulturelles Lernen möglich wäre? Das Vice-versa verdeckt, daß hier trotzdem kein Dialog, sondern die Suche nach lebensrelevanter Ausgestaltung jener Strukturen stattfindet, deren Wahrheit durch die abendländische Metaphysik vorgegeben und garantiert ist. Nicht diese Metaphysik selbst, sondern nur eine ihrer fragwürdigen Folgeerscheinungen – die moderne Technologie – steht zur Frage.

Von einem afrikanischen Autor hätte man gern mehr erfahren über die Toten, das Leben, die Anamnese, die Macht des Wortes, die Einheit oder die Bildhaftigkeit des Menschen. Aber der Wissenschaftler Bujo bringt sein Selbst oder die autochthone Tradition seiner Familiengemeinschaft trotz mehrmaliger Ankündigung von Grundkonzept und Hintergrund nicht ein. Die Auskunft, die Toten seien gar nicht tot, erklärt dem

westlichen Leser nichts, und die Erläuterung, die Toten überlebten im Gedächtnis ihrer Nachkommen, hilft nicht, modernes Denken zu ändern. Für Bujo scheint von vornherein festzustehen, das Anderssein des Anderen sei auf eine im Westen akzeptable Bedeutung einzuschränken. Hat er „die falschen Ahnen als Berater“ (65)? Jedenfalls vermeidet er es, den Dialog bei der unzensierten Weisheit Afrikas beginnen zu lassen, und setzt stattdessen auf der „Nord-Seite“ an, mit der er sich im Ausdruck „Zauberglauben“ (159f) konform weiß. Weil also der „zweidimensionale“ Gemeinschaftsgedanke (Lebende und Tote) beim Leser nicht das zu repräsentieren vermag, was er in Afrika darstellt, erstickt schon der hermeneutische Ansatz den Dialog im Keim. Übrig bleiben ethische Imperative, die auch im ontologischen Horizont des Abendlandes sagbar und längst gesagt sind. Mit einer eventuellen Fraglichkeit dieses Horizontes (von Afrika aus!) kann Bujo so wenig anfangen wie ehemals Pater Tempels. Und wie die Grundfrage nach dem hermeneutischen Horizont vom Autor nicht angegangen wird, stellt sich auch entsprechende Skepsis naiverweise nicht ein: etwa bezüglich einer Pluralität von Rationalitäten oder einer Lernoffenheit gegenüber einem logischen Widerspruch (213) oder der Chance, daß sich der westliche Diskurs auf einer Basis von lebenden Toten, von unsichtbarer Welt, von einer dunklen Tiefe des Menschen usw. zum Dialog einladen lasse. So verfehlt das Buch über die rasonierende Vereinnahmung in den westlichen Wahrheitshorizont einen „Süd-Nord-Dialog“.

Heribert Rucker

Uwe Siemon-Netto, Luther als Wegbereiter Hitlers? Zur Geschichte eines

Vorurteils. Mit einer Einführung von Peter L. Berger. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993. 150 Seiten. Gb. DM 34,-.

Dieses Buch, die Umarbeitung einer von Peter L. Berger betreuten Doktorarbeit, „ist ein Plädoyer für einen Freispruch Martin Luthers von einer Anklage, die auf nichts anderes hinauslief, als daß er Deutschland, Europa, ja, die ganze Welt ins Unheil gestürzt habe“. Insofern, d.h. bezogen auf die Überzeugung des Autors, ist das im Titel angebrachte Fragezeichen unangebracht. Ob freilich die Widerlegung des Klischees, der Reformator sei „als der geistige Wegbereiter Hitlers zu betrachten“, auch die überzeugen wird, die eine solche Auffassung haben, kann bezweifelt werden. Der Verfasser, der sich als Journalist, Lutheraner und Leipziger zu Wort meldet, hat den von ihm beantragten Freispruch wegen erwiesener Unschuld (nicht aus Mangel an Beweisen!) nämlich ein wenig zu grob- und großmaschig gestrickt.

Dabei ist ihm gar nicht zum Vorwurf zu machen, daß man in der Einführung seines Doktorvaters manches Klischee findet, was freilich in einem Buch, das gegen derlei ankämpft, dann doch einigermaßen verwunderlich ist. So schreibt Berger beispielsweise: „Die protestantischen Geistlichen aus der DDR“ waren, eben weil sie dafür eintraten, daß „die Kirche . . . sich selbst aktiv am sozialistischen Experiment beteiligen sollte, . . . so lange Zeit die Lieblinge des Weltkirchenrates“. Das waren sie so wenig, wie der Mann aus Wittenberg als Ahnherr der Nationalsozialisten gelten kann.

Doch zurück zur Angriffigkeit und Angreifbarkeit der Studie selber. Natürlich hat Siemon-Netto recht, wenn er nachweist – und er ist nicht der erste, der das tut –, daß von Luther zu Hitler,

auch nicht über Nietzsche und Bismarck, weder ein direkter noch ein mittelbarer Weg oder Trampelpfad führe, und daß es schon deshalb nicht stimmen könne, daß lutherische Kirche und lutherische Christen im Dritten Reich zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus nicht bereit und auch nicht in der Lage gewesen seien.

Als Beleg dafür, daß Martin Luther kein „Schurke“, also nicht „an den deutschen Missetaten des Zweiten Weltkrieges mitschuldig“ gewesen sei, führt er den „Fall Goerdeler“ und – aus aktuellem Anlaß – „Leipzig 1989“ an. Ob allerdings Franklin D. Roosevelt seine Casablanca-Formel von der bedingungslosen Unterwerfung Deutschlands nicht aufgestellt hätte, wenn er vom lutherischen Christentum der deutschen Widerständler überzeugt gewesen wäre, ist schon eine gewagte Annahme; die zu ihrer Plausibilität vom Autor beigebrachten Mosaiksteinchen tragen sie m. E. nicht.

Ebenso muß man sich fragen, ob er sich nicht kritischer mit Luthers Vernunft-Begriff hätte auseinandersetzen müssen. Daß Bonhoeffer in den bewaffneten Widerstand eben nicht als Mann der Kirche, sondern als einzelner Christ gegangen ist, hätte nicht nur erwähnt, sondern auf seine Bedeutung für das Gesamtthema befragt werden müssen. Und schließlich vermißt man, daß die Auseinandersetzung nachgezeichnet, gar vorangetrieben wird, ob und ggf. wann ethische Fragen eine Qualität erreichen, die zumindest für Christen den status confessionis auf den Plan rufen.

All das beeinträchtigt zwar das Lesevergnügen, ist aber nicht von solchem Gewicht, daß man an der Lektüre kein Vergnügen hätte und aus ihr keinen Gewinn zöge.

Uwe-Peter Heidingsfeld

Zu den Santiago-Beiträgen dieses Heftes wird in der Vorbemerkung das Nötige gesagt. Wir freuen uns, in dem statt einer Rezension eingegangenen Beitrag von Heribert Rücker die Aufsätze zur Kontextualität von Johannes Dantine und Petros Vassiliadis in Heft 4/93 mit einer katholischen Stimme weiterführen zu können. Weitere Voten zu diesem – wie Santiago erwiesen hat – für die Zukunft der ökumenischen Bewegung wichtigen Thema sind in zwangloser Folge vorgesehen. Jean-François Zorn von der Fédération Protestante de France aktualisiert in seinem Beitrag die Ergebnisse umfassender Forschungen zur Missionsgeschichte des französischen Protestantismus, die unter dem Titel „Le grand siècle d’une mission protestante. La Mission de Paris 1822–1914“ 1993 erschienen sind (Karthala – Les bergers et les mages). Brandneu das Communiqué, das den erfolgreichen Abschluß des 1964 begonnenen Dialogs zwischen den orthodoxen und den altorientalischen Kirchen vermeldet.

Die Herausgeberzusammenkunft des Jahres 1993 fand am 19./20. November in Genf statt, wo – seit Viorel Ionița als Studiensekretär der KEK Nachfolger von Hermann Goltz wurde – drei unserer Herausgeber in den ökumenischen Institutionen tätig sind. Die Begegnungen dort wurden als außerordentlich fruchtbar empfunden und werden sich über einen längeren Zeitraum in unserer Zeitschrift niederschlagen. Von den Regularien ist zu berichten, daß die Herausgeber den Bitten von Ako Haarbeck, Uwe-Peter Heidingsfeld und Matthias Sens entsprochen haben, aus dem Herausgeberkreis bzw. der Schriftleitung wegen Arbeitsüberlastung auszuscheiden. Allen dreien wurde für ihre Mitarbeit herzlich gedankt. Anstelle von U.-P. Heidingsfeld und Dr. Sens sind Prof. Dr. Hermann Goltz/Halle und Studienleiterin Dr. Margot Käßmann/Hofgeismar in die Schriftleitung berufen worden. Ebenso wurde vereinbart, daß der Vorsitzende des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) für die Dauer seiner Amtszeit dem Herausgeberkreis angehören soll. So begrüßen wir neben den beiden neuen Mitgliedern der Schriftleitung auch Prof. Dr. Wolfgang Bienert/Marburg im Kreis der für die ÖR Verantwortlichen, wo er sich auch gleich mit dem Bericht aus Sektion 2 von Santiago literarisch vorstellt. Die Herausgeber haben sich auch vorgenommen, bei der nächsten Zusammenkunft wieder eine Ökumenikerin in ihren Kreis zu berufen.

Vo

Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, Hahnbergstraße 5, 35043 Marburg / Dr. Lothar Coenen, Robert-Koch-Straße 113 a, 30826 Garbsen / OKR Prof. Dr. Johannes Dantine, Hietzinger Hauptstraße 61 a, A-1130 Wien / Prof. Dr. Pavel Filipi, Belgická 22, 12000 Praha 2 / Prof. Dr. Reinhard Frieling, Eifelstraße 35, 64625 Bensheim / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Stresemannstraße 62, 10963 Berlin / Prof. Dr. Anton Houpten, Louis Saalbornlaan 5, NL-3584 GA Utrecht / Prof. Dr. Karl Kertelge, Isolde-Kurz-Straße 19, 48161 Münster / Dr. Uwe Kühneweg, Kraftgasse 26, 35282 Rauschenberg / Pfarrer Dr. Alexander von Oettingen, Jakob-Jung-Straße 31, 64291 Darmstadt / Dr. Klaus Roeber, Dettelbacher Weg 40, 13189 Berlin / Dr. Heribert Rücker, Rungestraße 22a, 44795 Bochum / Rev. Dr. Ioan Sauca, George Cosbuc 1, Bl. P. 5. B., Sc. 1, Ro-79461 Bukarest IV / Pfarrer Hermann Schaefer, Vogelsangstraße 20, 42190 Wuppertal / OKR Prof. Dr. Rolf Schäfer, Würzburger Straße 37, 26121 Oldenburg / Dr. Dr. J. Georg Schütz, c/o Ökumenische Centrale, Neue Schlesingergasse 22-24, 60311 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Olaf Schumann, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg / OKR Dr. Matthias Sens, Kirchhof 1, 39167 Niederndodeleben / OKR i. R. Dr. Gerhard Strauß, Edelsbergstraße 1, 86163 Augsburg / Pasteur Dr. Jean François Zorn, 47, Rue de Clichy, F-75009 Paris.

Neuerscheinung Februar 1994

Santiago de Compostela

**Fünfte Weltkonferenz
für Glauben und Kirchenverfassung 1993**

Hrsg. von Günther Gaßmann und Dagmar Heller

Beiheft 67 zur Ökumenischen Rundschau, ISBN 3-87476-295-5, ca. 250 Seiten, DM 32,-/sFr 33,-/öS 250,-/Bez. DM 28,-/sFr 29,-/öS 218,-

Der Band enthält in der verbindlichen deutschen Übersetzung die Referate, die Botschaft und die vier Sektionsberichte der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die mit dem Thema „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis“ 1993 in Santiago de Compostela stattfand, sowie im Anhang die Grußbotschaften und ein Teilnehmer- und Referentenverzeichnis.

Verlag Otto Lembeck, Leerbachstraße 42, D-60322 Frankfurt / Main

Gruß an Hanfried Krüger

Der Gerechte wird grünen wie ein Palmaum, / er wird wachsen wie eine Zeder auf dem Libanon. / Die gepflanzt sind im Hause des HERRN, werden in den Vorhöfen unsres Gottes grünen. / Und wenn sie auch alt werden, werden sie dennoch blühen, fruchtbar und frisch sein, daß sie verkündigen, wie der HERR es recht macht; er ist mein Fels, und kein Unrecht ist an ihm.

Mit diesem Abschluß des 92. Psalms, der in der Lutherbibel die Überschrift trägt „Freude am Lob Gottes“, grüßen Herausgeber und Schriftleitung Oberkirchenrat i. R. Professor D. Dr. Hanfried Krüger herzlich zum 80. Geburtstag am 12. April und widmen ihm dieses Heft.

Der Jubilar war, neben vielen anderen Ämtern und Funktionen, von 1956 bis 1984 Schriftleiter und danach für einige Jahre Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau. Sein Wirken ist in den Jahrgängen 1974, S. 137f; 1979, S. 97f, 1984, S. 205f und 1989, S. 125f gewürdigt worden. Es hieße Eulen nach Athen tragen, dem jetzt noch etwas anderes hinzuzufügen als unsere Gewißheit und Freude, daß er auch in seinem (leider beschwerlich gewordenen) Alter eingehüllt ist in die Verheißung Gottes und uns vor Augen steht als einer der vielen Zeugen, die in Person verkündigen, daß Gott es recht macht und auch am Ende unseres Weges noch unser Fels ist und bleibt.

Auf dem Weg zu einer Neubestimmung des Profils der Laien in der ökumenischen Bewegung¹

VON KONRAD RAISER

I. Vom Verschwinden eines ökumenischen Leitbegriffs

Von den „Laien“ ist in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion kaum mehr die Rede. Dies fällt um so mehr auf, als die „Laien“ noch vor einer Generation ein ökumenischer Leitbegriff waren. Inzwischen scheint das Pathos der frühen ökumenischen Bewegung, die sich wenigstens in einigen ihrer wichtigsten Ausprägungen als eine Laienbewegung verstand, nahezu erloschen. Das Laienreferat des Ökumenischen Rates der Kirchen wurde im Zuge der Strukturreform 1971 aufgelöst, und die Zeitschrift „Laity“ stellte schon vorher ihr Erscheinen ein. Wo sind die „Laien“ geblieben? Was sind die Gründe für dieses auffällige Verschwinden eines ökumenischen Leitbegriffs?

Bei der Suche nach einer Antwort auf diese Frage stößt man zunächst auf den unvermeidlichen Prozeß der Institutionalisierung und zugleich der Differenzierung der ökumenischen Bewegung. Die Institutionalisierung führte dazu, daß viele ökumenische Initiativen auf lokaler, nationaler, regionaler und internationaler Ebene, die ursprünglich von dem Engagement von Laien getragen waren, inzwischen in feste kirchliche Strukturen eingebunden sind. Damit war verbunden ein Prozeß der Professionalisierung ökumenischer Arbeit, und viele der Positionen in den neu geschaffenen Referaten, Fachstellen und ökumenischen Einrichtungen wurden mit theologisch vorgebildeten Fachleuten – oft ordinierten Theologinnen oder Theologen – besetzt. Gleichzeitig vollzog sich ein Prozeß der Differenzierung, als dessen Folge der Sammelbegriff der „Laien“ aufgegliedert wurde in unterschiedliche Gruppierungen mit je spezifischem Eigeninteresse und Profil. Das wichtigste Beispiel hierfür ist die Entstehung einer eigenständigen Frauenbewegung, die immerhin mehr als die Hälfte des Umfeldes der ursprünglichen Laienbewegung erfaßt.

Bei näherem Hinsehen zeigt sich freilich, daß die Laien das „Opfer“ eines entscheidenden Perspektivenwechsels in der ökumenischen Diskussion geworden sind, der sich seit der zweiten Hälfte der sechziger Jahre vollzogen hat. Dieser Wandel als Abkehr von der bis dahin dominierenden Perspektive der Kirchen und Gesellschaften Europas und Amerikas hin zur Lebenswirklichkeit und den Konflikten der Kirchen und Völker des Südens hatte

eine doppelte Auswirkung für das Profil der Laien. Steckte bis dahin das Leitbild der „verantwortlichen Gesellschaft“ den Rahmen für das Engagement christlicher Laien in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld ab, so trat nun die Teilnahme am Kampf der Armen, der Marginalisierten und Deklassierten um Gerechtigkeit und Befreiung in den Vordergrund ökumenischen Interesses. Das Engagement für grundlegende gesellschaftliche Veränderung wurde wichtiger als die Frage nach der Präsenz der Kirche in den gesellschaftlichen Strukturen bzw. die Bemühung um kirchliche Erneuerung.

Im Gegenzug zu dieser Herausbildung eines „säkularen Ökumenismus“ vollzog sich nicht zuletzt aufgrund des aktiven Eintritts der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirchen in die ökumenische Bewegung eine entschiedene Verstärkung ihres kirchlichen Charakters. Am eindrucklichsten läßt sich diese Verschiebung an der Diskussion über kirchliche Ämter nachvollziehen. War diese Diskussion noch in den sechziger und frühen siebziger Jahren bestimmt von der Wiederentdeckung des „Amtes der Laien“ im Rahmen der vielfältigen Ämter und Dienste in der Kirche und damit zugleich ausgerichtet auf das Ziel der Erneuerung aller kirchlichen Ämter, so vollzog sich spätestens mit dem Lima-Dokument über das Amt eine nahezu ausschließliche Konzentration auf die Frage nach dem Verständnis und der gegenseitigen Anerkennung des ordinierten Amtes. So folgerichtig es ist, daß diese Entwicklung in die Diskussion über die Ekklesiologie als ökumenischer Schlüsselfrage mündet, so deutlich kommt darin zugleich die „Verkirchlichung“ der ökumenischen Bewegung zum Ausdruck, die sich von der Lebenswirklichkeit und den Glaubensfragen der meisten Laien zu entfernen droht.

Diese ersten Beobachtungen zu den Gründen des Verschwindens eines ökumenischen Leitbegriffs nötigen freilich zu einer weiteren Rückbesinnung: was war das Profil der Laien in der früheren Phase der ökumenischen Diskussion? Im Vordergrund stand dabei die Wiederentdeckung der Laien als mündige Glieder des Volkes Gottes. Wichtige Anhaltspunkte sind die beiden großen theologischen Untersuchungen von Yves Congar² und Hendrik Kraemer³ zu diesem Thema, die beide Mitte der fünfziger Jahre erschienen. Zu nennen ist weiterhin die Arbeit des Laienreferates des Ökumenischen Rates der Kirchen, vorangetrieben nicht zuletzt durch Hans Ruedi Weber, und schließlich die Impulse, die von der Sektion zur Laienfrage der Zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1954 in Evanston ausgingen. Ohne auf die Thesen und praktischen Schritte dieser frühen ökumenischen Laienbewegung im einzelnen einzugehen,

möchte ich um der klareren Profilierung gegenüber der gegenwärtigen Situation willen einige Voraussetzungen andeuten, die bei einer heutigen Durchsicht der älteren Texte auffallen.

1. Die Texte gehen aus von einer klaren Unterscheidung von „Kirche“ und „Welt“. Die alte Synthese des *Corpus christianum* ist durch den Prozeß der Säkularisierung aufgelöst worden. Die Welt ist in vollem Sinne säkular, und die Kirche hat – nicht zuletzt im Kirchenkampf in Deutschland – gelernt, was es heißt, Kirche zu sein.

2. Die Laien, im Unterschied von der Geistlichkeit oder den hauptamtlichen kirchlichen Mitarbeitern, werden verstanden als die Repräsentanten der Kirche in der säkularen Welt. Sie sind Zeugen für das Evangelium, und ihr Zeugnis bezieht sich auf die unterschiedlichen Gestalten christlicher Verantwortung in Beruf und Gesellschaft. Die Laienfrage kann daher programmatisch auf die Formel gebracht werden: der Christ im Beruf.

3. Angesichts der so präzierten Laienfrage wird die Aufgabe der Kirche bestimmt als Sammlung und Zurüstung der Laien für ihren Zeugendienst in der Welt. Christliche Existenz zwischen Kirche und Welt vollzieht sich in dieser Doppelbewegung von Sammlung und Sendung. Daraus ergeben sich spezifische Initiativen zur Reform kirchlicher Strukturen. Sie haben Ausdruck gefunden vor allem in der großen Studienarbeit über die „missionarische Struktur der Gemeinde“ und zielten auf die Einrichtung von speziellen Diensten und Initiativen, um die Zurüstung und Ausbildung der Laien für ihre Sendung in die Welt zu fördern.

4. Das ökumenische Interesse an Berufung und Auftrag der Laien verbindet sich ausdrücklich oder implizit mit dem Interesse an der missionarischen Erneuerung der Kirche und der Integration von Kirche und Mission. Auch wenn dies nicht in der Absicht der früheren Laienbewegung lag, so hat dieser Impuls langfristig vor allem zu einer Verstärkung der institutionellen Präsenz der Kirche in der säkularen Gesellschaft geführt, d. h. zum Aufbau einer Vielzahl von gesellschaftsbezogenen Einrichtungen und Werken der Kirche mit professionell spezialisierten Mitarbeitern.

Es ist kein Zweifel, daß diese Neuentdeckung der Berufung der Laien in Verbindung mit den Initiativen zu einer missionarischen Erneuerung der Kirche wichtige Impulse zur Inkulturation, d. h. der Einpassung des christlichen Zeugnisses in die moderne, aufgeklärte und von ständigem Wandel charakterisierte Welt, freigesetzt hat. Die Laien wurden verstanden als die Anwälte von Kirche in den alltäglichen Zusammenhängen der Welt. Sie waren die Vorposten der gemeinsamen Suche nach christlicher Präsenz in der Gesellschaft. Von dem gleichen Grundimpuls war die „katholische

Aktion“ geprägt, die von Frankreich ausgehend katholische Laienarbeit, vor allem in Europa und Lateinamerika, nachhaltig bestimmt hat. Diese Impulse sind dann im Zweiten Vatikanischen Konzil, vor allem in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, zum Tragen gekommen und haben auch in der katholischen Kirche zu einer Neuentdeckung der Berufung der Laien geführt.

II. Was hat sich seither geändert?

Zunächst fällt im Abstand von dreißig Jahren auf, wie stark die frühere ökumenische Laiendiskussion bestimmt war von der Erfahrungswirklichkeit der alten Großkirchen in Europa und Nordamerika. Dies gilt im übrigen auch für die Ergebnisse der Studienarbeit über die „missionarische Struktur der Gemeinde“, die sich kaum in den Kontext von Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika übertragen ließen. Der seither vollzogene Perspektivenwechsel, der die sehr anderen Voraussetzungen, vor denen die Kirchen in den südlichen Ländern stehen, ökumenisch ins Bewußtsein gehoben hat, nötigt daher zu einer Überprüfung und Neubestimmung des Profils der Laien.

Freilich läßt sich auch in den Kirchen, in denen die ökumenische Laiendiskussion zunächst ein breites Echo ausgelöst hat, heute ein Rückfall in ein sehr viel älteres Verständnis der Laien im Sinne eines defizienten Status beobachten. Die Laien sind die „bloßen“ Mitglieder der Kirche. Ihnen stehen gegenüber

– die Spezialisten und Experten, d.h. in der Kirche die Theologen. Die Laien sind inkompetent im Blick auf theologisches Fachwissen. Sie sind die Empfänger von Informationen und die Zielgruppe von kirchlichen Bildungsmaßnahmen;

– die professionellen oder hauptamtlichen Mitarbeiter. Die Laien, besonders als ehrenamtliche Mitarbeiter, erfahren sich häufig als machtlos, als störend für den reibungslosen Ablauf und gegebenenfalls sogar als ungewollte Konkurrenz für die Hauptamtlichen;

– die ordinierten Amtsträger. Die Laien können auf keine amtliche Legitimation zurückgreifen und nur ihre persönliche Autorität einsetzen.

Als die bloßen Mitglieder stehen die Laien der „Kirche selbst“ gegenüber, die sich als Organisation durch ihre hauptamtlichen Mitarbeiter, vor allem die theologisch ausgewiesenen Amtsträger, darstellt. Die alte Bestimmung des Laien als Repräsentant und Anwalt der Kirche in der Welt trägt unter diesen Umständen nicht mehr. Angesichts der in vielen Kirchen zu beobach-

tenden zunehmenden Professionalisierung kirchlicher Dienste und Arbeitsfelder fällt es immer schwerer, kompetente Laien zur ehrenamtlichen Mitarbeit und Mitverantwortung zu gewinnen.

Auf diesem Hintergrund wird auch deutlicher erkennbar, wie stark das frühere Profil der Laien in der ökumenischen Diskussion bestimmt war von der aktiven und verantwortlichen Rolle von Männern in Beruf und Gesellschaft. Nur wenige Frauen konnten je hoffen, diesem Profil der „mündigen Laien“ zu entsprechen. Es würde daher kaum aus dem gegenwärtigen Dilemma herausführen, wenn heute mit neuem Nachdruck die Bestimmung der Laien als Anwälte gegenüber ihrem Status als bloße Mitglieder unterstrichen wird. Gewiß können Laien zu Anwälten der Vision einer zukünftigen Kirche gegenüber dem Realismus der Experten werden, zu Anwälten der Partizipation gegenüber dem professionellen Zuständigkeitsdenken oder zu Anwälten der Eigenständigkeit gegenüber amtlich legitimer Autorität. Gewiß sind die Laien nach wie vor das entscheidende Potential für alle Prozesse ökumenischer Erneuerung der Kirche, und dennoch bleibt dieses Profil befangen in einem eher elitären Ansatz und führt über die Grenzen des früheren Laienbegriffs nicht hinaus.

Diese Zweifel werden verstärkt durch die Beobachtung, daß das großkirchliche Modell, dem der frühere Laienbegriff zugeordnet war, inzwischen einer starken Verunsicherung ausgesetzt ist. Zahlreiche religionssoziologische und kirchensoziologische Untersuchungen in Europa und Amerika aus den letzten zwanzig Jahren unterstreichen, daß die Mehrzahl der Mitglieder der traditionellen Großkirchen inzwischen mit einem Bewußtsein distanzierter Zugehörigkeit zur Kirche lebt. Die traditionellen kirchlichen Lebensformen in Gemeinde, Gottesdienst und kirchlichen Vereinen sind in Auflösung begriffen. Vor allem unter der nachwachsenden Generation wird die christliche Sozialisation immer schwächer, das verfügbare Glaubenswissen nimmt ab, die Verunsicherung wird verstärkt durch den unaufhaltsamen Verlust an Mitgliedern, dem nahezu alle großen Kirchen ausgesetzt sind. Die kirchlichen Strukturen unterliegen einem zunehmenden Modernisierungsdruck (z. B. in Gestalt von finanziellen, administrativen und personellen Rationalisierungsmaßnahmen) und geraten in Konkurrenz mit anderen religiösen Gruppierungen oder gesellschaftlichen Anbietern. Der öffentliche Kredit und Einfluß der Kirchen geht langsam zurück. Sie sind mitbetroffen von dem Verlust an Glaubwürdigkeit, dem alle gesellschaftlichen Institutionen ausgesetzt sind, und innerhalb der Kirchen nimmt das Bewußtsein des Zusammenhalts und der Solidarität ab. Die alte Unterscheidung von Kirche und Welt verliert ihre Trennschärfe; die Kirchen

werden nicht nur von außen, sondern auch von ihren eigenen Mitgliedern nach den gleichen Kriterien beurteilt wie andere Organisationen der Gesellschaft. Sie sind zu einem Teil der Welt geworden und spüren den Druck der Anpassung.

Gleichzeitig ist die aufgeklärte Säkularität der „weltlichen Welt“ in eine tiefe Krise geraten. Man spricht vom Ende der Moderne oder der „Postmoderne“, und die Zweifel an der Machbarkeit des Fortschritts sind weit verbreitet. Die gesellschaftlichen Infrastrukturen der Familie, der Nachbarschaft und der berufsständischen Organisation lösen sich auf, und damit geraten zugleich grundlegende moralische Orientierungen in die Krise. Viele Menschen spüren die Spannung zwischen fortschreitender Individualisierung unter Einschluß der Privatisierung der Religion und der Suche nach sinnvoller Partizipation und glaubwürdiger Sinndeutung, zwischen globaler Ausweitung des Horizonts und der Erfahrung von Ohnmacht, zwischen der Ablehnung von kirchlicher Bevormundung (die Kirche wird in den Freizeitbereich verwiesen) und der Suche nach höherer Legitimation für gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Strukturen (Zivilreligion). In dieser freilich nur mit sehr groben Strichen skizzierten Situation hat es den Anschein, als sei der Laienimpuls im kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext Europas und Amerikas ausgewandert in die vielfältigen neuen Bewegungen und Initiativen, die sich im kirchlichen und gesellschaftlichen Umfeld herausgebildet haben. Die Zunahme evangelikaler, fundamentalistischer und charismatischer Gruppierungen, aber auch der wachsende Einfluß neuer religiöser Bewegungen, wird weitgehend von „Laien“ im klassischen Verständnis getragen; aber auch die christlichen Basisgemeinden und gesellschafts- oder kirchenkritischen Bewegungen im Umfeld der christlichen Kirchen sowie nicht zuletzt die Frauenbewegung sind im wesentlichen Initiativen von Laien.

Die in diesen verschiedenartigen Bewegungen zum Ausdruck kommende Suche nach individueller und gesellschaftlicher Orientierung und nach Handlungsperspektiven vollzieht sich vor dem Hintergrund einer Situation, in der durch die Globalisierung wirtschaftlicher und finanzieller Prozesse immer größere Bereiche des gesellschaftlichen und politischen Lebens dem Diktat von anonymen Machtzentren ausgeliefert sind. Die traditionellen Formen zur Regelung gesellschaftlicher Konflikte und zur Gewährleistung elementarer Gerechtigkeit greifen nicht mehr. Immer größere Teile der Bevölkerung erfahren sich als marginalisiert und ausgeschlossen von jeder sinnvollen Form von Partizipation oder um die Aussicht auf eine Mitgestaltung ihres Geschicks betrogen. Zwischen der Realität des immer enger ver-

flochtenen globalen Systems und der alltäglichen Lebenswelt der Menschen klappt eine Spannung, die sich immer weniger überbrücken läßt. Das „System“ hat die Lebenswelt mit seinem von ökonomischer Rationalität bestimmten Determinismus „kolonisiert“. Diese Erfahrung, die zuerst im Kontext der abhängigen Länder des Südens klar artikuliert worden ist, bestimmt inzwischen auch in zunehmendem Maß die Analysen des Kontextes in den alten industrialisierten Ländern des Nordens. Die alte Frage der ökumenischen Laiendiskussion nach der Teilnahme von Christen am gesellschaftlichen Wandel ist inzwischen von den zweideutigen Folgen der Modernisierungsprozesse eingeholt worden. Gewiß hat der Wandel für manche eine Befreiung und neue Möglichkeiten für den verantwortlichen Gebrauch ihrer Freiheit gebracht; aber daneben steht die Tatsache von gewachsener Entfremdung, Entmündigung und Ohnmacht für immer mehr Menschen. Dies ist der Hintergrund, vor dem sich die neue Suche nach dem Profil der Laien bewähren muß.

III. Umriss eines neuen Profils der Laien

Es mag als ein erster Hinweis dienen, daß im Zuge der neuesten Strukturveränderung des Ökumenischen Rates der Kirchen die Frage nach den Laien erneut unter den Arbeitsschwerpunkten einer der vier großen Programmeinheiten auftaucht. Auch die Kennzeichnung dieses neuen Arbeitsschwerpunktes ist charakteristisch: „Lay Participation towards Inclusive Community“ (deutsch: Integrative Gemeinschaft durch Mitwirkung der Laienschaft). Damit ist der Bezugspunkt der Laienfrage nicht länger die alte Unterscheidung von Kirche und Welt und damit das Gegenüber von geistlichen und kirchlichen Amtsträgern einerseits und den Laien andererseits. Im Vordergrund steht jetzt vielmehr die umfassende Frage nach partizipatorischen Strukturen in Kirche und Gesellschaft angesichts der Tendenz zur Verselbständigung der Anforderungen des Systems, zur Anonymität der Macht und zur Herrschaft von Experten und Technokraten. Das Ziel des Laienengagements ist der Neubau von lebensfähigen, nicht ausgrenzenden Sozialformen einer Gemeinschaft mit menschlichem Gesicht, in der menschliche Würde anerkannt wird, menschliche Grundbedürfnisse befriedigt werden und die Vielfalt kultureller Identitäten und menschlicher Begabungen zu ihrem Recht kommt. Um eine „inklusive Gemeinschaft“ ging es bereits in der großen Studie um die „Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“⁴, und die Initiative der Ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen“ wird daher zu einem Testfall, ob und

inwieweit die Kirchen in der ökumenischen Bewegung bereit sind, die Herausforderung durch das neue Profil der Laien ernstzunehmen.

Damit läßt sich die Suche nach dem neuen Profil der Laien zugleich einzeichnen in das Aufkommen der neuen sozialen Bewegungen, die zu einem Kennzeichen der gesellschaftlichen Entwicklung in den letzten zwanzig Jahren geworden sind. Sie sind in all ihrer Unterschiedlichkeit Ausdruck der Defizite der überkommenen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen und institutionellen Regelungsformen, d. h. des Defizits hinsichtlich der Anerkennung unterschiedlicher kultureller Identitäten, hinsichtlich der Kontrolle und Legitimität von Macht und schließlich hinsichtlich der Gewährleistung elementarer Gerechtigkeit und der Achtung von Menschenrechten.

Wenige Beobachtungen müssen genügen, um das in sich sehr differenzierte Spektrum der neuen sozialen Bewegungen etwas genauer zu charakterisieren:

- In den südlichen Ländern handelt es sich vor allem um Bewegungen der Marginalisierten, der Deklassierten, der Armen. Der zusammenfassende Begriff der „people’s movements“ umfaßt Bewegungen landloser Bauern, Zusammenschlüsse indigener Bevölkerungsgruppen, aber auch gewerkschaftliche Zusammenschlüsse oder genossenschaftliche Initiativen. In den nördlichen Industrieländern, in denen die ältere Arbeiterbewegung an Einfluß verliert, haben sich vor allem aus dem breiten Mittelstand heraus vielfältige neue soziale Bewegungen gebildet, vor allem in Gestalt der Friedensbewegung, der Ökologiebewegung, der Frauenbewegung und zahlreicher Solidaritätsbewegungen.
- Die meisten der sozialen Bewegungen sind in erster Linie defensiv, d. h. auf die Wahrung ihrer elementaren Lebensgrundlagen und die Abwehr akuter Bedrohung ausgerichtet und nicht auf eine radikale Veränderung der Gesellschaft oder gar den Kampf um die politische Macht. Sie kristallisieren sich in bezug auf sehr konkrete Problemfelder, in denen die Bedrohung der Lebensmöglichkeiten unmittelbar erfahren wird. Daher entstehen und vergehen soziale Bewegungen mit der Erfahrung von Betroffenheit, und sie sind nicht auf institutionelle Kontinuität ausgerichtet.
- Zwischen unterschiedlichen sozialen Bewegungen ist es in den letzten Jahren zum Aufbau von Netzstrukturen gekommen; aber sie lassen sich nur schwer strategisch einsetzen für übergeordnete politische oder gesellschaftliche Ziele. Sie folgen nicht der instrumentellen Logik, die Kosten und Nutzen abwägt und an Steigerung der Effektivität interessiert ist. Im

Vordergrund steht vielmehr die Bewährung von Solidarität und das Interesse an wechselseitiger Ermutigung (empowerment).

- Der defensive Charakter der meisten sozialen Bewegungen hat zur Folge, daß ihre Wirkung durchaus ambivalent ist. So können sie sich sowohl für die Veränderung wie für die Bewahrung des Status quo einsetzen. In das breite Spektrum der sozialen Bewegungen gehören fundamentalistische und nationalistische Bewegungen ebenso wie basisdemokratische und auf die Verteidigung von Gerechtigkeit und Menschenrechten ausgerichtete Initiativen.

In neuerer Zeit ist der Aufbruch der sozialen Bewegungen in Verbindung gebracht worden mit dem neuen Interesse an der „Zivilgesellschaft“. Wie das Phänomen der sozialen Bewegungen ist auch das Konzept der Zivilgesellschaft mehrdeutig. Jedenfalls sollten soziale Bewegungen und Netze nicht einfach mit der Zivilgesellschaft identifiziert werden. Vielmehr handelt es sich beim Konzept der Zivilgesellschaft um einen offenen Suchbegriff, der dazu helfen soll, die Wahrnehmungsfähigkeit für die gesellschaftliche Wirklichkeit in der Spannung zwischen dem globalen System und der konkreten Lebenswelt zu schärfen. Im Horizont dieser Suche nach Umrissen der Zivilgesellschaft erscheinen die neuen sozialen Bewegungen als Anwälte der Lebenswelt, des konkreten Alltagswissens, der Lebenswirklichkeit der einfachen Leute, d. h. nicht nur der sozial Deklassierten und Marginalisierten, sondern aller, die sich als machtlos und zum Schweigen verurteilt erfahren angesichts der globalen Bedrohungen des Überlebens. Dieses neue Verständnis der Anwaltschaft im Sinne des Eintretens für die Eigenständigkeit der Lebenswelt und des konkreten Alltagswissens könnte daher auch ein wichtiger Hinweis auf das neue Profil der Laien in der ökumenischen Bewegung werden.

Im ökumenischen Umfeld war es vor allem der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, der die Bedeutung kirchlicher Basisbewegungen als Verkörperung des neuen Profils der Laien sichtbar gemacht hat. Mit Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung sind die entscheidenden Dimensionen der Bedrohung der Lebenswelt durch die Dynamik globaler Prozesse bezeichnet. Zugleich verkörpern sie Hoffnungsperspektiven und das Vertrauen in die verschüttete Weisheit der Alltagswelt im Blick auf eigenständige friedliche Formen der Konfliktregelung, auf Erfahrungen des Teilens von Gütern unabhängig von Kosten-Nutzen-Kalkulationen und der Einbindung menschlicher Lebensmöglichkeiten in den weiteren Haushalt des Lebens. Die konziliare Diskussion über Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung hat auch neu zum Bewußt-

sein gebracht, daß die biblische Sozialordnung des Bundes und des Schalom sich auf diesen Bereich der alltäglichen Lebenswelt unterhalb der institutionellen Regelungen wirtschaftlicher und politischer Großsysteme bezieht. Die Zielperspektiven einer Kultur der Gewaltfreiheit, der Solidarität und der Achtung vor der Integrität der Schöpfung wollen diese Ordnung des Schalom, d. h. des Friedens in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung, neu mit Leben füllen. Dabei gewinnt die alte Regel des Sabbat, des Sabbatjahres und ihre Fortsetzung im Erlaßjahr als Ausdruck des periodischen Machtverzichts in sozialer, politischer und ökologischer Perspektive neue Bedeutung. Die Bundesschlüsse im Rahmen des konziliaren Prozesses sind eine Form der aktiven und bewußten Vernetzung mit dem Ziel wechselseitiger Ermutigung, des Teilens von Hoffnung und Erfahrungen und des Neubaus von menschlichen Gemeinschaften, in denen Hoffnung erfahren und verstärkt werden kann.

IV. Die Laien als Träger des ökumenischen Lernprozesses

In der früheren Laiendiskussion wurden die Laien charakterisiert als Anwälte der Kirche in der Welt. Dies führte zu einer zweiten Phase, in der die Laien vor allem als Träger von Initiativen kirchlicher Neuerung in den Blick kamen. Der konziliare Prozeß als neuer Ausdruck ökumenischer Laienbewegung führt zu der Identifizierung der Laien als Träger von Prozessen ökumenischen Lernens. Ökumenisches Lernen wird hierbei verstanden als Suchbewegung nach neuer Orientierung, als Bemühung um eine neue Sprache zur Wahrnehmung der Wirklichkeit in der Spannung zwischen System und Lebenswelt. Ökumenisches Lernen, verstanden als Prozeß der Sprachfindung, ist zugleich Ausdruck des Widerstandes gegen die Entmündigung der normalen Menschen und ihres Erfahrungswissens durch die Herrschaft der Experten.

Fritz Erich Anhelm⁵ hat in seinen Studien zur neuen Laiendiskussion unterschieden zwischen zwei Ausprägungen dieses Lernprozesses, nämlich dem diskursiven und dem konziliaren Lernen. Diskurs meint hier die herrschaftsfreie Form öffentlicher Debatte zur Prüfung und Weiterentwicklung von grundlegenden gesellschaftlichen Optionen und moralischen Orientierungen. Diskurs steht dabei für die radikaldemokratische Form der Entscheidungsfindung. Wichtig für den offenen gesellschaftlichen Diskurs ist, ob die Verknüpfung von alltäglichem Erfahrungswissen und den Einsichten von Experten und Spezialisten gelingt. Dabei geht es um die wechselseitige Korrektur in der Wahrnehmung der Wirklichkeit. Sowohl die Blindheit der

Experten wie die Partikularität des Alltagswissens müssen überschritten und in Frage gestellt werden. Entscheidend ist nicht die schnelle und vollständige Einigung, der gesellschaftliche Konsens, sondern die Formulierung neuer Fragen, die über den Status quo hinausführen und eine Erweiterung der Problemwahrnehmung ermöglichen. Beispiele für einen gelungenen gesellschaftlichen Diskurs sind die andauernden breiten Debatten über Nutzen und Gefahren des Einsatzes von Kernenergie oder auch die Überwindung eines verengten Sicherheitsverständnisses in der Friedensdiskussion in Richtung auf eine kooperative Definition von Sicherheit als „gemeinsamer Sicherheit“.

Den Diskurs als Teil des ökumenischen Lernprozesses zu verstehen heißt, die Möglichkeiten und Chancen der Kirchen und kirchlicher Gruppen bewußt einzusetzen, um die Organisation und Strukturierung des Diskurses zu fördern. Analytische und globale Problembeschreibungen der Experten müssen immer neu mit der konkreten alltäglichen Handlungsorientierung von Basisbewegungen verknüpft werden. Die Kirchen, deren ökumenische Vernetzung den Spannungsbogen zwischen globalen Strukturfragen und den kleinsten alltäglichen Lebenskontexten von Menschen umfaßt, haben die Chance, Orte anzubieten und einen Rahmen zu schaffen, wo der notwendige Diskurs organisiert und durchgehalten werden kann. Die Akademien und Laienzentren ebenso wie Kirchentage und öffentliche Initiativen von Kirchen zur Bewußtmachung der verdeckten Widersprüche und verdrängten Konflikte in der Gesellschaft sind ein wichtiger Beitrag zur Förderung dieses Lernprozesses.

Die Rede vom „konziliaren Lernen“ bezieht sich auf das Verständnis von Konziliarität als der spezifischen innerkirchlichen Form des Konfliktaustragens und der Entscheidungsfindung. Die Unterscheidung zwischen konziliarem und diskursivem Lernen ist daher analog zur früheren Unterscheidung zwischen Kirche und Welt. Freilich geht es nun nicht länger um die Unterscheidung und wechselseitige Beziehung von zwei Bereichen, die einander gegenüberstehen, sondern um zwei Dimensionen der einen Wirklichkeit. Konziliares Lernen zielt auf die immer neue Vermittlung des biblischen Glaubens- und Hoffnungswissens mit dem menschlichen Erfahrungswissen. Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung sind, wie bereits betont wurde, sowohl Kristallisationspunkte der globalen und alltäglich konkreten Bedrohungen des Lebens wie auch zentrale Ausprägungen biblischer Hoffnungsperspektiven. Konziliares Lernen bezeichnet den Prozeß der Vermittlung der umfassenden Vision von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in die Alltagswirklichkeit hinein. Es geht

um das Aufspüren der Schnittpunkte, an denen in der Bedrohung die Hoffnungsperspektive lebendig wird. Dies kann auch beschrieben werden als Prozeß der Alphabetisierung, d.h. der Deutung und des Durchbuchstabierens der Zeichen der Zeit, um die Hoffungskräfte in der Tradition des Glaubens neu zu erschließen.

Konziliares Lernen zielt letztlich auf ein neues Bekenntnis der Hoffnung angesichts von Resignation und Fatalismus, aber damit zugleich auch auf den Widerstand und die Absage an die Mächte und Strukturen, die Menschen machtlos machen und zum Schweigen verurteilen. Das wichtigste Beispiel eines weitgehend unstrukturierten Prozesses konziliaren Lernens ist die einmütige Verurteilung des Rassismus als Sünde und seiner religiösen oder gar theologischen Rechtfertigung als Häresie. Auch die Prozesse des konziliaren Lernens brauchen Orte, Kriterien und Regeln. Sie bedürfen ebenso wie der offene Diskurs des Schutzes vor einseitiger politischer oder kirchlicher Instrumentalisierung.

Diese Überlegungen zur neuen ökumenischen Laienbewegung als einer Bewegung diskursiven und konziliaren Lernens lassen sich in einigen zusammenfassenden Beobachtungen zuspitzen:

- Die Bereitschaft in diesen Prozeß ökumenischen Lernens als Suchbewegung nach lebensfähigen und ermutigenden Formen menschlicher Gemeinschaft aktiv einzutreten, kann als Kriterium für die ökumenische Laienbewegung gelten. Sie ist ständig gefährdet und herausgefordert durch eine doppelte Form der Verweigerung des Lernprozesses in Kirche und Gesellschaft, d.h. einerseits der Verweigerung im Interesse der Verteidigung des institutionellen Status quo und andererseits der Verweigerung im Interesse der Verteidigung eines fundamentalistischen und exklusiven Verständnisses von Wahrheit.
- Die neue Laienbewegung, deren Profil hier ansatzweise skizziert wurde, ist für die Zukunft der ökumenischen Bewegung von entscheidender Bedeutung. Gegenüber der Tendenz des Fundamentalismus hält sie fest, daß die Wahrheit – und damit auch die menschliche Wirklichkeit – nur in Gemeinschaft erkannt werden kann. Jeder im Diskurs gefundene Konsens, jedes konziliar formulierte Bekenntnis der Hoffnung, ist angewiesen auf die Rezeption. Die ökumenische Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit von Christen und Kirchen ist nicht begründet in gleicher Gesinnung, gleicher Lehre oder gleicher Ordnung, sondern in der gemeinsamen Teilhabe an der umfassenden Wirklichkeit Gottes, der Quelle des Lebens und der Hoffnung.

- Durch ihre Praxis aktiver Vernetzung in Form von Bundesschlüssen eröffnet die neue Laienbewegung für die Ökumene eine spezifische Erfahrung der Katholizität, d. h. der Präsenz des Ganzen und Universalen in der je partikularen Alltagswirklichkeit, die nicht angewiesen ist auf die Funktionsfähigkeit von globalen Strukturen. Damit wird die vor allem in der Frauenbewegung neu entdeckte Beziehungsstruktur alles Lebendigen verknüpft mit dem spezifischen christlichen Bekenntnis zum Heiligen Geist als dem Lebensspender und dem Band der Einheit, der aus den vielen Unterschiedenen den einen Leib der weltweiten Kirche Christi schafft.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vortrag bei der Weltversammlung der christlichen Laienzentren, Akademien und sozialen Bewegungen vom 30. 8.-10. 9.1993 in Montreat (North Carolina). Die Übersetzung ins Englische ist veröffentlicht in *EcumRev* 4/1993, 375ff. Siehe zum Thema auch den Bericht von Fritz Erich Anhelm, S. 217 ff.
- ² Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1952. *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1956, ²1957.
- ³ Hendrik Kraemer, *Theologie des Laientums – Die Laien in der Kirche*, Zürich 1959.
- ⁴ Ein Bericht der Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen, Sheffield, England, 1981, hg. von Constance F. Parvey, Neukirchen 1985.
- ⁵ Fritz Erich Anhelm, *Diskursives und konziliares Lernen. Politische Grenzerfahrungen, Volkskirche und Evangelische Akademien*, Frankfurt/M. 1988.

Sichtbare Einheit der Kirche als Koinonia

Zum Sektionsbericht I

VON DOROTHEA WENDEBOURG

I.

„Visible unity“ – so lautet das Zauberwort der ökumenischen Bewegung, seit es sie gibt. Daß die christlichen Kirchen zur „sichtbaren Einheit“ berufen seien – dieses Ziel wurde von Bewegung und Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und vom Ökumenischen Rat der Kirchen immer wieder ausgesprochen, diesem Ziel wollen sie dienen¹. In solcher Zielbestimmung ist vorausgesetzt, daß zwischen den Kirchen eine verborgene, von Gott her gegebene Einheit bereits besteht, daß ein Stück weit ihre Einheit auch schon sichtbar ist, daß sie sich aber darin nicht beruhigen dürfen, sondern nach umfassender, an keinem Punkt mehr durch trennende Gegensätze beeinträchtigter Einheit streben müssen.

Auch die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die im August 1993 in Santiago de Compostela stattfand, sollte diesem Ziel gelten. Das *Diskussionspapier*, das die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, im Austausch mit einer Reihe regionaler Konsultationen, erarbeitet und den Konferenzteilnehmern vorgelegt hatte – das „Stuttgart-Papier“ –, schärft die Verpflichtung zur sichtbaren Einheit aufs neue ein², und die Moderatorin der Kommission, die anglikanische Theologin Mary Tanner, betonte in ihrer Eröffnungsrede, daß es eben darum und um nichts Geringeres gehe³.

Nun ist es eine Binsenweisheit, daß unter den christlichen Konfessionen nichts umstrittener ist als die Vorstellung von der Einheit der Kirche. Anders ausgedrückt, alle theologischen Unterschiede zwischen ihnen spiegeln sich in dieser ekklesiologischen Differenz. Und so ist die Geschichte der ökumenischen Bewegung, vor allem im multilateralen Rahmen, eine Geschichte der Auseinandersetzungen um ekklesiologische Einheitskonzeptionen, aber auch der immer neuen Anläufe, gemeinsame Einheitskonzeptionen zu entwickeln und durchzuspielen.

Einen solchen neuen Anlauf im multilateralen Rahmen zu nehmen, war eines der Anliegen, wenn nicht überhaupt das zentrale Anliegen der Versammlung von Santiago. Wenn sie sich dem Ziel der sichtbaren Einheit der

Christenheit verpflichtet sah, dann in der Weise, daß sie einen weiterführenden Beitrag zum gemeinsamen *Verständnis* dieser Einheit leisten wollte und, wo möglich, zu deren *Verwirklichung* im so verstandenen Sinne. Der Beitrag, den sie schon in ihrem Titel der ökumenischen Öffentlichkeit vor Augen stellte und sich selbst als Arbeitsprogramm vorgab, war das *Verständnis* der einen Kirche Jesu Christi als „Koinonia“.

Damit knüpfte die Versammlung nicht nur an Vorstellungen an, die im Neuen Testament verankert sind und in einigen Kirchen, etwa in der orthodoxen, der lutherischen und der anglikanischen, klassischerweise großes Gewicht besitzen, sondern sie stellte sich in eine Strömung, die in den vergangenen Jahrzehnten die gesamte Ökumene erfaßt hat. In allen Konfessionen spielt die Rede von „Koinonia“ bzw. von „communio“ oder „Gemeinschaft“ – zu den Grenzen der Austauschbarkeit dieser Begriffe s. u. – mittlerweile eine nicht mehr wegzudenkende Rolle zur Bestimmung sei es der Einheit einer Konfessionskirche selbst, sei es der Beziehung der Kirchen zueinander – man denke an die Leuenberger Konkordie (1971/73)⁴, an den Schlußbericht der römisch-katholischen Außerordentlichen Bischofssynode (1985)⁵, an die auf der Vollversammlung in Curitiba (1990) präzisierende Selbstdefinition des Lutherischen Weltbundes⁶ oder an die Dialoge der anglikanischen und der orthodoxen mit der römisch-katholischen Kirche⁷, um nur einige Beispiele zu nennen. Und auch der Ökumenische Rat der Kirchen hat diesen ökumeneweiten, überkonfessionellen Zug programmatisch bejaht, als er auf seiner letzten Vollversammlung 1991 in *Canberra* eine Erklärung verabschiedete, die den Titel „Die Einheit der Kirche als Koinonia – Gabe und Berufung“ trägt⁸ und ausdrücklich definiert: „*Die Einheit der Kirche, zu der wir berufen sind, ist eine Koinonia*“.⁹ Das für die Weltkonferenz in Santiago erarbeitete „Stuttgart-Papier“ nahm die Vorgaben der *Canberra*-Erklärung auf – es zitiert sie als ganze¹⁰ – und kommentierte sie mit dem Satz: „Dieses Bild sichtbarer Einheit . . . muß *entfaltet* und *entwickelt* werden“.¹¹ Damit ist die Hauptaufgabe genannt, die die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ihrer Weltkonferenz stellte – und sich selbst für die kommenden Jahre vornahm.

Was diese ihre eigene Arbeit erbringen wird, kann erst die Zukunft lehren. Was die Versammlung in Santiago zum *Verständnis* der Einheit der Kirche als *Koinonia* beigetragen hat, liegt dagegen schwarz auf weiß vor, nämlich im Bericht der Sektion I¹², deren Arbeit ausdrücklich unter dem Thema stand: „The understanding of *koinonia* and its implications“¹³, wobei die übrigen Sektionen, deren Arbeitsbereiche gemäß der Rede des Gesamttitels von „*Koinonia* im Glauben, Leben und Zeugnis“ auf den Zen-

tralbegriff *Koinonia* hingeordnet waren, aus ihrer Perspektive ebenfalls darauf Bezug nahmen.

Wenn die folgende Analyse den Bericht der Sektion I (SB I) untersucht wird, dann wird sie dabei die unmittelbar vorausgehenden Dokumente „Canberra-Erklärung“ (CE) und „Stuttgart-Papier“ (StP) als Folie mitheranziehen. *Leitende Frage* der Untersuchung wird sein, welchen ökumenisch-theologischen Gewinn das Verständnis der Einheit der Kirche als *Koinonia*, wie es die Sektion I der Versammlung zu Santiago dargelegt hat, erbringt, welche Defizite es möglicherweise aber auch aufweist und wo es zu weiterem Nachdenken herausfordert.

II.

Was soll gerade den Begriff „*Koinonia*“ vorzüglich geeignet machen, den Charakter der sichtbaren Einheit der Kirche angemessen zu bestimmen? Seine besondere Eignung soll darin liegen, daß er besser als jeder andere zum Ausdruck bringe, was für diese Einheit konstitutiv sei: die Verbindung von Einheit und Verschiedenheit. Man könnte einwenden, daß alle Vorstellungen von der Einheit der Kirche, welcher Provenienz auch immer, jene beiden Aspekte enthalten hätten, keine diese Einheit einfach als platte Uniformität verstanden habe, so große Differenzen es in der Bestimmung der legitimen Reichweite der Verschiedenheit auch gebe. Doch die *Koinonia*-Konzeption, wie sie im Sektionsbericht und im Stuttgart-Papier vertreten wird, verfißt nicht nur eine Vorstellung von der Einheit, in der der Verschiedenheit ein besonders großer Raum zugestanden wird. Vielmehr steht der Begriff „*Koinonia*“ für eine Sicht, wonach Einheit und Verschiedenheit gleichgewichtig, ja in wechselseitiger Bezogenheit und Abhängigkeit gegeben sind. Das soll für die Kirche, den spezifischen Gegenstand der Überlegungen in Santiago, gelten: „Das Wesen der kirchlichen *Koinonia*“ ist „die Interdependenz von Einheit und Verschiedenheit“ (SB I 10); damit soll aber zugleich die Grundstruktur aller Wirklichkeit ausgesagt sein, die die Kirche in besonderer Weise repräsentiert.

Wenn man diese Konzeption gerade durch das Wort „*Koinonia*“ zum Ausdruck bringt, dann knüpft man damit, wie es das Stuttgart-Papier demonstriert (StP 21), an neutestamentlichen Sprachgebrauch an; es darf aber andererseits, wie der Exeget John Reumann in Santiago zeigte¹⁴, nicht übersehen werden, daß „*Koinonia*“ im Neuen Testament bei allem Gewicht längst nicht die ekklesiologische Reichweite und die Vieldimensionalität aufweist, die spätere kirchliche Traditionen und die heutige Debatte

mit dem Wort verbinden. Und auch die z. T. große Bedeutung, welche „Koinonia“, „communio“, „Gemeinschaft“ in bestimmten kirchengeschichtlichen Epochen und Konfessionen besitzt, deren Einsichten die gegenwärtige Diskussion aufnimmt, deckt die Funktion und das Gewicht noch nicht völlig ab, die die Rede von „Koinonia“ in Santiago innehat: Das Wort steht hier für Sachverhalte, die aus einer allgemeinen Analyse der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments und von Aussagen verschiedener kirchlicher Traditionen erhoben werden, ohne dort immer mit der Rede von „Koinonia“ „communio“, „Gemeinschaft“ verbunden zu sein¹⁵. Das ist durchaus legitim und angemessen. Es besteht allerdings die Gefahr, daß das Wort „Koinonia“ mit einer gewissen Zwanghaftigkeit auf alles und jedes angewandt wird und daß es umgekehrt zu einer Chiffre verkommt, „in die jeder die Bedeutung hineinlegt, die er will“¹⁶.

Der Sektionsbericht (SB I 11) weist darauf hin, daß es sich bei dem mit „Koinonia“ bezeichneten Sachverhalt um eine vieldimensionale Wirklichkeit handle, welche die uns geläufigen Übersetzungen wie „Gemeinschaft“, „Teilhabe“ oder „communio“ nur zum Teil abdecken. Um dem Rechnung zu tragen, bleibt das Wort meist unübersetzt. Gleichwohl muß gefordert werden¹⁷, daß das, wofür es jeweils steht, eindeutig identifizierbar und nachvollziehbar ist.¹⁸

III.

„Koinonia“ steht im Sektionsbericht wie schon im Stuttgart-Papier – aber noch nicht in der Canberra-Erklärung – nicht nur für eine bestimmte ekklesiologische Konzeption. Mit diesem Wort soll vielmehr die *Grundstruktur aller Wirklichkeit* bestimmt werden: Alles, was ist, hat seine Einheit als Interdependenz von Einheit und Verschiedenheit. Denn alles, was ist, ist relational, von anderem charakteristisch unterschieden und zugleich darauf bezogen derart, daß es nur in solcher Bezogenheit existiert; bei bewußtem Seienden hat diese Relationalität die Gestalt des Personseins.

Daß dies die Struktur aller Wirklichkeit ist, soll auf keiner geringeren Ebene verankert sein als in Gott: Gott selbst, der einer ist als Vater, Sohn und Heiliger Geist, sei, wie es nicht ganz glücklich heißt, „der vollkommene Ausdruck von Einheit und Verschiedenheit und die höchste Verwirklichung des Lebens-in-Beziehung (relational life)“ (SB I 10). „Das geheimnisvolle Leben der göttlichen Gemeinschaft (communion) zwischen Jesus Christus und seinem Vater und dem Geist ist personal und in Beziehung – ein Leben des Schenkens und des Empfangens von Liebe, die zwischen ihnen fließt“ (SB I 7 nach StP 28).

Es gehört zu den großen *Stärken* der Koinonia-Konzeption, die der Sektionsbericht und ihm vorausgehend das Stuttgart-Papier vertreten, daß hier – in deutlicher Aufnahme von Aussagen der östlich-patristischen und der lutherischen Tradition – Gottes eigenes Leben als Inbegriff und Grund aller Relationalität und Personalität bestimmt wird. Auf diese Weise wird es möglich, zwei – eng miteinander zusammenhängende – Sachverhalte herauszustellen (s.u.): daß die mit dem Wort „Koinonia“ bezeichnete Dimension der Kirche keine von ihren Gliedern erst zu schaffende, sondern eine ihr von Gott her zukommende Wirklichkeit ist; und daß jene Dimension keine der Kirche mehr oder weniger äußerliche Qualität, sondern ein mit ihrem von Gott verliehenen Sein selbst gegebenes Konstitutivum ist. Der zukünftigen Arbeit wird es vorbehalten sein, genauer zu bestimmen, wie sich die Rede von personaler Gemeinschaft (communion) im Blick auf die Trinität und im Blick auf die Kirche zueinander verhalten; verfielen doch ein univoker Wortgebrauch, der das Verhältnis der trinitarischen Hypostasen zueinander schlicht mit dem der Menschen bzw. der Christen parallelierte, dem Tritheismus.

Auffällig ist, daß der Sektionsbericht wie das Stuttgart-Papier sich die Gelegenheit entgehen läßt, auf eine von und in Gott vorgegebene Koinonia hinzuweisen, die mit der trinitarischen unmittelbar zusammenhängt: auf die Einheit von Einheit und Verschiedenheit, die in der *communicatio* von Göttlichem und Menschlichem in der *Person Jesu Christi* besteht.¹⁹ Das ist zu bedauern, da von hier aus die Brücke zur Rede von „Koinonia“ im Blick auf die Kirche und ihre Glieder zu schlagen gewesen wäre; hat diese als heilvolle gottgegebene Wirklichkeit ihren Grund doch eben in der gottmenschlichen Gemeinschaft, die Jesus Christus in Person ist.

IV.

Mit ihren Aussagen über das trinitarische Leben Gottes vertiefen Stuttgart-Papier und Sektionsbericht die Feststellung der Canberra-Erklärung, daß die Koinonia der Kirche „Gabe“ (gift) sei (vgl. StP 30). So betonen sie immer wieder: Das Koinonia-Sein der Kirche „gründet im trinitarischen Leben [sc. Gottes] und spiegelt es wider“ (StP 30), es ist darin „verwurzelt“ (SB I 10f) und „Teilhabe“ daran (StP 29.²⁰ 30; SB I 10²¹), vermittelt durch Wort Gottes, Taufe und Herrenmahl im Heiligen Geist, wie es das Stuttgart-Papier prägnant (StP 31, s. a. 29.34), der Sektionsbericht mit Abstrichen (SB I 9.12)²² sagt. Man wüßte nun allerdings gern genauer, wie jene überwiegend bildlichen Wendungen zu verstehen sind. Daß hier noch keine

wirkliche Klarheit erreicht ist, zeigt sich in einer unversehens eingesprengten Formulierung des Sektionsberichtes, die das trinitarische Sein Gottes zum Vorbild ethischer Bemühung um ein gleichartiges Leben auf Erden erklärt („Ebenso wie Gott uns als eine Dreieinigkeit von Personen offenbart worden ist, die in einer ewigen Beziehung der Liebe bleiben, sind auch wir aufgerufen, in gleicher Weise zu leben“, SB I 13).

In dieser Unklarheit rächt sich der Mangel an christologischer Fundierung, der schon angesprochen wurde. Hier wirkt sich aber auch noch eine andere Lücke aus, die der Sektionsbericht gegenüber dem Stuttgart-Papier aufweist. Dieser Text hatte gleich zu Anfang die Wirklichkeit der Kirche als Koinonia in Zusammenhang mit einer gnadentheologischen Grundbestimmung und ihren anthropologischen Implikationen gebracht: dem *Glauben*. Dort heißt es, Glaube im biblischen Sinne sei nichts anderes als das Leben in Gemeinschaft mit Gott, zu der der Mensch geschaffen wurde, und damit Ausweis dessen, „daß menschliche Personen in ihrem innersten Sein relationale, ‚koinonia-förmige‘ Wesen sind – in ihrer Beziehung zu Gott und auch in allen anderen Dimensionen ihres Lebens“ (StP 22). Von hier aus ließe sich – was das Stuttgart-Papier selbst nur andeutungsweise tut (StP 33, erster Spiegelstrich, unvermittelt aufgenommen in SB I 25a) – genauer zeigen, *wie* Gottes Sein-in-Beziehung zu dem des Menschen und der Kirche wird, nämlich als im Heiligen Geist eröffnete vertrauensvolle Hingabe an Gott, in der das Personsein des Menschen sich erfüllt und die Kirche die Gemeinschaft aller solcherart zu erfülltem Personsein Gebrachten ist.

Der Sektionsbericht zieht diese Linien nicht nur nicht weiter aus. Er läßt vielmehr die Reflexionen über den Glauben und seine Relevanz für das Thema „Koinonia“ beiseite und setzt allgemeine Überlegungen über den relationalen Charakter alles Geschaffenen, insbesondere, aber nicht nur der Menschheit an deren Stelle (SB I 5.20.23). Das ist insofern nicht unangemessen, als jene Relationalität, die im christlichen Glauben zur Erfüllung kommt, keine andere ist als die relationale Verfaßtheit allen Menschseins, in gewisser Weise allen geschaffenen Seins. Doch es bleibt die biblische Einsicht unbedacht, daß das In-Beziehung-Sein, welches die *menschliche Person* ausmacht, seiner Wurzel nach *Sein in Beziehung zu Gott* ist und nur von hier aus, d. h. im Glauben, bestimmungsgemäß gelebt werden kann.

Das der Kirche von Gott verliehene, in seinem eigenen Leben gegründete (StP 29) Sein ist diesem gemäß nicht erst sekundär, sondern *konstitutiv* Sein in Koinonia. D.h. in ihm sind Einheit und Differenz gleich ursprünglich gegeben, und zwar auf allen Ebenen und in allen Bereichen: Die Glieder der Kirche sind unverwechselbar verschieden – der Sektionsbericht betont die natürlichen und geschichtlichen Differenzen (SB I 16.20), das Stuttgart-Papier in Verbindung damit die Vielfalt der Gnadengaben (StP 35) –, zugleich aber sind sie Teile eines übergreifenden Ganzen (SB I 15.16; StP 35). Die Kirche selbst ist lokal und universal (SB I 17; StP 35). Ihre Struktur trägt sowohl ihrer Einheit als auch der in ihr gegebenen Verschiedenheit Rechnung (SB I 15), und dies auf allen Ebenen, von der der Gemeinde bis zu der der Gesamtkirche (SB I 14). Ihr Amt ist „zugleich persönlich und gemeinschaftlich“ (SB I 9 mit StP 34). Die Ausdrucksweisen des Glaubens in theologischer Lehre und in Formen der Frömmigkeit sind verschieden (SB I 20; StP 35), sie sind aber zugleich – das betont das Stuttgart-Papier, nicht aber der Sektionsbericht²³ – Ausdruck des einen „gemeinsamen Glaubens und Lebens“ (StP 35).

Es ist eine lange Liste von Konkretionen dessen, was das Koinonia-Sein der Kirche bedeuten soll. Bei näherem Zusehen ist sie allerdings *weniger konkret*, als es zunächst scheint. Denn es wird nirgends genau angegeben, wie denn die gleich ursprüngliche Gegebenheit von Einheit und Differenz jeweils zur Geltung kommt. Anders ausgedrückt, es wird nicht deutlich, unter welchen Bedingungen kirchliche Einheit als notwendige Gemeinschaft oder als illegitime Uniformität und wann innerkirchliche Differenz als bereichernde Vielfalt oder als Spaltung (vgl. StP 36) zu betrachten sind. Damit aber bleibt die Frage nach wie vor ungelöst, die von je her die *crux* der ökumenischen Bewegung darstellte und von jeder Kirche unterschiedlich beantwortet wurde und wird. Die Rede von „Einheit als Koinonia“ vermag als solche daran noch nichts zu ändern, sondern kann ihrerseits zum Gewand werden, in das sich die herkömmlichen konfessionellen Lösungen kleiden.²⁴ Ein Durchbruch wäre erst dann erreicht, wenn nicht nur allgemein gefordert würde, sondern konkret gelänge, das, worin die Kirche *eine* ist, *so* zu bestimmen, daß es auf *in ihr bestehende Vielfalt hin angelegt* ist, und umgekehrt ihre *Vielfalt so* zu verstehen, daß sie *von ihrem einheitsstiftenden Grund herkommt* und darauf *bezogen* ist. Dies konkret zu zeigen, würde heißen, die Wechselbeziehung von Einheit und Verschiedenheit im Blick auf Inhalt und Vollzug des christlichen Glaubens, auf den Gottes-

dienst, auf das ordinationsgebundene Amt und die Strukturen der Kirche zu erweisen. Damit ist die *Aufgabe* genannt, der die *zukünftige Arbeit der Kommission* für Glauben und Kirchenverfassung gelten wird.

VI.

Mit der Canberra-Erklärung spricht der Sektionsbericht von Koinonia nicht nur als Gabe (gift), sondern auch als *Aufgabe* (calling). Er macht diese Unterscheidung – anders als das Stuttgart-Papier – sogar zu seinem Gliederungsprinzip, indem er seine Ausführungen in einen „Koinonia als Gabe“ und einen „Koinonia als Berufung“ überschriebenen Abschnitt einteilt, bevor er mit dem Hinweis auf konkrete „Schritte auf dem Weg“ und einigen Empfehlungen schließt.

Die Grundfrage, die sich stellt, bevor die Aussagen über die Koinonia als Aufgabe im einzelnen zu betrachten sind, lautet, wie sich dieser Aspekt überhaupt zu dem ersten, dem Gabecharakter der Koinonia, verhalten soll. Mit der Feststellung, die Koinonia der Kirche sei die von Gott selbst verliehene Teilhabe an seinem eigenen, trinitarischen Leben, sind die Weichen grundsätzlich so gestellt, daß diese Gabe strikt von der menschlicherseits zu erfüllenden Aufgabe zu unterscheiden, zugleich aber als deren Ermöglichungsgrund zu bestimmen ist.

Im Stuttgart-Papier wird diese Zuordnung abgesichert durch einen Paragraphen, der die Frage erörtert, warum die Koinonia der Kirche denn beides, Gabe und Berufung, ist. Hier heißt es, die Differenz sei Ausdruck der eschatologischen Spannung, die die von Gott *schon gegebene Koinonia* und deren aufgrund der „Sünde, Trennung und Diskriminierung“ – eine nicht ganz durchsichtige Zusammenstellung von Faktoren – *noch nicht* erreichte volle *Verwirklichung im Leben auf Erden* auseinandertreten lasse (StP 36). Auf diesem Hintergrund wäre die Koinonia, zu der die Kirche berufen ist, zu bestimmen als gegen Sünde und Tod erkämpfte, möglichst umfassende Durchsetzung jener Koinonia, die ihr bereits gegeben ist (vgl. StP 37.40). Der Sektionsbericht enthält keine Überlegungen dieser Art. Vielleicht hängt damit zusammen, daß seine Aussagen über die Koinonia als Aufgabe der Kirche nicht immer dagegen gefeit sind, deren Erfüllung als Herstellung ihrer Koinonia erscheinen zu lassen (SB I 13).

Die Koinonia der Kirche als Aufgabe bedeutet im ökumenischen Zusammenhang, die in Jesus Christus schon gegebene Zusammengehörigkeit der Christenheit auf der sichtbaren, institutionellen Ebene zu realisieren. M. a. W., es geht hier um das Ziel der ökumenischen Bewegung, die *Über-*

windung der Spaltung zwischen den Kirchen. Erstaunlicherweise spielt nun aber dieses Thema im Sektionsbericht – wie schon in dem entsprechenden Teil des Stuttgart-Papiers – keine prominente Rolle (SB I 22, sonst öfters en passant). Weit ausführlicher werden unter dem Titel „Koinonia als Berufung“ *ethische Verpflichtungen* gegenüber der gesamten Menschheit und der nichtmenschlichen Schöpfung entfaltet – das Stuttgart-Papier hatte den zweiten Teil seines Koinoniakapitels von vornherein unter eine Überschrift gestellt, die sich hierauf bezieht: „Koinonia für die Versöhnung von Menschheit und Schöpfung“ (StP I.2). Dabei ergibt sich allerdings, trotz weitgehend identischer inhaltlicher Anliegen, ein deutlicher Unterschied zwischen beiden Dokumenten: Das *Stuttgart-Papier* sieht in der Koinonia der Kirchen, die als von Gott verliehene Gabe und als im gemeinsamen Leben wie im ökumenischen Bemühen der Christen zu erfüllende Aufgabe (StP 34f) bestimmt wird, eine Größe sui generis; als Koinonia eigener Art und eigenen Rechts ist die Kirche berufen, ihren Dienst (Diakonia) an der Welt zu leisten. Es wird betont, daß sie im Unterschied zu ihrer spezifischen Aufgabe, Menschen zur Koinonia mit dem dreieinigen Gott zu bringen (StP 37.39), jene ethischen Verpflichtungen gegenüber der Welt zusammen mit allen Menschen guten Willens zu erfüllen hat (StP 38.39). Der *Sektionsbericht* setzt dagegen – in einer nicht ganz klaren Weise – die Koinonia, zu der die Kirche berufen ist, mit ihrem Dienst angesichts der Nöte der Menschheit und der nichtmenschlichen Schöpfung in eins²⁵ – eine Entsprechung zu seinen allgemeinen Aussagen über die relationale Verfaßtheit der Menschen, von denen oben die Rede war. Die vielfältigen Verpflichtungen der Kirche, die er zusammenstellt, sind denn auch zum Großteil solche, die allen Menschen gelten und die faktisch von Nichtchristen nicht weniger als von Christen wahrgenommen werden (SB I 20.21.23). Daß der Sektionsbericht sie aber ohne weitere Differenzierung zur Verwirklichung des Koinonia-Seins der Kirche erklärt, gibt diesen Ausführungen einen unangemessenen ekklesiozentrischen Zug.

VII.

Der Sektionsbericht hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Er ist das Werk weniger Tage und vieler Hände, die Frucht von Auseinandersetzungen und Kompromissen. Daß ein so entstandenes Dokument nicht nur Vorzüge, sondern auch Schwächen und Inkongruenzen aufweist, ist von vornherein zu erwarten; daß es an verschiedenen Stellen hinter dem in einem sehr viel längeren Prozeß erarbeiteten Stuttgart-Papier zurückbleibt, erklärt sich

nicht zuletzt vor diesem Hintergrund. Daß die Kommentatorin hier und dort auch grundsätzliche theologische Einwände hat, ist deutlich geworden. Worin ihrer Ansicht nach die Stärken des Dokumentes liegen, hat sich ebenfalls gezeigt.

Wie gelungen oder mißlungen die Durchführung der Koinonia-Ekklesiologie in dem Sektionsbericht im einzelnen aber auch ist – zu ihr selbst gibt es *keine Alternative*. Sichtbare Einheit sei es einer einzelnen Konfessionskirche, sei es der Gesamtchristenheit kann nur als Einheit in Koinonia, d. h. als Einheit von Einheit und Verschiedenheit gelebt bzw. verwirklicht werden. Daß mit dieser grundsätzlichen Feststellung an sich noch keines der in der Ökumene strittigen ekklesiologischen Probleme gelöst ist, wurde bereits gesagt. Doch indem die an der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung beteiligten Konfessionen sich darin einig sind, ihre Anschauungen von der Kirche und deren sichtbarer Einheit als Koinonia-Ekklesiologie zu entfalten, haben sie ein *gemeinsames Koordinatensystem* für die Erörterung der strittigen Punkte akzeptiert, *das konkreter und präziser ist als die bisherigen Fragestellungen*. Ob es gelingen wird, in dieses System nun auch gemeinsame Linien einzuzeichnen, darauf darf man gespannt sein.

ANMERKUNGEN

- ¹ S. bes. die Satzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in: Bericht aus Nairobi 1975, Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Frankfurt/M. 1976, 350.
- ² Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis. Ein Diskussionspapier. Genf 1993 (Glauben und Kirchenverfassung Dok. Nr. 161), 14.
- ³ Mary Tanner, Die Aufgaben der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im Blick auf die Zukunft, in: Santiago de Compostela 1993, hg. von G. Gaßmann und D. Heller. Beiheft zur ÖR 67. Frankfurt/M. 1994, 17.
- ⁴ Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa („Leuenberger Konkordie“), bes. Nr. 1. 29ff.
- ⁵ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. DBK, Nr. 68, bes. II C1, aufgenommen vom Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, ibd. Nr. 110,12.
- ⁶ Curitiba 1990. Offizieller Bericht der 8. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Botschaft der Vollversammlung, Abschnitt „Leben und Gemeinschaft“ in LWB Report Nr. 28/29, Genf/Stuttgart 1990, S. 129ff.
- ⁷ Schlußbericht der ARCIC I (1981), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung I, hg. von H. Meyer u. a., Paderborn – Frankfurt/M. 1983, 133ff; Kirche als Gemeinschaft, Einführung. Gemeinsame Erklärung der ARCIC II (1990), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. II, hg. von H. Meyer u. a., Paderborn – Frankfurt/M. 1992, 353ff; Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit. Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche.

- München 1982 (ibd. 531ff), II.III. Auch das neueste Dokument der Gemeinsamen evangelisch-lutherisch – römisch-katholischen Kommission „Kirche und Rechtfertigung“, das 1993 abgeschlossen wurde und in den nächsten Monaten erscheinen soll, enthält ein Kapitel zu diesem Thema (3.3).
- ⁸ In: W. Müller-Römheld (Hg.), Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991. Frankfurt/M. 1991, 173-176.
- ⁹ Ibd. 2.1.
- ¹⁰ Auf dem Weg (s. Anm. 2) 18.
- ¹¹ Ibd. 19.
- ¹² Santiago de Compostela 1993, hg. von G. Gaßmann und D. Heller. Beiheft zur ÖR 67. Frankfurt/M. 1994, 217ff.
- ¹³ Ich zitiere diesen Titel im englischen Original, weil mir die Übersetzung der deutschen Fassung falsch zu sein scheint. Dort heißt es: „Das Verständnis der Koinonia und ihrer Implikationen“, es müßte nach dem folgenden Text – vgl. bes. Punkt 3 („... to clarify the concept and its implications“ / „... den Begriff und seine Implikationen zu klären“) – aber heißen: „Das Verständnis . . . und *seiner* Implikationen“.
- ¹⁴ John Reumann, Koinonia in der Bibel: Ein Überblick, in: Santiago de Compostela (s. Anm. 12), 37ff, vgl. bes. die Zusammenfassung S. 63ff.
- ¹⁵ So gibt es, wie Reumann [art. cit. (s. Anm. 14), Nr. 9, 12, S. 40ff] zeigt, im hebräischen Alten Testament, im palästinischen Judentum, in der Verkündigung Jesu und in der Kirche Palästinas kein Äquivalent zu „Koinonia“. Und auch im Neuen Testament ist das Wort nicht häufig (ibd. Nr. 6, S. 38f). Die Belege aus dem Alten Testament und den Evangelien, die das Stuttgart-Papier für seine Koinonia-Konzeption heranzieht, sind denn auch durchweg Stellen, die andere Wörter benutzen (StP 23-28).
- ¹⁶ Reumann, art. cit. (s. Anm. 14) Nr. 48, S. 64f.
- ¹⁷ So lautete schon eine der Hauptforderungen, die sich durch die Debatten auf der Konsultation der EKD zur Vorbereitung der Weltkonferenz im Dezember 1992 in Erfurt zogen („Schritte zur wachsenden Gemeinschaft“. Wo stehen die deutschen Kirchen in der ökumenischen Bewegung? epd-Dok. 15/93,64.)
- ¹⁸ SB I 11 läßt in völlig unklarer Weise die Feststellung, daß keine Übersetzung die Vieldimensionalität des Wortes „Koinonia“ wiedergeben könne, und die Behauptung, das Wort verweise auf ein „Geheimnis des Glaubens“, welches die Sprache ohnehin nicht erfassen könne, ineinander fließen. Dagegen ist erstens zu sagen, daß diese beiden Probleme zu unterscheiden sind, und zweitens, daß die Grenzen menschlicher Sprache nicht gegen die in Jesus Christus gegebene Eindeutigkeit und Verstehbarkeit der Offenbarung und die daraus folgende Verpflichtung zur theologischen Klarheit ausgespielt werden dürfen.
- ¹⁹ Dogmengeschichtlich gesprochen: Neben den ausführlich herangezogenen ersten Konzilien von Nizäa und Konstantinopel tritt das Chalcedonense, neben der Trinitätslehre die Lehre von der einen Person Christi als wahrer Gott und wahrer Mensch ganz zurück, so sehr einzelne Passagen jedenfalls des Stuttgart-Papiers den Hinweis darauf nahegelegt hätten (StP 28). Dabei böte sich eine Reflexion über die unvermischte und ungetrennte communicatio des Göttlichen und des Menschlichen in Christus zum Thema Koinonia nicht weniger an als die über die Trinität, ja in einem mit dieser – vgl. die einschlägigen Ausführungen Martin Luthers.
- ²⁰ SB 8, das zum größten Teil StP 29 wiederholt (vgl. u. Anm. 22), schwächt die im älteren Text gegebene Formulierung „Teilhabe an der Wirklichkeit von Gottes eigenem ewigen Leben“ ab zu „Teilhabe an der Wirklichkeit von Gottes Gnade“.
- ²¹ Im englischen Text ist von Menschen als „partakers of this relational life“ die Rede, in der Übersetzung heißt es „Mitgenossen“.
- ²² Zu StP 31, wo von der Vermittlung der Koinonia durch Wort Gottes, Taufe und Herrenmahl die Rede ist, gibt es im Sektionsbericht gar keine Entsprechung, er beschränkt sich,

- sofern er überhaupt von solcher Vermittlung handelt, auf das Herrenmahl (SB I 12; vgl. SB I 8 gegenüber StP 29, wo der jüngere Text in dem ansonsten wörtlich übernommenen ersten Satz den Hinweis auf die Taufe streicht). SB I 9 zieht einen Großteil von StP 34 heran, wandelt den zweiten Satz der Vorlage aber in auffälliger Weise ab: Heißt es dort, die Kirche sei „eine Gemeinschaft der Jünger Christi, die in Kontinuität mit der apostolischen Gemeinschaft leben, die durch eine Taufe begründet ist . . .“; lautet der neue Text, sie sei „bestrebt, eine Gemeinschaft zu sein, die in treuer Nachfolge steht, die in Kontinuität mit der apostolischen Gemeinschaft lebt, die durch eine Taufe begründet ist . . .“.
- ²³ Es klingt an in SB I 25a.b, doch handelt es sich hier schlicht um einen Teil einer aus dem Stuttgart-Papier übernommenen Liste, die zudem in den Abschnitt „Koinonia als Berufung“ im Unterschied zu „Koinonia als Gabe“ gerückt ist, wohin jedenfalls ihre ersten Punkte nicht passen.
- ²⁴ Das zeigt sich beispielhaft an dem von der römischen Kongregation für die Glaubenslehre herausgegebenen „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*“ aus dem Jahre 1992 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. DBK, Nr. 107) und den Auseinandersetzungen damit.
- ²⁵ Eben diese Differenz spiegelt sich darin, daß der Sektionsbericht die auf die Welt bezogenen ethischen Verpflichtungen der Kirche unter dem auf den Abschnitt „Koinonia als Gabe“ folgenden Titel „Koinonia als Aufgabe“ abhandelt, während das Stuttgart-Papier beide Aspekte, Gabe und Aufgabe, in seinem ersten Teil „Das biblische und theologische Verständnis von Koinonia“ bespricht – den zweiten allerdings sehr knapp (s. o.) – und jene Verpflichtungen dann unter der Überschrift „Koinonia für die Versöhnung von Menschheit und Schöpfung“ bedenkt.

Zum gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt berufen

Die Arbeitsergebnisse der Sektion IV in Santiago

VON KLAUS WILKENS

Als wir uns auf einer EKD-Konsultation im Dezember 1992 im Augustinerkloster in Erfurt auf die 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung vorbereiteten und uns dabei auch mit dem Vorbereitungstext der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (KGK), dem sogenannten „Dublin-Papier“, befaßten, kamen wir dabei u. a. zu folgendem Ergebnis¹: „Der Versuch, allgemein gültige Aussagen zu formulieren, führt offenbar immer stärker dazu, abstrakte Formulierungen oberhalb der Wirklichkeit an der Basis zu gebrauchen. Deren Formen werden dort“ – nämlich an der Basis – „nicht mehr verstanden und bleiben also folgenlos. Weiterhin bestehende Gegensätze werden nicht klar genug benannt, sondern oft ver-

schleiert, wobei sich dann häufig eine triumphalistische Sprache anstelle von Aussagen in gebotener Bescheidenheit mit dem Zugeständnis unserer Schwächen und Grenzen ergibt. Gerade das für Santiago gebrauchte Stichwort vom ‚Pilgerweg‘ legt aber eine andere Sprache nahe“. Wenn man heute, also mit einigem Abstand von der Weltkonferenz, deren Botschaft und Sektionsberichte liest, muß man fragen, ob diese Texte das Unterwegssein der in Santiago versammelten Kirchen konkreter zur Sprache bringen, als dies in dem „Dublin-Papier“ gelungen war.

Nun handelt es sich bei diesen Sektionsberichten freilich um Texte, die den intensiven und durchaus spannungsvollen Diskussionsprozeß in den Arbeitsgruppen und Sektionen der Weltkonferenz in einer für alle Beteiligten akzeptablen Weise zusammenzufassen versuchen. Das führt unweigerlich zu abstrakten Formulierungen jenseits konkreter Zeiten und Orte. Ich will darum versuchen, die Hintergründe, die unterschiedlichen Ausgangspunkte und Kontroversen, die sich hinter ihren vielleicht allzu „fertigen“ Formulierungen verbergen, aufzuzeigen. Vielleicht kommt man auf diese Weise zu der Entdeckung, die wir bei der Erfurter Konsultation auch gemacht haben: Die ökumenischen Texte wurden „dann lebendig, wenn wir sie wie eine Blaupause auf das gelegt haben, wo unsere eigenen Erfahrungen sind, wo die Erfahrungen des Volkes Gottes vor Ort wirklich und tatsächlich passieren“.²

Die Mitglieder der Sektion IV waren aufgeteilt in 5 Arbeitsgruppen, die sich mit folgenden Unterthemen befaßten:

- Kirche und Menschheit in der Perspektive des Gottesreiches (Arbeitsgruppe 13), d. h. hier ging es um den theologischen Referenzrahmen des Sektionsthemas („Zum gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt berufen“);
- Gemeinsames Zeugnis in Mission und Evangelisation (Arbeitsgruppe 14): hier ging es um den (erneuten) Versuch, Mission und Evangelisation oder auch das Recht auf freie Religionsausübung gegenüber den verschiedenen Erscheinungsformen des Proselytismus abzugrenzen;
- Gemeinsames Zeugnis im Dialog mit Menschen anderer Glaubensüberzeugungen (Arbeitsgruppe 15): Thema dieser Arbeitsgruppe war der immer dringlicher werdende interreligiöse Dialog;
- Gemeinsames Zeugnis für die Werte des Reiches Gottes (Arbeitsgruppe 16): Die Arbeitsgruppe, die sich mit dem Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik zu befassen hatte, hat das ihr zugewiesene Thema bezeichnenderweise umformuliert in „Gemeinsames Zeugnis: Nachfolge als gemeinsame ethische Verpflichtung“;

– Gemeinsames Zeugnis in der Sorge um die Schöpfung (Arbeitsgruppe 17): In dieser Arbeitsgruppe war der Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik im Blick auf die Umweltprobleme zu entfalten.

Diese thematische Aufschlüsselung des Sektionsthemas („Koinonia im Zeugnis“) folgte der Gliederung des Diskussionspapiers, das die KGK in Aufnahme der zahlreichen Stellungnahmen aus den ÖRK-Mitgliedskirchen zum „Dublin-Papier“ kurz vor der Weltkonferenz vorgelegt hatte in der Hoffnung, „daß es sich als ein nützliches Werkzeug zur Anregung und Ausrichtung der Gespräche und als eine potentielle ‚Fundgrube‘ für die Arbeit in Gruppen und Sektionen auf der Weltkonferenz erweisen wird.“³

I. Ekklesiologie und Ethik

Ein Kernstück der Arbeit der Sektion IV an den ihr zugewiesenen Themen ist ohne Frage der Themenbereich von Ekklesiologie und Ethik gewesen. In diesem Bericht möchte ich mich auf diese beherrschende Thematik beschränken. Was die Arbeitsergebnisse zu den übrigen, oben genannten Themenbereichen der Sektion IV betrifft, so sei auf den Sektionsbericht verwiesen.

Das Thema Ekklesiologie und Ethik hat nicht nur die Beratungen der Sektion IV, sondern auch anderer Sektionen und Arbeitsgruppen bestimmt. Vor allem für die Vertreterinnen und Vertreter aus der südlichen Hemisphäre konnte nicht zweifelhaft sein, daß man von Koinonia, von der Gemeinschaft der Kirchen, nicht reden kann, als ob es Armut, Ausbeutung, Rassismus und Nationalismus nicht gäbe. Auch die zunehmende Gewalt, die sich gegenwärtig in Europa in Bürgerkriegen und Gewaltakten gegen Ausländer und Minderheiten entläßt, hat das Bewußtsein dafür geschärft, daß die Integrität kirchlicher Gemeinschaft selbst auf dem Spiele steht, wenn Kirchen sich gegenüber brutalen Menschenrechtsverletzungen in ihrem eigenen Umfeld „neutral“ verhalten, solche Vorgänge dulden oder gar theologisch zu rechtfertigen versuchen.

Ein wesentliches Ergebnis der 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung ist also darin zu sehen, daß der Zusammenhang oder die Zusammengehörigkeit von Ekklesiologie und Ethik zu einem Schwerpunktthema der zukünftigen Arbeit der KGK erklärt wurde. „Die Bedeutung, die gemeinsames ethisches Engagement und Handeln für die Koinonia haben, steht nun klar auf der Tagesordnung von Glauben und Kirchenverfassung“ – so heißt es in der Botschaft der Weltkonferenz (Absatz 7). Zu Recht stellt darum der katholische Theologe Anton Houte-

pen in seinem Bericht über die Arbeitsergebnisse der Sektion IV⁴ fest: „So hat die Weltkonferenz von Santiago die Verbindung von Kirche und Nachfolge, Glauben und Praxis sicher gestärkt. In der Geschichte von Glauben und Kirchenverfassung ist wohl nie ein so starker Akzent auf Jüngerschaft und Heiligkeit gelegt worden“.

In der Tat ist diese Thematik erstaunlich spät auf die Tagesordnung von Glauben und Kirchenverfassung geraten. Zwar war für die 1. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927 eine Sektion über „Die Einheit der Kirche und die ethischen Aufgaben der Christen“ vorbereitet worden. Aber dann wurde beschlossen, „dieses Thema nicht zu behandeln aus Furcht vor Kompetenzstreit mit der neugegründeten Stockholmer Bewegung für Praktisches Christentum“⁵. Auch auf den folgenden Weltkonferenzen spielte das Thema keine Rolle, obwohl es allen Anlaß gab – man denke an die 2. Weltkonferenz 1937 in Edinburgh – sich damit auseinanderzusetzen. Davon wird noch zu reden sein. Erst die Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968, die unter dem Thema stand „Siehe, ich mache alles neu“, und die sich daran anschließenden Plenarversammlungen der KGK führten dann zu dem Studienprojekt „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gesellschaft“. Das Ergebnis dieses Projekts wurde 1991 vorgelegt⁶. Sehr viel stärker noch wurden die Auseinandersetzungen zum Thema „Ekklesiologie und Ethik“ in Santiago jedoch von einer Publikation angeregt, die kurz vor der Weltkonferenz unter dem Titel „Teure Einheit“ erschienen war⁷. Dabei handelt es sich um den Bericht einer gemeinsamen Tagung der Programmeinheiten I (Einheit und Erneuerung) und III (Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung) über „Koinonia und Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“, die im Februar 1993 in Rønde/Dänemark stattfand.

In der verhältnismäßig kurzen Zeit, die den Sektionen und Arbeitsgruppen in Santiago für ihre Beratungen blieb, konnte das Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik nicht im einzelnen geklärt und entfaltet werden. In einem grundsätzlichen Punkt jedoch bestand ein weitreichender Konsens: Ekklesiologie und Ethik können nicht länger als zwei unabhängig voneinander zu denkende Größen gesehen werden, die man so oder so zueinander in Beziehung setzen müßte – als das Eigentliche und seine Folgen oder als das Prinzipielle und seine Anwendung. Demgegenüber wurde immer wieder betont, daß von Ekklesiologie und Ethik nur in ihrem Zusammenhang die Rede sein kann: „Es geht . . . bei dem durch Verkündigung und konkretes Handeln abgelegten Zeugnis für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung um Sein und Sendung der Kirche. Dies ist ein Definitionsmerk-

mal der Koinonia und zentral für unser Verständnis der Ekklesiologie. Die Dringlichkeit dieser Frage macht deutlich, daß unsere theologische Reflexion über die rechte Einheit der Kirche Christi zwangsläufig mit Ethik zu tun hat“ (Bericht der Sektion IV, Absatz 25).⁸

In den zitierten Sätzen aus dem Bericht der Sektion IV hat sich unverkennbar niedergeschlagen, was vorher schon in dem Bericht „Teure Einheit“ noch deutlicher formuliert worden war. Dort heißt es: „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 anderen aus der Erfahrung des Wesens der Kirche. ... 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“ (Absatz 5). Folgerichtig beschreibt „Teure Einheit“ die Kirche dann auch als eine „moral community“. Dieser Ausdruck hat in den Texten der 5. Weltkonferenz keinen Eingang gefunden, wohl weil er allzu mißverständlich und ohnehin kaum übersetzbar ist (die deutsche Übersetzung von „Teure Einheit“ spricht von „ethischer Gemeinschaft“). Der Sache nach ist jedoch das, was mit diesem Begriff gemeint ist, voll in den Bericht der Sektion IV eingegangen. Dort heißt es z. B. schon in der Einleitung: „Dadurch, daß wir uns an Bemühungen um Gerechtigkeit, an gemeinsamem Handeln im Dienst und Verkündigung beteiligen, wird unser gemeinsames Leben in Christus aufbaut und zum Ausdruck gebracht“ (Absatz 3). Oder: „Christliche Koinonia, die Gabe und Berufung Gottes ist, ‚damit die Welt glaube‘, kann auch als eine Form des Widerstandes gegen jene Kräfte gesehen werden, die die umfassendere Gemeinschaft der Menschen zersplittern und zerstören wollen“ (Absatz 5).

Gegenüber dieser Grundthese, die das Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zu einem „Definitionsmerkmal der Koinonia“ macht, hat es nun freilich in Santiago an Kritik nicht gefehlt. Diese Kritik kam einmal von denen, die aus ökumene-politischen Gründen bemüht waren, Glauben und Kirchenverfassung „auf Linie zu halten“. Sie kam dann aber auch von denen, die nicht zuletzt unter Berufung auf das reformatorische Erbe ernster zu nehmende Bedenken anmeldeten. So wurde die Sorge zum Ausdruck gebracht, daß die beschriebene Zusammenschau von Ekklesiologie und Ethik die unumkehrbare Priorität der Gabe Gottes in Wort und Sakrament vor unserer Antwort darauf im Glauben und in der

Nachfolge einebne. Das Kommen Gottes zu uns in Jesus Christus schaffe Kirche und Gemeinschaft der Kirchen, nicht etwa das gemeinsame Engagement für bestimmte ethische Anliegen. Wir seien vereint in dem, was wir als Gabe empfangen, nicht in dem, was wir gemeinsam ins Werk setzten.

Auch wurde in diesem Zusammenhang die Befürchtung zum Ausdruck gebracht, daß ein ethischer Rigorismus drohe, der für die Frage, mit welchen Mitteln, Wegen und Methoden jeweils auf ethische Herausforderungen zu antworten sei, keinen Raum lasse. Es müsse bedenklich stimmen, wenn die Christenheit unter Berufung auf das Evangelium zu einer bestimmten Problem- und Weltsicht genötigt werde und die daraus folgenden Handlungsweisen als christlich geboten ausgegeben würden. Das Kriterium der „Lebensbedrohlichkeit“ reiche nicht aus, um die Grenze zwischen kirchentrennenden und nicht kirchentrennenden Verschiedenheiten in ethischen Fragen zu bestimmen. Auch wenn die Haltung der Kirchen etwa gegenüber dem Naziregime oder dem Apartheidsystem eindeutig und klar sei, so müsse doch gefragt werden, ob das z. B. für die mitunter verhängnisvollen Auswirkungen eines ordo-liberalen Wirtschaftssystems in gleicher Weise gelten dürfe.

Nun ist freilich nicht zu übersehen, daß sich die in Santiago erarbeiteten Texte, aber auch schon der Bericht „Teure Einheit“ deutlich gegenüber einem solchen gesetzlichen Verständnis von Ekklesiologie und Ethik abgrenzen. Im Bericht der Sektion IV wird z. B. deutlich mit ethischen Entscheidungssituationen gerechnet, in denen Christen und Kirchen voneinander abweichende Positionen beziehen, im Unterschied zu solchen Situationen, die „eine gemeinsame Position zur Wahrung von Authentizität und Glaubwürdigkeit erforderlich machen“ (Absatz 29, siehe dazu auch Absatz 31). Der Bericht „Teure Einheit“ benennt eine ganze Reihe „komplexer Einschränkungen“, die die Zusammengehörigkeit von Ekklesiologie und Ethik betreffen (Absatz 7.1 bis 7.6) und rechnet ausdrücklich mit „unterschiedlichen Analysen und Reaktionen“ (Absatz 47 bis 52, wo sich der Absatz 51 besonders deutlich gegen die „Kanonisierung“ bestimmter Positionen ausspricht).

Auf dem Hintergrund der Erfahrungen, die ich als Teilnehmer an den Gesprächen der Sektion IV gewonnen habe, erscheinen mir die genannten kritischen Anfragen dann berechtigt, wenn die notwendige theologische Unterscheidung zwischen Gottes Wort an uns und unsere Antwort darauf aus dem Blick geraten sollte. Wo es aber darum geht, daß christlicher Glaube gelebt und kirchliche Gemeinschaft praktiziert wird – und darum ging es in Santiago: „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und

Zeugnis“! – da geht es auch darum, notwendige theologische Unterscheidungen in eine ganzheitliche Praxis zu übersetzen, in der das Geglaubte konkrete Gestalt gewinnt, bekräftigt und bezeugt wird. In Santiago bestand eine grundsätzliche und weitreichende Übereinstimmung darin, daß die Kirchen heute aufgerufen sind, die in Jesus Christus vorgegebene und verheißene Gemeinschaft der Kirchen im konkreten Kontext zu entdecken, zu ergreifen und zu erfahren. Für diese Praxis einer bewußt gelebten Koinonia bildet der jeweilige Kontext mit seinen ethischen Herausforderungen in der Tat den maßgeblichen Bezugsrahmen: Nicht an und für sich, sondern nur in diesem kontextuellen Bezogensein wird Koinonia erfahren und bewährt. Eine solche Praxis bedarf sicherlich ständiger theologischer Selbstvergewisserung und Korrektur. Die theologische Bemühung – z. B. um eine Verständigung in Glaubens- und Lehrfragen – kann jedoch diese Praxis bewußt gelebter Koinonia nicht ersetzen.

Bei der Weiterarbeit an den damit gestellten Fragen wird es darauf ankommen, daß wir über formelhafte Diskussionsschemata, die die Debatten über diese Fragen gerade auch in Deutschland weithin beherrscht und immer wieder blockiert haben, hinauskommen und uns offenhalten für neue Denkansätze und Handlungsmodelle, die die ethischen Dimensionen des Kircheseins sachgerecht und glaubwürdig in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen vermögen. Man kann nur hoffen, daß der Beschluß, den die Ständige Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Aufnahme der Ergebnisse der Weltkonferenz im Januar 1994 in Crêt Bérard/Schweiz gefaßt hat, nämlich zusammen mit der Programmeinheit III des ÖRK weiter an dem Thema Koinonia und Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu arbeiten, dazu hilfreiche Anstöße gibt. Der Zentrallausschuß des ÖRK hat auf seiner anschließenden Tagung in Johannesburg/Südafrika im Januar 1994 seinerseits nachdrücklich unterstrichen, daß der gemeinsame Studienprozeß zu diesem Thema fortgesetzt und verstärkt wird. Konkret hat der Zentrallausschuß die weitere Arbeitsplanung einem kleinen Team aus Vertreter/innen der Programmeinheiten I und III übertragen, das die Aufgabe hat, „die Tagesordnung zu klären, für eine oder mehrere Konsultationen im Jahre 1994 Richtlinien auszuarbeiten und die nachfolgenden Schritte zu erörtern“. Ein Zwischenbericht soll dem Zentrallausschuß auf seiner Tagung im September 1995 in Nashville/USA vorgelegt werden.

II. Impulse für die Kirchen bei uns

Für uns stellt sich die Frage – und die Ökumene-Kommission der EKD ist damit befaßt –, wie die Impulse aus Santiago zum Thema Ekklesiologie und Ethik im Bereich der EKD aufgenommen und weitergeführt werden können.

Wenn es im Blick auf diese Thematik zu einem fruchtbaren Zusammenspiel kommen soll, wird es allerdings hier ebenso wie auch bei anderen Themenbereichen der KGK-Arbeit sehr darauf ankommen, daß die Ortskirche bzw. die Basisökumene von vornherein nicht nur als der „Rezipient“, nicht nur als der Anwendungsfall der Studienarbeit auf Weltebene gesehen wird. Nur wenn Erfahrungen, Einsichten und Anliegen, die aus der Praxis lebendiger Koinonia vor Ort erwachsen, in die Studienarbeit der KGK eingebracht werden können, bleibt Glauben und Kirchenverfassung davor bewahrt, von den Mitgliedskirchen, den Gemeinden und Gruppen zu den Akten gelegt zu werden. Die regionalen Konsultationen, die zur Vorbereitung auf die Weltkonferenz in allen Kontinenten veranstaltet wurden und die auch in Zukunft stattfinden sollen, können – wie sich gezeigt hat – wichtige Beiträge dazu leisten, daß Ortskirchen sich mit ihren Fragen und Anliegen in die Studienarbeit der KGK einbringen. Diese Chance sollte zukünftig auch von unseren Kirchen genutzt werden.

Was nun die Aufnahme der Anstöße von Santiago zum Thema Ekklesiologie und Ethik im Bereich der EKD betrifft, so legt es sich gerade bei dieser Thematik nahe, daß die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) auf Bundes-, Regional- und Ortsebene sowie die Netzwerke und landeskirchlichen Arbeitsstellen, die im Zusammenhang des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung geschaffen wurden, bei ihren Bemühungen, dem konziliaren Prozeß neue Schubkraft zu verleihen, dem Thema Ekklesiologie und Ethik einen besonderen Rang einräumen, und zwar nicht nur auf der Ebene theoretischer Erörterungen. Denn die Bemühungen, schöpfungsverträgliche Lebensstile in Familien, Gruppen und Gemeinden einzuüben, neue Formen solidarischen Zusammenlebens mit Arbeitslosen, Ausländern und Behinderten zu probieren und Projekte alternativen Wirtschaftens zu entwickeln, sind auf ermutigende Erfahrungen eines gemeinsamen Lebens im Glauben, Zeugnis und Dienst angewiesen, wenn ihnen nicht der Atem ausgehen soll.

Konkret wäre also etwa zu klären, inwieweit das Sein (esse) der Kirchen in der Bundesrepublik betroffen ist von den Anliegen, die zu dem von der ACK ins Auge gefaßten Programm der Kirchen zur Überwindung von

Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt in Deutschland geführt haben, und wie dazu beigetragen werden kann, konkrete Vorhaben eines solchen Programms theologisch, ökumenisch und geistlich abzustützen.

Zu fragen wäre auch, ob – vielleicht auf Einladung der ACK – ökumenische Konsultationen möglich sind, die der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Nationalismus bzw. Nation nachgehen, die sich mit den ethnischen und Nationalitäten-Konflikten in Südost- und Osteuropa in so bedrückender Weise stellt. Die Tatsache, daß „an nicht wenigen Orten dieser Welt Führer und Anhänger von Religionen Aggressionen, Fanatismus, Haß und Fremdenfeindlichkeit schüren, ja sogar gewaltsame und blutige Auseinandersetzungen inspirieren und legitimieren“, wie es in der Erklärung zum Weltethos des Parlaments der Weltreligionen (Chicago 1993) heißt, darf uns nicht ruhen lassen und stellt doch wohl das Kernproblem dar, vor das die Kirchen heute mit dem Thema Ekklesiologie und Ethik gestellt sind.

Oder schließlich: Können die Kirchen in der Bundesrepublik irgendwelche Beiträge dazu leisten, daß katholische Kroaten, orthodoxe Serben und bosnische Muslime, die seit längerem bei uns leben, wieder in Hörweite zueinander kommen? Gibt es mögliche konkrete Schritte „auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis“ unter diesen unseren Mitbürgerinnen und Mitbürgern, die durch die Verbrechen in ihrer Heimat gegeneinander aufgebracht werden?

Dies alles sind nur Beispiele, die die Koinonia, zu der wir uns in Studientexten und auf Weltkonferenzen bekennen, bei uns betreffen. Der Testfall für unser Verständnis von Koinonia ist ohne Frage die konkrete Situation, in der wir heute stehen.

III. Zum Stellenwert der Weltkonferenz

Zurück nach Santiago: Wie die Ergebnisse der 5. Weltkonferenz zum Thema Ekklesiologie und Ethik zu bewerten und zu gewichten sind, wird wohl erst im historischen Rückblick auf frühere Weltkonferenzen deutlich. Es wurde bereits daran erinnert, daß die 1. Weltkonferenz in Lausanne 1927 das Thema „Die Einheit der Kirche und die ethischen Aufgaben der Christen“ von der Tagesordnung absetzte, um nicht in Konkurrenz mit der Stockholmer Bewegung für Praktisches Christentum zu geraten. Bei den Vorbereitungen der 2. Weltkonferenz in Edinburgh 1937 wurden die Verantwortlichen von Glauben und Kirchenverfassung durch die Entwicklungen im Nazi-Deutschland erneut mit dieser Frage konfrontiert. Es war Dietrich

Bonhoeffer, der sich für die Bekennende Kirche in Deutschland darum bemühte, daß sie und nicht die deutsche „Reichskirchenregierung“ als Vertreterin der evangelischen Christenheit in Deutschland an den Vorbereitungen der 2. Weltkonferenz beteiligt wurde. Für Bonhoeffer war die Haltung von Glauben und Kirchenverfassung in dieser akuten Situation die Nagelprobe auf die Frage, die er schon 1932 in einem Aufsatz gestellt hatte: „Ist die theologische Arbeit der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung Ausdruck eines neuen kirchlichen Selbstverständnisses oder ist sie letztlich Zweckorganisation zur besseren gegenseitigen Verständigung differierender theologischer Terminologie?“⁹ Die Haltung von Glauben und Kirchenverfassung angesichts dieser brisanten Fragestellung war eindeutig: Der damalige Generalsekretär von Glauben und Kirchenverfassung, Canon Leonhard Hodgson, wies das Ansinnen, die Bekennende Kirche als die legitime Vertretung der evangelischen Christenheit in Deutschland anzuerkennen, unter Hinweis auf die Statuten von Glauben und Kirchenverfassung freundlich, aber bestimmt ab. Glauben und Kirchenverfassung, so Hodgson, sei eine Plattform für alle Kirchen, die „unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen“, und maße sich nicht an, darüber zu urteilen, „welche Kirchen dieser Definition entsprechen und welche nicht . . . Wir versuchen nicht, wie die Stockholmer Bewegung (für „Praktisches Christentum“, der Verf.) *uns zu einer gemeinsamen Aufgabe zu verpflichten*, bei der wir Schulter an Schulter als Brüder zusammenstehen. Wir versuchen, einander zu treffen und Verständnis füreinander zu finden, und wenn Vertreter der verschiedenen Kirchen bei einem Treffen des Faith and Order-Fortsetzungskomitees oder bei einer Weltkonferenz zusammenkommen, so tun sie es unter Wahrung der Überzeugungen der Kirchen, denen sie angehören“.¹⁰ An dieser korrekten Unparteilichkeit hielt Hodgson auch in den kommenden Jahren fest. „Der Versuch, es korrekt peinlich mit keiner der beiden Seiten zu verderben, schloß praktisch die Bekennende Kirche aus“.¹¹

Erst die von der deutschen „Reichskirchenregierung“ mitunterschiedene „Godesberger Erklärung“ vom April 1939, in der zu lesen war, daß der Nationalsozialismus „das Werk Martin Luthers nach der weltanschaulichpolitischen Seite fort (führt) und dadurch in religiöser Hinsicht wieder zu einem wahren Verständnis des christlichen Glaubens“ verhilft, öffnete den Verantwortlichen von Glauben und Kirchenverfassung die Augen dafür, daß sie – um der Einheit der Kirchen willen! – auf dieser „neutralen“ Position nicht länger beharren konnten.¹²

Glauben und Kirchenverfassung eine „Zweckorganisation zur besseren Verständigung differierender theologischer Terminologien“, ein überpartei-

liches, neutrales Forum, das sich nicht – wie Hodgson meinte – „zu einer gemeinsamen Aufgaben verpflichten“ und nicht Stellung beziehen kann? Es ist keine Frage, daß Glauben und Kirchenverfassung inzwischen mehr ist als das, und die 5. Weltkonferenz in Santiago hat davon deutlich Zeugnis abgelegt.

ANMERKUNGEN

- ¹ Siehe den auswertenden Bericht über diese Konsultation in: epd-Dokumentation Nr. 15/93 „Wo stehen die deutschen Kirchen in der ökumenischen Bewegung? Beiträge einer EKD-Konsultation zur Vorbereitung der Weltkonferenz von Faith and Order im August 1993“; S. 67.
- ² A. a. O., S. 59.
- ³ Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis. Ein Diskussionspapier; Glauben und Kirchenverfassung-Dokument Nr. 161; Genf 1993; S. 8.
- ⁴ Anton Houtepen, Gemeinsames Zeugnis für eine erneuerte Welt – nicht nur Sektion IV: Kirche als Anwalt des Heiligen; Una Sancta – Zeitschrift für ökumenische Begegnung; Nr. 4/93, S. 308 und 352.
- ⁵ Anton Houtepen, a. a. O., S. 306.
- ⁶ Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft – Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung; Frankfurt/Main 1991.
- ⁷ Teure Einheit. Eine Tagung des ÖRK über Koinonia und Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in: ÖR 3, 1993, S. 279–304.
- ⁸ Daß diese Zusammenschau von Ekklesiologie und Ethik nicht nur in der Sektion IV so eindeutig vertreten worden ist, machen die Berichte der übrigen Sektionen nur allzu deutlich. Verwiesen sei z. B. im Bericht der Sektion I auf die Absätze 4, 21, 23 und 32; im Bericht der Sektion II auf die Absätze 7 und 31.4; im Bericht der Sektion III auf die Absätze 3, 16 und 22.
- ⁹ Eberhard Bethge (Hg.), Dietrich Bonhoeffer. Gesammelte Schriften; 1. Band (Ökumene); München 1958, S. 140 f.
- ¹⁰ Eberhard Bethge (Hg.), a. a. O., S. 237 ff (Übersetzung: S. 456 ff).
- ¹¹ Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse; München 1967, S. 723.
- ¹² Eberhard Bethge, a. a. O., S. 725.

Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst?

Vollversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen
Wien / Lainz, 3. bis 10. Mai 1994

VON WILHELM HÜFFMEIER

1. Von Budapest nach Wien

Die Tagesordnung für die ca. 120 Delegierten und 25 Gäste ist übervoll. Nicht nur, weil der Ertrag von sechs Jahren Lehrgesprächsarbeit auf dem Boden der Leuenberger Konkordie (1973) präsentiert und beraten werden muß. Aus den Impulsen der Europäischen Evangelischen Versammlung in Budapest (24. bis 30. März 1992) ergibt sich ein beachtliches zusätzliches Pensum. Da für die Kirchen der Reformation in Europa „keine neue Struktur“ geschaffen werden sollte, hatte sich die Budapester Versammlung in ihrem „Beschluß über die Nacharbeit“ mit *drei Bitten* an die Leuenberger Kirchengemeinschaft gewendet. Diese wurde aufgefordert, „die Initiative zu ergreifen, um aus den in den letzten Jahren in einigen Regionen erreichten Erklärungen zur Kirchengemeinschaft zwischen lutherischen und reformierten Kirchen einerseits und der methodistischen und anglikanischen Kirche andererseits Konsequenzen für diese Kirchen in ganz Europa zu ziehen“. Sodann sollte die Leuenberger Vollversammlung „genutzt werden, um der Verpflichtung der evangelischen Kirchen zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst mehr als bisher Ausdruck zu geben“. Schließlich wurde darum gebeten, in Wien „Raum“ zu geben, „um das Verhältnis der evangelischen Kirchen, die untereinander Kirchengemeinschaft haben, zu den Kirchen zu klären, mit denen keine Kirchengemeinschaft besteht“¹.

Solche „Zumutungen“ lagen in der Luft und auf der Linie dessen, was auch schon die Straßburger Vollversammlung der Leuenberger Kirchen 1987 bewegte, als sie den Exekutivausschuß beauftragte, „Abmachungen, die einzelne an der Leuenberger Konkordie beteiligte Kirchen, z. B. mit der Evangelisch-methodistischen Kirche, der Kirche von England und der alt-katholischen Kirche, getroffen haben bzw. zu treffen beabsichtigen, im Blick auf ihre Bedeutung für die Gesamtheit der Leuenberger Kirchengemeinschaft auszuwerten“². Doch was 1987 noch als Reflexionsgeschehen gesehen wurde, steht nun als Frage der *Erweiterung* der Leuenberger Kirchengemeinschaft zur Debatte.

Dank der Initiativen des Vor- und Nachbereitungsausschusses für die Europäische Evangelische Versammlung und des Exekutivausschusses für die Leuenberger Lehrgespräche können der Vollversammlung in Wien drei verschiedene Texte vorgelegt werden, die die vorgenannten Bitten teils erfüllen, teils ihre Erfüllung zum Ziel haben. Der im Sommer 1993 entstandene Entwurf einer „Gemeinsame(n) Erklärung zur Kirchengemeinschaft“ der Leuenberger und der methodistischen Kirchen in Europa muß beraten und zur Rezeption freigegeben werden. Bischof Walter Klaiber wird die Aussprache dazu mit einem Vortrag „Gelebte Gnade – methodistische Impulse zum gemeinsamen Auftrag reformatorischer Kirchen in Europa“ eröffnen.

Sodann ist ein Vorschlag zu prüfen, den Vertreter der Kirche von England und des Exekutivausschusses im November 1993 verabredet haben. Ihm zufolge soll im September 1995 eine Konsultation zwischen Vertreterinnen und Vertretern der Kirche von England, der nordischen und baltischen lutherischen Kirchen, der EKD und der Leuenberger Kirchengemeinschaft stattfinden. Auf dieser Konsultation soll bedacht werden, was aus den Feststellungen von Meißen (1988)³ und Porvoo (1993)⁴ für die Gesamtheit der durch die Reformation des 16. Jahrhunderts geprägten Kirchen Europas folgt. Anglikanische Rahmenbedingungen für solche Konsequenzen wird Stephen Sykes, Bischof von Ely, in Wien mit einem Beitrag über die Kirche von England und die Leuenberger Kirchengemeinschaft formulieren.

Schließlich ist dem Exekutivausschuß ein Aide-mémoire zur Kenntnis gebracht worden, das auf eine Konsultation baptistischer, reformierter und lutherischer Theologen im vergangenen November in Bensheim zurückgeht. Darin wird die Frage erörtert, wie es zu weiteren Annäherungen zwischen den Leuenberger Kirchen und den baptistischen Gemeinden sowie Gemeindebünden Europas und zur Überwindung kirchentrennender Differenzen kommen kann. Auch hier gibt es in Europa Modelle von Vereinbarungen, z. B. zwischen Waldensern und Baptisten in Italien, die geeignet sein könnten, die andernorts festgefahrenen Gespräche neu zu beleben.⁵ Jenes Memorandum wird ebenfalls in die Beratungen der Vollversammlung in Wien einfließen.

Der Impuls der Europäischen Evangelischen Versammlung für das Zusammenwachsen derjenigen Kirchen, die sich der Reformation des 16. Jahrhunderts verdanken, ist aufgenommen. Wien wird *erste Früchte* ernten können.

2. Von Straßburg nach Wien

Der Entwicklung zu einer sichtbaren Gemeinschaft der durch die Reformation geprägten Kirchen in Europa dient auch eine Ausarbeitung, die aufgrund eines Beschlusses der Vollversammlung von Straßburg im Jahr 1987 von einer Projektgruppe europäischer Theologinnen und Theologen erarbeitet worden ist. Es handelt sich um die Studie „*Die Kirche als die von Jesus Christus berufene und gesandte Gemeinschaft – der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit*“⁶. Das für die Vollversammlung nach einem Stellungnahmeprozess in den beteiligten Kirchen überarbeitete Dokument entfaltet die reformatorische Lehre von der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen (Kap. I) und profiliert sie für die Frage nach deren Zeugnis und Dienst in der pluralistischen Gesellschaft (Kap. II) sowie für das ökumenische Gespräch zu den Einheitsmodellen (Kap. III). Die Studie baut auf der Erkenntnis auf, daß Ursprung und bleibender Grund der Kirche das ihr selbst entzogene, aber sie in Dienst nehmende Geschehen des Wortes Gottes ist. In diesem Wort liegt zugleich die Freiheit zur unterschiedlichen Gestaltung der Kirchentümer begründet, die freilich darin ihre gemeinsame göttliche Bestimmung haben, daß sie Licht der Welt sein sollen. Das Modell der „Einheit in Verschiedenheit“ oder der „versöhnten Verschiedenheit“ durch Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums und der Sakramente (einschließlich der gegenseitigen Anerkennung von Amt und Ordination) wird ausführlich theologisch begründet und als der besondere und wegweisende Beitrag der Leuenberger Konkordie zur größeren christlichen Ökumene herausgestellt. Dabei erweist sich die reformatorische Rede von den Kennzeichen der wahren Kirche Jesu Christi als ebenso hilfreich wie das Nachdenken über deren vier Wesenseigenschaften und ihre Konkretion in den erfahrbaren Kirchen.

Die Ekklesiologiestudie wird sekundiert durch zwei Ausarbeitungen „*Zur Lehre und Praxis der Taufe*“ bzw. „*des Abendmahls*“: Sie sind in der vom bayerischen Landesbischof Johannes Hanselmann alljährlich versammelten Südeuropagruppe der Leuenberger Lehrgespräche, von der auch die hilfreichen Thesen zu Amt und Ordination (1987)⁷ stammen, erarbeitet und nach einem Stellungnahmeprozess in den Leuenberger Kirchen vom Exekutivausschuß festgestellt worden. Die an die Leuenberger Artikel zu Taufe und Abendmahl (Lk 13-16 und 18-20) anknüpfenden Ausarbeitungen reflektieren den Tatbestand, daß in Lehre und Praxis der Sakramente in den letzten beiden Jahrzehnten beachtliche Veränderungen stattgefunden haben, die freilich innerhalb der reformatorischen Kirchen Europas mit unterschied-

lichen Phasenverschiebungen praktisch relevant werden. Beide Dokumente formulieren je für sich einen gut begründeten evangelischen Konsens in neu-aufgebrochenen Fragen der Lehre (z. B. Säuglings- und Erwachsenentaufe, Heilsnotwendigkeit der Taufe, Taufe und Kirchenmitgliedschaft; Abendmahl als Heilszueignung und Dank des Glaubens, Zugang zum Abendmahl, eucharistische Gastbereitschaft) und der Praxis (z. B. Gestaltung der Tauffeier, Taufaufschub und Kindersegnung, Abendmahlsfrömmigkeit und -liturgie, Beteiligung der Gemeinde).

Neben dem ekklesiologischen Thema wurde von der Vollversammlung in Straßburg beschlossen, über „*Das christliche Zeugnis von der Freiheit*“⁸ nachzudenken. Diese ethische Thematik hatte sich 1987 in einer Kampfabstimmung gegen die theologische Friedensfrage durchgesetzt, nicht zuletzt wegen des großen Interesses, das das Thema damals auf Seiten der Vertreter der osteuropäischen Kirchen fand. Der Vollversammlung werden zum christlichen Freiheitszeugnis *zwei Ausarbeitungen* vorgelegt. Eine von einer Projektgruppe, die andere von der Südeuropagruppe. Letztere knüpft an die Erfahrungen von Unfreiheit in der Zeit der kommunistischen Diktatur an und reflektiert von dort aus die Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Unfreiheit bzw. Freiheit, die Bedingungen ihres Entstehens und die Folgen faktischer Kombinationen und Konstellationen (innere Freiheit bei äußerer Unfreiheit, äußere und innere Unfreiheit etc.). Vor allem aber wird die Bedeutung der christlichen Freiheit für den Neuanfang der Kirchen und der sie umgebenden Gesellschaften erörtert. Ganz anders setzt das Ergebnispapier einer Projektgruppe an, das eher westeuropäischen, näher gesehen, französischen Zuschnitts ist. Darin wird an das Freiheitspathos der Moderne (Französische Revolution) angeknüpft und gefragt, inwieweit der christliche Glaube sich dazu in Beziehung setzen und inwieweit er helfen kann bei der Bewältigung der Aporien, die aus dem modernen Freiheitsverständnis und -gebrauch (ausgehende Arbeit, verbrauchte Ressourcen etc.) entstanden sind. Ein erster Entwurf für dieses Ergebnispapier lag in französischer Sprache vor. Man merkt ihm auch in seiner Überarbeitung noch die Herkunft aus dem französischen Protestantismus an.

3. Die Arbeitsstruktur nach Wien

Eine wichtige Frage wird sein, welche Entscheidungen die Vollversammlung zur zukünftigen *Arbeitsstruktur* der Leuenberger Kirchengemeinschaft trifft. Man hat vom „Charme des leichten Gepäcks“ dieser Kirchengemeinschaft gegenüber den institutionalisierteren konfessionellen Weltfamilien

mit ihren Europaabteilungen und gegenüber der KEK gesprochen. Andererseits wissen wir aus dem Miteinander der Kirchen in den beiden deutschen Staaten bis 1989 und nicht zuletzt von unserer römisch-katholischen Schwesterkirche, daß eine Gemeinschaft von Kirchen über nationale, staatliche, aber eben auch konfessionelle Grenzen hinaus eines Leibes bedarf. Ohne solche Leiblichkeit bleibt die Kirchengemeinschaft tot. Das ist ja auch die Anfrage der Anglikaner und der nordischen lutherischen Kirchen an die Leuenberger Konkordie. Wo sind in ihr die Verbindlichkeiten einer Kirchengemeinschaft festgelegt, die kirchliche Einheit sichtbar machen, z. B. durch Kommunikationsstrukturen, durch gemeinsame Episkopé etc.? Dazu treten andere Fragen: Inwiefern stimmt es, daß die Leuenberger Konkordie kirchenrechtlich ein Nullum ist? Ist eine ständige repräsentative Versammlung der reformatorischen Kirchen Europas nötig, und, wenn ja, wie wird sie in Zukunft möglich sein? — Die Leuenberger Konkordie hat in den Art. 35ff (Verwirklichung der Kirchengemeinschaft) dazu markante Aussagen getroffen, auf deren Grundlage die Vollversammlungen bisher arbeiten konnten.⁹ Dennoch ist manches uneingelöst geblieben.

Der Exekutivausschuß hat deshalb in seiner „*Erklärung* . . . anläßlich des 20. Jahrestages der Verabschiedung der Leuenberger Konkordie“ vom 13. März 1993 einige Vorschläge gemacht. Sie lauten:

„1. Die Vollversammlung sollte in dreifacher Funktion tätig werden:

- als gemeinsame Stimme der sie bildenden Kirchen,
- als einladendes Forum für andere Kirchen der Reformation,
- als inspirierendes Gegenüber zu den nichtreformatorischen Kirchen und zu den Gesellschaften in Europa.

So kann sie zu einer repräsentativen Versammlung der durch die Reformation geprägten Kirchen in Europa werden.

2. Der Exekutivausschuß sollte in verstärktem Maß zum ständigen Organ der Leuenberger Kirchengemeinschaft werden.

Die Straßburger Vollversammlung schrieb ihm folgende Aufgaben zu: Er

- unterstützt gemeinsame Bemühungen um Zeugnis und Dienst,
- koordiniert Lehrgespräche,
- leitet zur Beachtung der ökumenischen Aspekte der Leuenberger Konkordie (Lk 46–48) an,
- wertet Erfahrungen einzelner beteiligter Kirchen in bilateralen und multilateralen Dialogen aus,
- informiert über den Vollzug von Kirchengemeinschaft mit Nichtunterzeichnerkirchen.

Die erstgenannte Funktion sollte künftig dadurch verstärkt werden, daß der Exekutivausschuß (. . .) Schritte zur Verwirklichung der Zeugnis- und Dienstgemeinschaft selbst unternimmt oder nach Kräften fördert. In wichtigen Fragen des Zeugnisses und Dienstes sollte er gemeinsame reformatorische Positionen in der Öffentlichkeit zur Geltung bringen.

3. Die sach- und themenbezogene theologische Arbeit in den vergangenen Jahren ist hilfreich und notwendig gewesen. Ohne solche Konsensfindung hinge die

Zeugnis- und Dienstgemeinschaft in der Luft. Initiativen zur theologischen Arbeit sollten aber nicht nur von der Vollversammlung und dem Exekutivausschuß ausgehen, sondern auch von den beteiligten Kirchen selbst angeregt werden. Wichtige theologische und kirchliche Fragen sollten der Leuenberger Kirchengemeinschaft zur Beratung vorgelegt werden. Ferner sollten innerhalb der Leuenberger Lehrgesprächsarbeit Lehrgespräche mit den orthodoxen und römisch-katholischen Kirchen auf europäischer Ebene vorbereitet und abgestimmt werden.

Durch diese Maßnahmen könnte die Leuenberger Kirchengemeinschaft mehr als bisher sichtbare Gestalt gewinnen. Dabei muß freilich gewährleistet sein, daß die Vielfalt der reformatorischen Kirchen Europas wirklich zur Geltung kommt.“¹⁰

Zu diesen Vorschlägen, die auf der Linie der Beschlüsse von Straßburg 1987 bleiben und sie konkretisieren und zuspitzen, wird die Vollversammlung votieren müssen.

4. *Evangelische Identität in Europa*

In all den ekklesiologischen, sakramentalen und ethischen Fragen steht auch *Europa* auf der Tagesordnung. Zu den europäischen Herausforderungen an die reformatorischen Kirchen wird Alfred Grosser, Paris, die Sicht eines nichtchristlichen Europäers, der die evangelische Christenheit von außen anblickt, entwickeln. Gegenüber den mannigfachen kulturellen, sozialen und politischen europäischen Herausforderungen gilt es in jedem Fall, auch die evangelische Stimme vernehmbar zu machen. Dabei geht es nicht nur um die politische Identität des „Protestantismus“. Denn, darauf hat Joachim Mehlhausen in einem Vortrag über Jochen Klepper kürzlich hingewiesen: „Protestantische Identität hat dort, wo sie vollkommen repräsentiert wird, stets drei Facetten: Sie setzt sich zusammen aus einer personalen Identität, einer politischen Identität und einer kirchlichen Identität“¹¹. Man muß wohl sagen, daß im Blick auf Europa bislang alle drei Facetten „protestantischer“ Identität eher unterentwickelt sind. Dabei ist nicht zu übersehen, daß es Ungleichgewichte gibt zwischen Ost und West, Nord und Süd, aber auch zwischen einzelnen Ländern. Mehlhausens Hinweis darauf, daß in den deutschen Kirchen nach 1945 in besonderer Weise um eine neue politische Identität des Protestantismus gerungen wurde, während in der Zeit der Bekennenden Kirche diese „nahezu alle Akzente ausschließlich . . . auf (die) kirchliche Identität“¹² setzte, trifft wohl zu. Hinsichtlich der kirchlichen und personalen evangelischen Identität aber gibt es heute in Deutschland Defizite. Das ist in den übrigen Regionen Europas durchaus anders. Deshalb muß der europäische Protestantismus voneinander lernen und dabei sehr aufmerksam die unterschiedlichen nationalen und regionalen Gegebenheiten studieren. Um nur einige Beispiele evangelischer kirch-

licher Identität heute zu nennen: Was für ein feines Zeichen des Priestertums aller Getauften, wenn bei der Ordination in der Waldenserkirche alle anwesenden Christen zusammen mit der oder dem Ordinierenden die Hände erheben zur Übertragung der geistlichen Vollmacht und Segnung der zu Ordinierenden! Was für ein Vorbild für lebendige Gemeindegarbeit, wenn man der intensiven Praxis der Ältestendienste in einer Gemeinde der Kirche von Schottland ansichtig wird! Welch volksmissionarischer Eifer in der Verbreitung des „Kleine(n) Buch(es) über den christlichen Glauben“ (1992; bislang an 3 Millionen Haushalte) und seines großen Bruders „Die Befreiung – das Große Buch über den christlichen Glauben“ (1993) in der Kirche von Schweden! Und Welch missionarische Sensibilität in der den Skeptikern geltenden „Thomas-Messe“ aus Finnland!¹³ Welche Symbiose von Zeitgeist und Heiligem Geist in der Spiritualität deutscher Kirchentage! Weitere Beispiele evangelischer kirchlicher Identität gibt D. Ritschl in seinem kürzlich erschienenen Beitrag „Kirche aus evangelischer Sicht“¹⁴.

Neben den häufig erwähnten wie Dietrich Bonhoeffer, Martin Niemöller, Willem A. Visser't Hooft, Marc Boegner, Tullio Vinay u. a. seien einige seltener erblickte Vorbilder persönlicher protestantischer Identität genannt: Jochen Kleppers tägliches Leben unter den Losungsworten der Herrnhuter Brüdergemeine in der Verantwortung für seine jüdische Frau und seine Tochter¹⁵; Henriette Visser't Hoofts theologische Existenz mit ihren kritischen Fragen an Karl Barths Anthropologie¹⁶; oder (aus dem Raum der Kultur) Franz Mohrs, des Klavierstimmers der größten Pianisten unseres Jahrhunderts, unermüdliches umsichtiges Zeugnis für Jesus Christus mit der lauten oder leisen Fürbitte auf dem Jahrmarkt höchster künstlerischer Leistungen und Eitelkeiten.¹⁷ Viele Zeuginnen und Zeugen persönlicher protestantischer Identität sind in Notzeiten geprägt worden. Aber auch im Alltag friedlicherer Zeiten schafft Gott persönliche protestantische Identität. Das wird etwa erkennbar auf den Berliner Bibelwochen, zu denen die Ev. Kirche der Union seit 1989 nichtordinierte Gemeindeglieder aus den evangelischen Kirchen Europas alljährlich einlädt. Sie alle verbindet das unverkrampft leidenschaftliche und entschlossene Leben aus dem Wort der Heiligen Schrift. Nicht aus Grundwerten, nicht aus irgendeinem Naturrecht, nicht unter den Diktaten eines Lehramts erwächst persönliche protestantische Identität, sondern aus einem durch das Wort Gottes gebildeten und genährten Gewissen. Solche Identität bewährt sich in Ehe, Familie, Gemeinde und politischer Verantwortung, sie bewährt sich darin, daß sie mit dem in Gottes Wort gebundenen Gewissen nicht andere moralisch bedrängt und bedrückt, sondern andere frei macht.¹⁸

Zu hoffen ist, daß Wien einen stimulierenden Beitrag leistet zu der Herausbildung persönlicher, kirchlicher und politischer Identität des reformatorischen Zeugnisses in Europa. Nur so kann dann auch der Beitrag der reformatorischen Kirchen in der weiteren Ökumene und gegenüber den europäischen Gesellschaften und Staaten deutlich vernehmbar werden.

ANMERKUNGEN

- ¹ Abgedruckt in: epd-Dokumentation Nr. 17/92, Frankfurt/M. 13. April 1992, S. 5.
- ² Konkordie und Ökumene. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Situation. Texte der Konferenz von Straßburg (18. bis 24. März 1987), hg. von A. Birmelé, Frankfurt/M. 1988, S. 151.
- ³ Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit. Eine gemeinsame Feststellung. 18. März 1988. Meißen: Kirche von England – Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik — Evangelische Kirche in Deutschland, hg. vom Bund der Ev. Kirchen in der DDR – Sekretariat — und von der EKD – Kirchenamt —, Berlin und Hannover 1988.
- ⁴ Together in Mission and Ministry. The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe. Conversations between The British and Irish Anglican Churches and the Nordic and Baltic Lutheran Churches, Church House Publishing, London 1993.
- ⁵ Vgl. die „Vereinbarung zwischen Waldenser-, Methodisten- und Baptistenkirchen in Italien“, 1990, in: Wachsende Kirchengemeinschaft. Gespräche und Vereinbarungen zwischen evangelischen Kirchen in Europa. Hg. von C. Nussberger mit einem Geleitwort von L. Vischer. Texte der Ev. Arbeitsstelle Ökumene 16, Bern 1992, S. 155–167.
- ⁶ Vgl. Konkordie und Ökumene, S. 149f.
- ⁷ Die sog. Neuendettelsauer Thesen, abgedruckt in: Konkordie und Ökumene, S. 72ff.
- ⁸ Konkordie und Ökumene, S. 150.
- ⁹ Vgl. besonders die Beschlüsse von Straßburg (1987) zur Verwirklichung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, in: Konkordie und Ökumene, S. 147–149.
- ¹⁰ Erklärung des Exekutiv Ausschusses für die Leuenberger Lehrgespräche anlässlich des 20. Jahrestages der Verabschiedung der Leuenberger Konkordie, 13. März 1993, Leuenberg ob Hölstein (Baselland), Ms., S. 3.
- ¹¹ Jochen Klepper. Eine Gedenkrede und Anmerkungen zum Forschungsstand, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 104, 1993, S. 369.
- ¹² A. a. O., ebd.
- ¹³ Vgl. dazu K. Kasch, Die Thomas-Messe oder: Wie ein Gottesdienst die Kirche verändern kann, in: Für den Gottesdienst Nr. 41, Juni 1993, S. 13–20.
- ¹⁴ In: Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft in der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie. Beiheft zur ÖR 66, Frankfurt/M. 1993, S. 122ff.
- ¹⁵ Vgl. den Aufsatz von J. Mehlhausen in Anm. 11.
- ¹⁶ Vgl. das theologische Porträt anhand der Briefe an Karl Barth bei H. Erhart / L. Siegel-Wenschkewitz / A. Engemann, Feministisch-theologische Anfragen an christologiekonkordieologische Aussagen im Kontext der Barmer Theologischen Erklärung, in: Das eine Wort Gottes — Botschaft für alle, Bd. 1, Vorträge aus dem Theologischen Ausschuss der EKV zu Barmen I und VI, hg. v. W. Hüffmeier, Gütersloh 1994, S. 530 ff.
- ¹⁷ Vgl. die Autobiographie von F. Mohr, Große Pianisten – wie sie keiner kennt, Basel 1993.
- ¹⁸ Es gibt ein ganz und gar unevangelisches und deshalb höchst problematisches Sichberufen auf das Gewissen. Es zeigt sich nicht zuletzt daran, daß es, statt andere frei zu machen, von ihnen für die Diskussion der moralischen Skrupel und Nöte kleinster Gruppen unverhältnismäßig viel Zeit beansprucht und rücksichtslos verbraucht.

Nur ein ökumenischer Reprint?

Beobachtungen – Fragen – Überlegungen zum neuen
Ökumenischen Direktorium¹

VON HANS-EBERHARD FICHTNER

Unter dem 25. März 1993 wurde das neue, vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen vorgelegte Ökumenische Direktorium durch Papst Johannes Paul II. approbiert und die Veröffentlichung des Textes angeordnet.² Mit diesem Text, der die ökumenische Arbeit in der römisch-katholischen Kirche „motivieren, erhellen und leiten“³ soll, liegt nicht nur eine innerkatholische Weisung vor. Er gibt darüber hinaus und im ökumenischen Horizont erneut den Impuls, über „Prinzipien und Normen“, die unsere ökumenische Gemeinschaft gestalten sollen, nachzudenken und miteinander zu sprechen.

Vom evangelischen Standpunkt aus wäre es nicht nur reizvoll, sondern notwendig, den Text sorgfältig und umfassend zu analysieren und dabei insbesondere die Entwicklung vom Ökumenischen Direktorium I (1967/70) zum heutigen Dokument (das wesentlich mehr ist als nur eine überarbeitete Fassung des ersten Direktoriums) zu untersuchen. Diese umfassende Analyse, die insbesondere auch wichtige Aussagen, die sich in Nebensätzen verbergen, berücksichtigen sollte, kann im folgenden nicht geboten werden. Vielmehr sollen mit diesen „Beobachtungen, Fragen und Überlegungen“ aus der Sicht eines ökumenischen Praktikers für die ökumenische Grundorientierung des Textes wesentliche Aussagen (die Prinzipien) herausgearbeitet und für den praktischen Bereich wichtige reduktive oder progressive Weisungen (die Normen als Konsequenz der Prinzipien) herausgestellt und beides mit eigenen, zugegebenermaßen von jahrzehntelanger ökumenischer Praxis geprägten Reflexionen verbunden werden. Es ist sicher nicht unwichtig, daß diese Reflexionen als Hintergrund keineswegs eine kontroverstheologische Situation, sondern ein geradezu modellartig gutes Verhältnis zwischen katholischer und evangelischer Kirche im eigenen Erfahrungshorizont haben.

Die ökumenische Grundorientierung

Als Adressaten des Direktoriums sind, wie es jetzt offenbar für viele wichtige Texte der römisch-katholischen Kirche üblich wird⁴, die in ihrer

Einzel- und Kollektivverantwortung deutlich der Autorität des Papstes unterstellten Bischöfe, aber auch alle Gläubigen, d.h. alle Glieder der katholischen Kirche, benannt (4).

Auffällig ist, daß darüber hinaus im Unterschied zum Ökumenischen Direktorium I als Adressaten ausdrücklich die „Mitglieder von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen“, angesprochen werden (5). Diese direkte Anrede, die hinwiederum deutlich die „Sekten und neuen religiösen Bewegungen“ ausschließt (5, 35, 36), gibt den so Angeredeten, also auch uns, nicht nur das Recht, sondern macht es geradezu zur Pflicht, sich zu den offiziell in der katholischen Kirche in Kraft stehenden Kriterien für ökumenische Arbeit zu äußern und katholische Initiativen zu bewerten.

Unter den im Vorwort aufgeführten Gründen für die Neufassung des Direktoriums sind auch die „Theologischen Dialoge“ erwähnt (3). Wir haben von seiten der reformierten Kirchen öfters beklagt, daß die mit erheblicher Intensität und unbestreitbarer Sachkenntnis geführten Dialoge über Jahrzehnte hin so wenig bewirkt haben. Daß das Direktorium sie dessen ungeachtet im Horizont kirchenamtlicher „ökumenisch relevanter Dokumente“ erwähnt, scheint mir ein deutlicher Hinweis darauf zu sein, daß diese Dialoge in Rom aufmerksamer, als wir manchmal meinen, zur Kenntnis genommen werden. Und deshalb sehe ich in dieser Erwähnung eine Ermutigung, die Dialoge fortzusetzen – auch wenn sie bis heute scheinbar wenig vorangebracht haben.

Unverkennbar knüpft auch das jetzige Ökumenische Direktorium an das dadurch neu in den Blick kommende Ökumenismus-Dekret „Unitatis Redintegratio“ des Konzils an. Diese Anknüpfung wird im Text nicht so ausdrücklich herausgestellt wie bei Direktorium I. Schon ein flüchtiger Blick in den Anmerkungsteil weist „Unitatis Redintegratio“ jedoch als das meistzitierte und sicherlich auch am stärksten die Textaussagen prägende Dokument aus. Es wird der Frage nachzugehen sein, wie das Ökumenismus-Dekret von 1964 dreißig Jahre später durch das Ökumenische Direktorium interpretiert und akzentuiert wird. Daß Kompromißtexte wie die des Zweiten Vatikanums unterschiedlich ausgelegt werden können, ist selbstverständlich. Wichtiger als die Forderung nach einer sozusagen eindimensionalen Interpretation scheint mir deshalb die Frage, auf welche Gewichtung wir uns heute einzustellen haben. Sicher haben wir bald nach 1965 die Konzilstexte zu euphorisch gelesen und vor allem den uns angenehmen Teil der Aussagen betont. Wenn wir heute nüchterner an diese Dokumente herangehen, wird uns deutlich, daß das, was uns gegenwärtig beschwert und

bekümmert (wie z. B. die Forderung „cum Petro et sub Petro“ als Voraussetzung der Einheit der Kirche⁵), klar erkennbar in den Konzilstexten steht und somit die Berufung darauf innerkatholisch rechtens ist. Angesichts dessen ist es weder sachgemäß noch ökumenisch förderlich, wenn eine evangelische Wochenzeitung ihre Besprechung des Direktoriums unter die Überschrift „Ein ökumenisches Ärgernis“ stellt.⁶

Dem neuen Ökumenischen Direktorium ist wie allen gegenwärtigen offiziellen Dokumenten der römisch-katholischen Kirche, ein „hohes Maß an ökumenischem Engagement“⁷ abzuspüren. Seit Johannes XXIII. ist in Verlautbarungen der Päpste und auch vatikanischer Gremien insgesamt ein aufrichtiges Sehnen nach Einheit durch nahezu ungezählte Zitate zu verifizieren. Dabei möchte ich die Tatsache unterstreichen, daß der „geistliche Ökumenismus“, den das Dekret über den Ökumenismus als „Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens“ beschreibt, die „in Verbindung mit dem privaten und öffentlichen Gebet für die Einheit der Christen als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung anzusehen sind“⁸, im Direktorium mehrfach zitiert wird. Es tut Protestanten durchaus gut, wenn sie nachdrücklich daran erinnert werden, daß das Eigentliche in dem ökumenischen Wachstumsprozeß Gebet und eigene Umkehr sind und nicht Gespräche über den womöglichen kleinsten gemeinsamen Nenner und gemeinsame Aktionen. Diese Veränderungen der eigenen Kirche muß freilich eine „allumfassende“, alle Kirchen einschließende, eben katholische sein, und hier liegen die Probleme. Denn auf dem Hintergrund des hohen ökumenischen Engagements wirkt die damit verbundene überdeutliche konfessionelle Konturierung des Direktoriums ernüchternd. Durchgängig wird vor „Interdifferentismus in der Lehre“ gewarnt, worunter, wie aus dem Kontext ersichtlich ist, das Abrücken von lehramtlichen Positionen zu verstehen ist (6, 23, 148, u. ö., z. T. auch ohne Verwendung dieses Begriffes wie in 169, 194, 216).

Die in den Kirchen reformatorischer Tradition häufig anzutreffende Nivellierung, die in gemeindetümlicher Form ihren Ausdruck in dem Satz findet: „Schließlich glauben wir doch alle an einen Gott“, ist zweifelsohne keine brauchbare Grundlage ökumenischer Gemeinschaft. Angesichts der Betonung eines römisch-katholischen Konfessionalismus, wie er sich im Direktorium (und ganz ähnlich dann auch im Katechismus der katholischen Kirche von 1992) findet, sind jedoch Fragen zu stellen: Gibt es nach Meinung des katholischen Lehramtes wirklich nur die Alternative zwischen dem, was man zu Recht „Indifferentismus“ (das meint doch: Gleichgültigkeit) nennt, und dem Einschwören auf die gegenwärtig gültige offizielle Lehrnorm?

Ist ein Konfessionalismus, wie ihn das Direktorium und andere offizielle Dokumente voraussetzen, überhaupt noch vertretbar angesichts der theologischen Entwicklung, wie sie in den Dialogen deutlich wird und in Anbetracht der pastoralen Situation, wie sie sich im Glauben der Gemeindeglieder zeigt?

Täuschen sich die Verantwortlichen nicht über das, was auf Gemeindeebene vorhanden oder wiederherstellbar ist?

Eine Selbsttäuschung der katholischen Kirche, die Authentizität nur als konfessionelle Geschlossenheit verstehen kann, wäre nicht nur für diese Kirche selbst äußerst gefährlich, sondern würde die gegenwärtige Stagnation im ökumenischen Wachstumsprozeß eher verstärken als sie überwinden helfen.

Enttäuschend ist weiterhin das Festhalten an dem abgestuften Kirchenverständnis. Das wird an keiner Stelle ausdrücklich abgehandelt, ist aber an konsequent durchgehaltener Terminologie und an Entscheidungen in Einzelfragen deutlich ablesbar. Das „plene esse“ der Kirche wird eben nur der eigenen, der römisch-katholischen Kirche zuerkannt: Der Anspruch, die im Credo bezeugte Kirche „subsistit in Ecclesia catholica“⁹, zieht sich wie ein roter Faden von der Kirchenkonstitution des Konzils an durch die Texte hindurch bis zum neuen Ökumenischen Direktorium. Im Lichte dieses Anspruchs sind Aussagen zu lesen wie die von der „spezifischen und einmaligen Identität“ der katholischen Kirche (169), in der sich „die Fülle der geöffneten Wahrheit, der Sakramente und des Amtes findet“ (17). Während den orientalisches-östlichen Kirchen dem Sinne nach wenigstens ein „bene esse“ zugestanden wird, ist den Kirchen reformatorischer Tradition deutlich eine mindere ekklesiale Qualität zuerkannt (98, 101, 104). Das aber ist, wie Erich Geldbach feststellt, „verletzend“ – und das sollte auch immer wieder ausgesprochen werden. Nach unserer Erkenntnis, die zuerst oder zumindest besonders nachdrücklich von Ulrich Kühn formuliert wurde, sind alle Kirchen defizitär, solange nicht die volle Einheit besteht. Diesen geistlichen Tatbestand mußfertig einzusehen, dient dem ökumenischen Wachstum unvergleichlich mehr als die eigentlich prae-ökumenische Haltung, sich selbst das volle-Kirche-sein zu attestieren und die anderen Kirchen um sich herum abgestuft zu gruppieren.

Die Normen des Ökumenismus

Konsequent werden im Direktorium die Weisungen für den praktischen Bereich aus den Prinzipien abgeleitet. Sie interessieren vor allem im Hin-

blick auf die 3 bekannten Problembereiche der eucharistischen Gemeinschaft, des ökumenischen Sonntagsgottesdienstes und der konfessionsverschiedenen Ehe.

Hinsichtlich der Abendmahlsgemeinschaft trifft das Urteil zu: „so gut wie keine neuen Aspekte“¹⁰. Die Spendung des Mahles an nichtkatholische Christen unterliegt nach wie vor strengsten restriktiven Kriterien (130, 131). Der Empfang der Sakramente von Spendern, die nicht katholisch geweiht sind, wird katholischen Christen wiederum verboten (132), ebenso wie die Konzelebration (104 e). Ausgesprochen befremdlich für uns ist es, nach wie vor hören zu müssen, daß während des eucharistischen Hochgebetes nicht einmal Gebete für andere Christen und für die Nöte und Anliegen anderer Kirchen erlaubt sind (121). Dieses Unvermögen der römisch-katholischen Kirche, Konsequenzen aus den theologischen Dialogen zu ziehen, darf nicht abgeheftet werden als eine eben anders strukturierte Befindlichkeit, sondern muß Gegenstand des Gesprächs bleiben.

Im Hinblick auf ökumenische Gottesdienste am Sonntag ist die Formulierung des Direktoriums, es sei „nicht ratsam“, sie zu halten (115), als Aufweichung bisheriger abweisender Regelungen verstanden worden. M. E. ist eine solche Meinung das Ergebnis sehr flüchtiger Lektüre: Schon der nächste Satz erinnert daran, daß mit der Teilnahme am ökumenischen Gottesdienst die Sonntagspflicht nicht erfüllt ist. Das aber entwertet den ökumenischen Sonntagsgottesdienst so stark, daß man besser so lange darauf verzichtet, bis er in seiner Authentizität auch von der katholischen Kirche anerkannt werden kann.

Am ehesten scheint Bewegung feststellbar im Blick auf die konfessionsverschiedene Ehe. Zwar bleibt die Ehe zwischen katholischen Partnern das empfehlenswerte Ziel (144). Doch verschließt die Kirche offenkundig nicht mehr die Augen vor der heute weitgehend anderen Situation. Durchaus positiv kann von nichtkatholischen Christen aufgenommen werden, daß die Unterschiede nicht verharmlost werden sollen (148), daß gemeinsames Gebet und das Lesen der Heiligen Schrift sowie die Kenntnis der religiösen Tradition des Partners von großer Bedeutung sind (149). Geradezu erfreulich ist der Verzicht auf irgendwelche schriftlichen oder mündlichen Versprechen seitens des nichtkatholischen Partners (150). Es bleibt aber ausgeschlossen eine generelle Dispens von der Formpflicht, deren Erteilung im Ausnahmefall nach wie vor sehr gründlich zu prüfen ist (154). Eine „ökumenische Trauung“, wie in evangelischen Kreisen gern gesagt wird, gibt es nach wie vor nach katholischem Verständnis nicht (157/158). Das alles ist im Rahmen der katholischen Tradition noch verständlich. Unverständlich

ist allerdings die Verwendung des Begriffs „Glaubensabfall“ dort, wo es um die Ehe zwischen Christen geht (150).

Wenngleich zu sagen ist, daß in diesem Bereich am ehesten Bewegung festzustellen ist, bleibt die Frage, ob neueste regionale Formulare und Verlautbarungen nicht deutlich machen, daß man verständlicherweise vor Ort im Blick auf die konfessionsverschiedene Ehe bereits weiter vorangekommen ist als in der Weltkirche insgesamt.

Schlußfolgerungen

Die im neuen Ökumenischen Direktorium gebotene umfassende Darlegung der ökumenischen Grundorientierung und der daraus folgenden praktischen Konsequenzen ist durchaus eindrucksvoll. Eine so umfassende und durchdachte Darstellung des ökumenischen Engagements, der beteiligten Personen und Strukturen, der Zielgruppen ökumenischer Bildung wie der Gemeinschaft und Zusammenarbeit mit Christen jenseits der eigenen Kirche kann eine erhebliche Hilfe sein. Die erste Regung des evangelischen Lesers ist: „Das müßten wir für unsere Kirche auch haben!“. Die sehr schnell spürbare zweite Regung ist jedoch: „Aber *so* nicht!“

Der imponierende Appell zu ökumenischem Engagement wird im Direktorium zu schnell und zu umfassend theologisch und praktisch eingeschränkt. Das mit Bedauern auszusprechende Urteil lautet auch für das gesamte Dokument: „So gut wie keine neuen Aspekte“¹¹. Dabei muß nicht betont werden, daß das neue Ökumenische Direktorium nicht gemessen wird an hochgespannten außerkatholischen Wunschvorstellungen. Die angelegte Meßlatte ist die Frage, ob der Text wirklich den im Vorwort benannten gewichtigen Gründen für die Neufassung gerecht wird. Die Verneinung dieser Frage und das Zurückbleiben hinter dem selbst gestellten Anspruch ist der eigentliche Grund für die erkennbar gewordene Enttäuschung im außerkatholischen Bereich.

Es bleibt dennoch Hoffnung auf Fortschritt in der ökumenischen Gemeinschaft. Diese Hoffnung gründet sich einmal darauf, daß das Direktorium ein Text ist, der Gültigkeit beansprucht im Weltmaßstab, durchaus aber mit einer Vielfalt in der örtlichen ökumenischen Situation rechnet (30–34). Sicher wird diese Vielfalt deutlich eingebunden in die Gesamtkirche (6, 29). Unter der Hand aber ist doch die Erwartung (und wohl auch Befürchtung) erkennbar, daß diese örtlichen Situationen und Bedingungen ihr eigenes Gewicht bekommen und sich auf die Gestaltung der ökumenischen Gemeinschaft auswirken.

Die Hoffnung auf Progreß knüpft besonders an die vielen in den Paragraphen 161–218 unter der Überschrift „Die ökumenische Zusammenarbeit, der Dialog und das gemeinsame Zeugnis“ genannten Möglichkeiten an. Was in dem Kapitel V an ökumenischen Gelegenheiten erwähnt wird, ist vor Ort weitgehend noch ungenutzt und unausgeschöpft. Deshalb sollte sich auf dieses Kapitel das Interesse der Ortsökumene besonders konzentrieren.

Schließlich und keinesfalls zuletzt ist als Grund für Hoffnung die Zuversicht zu nennen, daß „der Gehorsam gegenüber dem Gebot unseres Herrn“ (34) sich auf Dauer stärker erweisen wird als konfessionelle Einschränkungen. Den tiefsten Grund für das Wachstum in der Einheit haben wir mit Recht in der Vergangenheit niemals in uns selbst, in unseren Texten und Aktivitäten gesucht, sondern im Auftrag des Herrn der Kirche und in seiner Führung. Wir werden gut daran tun, das auch in Zukunft als das eigentliche Movens der ökumenischen Bewegung zu sehen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Leicht überarbeitete Fassung des vom Verfasser am 3. Dezember 1994 auf der Catholica-Konferenz der EKD in Berlin gehaltenen Vortrags.
- ² Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- ³ Direktorium, § 6. Fortan werden die erforderlichen Stellenangaben in () im Text aufgeführt.
- ⁴ Vgl. etwa den Katechismus der Katholischen Kirche, dt. Ausgabe 1993, Prolog III, 12.
- ⁵ Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio* vom 28. Mai 1992, § 14, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 107.
- ⁶ So die evangelische Wochenzeitung „die kirche“, 48. Jg., Nr. 27 vom 4. Juli 1993.
- ⁷ Erich Geldbach, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 44., 1993, 63.
- ⁸ Dekret über den Ökumenismus *Unitatis Redintegratio*, 8.
- ⁹ Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, 8.
- ¹⁰ Erich Geldbach, a. a. O., 65.
- ¹¹ Erich Geldbach, a. a. O., 65.

Zur Diskussion um die Pluralistische Theologie der Religionen

VON REINHOLD BERNHARDT

Mit einem Sturm von Gegenschriften entbrannte eine heftige christologische „Mythos-Debatte“, als John Hick zusammen mit sechs anderen Theologen 1977 das Sammelbändchen *The Myth of God Incarnate*¹ herausbrachte. Die Autoren stellten die Frage, ob der Glaube an die Inkarnation und damit an die Göttlichkeit Jesu Christi konstitutiv für die Christologie sei, oder ob man nicht einen Paradigmenwechsel in der Christologie vornehmen und eher vom Menschen (d. h. auch und nicht zuletzt: vom Juden) Jesus von Nazareth ausgehen sollte statt von der zweiten Person der Trinität. Die chalcedonische Zwei-Naturen-Christologie erscheint in dieser Perspektive als „mythologischer“ *modus loquendi* für die soteriologische Bedeutsamkeit Jesu Christi im Kontext der späthellenistischen Kultur des 4. Jh.²

In der Weiterentwicklung seiner Position wandte Hick – besonders ab 1973 – die Mythos-Deutung auf weitere Themen der traditionellen Theologie an, besonders auf die Gotteslehre³ und dann auf den Absolutheitsanspruch des Christentums.⁴ Andere TheologInnen schlossen sich ihm an, trafen sich 1986 zu einem Symposium an Hicks Wirkungsstätte, der Claremont Graduate School in Kalifornien, und veröffentlichten die Referate 1987 unter dem Titel *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*.⁵ Diesmal ging es nicht mehr nur um einen Paradigmenwechsel in der Christologie, sondern um die „Kopernikanische Wende“ in der gesamten Religionstheologie. *The Myth of Christian Uniqueness* war die Programmschrift für eine *Pluralistische Theologie der Religionen* (PThR).⁶

Obwohl die einzelnen AutorInnen in vielen Detail- und zuweilen auch in Grundfragen unterschiedliche Wege gehen (s. u.), so ist doch die gemeinsame Zielrichtung deutlich erkennbar: Der Anspruch auf Einzigartigkeit der christlichen Religion, genauer: die Überwucherung dieses (in seinem ursprünglichen Sinn legitimen) Anspruchs durch Ansprüche auf „the unique definiteness, absoluteness, normativeness, superiority of Christianity in comparison with other religions of the world“⁷ soll als „mythologische“ Überhöhung durchschaut werden. Und so, wie es in der „Entmythologisierung“ der Christologie nicht darum ging, die Inkarnationschristologie zu

eliminieren, sondern sie eben als „mythologischen“ *modus loquendi* verständlich zu machen und so ihre Aussageintention „aufzuheben“, so zielte auch die „Entmythologisierung“ des christlichen Anspruchs auf absolute Einzigartigkeit nicht darauf, diese Einzigartigkeit zu bestreiten, sondern sie von „mythologischen“ Übersteigerungen zu befreien und sie damit in ihrem genuinen Sinn wiederzugewinnen. Wo immer sich Partikularitäten zu Letztwahrheiten verabsolutieren, sind sie in diesem Anspruch zu „entmythologisieren“. Relative Besonderheit ja – aber nicht exklusivistische Alleingeltung.

Dahinter steht das Bemühen, eine prinzipiell dialogische Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen theologisch zu begründen. Absolutheitsansprüche, die eine solche paritätische Dialogizität von vornherein untergraben, sollen ausgeschieden werden. Das Christentum soll seinen Wahrheitsanspruch im Dialog grundsätzlich gleichberechtigter Partner vorbringen, ohne einen vordialogischen Überlegenheitsanspruch zu erheben. Es braucht seinen Anspruch auf Einzigartigkeit nicht aufzugeben, soll aber anerkennen, daß es daneben andere einzigartige religiöse Wege zum heilschaffenden Grund allen Seins gibt.

Zwei Richtungen innerhalb des *pluralist model* lassen sich unterscheiden:

(1) Das Anliegen des von *John Hick* ausgehenden, primär an einer religionsphilosophischen Verarbeitung religiöser Pluralität interessierten Zweiges ist es, *hinter* den vielfältigen und unvereinbaren Darstellungsformen der Religionen (ihren Gottesvorstellungen, Erlösungslehren, Welt- und Menschenbildern, ihren Ethiken) eine Einheitsebene aufzuspüren, die sich als Gemeinsamkeitskern in den verschiedenen Erfahrungsweisen der Religionen manifestiert. Bei allen religiösen Erscheinungen handle es sich letztlich um „varied human responses to a transcendent divine Reality“⁸, die selber aber unerkennbar bleibe. Die Götter der Religionen seien die Gesichter und Namen dieser hinter ihnen liegenden Letztwirklichkeit.

Der erkenntnistheoretische Unterbau dieses Postulats liegt bei *J. Hick* in einem kantisch-seminominalistischen Konzeptualismus, der die „noumenale“ Wirklichkeit Gottes „an sich“ für unerkennbar hält. Die von der Wirksamkeit des Seinsgrundes ausgehenden Impulse gerinnen in die unterschiedlichen religiösen Bezugssysteme hinein. So entstehen die verschiedenen „phänomenalen“ Bilder, Vorstellungen und Lehren vom göttlichen Grund allen Seins. – Der aus einer reichen religionswissenschaftlichen Materialfülle heraus argumentierende *W. C. Smith* betrachtet „Glaube“ („faith“) als das die Anhänger aller religiösen Traditionen Verbindende. Die Universalität und letzte Einheit dieses Glaubens gründet in der Einheit Gottes (arab: „tawhid“), der größer gedacht ist als alle religiösen Gottesvorstellungen. In der Einheit Gottes liegt die Einheit der Menschheit und der Welt begrün-

det.⁹ Hick nennt den Einheitsgrund hinter allen Göttern „das Ewig Eine“ oder „the Real“; S. Samartha spricht von „Mystery“¹⁰ und L. Swidler von „Ultimate Reality“¹¹.

(2) Der andere Zweig des *pluralist model* um R. Panikkar und G. Kaufman erkennt die Pluralität der religiösen Traditionen als unhintergebar an: Ein gemeinsamer Einheitsgrund lasse sich in den Religionen nicht finden. Und ob er *hinter* den Religionen postuliert werden könne, bleibe reine Spekulation. Die Religionen und ihre Götter seien inkommensurabel; jede habe ein eigenes, nicht auf einen dahinterliegenden Kern reduzierbares Identitätszentrum: Eine eigene Offenbarung des Transzendenzgrundes, eine von daher bestimmte Vision des Heilsweges und -zieles, ein genuines Bild der Welt und des Menschen. Doch gilt auch hier – und darin liegt das „Pluralistische“ dieser Position: Die verschiedenen Religionen werden als vollgültige Wege Gottes zu den Menschen und Wege der Menschen zu Gott anerkannt. Das bedeutet keineswegs ein pauschales Geltenlassen all dessen, was sich auf diesen Wegen findet, sondern eine *prinzipielle* Akzeptanz auf der Basis gegenseitigen Respekts.

Bei Kaufman findet sich zwar auch die Rede vom „ultimate point of reference“¹². Doch macht er ihn gerade nicht zum Betrachtungsgegenstand einer die Religionen *übergreifenden* Perspektive. Kaufman weiß um die Unhintergebarkeit der einzelnen religiösen Bezugsrahmen. Andere Vertreter der PThR lehnen die Behauptung eines „Gottes über den Göttern“ (P. Tillich) dagegen implizit oder explizit ab. Am deutlichsten hat R. Panikkar sich gegen einen theozentrischen Monismus ausgesprochen.¹³

Nicht alle der „Pluralisten“ lassen sich eindeutig der einen oder anderen Richtung zuordnen.

P. Knitter sucht (mit Hick) nach vergleichbaren soteriologischen Strukturen in den Religionen und spricht mit befreiungstheologischem Impuls von einem „soteriocentrism“¹⁴. Dabei setzt er (gegen Hick?) nicht nur eine Pluralität der religiösen Wirklichkeit, sondern auch eine Pluralität der Wahrheit, der Offenbarung und letztlich Gottes selbst voraus.¹⁵ Auf diese Weise läßt sich die Behauptung begründen, andere Religionen lebten aus ihren eigenen Offenbarungen, die aber ihrerseits alle aus dem einen – in sich vielfältigen – göttlichen Urgrund strömten. T. Driver geht sogar so weit, von „different histories, different identities“ und „different ‚natures‘“ Gottes zu sprechen.¹⁶

Mit dem Erscheinen von *The Myth of Christian Uniqueness* ging die „Mythos-Debatte“ in die zweite Runde. Wie *The Myth of God Incarnate*, so hat auch dieser Band sofort nach seinem Erscheinen zunächst zu hastigen und heftigen Reaktionen, später dann zu abwägend-kritischen Auseinandersetzungen geführt. Während von seiten der deutschsprachigen Theologie nur vereinzelte Stimmen zu hören waren (u. a. H. Küng, J. Moltmann und

W. Pannenberg)¹⁷, so sind die Veröffentlichungen in englischer Sprache kaum noch zu übersehen.¹⁸ Im Zentrum der Kritik steht ohne Zweifel John Hick, auf dessen Entwurf sich die meisten Einwände beziehen. Bei der Durchsicht der Diskussionsbeiträge fällt auf den ersten Blick zweierlei auf: Die Argumente wiederholen sich; gegen die AutorInnen von *The Myth of Christian Uniqueness* werden zum Teil die gleichen Einwände vorgebracht, wie sie als Reaktion auf *The Myth of God Incarnate* ins Feld geführt wurden. Und: Die Kritiker wenden nicht selten die Anfragen der „Pluralisten“ an die anderen religionstheologischen Modelle (z.B. Dialogunfähigkeit, Apriorismus, Imperialismus) gegen die „Pluralisten“ selbst.

Im folgenden will ich die wichtigsten dieser Einwände unter Leitbegriffen zusammenfassen¹⁹ und diskutieren. Im vorgegebenen Rahmen komme ich dabei nicht ohne Generalisierungen aus: Die Rede von „den Pluralisten“ oder „den Kritikern“ trifft nie alle Vertreter dieser heterogenen Gruppen in gleicher Weise. „I am aware of the dangers of generalizing across such a large and varied group, and so ask that the generalizations made here been taken as all generalizations should be – as of heuristic value rather than as an accurate description of every member of the class to which it is supposed to apply.“²⁰

Der grundlegende Vorwurf gegen die PThR lautet:

Indem sie „die Vielheit der Religionen als eine im Prinzip konfliktlose Pluralität vieler Wege zu demselben Gott darstellt“²¹, tendiere die PThR (genauer: die Fraktion der PThR um J. Hick) dazu, die tatsächlichen Verschiedenheiten, die zwischen den Religionen bestehen, zu harmonisieren. Der Pluralismus der Religionen mit ihren teilweise scharf konfligierenden Wahrheitsansprüchen sei nicht wirklich ausgehalten, wo er durch ein Einheitspostulat gebändigt werde.

Dieser grundlegende Einwand entfaltet sich in folgende, nicht trennscharfe sechs Einzelaspekte:

1) *Reduktionismus*: In den Augen der Kritiker bedienen sich die „Pluralisten“ eines Reduktionsverfahrens, wobei „Reduktion“ in zweifacher Wortbedeutung zu verstehen ist: (1) Die pluralen religiösen Gottesvorstellungen, Erlösungslehren und Ethiken werden zunächst auf eine ihnen transzendente Einheitsebene „zurückgeführt“ (reduziert), wobei diese Ebene als die eine, eigentliche, wahre Realität gilt, die sich unter verschiedenen kulturellen und religiösen Rahmenbedingungen unterschiedlich kontextualisiert. (2) Von dieser einen wahren Wirklichkeit her relativieren sich dann die vielfältigen Darstellungsformen der Religionen mit ihren Wahrheitsansprüchen. Entgegen ihrem Selbstverständnis werden sie – so die Kritik – von „letzten“ zu

bloß „vorletzten“ religiösen Wahrheiten (zu „Vorstellungen“, „Gottesbildern“) herabgewürdigt (reduziert). Sie alle erscheinen als kulturbedingte Reflexe des Transzendenzgrundes, als menschliche Antworten auf den göttlichen Impuls, als Vergegenständlichungen des schlechthin Ungegenständlichen. Die grundlegenden Verschiedenheiten zwischen ihnen sind aus kulturellen Eigenarten erklärt und damit eingeebnet (Nivellierung). Solche Gleichmacherei aber verhindert die unvoreingenommene Anerkennung religiöser Pluralität, anstatt sie zu fördern (Anti-Pluralismus). Indem die „Pluralisten“ die tatsächliche Vielfalt religiöser Lehren und Lebensformen auf diese Weise homogenisieren, konterkarieren sie ihr eigenes Anliegen – so der Einwand der Kritiker.²²

2) *Relativismus*: Die reduktionistische Nivellierung religiöser Darstellungsformen gehe einher mit einer Relativierung der Wahrheitsansprüche, so wird eingewandt. Hick spiele die Wahrheitsfrage, die im Dialog zu „conflicting truth claims“ führt, zugunsten der Heilsfrage herunter, die er mit dem gleichberechtigten Nebeneinander verschiedener Optionen beantworte. Während gegenseitig sich ausschließende Wahrheitsbehauptungen unvereinbar aufeinanderstoßen, ließen sich unterschiedliche Heilswege – funktionalistisch betrachtet – komplementär zuordnen. Philosophisch gewendet: Hick relativiere die Wahrheits- zur Wertfrage, das qualitative „entweder-oder“ zu einem quantitativen „mehr-oder-weniger“, was letztlich auf ein „egal-was“ hinauslaufe. Damit wolle er Konflikte zwischen den Religionen vermeiden, was aber in Wirklichkeit nur bedeute, daß er den tatsächlich bestehenden Konflikten aus dem Weg gehe.²³

Daran schließt sich oft der Vorwurf der indifferenten Positionslosigkeit an, die alles toleriert („Beliebigkeitspluralismus“). Dem Harmoniestreben werde letztlich sogar das Proprium des Christentums geopfert: Um die Wahrheitsansprüche der anderen Religionen gleichberechtigt anerkennen zu können, „deabsolutierten“ die „Pluralisten“ das Christusbekenntnis.²⁴ Die Nachfrage nach den biblischen Grundlagen oder allgemeiner: nach der „Christlichkeit“ des *pluralist model* gehört zu den am meisten vorgetragenen Einwänden der Kritiker.²⁵ Nicht selten weisen sie dabei auf Situationen hin, die einen entschiedenen Glaubensstandpunkt fordern (wie die Abwehr der pseudochristlichen Ideologie der Deutschen Christen im Dritten Reich); hier versage ein solcher Liberalismus.²⁶

Keiner der „Pluralisten“ – auch Hick nicht – leugnet die Existenz eines Absoluten, was das Kennzeichen eines echten Relativismus wäre. Niemand von ihnen will die religiösen Wahrheitsansprüche suspendieren oder ihre Sachhaltigkeit leugnen²⁷, sie sollen lediglich aus ihrer Isolation gelöst und

in eine gleichberechtigte dialogische Relation zueinander gesetzt werden. Und dies geschieht im (calvinischen!) Bewußtsein, daß sie immer durch die ihnen vorausliegende, ewig größere Wahrheit des von ihnen anvisierten Transzendenzgrundes relativiert sind und somit einen letztlich doch nur verweisenden Charakter haben. Selbstverabsolutierungen solcher Ansprüche führen geradewegs in die Idolatrie. In diesem Sinne trifft die Rede von Reduktion und Relativismus ein wichtiges Anliegen der „Pluralisten“. Reduktion als „Rückführung“ auf eine grundlegendere, universalere Wahrheitsebene – dem würde Hick zustimmen. Reduktion als Substanzverlust und Herabwürdigung – dagegen würde er Einspruch erheben. Die Ebene, auf der er die Religionen ins Verhältnis zueinander setzt, ist die funktionale, die nach der Effektivität soteriologischer Transformationsprozesse fragt und dabei die Hypothese aufstellt, die großen religiösen Traditionen seien „more or less equally effective contexts of salvation/liberation“²⁸. Das dem entsprechende Wahrheitsverständnis ist ein pragmatisches.²⁹ Von einer Gleichwertigkeit der verschiedenen religiösen Erscheinungsformen kann keine Rede sein. Der Dialog hat nicht zuletzt die Aufgabe, kritische Wertungen vorzunehmen.

J. Cobb richtet den Relativismusvorwurf auch an die Adresse der oben skizzierten zweiten Fraktion der PThR, deren Vertreter für sich in Anspruch nehmen, *echte* „Pluralisten“ zu sein, weil sie die Pluralität der Religionen ernst nähmen, ohne sie metaperspektivisch zu vereinheitlichen. Daß sie ihrerseits dabei Gefahr laufen, einem „*conceptual relativism*“ das Wort zu reden, hat J. Cobb zu Recht bemerkt.³⁰ Solch „echter“ Pluralismus, der die verschiedenen Religionsgeschichten als weder aufeinander noch auf eine höhere Ebene hinter ihnen zurückführbare Ereigniszusammenhänge unverbunden nebeneinanderstellt, müsse letztlich die Wahrheitsfrage im interreligiösen Dialog suspendieren. Denn Wahrheit könne – dieser Auffassung zufolge – nur *innerhalb* dieser einzelnen, getrennten Global-Weltsichten festgestellt werden; übergeordnete Wahrheitskriterien gäbe es nicht, weil wir keine Metaperspektive über den Global-Weltsichten einnehmen könnten. So müsse jeder Religion ihre eigene Wahrheit zugestanden werden, die von einer anderen Religion her nicht zu beurteilen sei – ähnlich wie es E. Troeltsch in seiner Kulturkreisstheorie dargestellt hatte.

Cobb hat recht, wo er darauf verweist, daß interreligiöse Kriteologien immer nur von den einzelnen Traditionen aus entworfen werden können. So wird der Dialog der Religionen immer auch ein Dialog über solche Kriterien sein müssen. Doch muß die Feststellung unhintergebar Traditionsgebun-

denheit keineswegs mit der Behauptung der vollkommenen Inkommensurabilität der verschiedenen Traditionen einhergehen, so daß jede nur aus sich selbst heraus zu verstehen und zu beurteilen wäre. Es gibt Überlappungen zwischen den Lehren und Lebensformen der Religionen. Und aus diesen Überlappungen können gemeinsam geteilte Kriterien gewonnen werden, mit denen sich dann die Geister scheiden lassen. In einem Dialogverständnis, dem es nicht nur um gegenseitiges Verstehen und Affirmieren, sondern auch um gegenseitiges Hinterfragen und Kritisieren geht, ist die Gefahr des Relativismus vermieden.

3) *Apriorismus*: Die PThR verfehlt – so der Vorwurf – nicht nur ihr Ziel, den religiösen Pluralismus zu verarbeiten, sie hilft auch nicht zu einem echten Dialog der Religionen, was ebenso ihr erklärtes Anliegen ist. Apriorisch – vor der realen Begegnung mit Menschen anderen Glaubens – entscheide sie die Wahrheitsfrage im Sinne einer Anerkennung der anderen Glaubensstandpunkte. Eine solche vordialogische Setzung relativiere nicht nur die einzelnen Wahrheitsansprüche, die es im Dialog gerade auszutragen gelte, sie stelle letztlich einen absolutistischen Dogmatismus dar³¹, der von vornherein dem Dialog die Grundlage entziehe – nicht anders als die exklusiven oder inklusiven Absolutheitsansprüche, gegen die die „Pluralisten“ zu Felde gezogen waren. Die am Dialog beteiligten Vertreter der Religionen seien dadurch schon vor dem Eintritt in den Dialog ihrer Identität entfremdet – allein aber diese Identitäten könnten dialogwürdig sein.³²

Anstatt vordialogische Anerkennungen oder Ablehnungen auszusprechen, seien – so die Forderung der Kritiker – *im* Dialog die Spuren des Geistes und der Wahrheit in den Religionen aufzusuchen. Dazu sei es notwendig, die Bedingungen für eine offene dialogische Begegnung zu schaffen, d. h. auf die Konstruktion einer Metatheorie mit privilegiertem Wahrheitsanspruch zu verzichten. Jeder der Teilnehmer habe von der Normativität seiner eigenen Tradition auszugehen.

Der Vorwurf des Apriorismus trifft die Vertreter der PThR nur sehr bedingt. Ihr Anliegen ist es gerade, den Dialog von allen Vorurteilen und dogmatischen Voraus-Setzungen freizuhalten und allen Teilnehmern das gleiche Recht auf die authentische Darstellung ihrer Wahrheitsansprüche einzuräumen, über die es dann zur offenen Auseinandersetzung kommen soll. Vordialogisch sind nur die (formalen) Bedingungen für einen echten Dialog gesetzt, nicht aber inhaltliche Vorentscheidungen getroffen. Nicht von einer Gleichheit der Positionen ist die Rede, auch nicht von einer Gleich-Wahrheit oder Gleich-Gültigkeit, sondern von einer Gleichberechtigung nach dem Modell des herrschaftsfreien Diskurses. Ihr Anliegen ist es

weiter, nach Gemeinsamkeiten zu suchen, die die Anhänger der Religionen verbinden, und Gegensätze aufzulösen, die sich aus intrareligiösen Verabsolutierungen ergeben haben. Dabei geht es in erster Linie um die Suche nach vergleichbaren Überzeugungen, Einstellungen und Handlungsorientierungen hinter den verfestigten Lehren der verschiedenen Religionen, kurz gesagt: um den Primat des religiösen Lebens vor seiner Gerinnungsform, der Lehre.

4) *Essentialismus*: Die Vertreter der PThR postulierten – so vor allem J. Cobb³³ – in allen historisch-konkreten Religionen eine gemeinsame Essenz, die mit dem Generalnenner „Religion“ bezeichnet sei. Dieses „Wesen der Religion“ manifestiere sich als quasi platonische Idee in den unterschiedlichen Religionen, die damit im Verhältnis einer essentiellen Verwandtschaft stünden, so daß man sie alle als „equally valid ways of embodying what religion is all about“³⁴ nebeneinanderstellen könne – als Arten derselben Gattung. Diese gemeinsame Essenz trügen die „Pluralisten“ dann als normatives Kriterium an alle Religionen heran, um sie daran zu messen.

Der Essentialismusvorwurf stellt die PThR in die Tradition der von Hegel ausgehenden idealistischen Diskussion um das „Wesen des Christentums“, wie sie im 19. Jh. in der deutschen Theologie geführt wurde. Solcher Brückenschlag leistet dann – besonders bei deutschen Theologen – dem Verdacht Vorschub, Hick und seine Gefolgsleute hätten den Liberalismus, den Kulturprotestantismus und die natürliche Theologie des 19. Jh. wieder-aufstehen lassen.³⁵

Der Essentialismusvorwurf in diesem Sinne trifft allerdings keinen der „Pluralisten“ wirklich zu Recht, auch Hick nicht³⁶ (am ehesten vielleicht noch W.C. Smith). Es geht Hick nicht um die Behauptung einer gemeinsamen Essenz oder Substanz in allen Religionen. Das Gemeinsame besteht in dem einen Transzendenzgrund *hinter* den Religionen, der sich in vergleichbaren Grunderfahrungen in ihnen kundgibt. Die Forderung, alle Religionen als prinzipiell gleichberechtigte Wege anzuerkennen, gründet nicht auf einem quasi-ontologischen Fundament, das besagt, alle Religionen hätten dieselbe Substanz oder denselben Wesenskern. Sie geht vielmehr auf eine *eschatologische* Hypothese der religiösen Vernunft zurück, die besagt, letztlich sei es eine und die gleiche Offenbarungsquelle, die alle Religionen treibe und auf die hin sie alle sich ausstreckten – und seien sie in ihrem „Wesen“ und erst recht an ihrer phänomenalen Oberfläche noch so unterschiedlich. Und sie geht auf eine *funktionale* Hypothese zurück, die besagt, letztlich erstrebten alle Religionen die Transformation zu einer „limitlessly better possibility arising from another reality, transcendent to our present selves“³⁷.

Noch weniger als auf Hick läßt sich der Vorwurf des Essentialismus auf Knitter beziehen. Explizit wendet er sich gegen die traditionelle Sicht, die „some common ground shared by all religions“³⁸ postuliert. Als Vertreter dieser Sicht nennt er A. Toynbee, der von einer „common essence“ spricht, W.C. Smith und B. Lonergan, die einen „universal faith“ annehmen, und W. Stace, F. Schuon und T. Merton mit ihrer Suche nach einem „mystical center“.³⁹ Knitters eigene Sicht ist weniger religionsphänomenologisch-deskriptiv und mehr befreiungstheologisch-normativ. Er formuliert nicht zuerst ein Feststellungsurteil, das besagt, der Kern aller Religionen bestehe in einer *liberative praxis*. Er geht von einem universal-ethischen Befreiungs-Imperativ aus, den er dann allerdings von Befreiungsimpulsen in den einzelnen Religionen unterstützt findet.⁴⁰

War der Vorwurf des Essentialismus damit zu widerlegen, daß der von den „Pluralisten“ gesuchte Gemeinsamkeitsgrund nicht *in*, sondern *hinter* den Religionen liegt, so zielt der nächste Einwand auf genau diese Hypothese und damit auf das Herzstück der Religionstheologie Hicks.

5) *Spekulativer Monismus*: Der Versuch, hinter die Götter der Religionen auf einen numinosen Transzendenzgrund zurückzugehen, trägt J. Hick, W.C. Smith und ihren Gefolgsleuten den Vorwurf ein, den jüdisch-christlichen Geschichts-Gott zu einer universalen zeit-, raum- und namenlosen Letztwirklichkeit zu verflüchtigen. Anstatt der unverrechenbaren Selbstoffenbarung Gottes nachzudenken, konstruierten sie einen abstrakten philosophischen Theismus (vergleichbar der Gotteslehre der Gnosis, des Neuplatonismus oder des Deismus).

Man bezichtigt die Konzepte der pluralistischen Transzendenzologie der *Geschichtslosigkeit* und des *Immanenzverlustes*: Im Versuch, eine die verschiedenen Religionsgeschichten umfassende und übergreifende Metaperspektive einzunehmen, verlieren – nach Auffassung der Kritiker – die „Pluralisten“ die konkrete Geschichte der christlichen wie aller anderen Religionen aus dem Blick und konstruieren eine von der geschichtlichen Wirklichkeit abstrahierte Ideologie, die keine der in ihre „story“ eingebundenen Religionen ratifizieren kann. Ein geschichtsvergessener, abstrakter Realitätszentrismus enthülle sich im Kern aber – so L. Newbigin – als ein verfeinerter Egozentrismus und damit als das genaue Gegenteil der theozentrischen „Kopernikanischen Revolution“, die Hick ursprünglich propagiert hatte.⁴¹

Einige der Kritiker verweisen demgegenüber darauf, daß die christlich-trinitarische Gottesvorstellung der gedankliche Ausdruck des schöpferischen, versöhnenden und offenbarenden Gotteshandelns in der Geschichte

ist – die Konzeptualisierung der Immanenz Gottes. Nur im Rückschluß vom konkreten Ereigniszusammenhang dieses (heils)geschichtlichen Handelns ließen sich Aussagen über Gottes Wesen machen. In Jesus von Nazareth habe Gott diese Geschichtsoffenbarung seines Wesens in der höchst partikularen Gestalt eines jüdischen Mannes, der in einer bestimmten, historisch einmaligen Situation lebte, ergehen lassen. In der Bindung an dieses einzigartige Geschichtsereignis liege die „Christian uniqueness“ begründet.

Zur Grundlegung ihrer eigenen Religionstheologie, die sie der pluralistischen entgegensetzen, greifen R. Williams und C. Schwöbel auf die Trinitätslehre zurück, weil gerade sie die Vermittlung zwischen der universalen und der partikularen Dimension der göttlichen Selbsterneuerung zu leisten vermöge: Während die Rede von Gottes Schöpfungs- und Welthandeln (Gott-Vater) und von seinem inspirierenden Geistwirken (Hl. Geist) stärker die Universalität des göttlichen Handelns zum Ausdruck bringe, erweise sich in Jesus Christus die historisch einmalige Konkretion des Heilsgeschehens. Daß es daneben auch in anderen Religionen vergleichbare partikulare Manifestationen gibt, muß dabei nicht ausgeschlossen, braucht im Rahmen der christlichen Trinitätslehre aber auch nicht erfaßt zu werden.⁴²

Aus Sicht der „Pluralisten“ wird der Vorwurf der Geschichtslosigkeit und Immanenzvergessenheit zu Unrecht erhoben.⁴³ Ist es doch gerade ihr Bemühen, die Immanenz Gottes zur Erfahrungsgrundlage für die Gotteslehre zu erheben. Aber eben nicht in der Beschränkung auf nur *eine* Geschichte Gottes mit den Menschen, die jüdisch-christliche, sondern im Blick auf möglichst viele Religionsgeschichten. Die Partikularität und Konkretheit des Gotteshandelns – seine Offenbarung – soll nicht einseitig zugunsten seiner Transzendenz, seiner Universalität und Ineffabilität abgeblendet werden. Es geht lediglich darum, die Immanenz Gottes auch in anderen Religionen zu entdecken, d. h. um eine Wahrnehmung der *Pluralität* solcher historisch-partikularen Konkretisierungen Gottes. Es geht um eine Horizonterweiterung in der Wahrnehmung der Geschichte Gottes – im Bewußtsein, daß Gott allen diesen Erschließungen letztlich vorausliegt und „an sich“ unerkennbar bleibt.

So ist der Vorwurf der Geschichtslosigkeit und des Immanenzverlustes zurückzuweisen. Fast alle Vertreter der PThR stützen ihre Argumentation auf intensive Kontakte mit anderen Weltreligionen. W. C. Smith ist ein ausgezeichnete Islamkenner, Hick setzte sich dem Eindruck buddhistischer Spiritualität aus, Knitter hielt sich in Indien auf, S. Samartha lebt dort, A. Pieris und R. Panikkar geben Beispiele für eine interreligiöse Existenz. Sie alle gehen in wesentlich stärkerem Maße von der Religionsgeschichte aus, als es kontinentaleuropäische Theologen zu tun pflegen.

Weiter soll und darf nicht vergessen werden, daß Hick mit seiner Hypothese vom „Ewig Einen“ die pluralen Gottesvorstellungen der Religionen

keineswegs auflösen, sondern sie als einander letztlich nicht widersprechende verstehen lehren will. Monismus und Pluralismus schließen sich hier nicht gegenseitig aus, sie liegen auf verschiedenen Ebenen: Pluralität in der religiösen Erfahrung, Einheit im Grund aller echten Transzendenz Erfahrung.

Und doch liegt diesem Vorwurf eine berechtigte Intention zugrunde. Denn selbst wenn man Smith und Hick nicht vorwerfen kann, das Geschichtliche abzublenden, so bleibt ihr Versuch, die verschiedenen Gottesvorstellungen auf ein dahinterliegendes Einheitsprinzip zurückzuführen, doch fragwürdig. Denn es gibt keinen Erkenntnisstandpunkt, von dem aus ein solches Postulat, das die Vielfalt der religiösen Darstellungsformen in einer letzten Einheit aufhebt, begründbar wäre. Und so wird gegen die Behauptung der Unerkennbarkeit des „Ewig-Einen“ immer wieder der Einwand der *logischen Inkonsistenz erhoben*: „How does one know that there is a Reality which is unknown?“⁴⁴.

C. Schwöbel und J. Milbank gehen in die gleiche Richtung, wenn sie den „Pluralisten“ vorwerfen, sie entnähmen den postulierten Einheitsgrund der interreligiösen Begegnung⁴⁵ nicht den Selbstaussagen der Religionen, sondern der humanistisch-aufklärerischen Religionskritik der westlichen säkularisierten Kultur.⁴⁶ Jeder der pluralistischen Entwürfe wurzele – so G. Loughlin – „in a personal perspective – a ‚vision‘ (Panikkar), ‚hypothesis‘ (Hick) or ‚assumption‘ (Ruether). None of them appeal to what has been ‚given‘ in religious tradition“.⁴⁷

Hick gesteht zu, daß sich „the Real“ „an sich“ nicht erkennen oder beschreiben, sondern nur postulieren läßt. Es ist ihm dies allerdings ein *notwendiges* Postulat, das sich an der Wirklichkeit der Religionen wahrscheinlich machen läßt. Doch bei aller Anstrengung, die er aufwendet, um diesen „Beweis“ zu führen, kommt er über die Benennung von Gründen, die das Postulat wünschenswert erscheinen lassen, nicht hinaus. So wird man diesen Vorwurf aufrecht erhalten müssen.

6) *Theologischer Imperialismus*: Die Kontroverse um die Geschichtlichkeit und den Monismus der Transzendenzvorstellung spitzt sich in der Frage zu, ob es eine die Religionsgeschichten übergreifende *global theology*, eine pluralistische Transzendenzologie, geben kann, oder ob wir unhintergebar an unsere jüdisch-christliche „story“ und die daraus erwachsene christliche Glaubensperspektive gebunden sind. Ist die Theologie der Religionen „grounded in the self-explication of Christian faith“⁴⁸ oder geht sie von religiösen Erfahrungen aus, die sich vergleichbar auch in anderen Religionen finden? Soll und muß sie ein christlich-theologisches Konzept (wie die Trinitätslehre) zu ihrem Paradigma erheben oder soll und kann sie nach einem Denkmodell suchen, das über die Religionen hinweg multilateral akzeptierbar ist?

Indem sich die pluralistischen Entwürfe als religionsübergreifende Globalvisionen geben – so lautete der Einwand –, verschleiern sie ihre eigene Kontextbedingtheit. In Wirklichkeit sind sie Produkte einer liberalen amerikanischen Theologie, die eingebettet ist in die sozio-kulturelle Weltsicht des *american way of life*. Indem diese partikular-kontextuelle Theologie ihre Geltungskriterien und Wertmaßstäbe in triumphalistischem Sendungsbewußtsein über alle Grenzen hinweg ausdehnt und für alle Religionen in aller Welt verbindlich macht, reproduziert sich der politische, militärische und ökonomische Imperialismus Nordamerikas in der Theologie.⁴⁹ K. Surin hatte diese Kritik schon in seinem (von ihm selbst sog.) „Naive Letter“ an die AutorInnen von *The Myth of Christian Uniqueness* vorgetragen.⁵⁰

Solcher Imperialismus beginnt schon bei der Übertragung von Begriffen aus der jüdisch-christlichen Tradition (wie etwa „Heil“) auf andere Religionen. Noch unverhüllt kommt er zum Vorschein, wo Begriffe, die nicht dem Kernbestand der biblischen Überlieferung, sondern dem westlich-aufgeklärten Religionsdenken entstammen, als Allgemeinbegriffe zur Subsumption von Erscheinung aus verschiedenen Religionen verwendet werden; allem voran betrifft das den Begriff „Religion“ selbst. „Geschichte“ ist ein anderes Beispiel. Solche Begriffe schließen immer einen komplexen Bedeutungshorizont mit ein: eine ganze Sicht der Welt und des Menschen. Seinen deutlichsten Ausdruck findet der religiöse Imperialismus dort, wo ganze soteriologische Konzepte (wie die „transformation from self-centredness to Reality-centredness“) aus ihrem religiösen Herkunftszusammenhang gelöst und universalisiert werden.

Darin drückt sich aus, was das Kennzeichen des religionstheologischen Imperialismus ist: die Vereinnahmung anderer, die sie ihrer Identität entfremdet. Das Andere, religiös Fremde werde – so der Vorwurf – nicht als Anderes, Fremdes und letztlich Inkommensurables akzeptiert, um gerade so mit ihm in Dialog zu treten, es werde nicht so verstanden, wie es sich selbst versteht und damit nicht ernst genommen. Auf der Suche nach dem gemeinsamen Nenner ignorierten die „Pluralisten“ das jeweilige Proprium der anderen Religionen, selektierten das ihrem System konformierbare, reduzierten damit die Selbstaussagen der Religionen auf eine vermeintliche, den Religionen aber fremde Gleichheitsgrundlage und vereinnahmten sie damit. Mit solcher Verwischung der tatsächlichen Differenzen durch Nivellierung der Eigenarten werde die unharmonisierbare Pluralität der religiösen Wirklichkeit überspielt⁵¹ und die konkrete religiöse Erfahrung abgeblendet.

In diesem Argument scheinen alle Vorwürfe gegen das *pluralist model* zu kulminieren. Es zeigt sich hier noch einmal, worin der grundlegende Einwand gegen dieses Modell besteht: In der Bestreitung der Möglichkeit einer religionsübergreifenden, überpluralistischen Metaperspektive.⁵²

Manche der „Pluralisten“ – allen voran P. Knitter – erkennen die Berechtigung des Imperialismusvorwurfs an und ziehen sich auf die „praxis solution“ zurück.⁵³

Wenn schon keine religionsübergreifenden Übereinstimmungen in der Lehre ausgemacht werden können bzw. wenn schon alle Versuche, solche Gemeinsamkeiten zu postulieren, in der Gefahr stehen, Andersgläubige imperialistisch zu vereinnahmen, dann läßt sich vielleicht wenigstens eine Verständigung über ein gemeinsames Ethos und/oder eine Kooperation in praktischen Fragen zur Schaffung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung erreichen.

Demgegenüber weist L. Newbigin – mit Blick auf P. Knitter – darauf hin, daß mit Begriffen wie „justice“ oder „liberation“ ganze ethische und politische Programme verabsolutiert würden – die der „Pluralisten“ nämlich. Und er warnt: „If absolute claims are made for any specific proposal for praxis . . . then the way is open for domination“.⁵⁴ Und J. Milbank macht darauf aufmerksam, daß die Religionen in Fragen politischer und sozialer Praxis ebenso differieren wie in denen der Lehre.⁵⁵ Schon in der Formulierung der Methoden und Ziele einer liberativen praxis kann sich der beklagte Imperialismus wieder durchsetzen.⁵⁶

Einige Kritiker nehmen die *Methode der global theology* genauer in den Blick und entdecken darin eine *willkürlich-einseitige Selektion*: Die Konstruktion der *global theology* durch die „Pluralisten“ gehe wohl von einer breiten religionsübergreifenden Materialgrundlage aus, die allerdings einäugig wahrgenommen werde.

So wirft G. Loughlin J. Hick vor, er blende weite Bereiche der religiösen Szene von vornherein aus, um bei den wenigen ausgewählten Religionen bestätigt zu finden, was er erweisen wolle: Daß der Kern aller Religionen in der „transformation from self-centredness to Reality-centredness“ liege.⁵⁷ Gegen diese Unterstellung verwahrt sich Hick – zu Recht – in scharfer Form unter Hinweis auf das in seinen jüngsten Veröffentlichungen verarbeitete religionswissenschaftliche und -geschichtliche Material.⁵⁸

Berechtigt erscheint der Einwand, die „Pluralisten“ nähmen unter den einzelnen Lehren und Erscheinungsweisen der Religionen eine charakteristische Auswahl vor, wobei sich die Selektion an ihren humanistischen Heilsvorstellungen eines „ultimate well-being“⁵⁹ oder an der „preferential option for the poor“⁶⁰ bemesse. Alles, was diesen Zielvorstellungen entspreche, werde dem Gemeinsamkeitskern der Religionen zugeordnet, alles andere als uneigentlich beurteilt und aus kultureller Kontextgebundenheit heraus erklärt. Damit führten die „Pluralisten“ ein Unterscheidungskriterium in die Beurteilung der nichtchristlichen Religionen ein, das sich aus deren Selbstverständnis nicht ableiten läßt und – so der Einwand Pannenberg's – noch nicht einmal mit der biblischen Überlieferung übereinstimme.⁶¹ Dieses Kriterium leite die Selektion, die Selektion bestätige das Kriterium – ein Zirkelschluß.

Hick selbst räumt die Zirkularität seiner pluralistischen Hypothese ein, verweist aber darauf, daß „all large scale philosophical hypotheses“ notwendig zirkulär seien.⁶² Und auch gegen den Vorwurf der einseitigen Selektion verwahrt er sich: Daß er sich in seiner Betrachtung auf soteriologische Transformationsprozesse in allen Religionen konzentriere, bedeutet noch nicht, daß diese Schau von willkür-

lichen Ausblendungen lebe. Wo solche vorkommen, werden sie mit der Operationalität des interreligiösen Vergleichs begründet.⁶³ Hick weiß durchaus um die Kontextualität seiner Religionstheologie. Ob er diesem Bewußtsein in seinem Konzept allerdings wirklich durchgehend Rechnung trägt, bleibt fraglich. Doch betrifft diese Anfrage andere Theologen in viel stärkerem Maße.

Der Vorwurf des theologischen Imperialismus zeigt eine Gefahr an – darin liegt seine Berechtigung. Doch sind sich diejenigen, die den „global view“ einer universalen Religionstheologie anstreben (wie vor allem J. Hick, W.C. Smith und L. Swidler) dieser Gefahr durchaus bewußt. Keiner von ihnen will die eigene christliche Tradition hinter sich lassen; erst recht will keiner die einzelnen Religionsperspektiven der anderen Dialogteilnehmer verdrängen. Vielmehr geht es ihnen darum, diese Perspektiven aus ihrem Solipsismus zu lösen, ihren Blickwinkel öffnen und sie damit in ein Verhältnis „versöhnter Verschiedenheit“ zu setzen. Die Religionen sollen sich als „komplementäre Einzigartigkeiten“⁶⁴ erkennen und sich entsprechend ins Verhältnis setzen.

Wie um die Perspektivität, so wissen die „Pluralisten“ auch um die Kontextgebundenheit aller Religionsperspektiven einschließlich ihrer eigenen. Ihre religionstheologischen Überlegungen stellen sie vorsichtig als Hypothese zur Diskussion. Der Vorwurf, sie ließen alle geschichtliche Partikularität und Konkretheit der einzelnen religiösen „stories“ hinter sich, um einen Universalstandpunkt einzunehmen, spielt den „global view“ gegen die „partikularen“ Einzelperspektiven aus. Doch steht der „global view“ der „Pluralisten“ nicht in Konkurrenz, sondern in Komplementarität zu ihrem christlichen Credo und dessen theologischer Explikation. So will J. Hick seine Religionstheologie nicht als Verdrängung der christlichen Theologie durch eine überchristliche Religionsphilosophie, sondern als „movement between the standpoints of Christian theology and a (global) philosophy of religion“ verstanden wissen.⁶⁵ Beide Aufgabenfelder stehen in einer dialektisch aufeinander bezogenen komplementären Beziehung und bedürfen einander – im Interesse echter Dialogoffenheit, die die Glaubensidentität der Dialogteilnehmer unverkürzt bewahrt.

Es geht den „Pluralisten“ nicht darum, die einzelnen religiösen Welt-Sichten gegen eine vermeintlich neutrale religionsphänomenologische Beobachterperspektive einzutauschen⁶⁶, sondern um die Öffnung dieser Welt-Sichten füreinander. Erst wo eine Verleugnung ihrer eigenen Traditionen von den Dialogteilnehmern gefordert würde, wäre der Vorwurf des Imperialismus gerechtfertigt. Keiner der „Pluralisten“ hat aber je von den Dialogteilnehmern verlangt, daß sie vor Eintritt in den Dialog „a radically new understanding of their own traditions“ zu entwickeln hätten.⁶⁷

Ziehen wir Bilanz:

Die PThR unternimmt den Versuch, ein Christentumsverständnis zu entwickeln, das es erlaubt, die nicht-christlichen Wahrheitsansprüche in relativer Unvoreingenommenheit ernst zu nehmen und zu prüfen. Sie möchte dabei sowohl den Plausibilitätsstrukturen unserer Zeit als auch den Grundlagen des christlichen Glaubens gerecht werden. Programmatisch verzichtet sie auf den Absolutheitsanspruch des Christentums.

Gleichgültig wie man das Ergebnis dieses Versuchs beurteilt – der Versuch an sich ist vorbehaltlos zu begrüßen. Einige der Einwände, die gegen ihn erhoben worden sind, lassen sich leicht widerlegen. Andere zeigen echte Schwierigkeiten auf. Diese betreffen besonders das Bemühen, die Götter der Religionen auf einen ihnen zugrundeliegenden Transzendenzgrund hin zu hintergehen. Eine solche Hypothese ist weder möglich noch notwendig. Jede Religion weiß *ihren* Gott als den *einen*, alle Welt und alle Religionen umspannenden Grund allen Seins. Alle Religionen nehmen für sich in Anspruch, die *gesamte* Wirklichkeit (als „reading of ‚what there is“⁶⁸) und nicht nur die Wirklichkeit der eigenen religiösen Gemeinschaft in den Blick zu fassen. Alle Universalreligionen beanspruchen, den „global view“ zu bieten. Partikularität und Universalität schließen sich nicht aus. So ist die religionswissenschaftlich-„neutrale“ Sicht ebenso universal (in ihrem Selbstverständnis) und gleichzeitig partikular-kontextuell (von „außen“ betrachtet) wie die konfessionell binnenchristliche, wie die binnenjüdische und die binnenbuddhistische. Und die christlich-evangelikale Sicht ist ebenso universal und gleichzeitig partikular-kontextuell wie die pluralistische. In der Polarität von Universalität und Partikularität läßt sich das Charakteristikum der pluralistischen Sichtweise nicht beschreiben. Es liegt vielmehr in der Anerkennung der Tatsache, daß es neben der christlichen andere religiöse Global-Weltsichten gibt, die der christlichen funktional vergleichbar sind. Die Anerkennung dieser Tatsache führt unmittelbar zum Protest gegen die Tendenz, die eigene Religionsperspektive zu verabsolutieren und gegen andere zu isolieren. Doch braucht es dazu keinen spekulativen Monismus, der dem Selbstverständnis aller Religionen zuwiderläuft.

ANMERKUNGEN

¹ Dt.: Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, 1979.

² Siehe den zwischenzeitlichen Literaturbericht von G. M. Newlands, *The Myth of God Incarnate*, in: *New Studies in Theology* 1, 1980, 181-192; und I. U. Dalferth, *Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie*, in: *ZThK* 84, 1987, S. 320f, Anm. 4.

- ³ Diese Überlegungen sind umfassend dargestellt in den 1986/87 gehaltenen Gifford Lectures, die 1989 unter dem Titel: „An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent“ erschienen (im folgenden abgekürzt mit: *IoR*).
- ⁴ The Non-Absoluteness of Christianity, in: *The Myth of Christian Uniqueness* (siehe Anm. 5), 16-36.
- ⁵ Hg. von J. Hick und P. F. Knitter (im folgenden abgekürzt mit: *MCU*).
- ⁶ Bisher gibt es noch keine deutsche Übersetzung, vgl. aber R. Bernhardt (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, 1991 (im folgenden abgekürzt mit *HÜ*).
- ⁷ P. Knitter im Vorwort zu *MCU*, vii.
- ⁸ J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, 1987, 92.
- ⁹ Siehe dazu: A. Grünschloß, *Religionswissenschaft als Welt-Theologie* (Diss. Heidelberg, die in der Reihe „Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie“ erscheinen wird); ders., *Ein Religionswissenschaftler auf dem Weg zur Welt-Theologie*, in: *HÜ* 151-155.
- ¹⁰ In seinem Beitrag zu: *MCU* 75ff.
- ¹¹ In: *After the Absolute*, 1990, 211f.
- ¹² Wobei er den „available referent“ vom „real referent“ unterscheidet (*God the Problem*, 1972, 85-100).
- ¹³ „Pluralism does not allow for a universal system. A pluralist system would be a contradiction in terms. The incommensurability of ultimate systems is unbridgeable“ (R. Panikkar, in: *MCU* 110). Panikkar plädiert seinerseits für eine „christic universal vision“ (a.a.O., 92), die er trinitätstheologisch konzipiert.
- ¹⁴ P. Knitter, *Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker*, in: *HÜ*, 203-219.
- ¹⁵ P. Knitter, in: *EvTh* 49, 1989, 510. Siehe dazu R. Bernhardt, *Ein neuer Lessing? Paul Knitters Theologie der Religionen*, in: *EvTh* 49, 1989, 516-528.
- ¹⁶ In: *MCU* 212.
- ¹⁷ H. Küng, *Dialogfähigkeit und Standfestigkeit. Über zwei komplementäre Tugenden*, in: *EvTh* 49, 1989, 492-504; J. Moltmann, *Dient die „pluralistische Theologie“ dem Dialog der Welt-Religionen*, in: *EvTh* 49, 1989, 528-536; W. Pannenberg, *Die Religionen als Thema der Theologie*, in: *ThQ* 169, 1989, 99-110; ders., *Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims. The Problem of a Theology of World Religions*, in: G. D’Costa (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, 1990, 96-106; ders., *Systematische Theologie*, Bd 2, 1991, 9ff.
- ¹⁸ Stellvertretend seien genannt: J. Cobb, *Beyond Dialogue*, 1982; N. Anderson, *Christianity and World Religions*, 1984; T. Mathis, *Against John Hick: An Examination of his Philosophy of Religion*, 1985; S. Heim, *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World*, 1985; G. H. Carruthers, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of Christian Theology of World Religions. An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*, 1988; C. Gillis, *A Question of Final Belief: John Hick’s Pluralistic Theory of Salvation*, 1989; L. Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, 1989; Special Issue: *Aspects of „Christian Uniqueness“*, *Modern Theology* (im folgenden abgekürzt mit: *MT*), Vol 7/1, 1990; H. Hewitt (Hg.), *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, 1990; C.E. Braaten, *No Other Gospel! Christianity Among World Religions*, 1992.
- ¹⁹ Dabei beziehe ich mich in erster Linie auf das gegenwärtig umfassendste Kompendium der Kritik an den pluralistischen Ansätzen, auf den von G. D’Costa hg. *Sammelband Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (im folgenden abgekürzt mit: *CUR*).
- ²⁰ P. J. Griffiths, in: *CUR* 171.

- ²¹ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd 2, 9.
- ²² Vgl. CUR xi, 31f, 81-84, 128, 132.
- ²³ Letztlich läuft auch die Kritik, die J. Werbick an der PThR übt, auf den Relativismusvorwurf hinaus: J. Werbick, Heil durch Jesus allein? Die „Pluralistische Theologie“ und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege, in: M. v. Brück, J. Werbick (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religionstheologien* (QD 143), 1992, 11-61.
- ²⁴ W. Pannenberg spricht (in: CUR 100) von einer „demolition of the traditional doctrine of the incarnation“. – Vgl. dazu: R. Bernhardt, Deabsolutierung der Christologie? in: M. v. Brück, J. Werbick (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil?* 144-200.
- ²⁵ Siehe dazu auch die Zusammenstellung kritischer Einwände von P. Knitter, in: HÜ 204-206.
- ²⁶ H. Küng verschiedentlich; L. Newbigin, in: CUR 144; G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 127.
- ²⁷ Mehrfach hat J. Hick „the fact-asserting function of religious belief“ hervorgehoben (z. B. in: IoR 362ff; *Straightening the Record. Some Responses to Critics*, in: MT 6/2, 1990, 193).
- ²⁸ J. Hick, *A Response to Gerald Loughlin*, in: MT 7/1, 1990, 63.
- ²⁹ Siehe dazu: A. Kreiner, *Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen*, in: MThZ 41, 1990, 31-42; R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, 1990, 224f.
- ³⁰ In: CUR 85ff. Manch einer der gegen die „Pluralisten“ vorgetragenen Kritikpunkte (wie M. M. Thomas Vorwurf, in ihrer Anerkennung aller Religionen vermöchten die „Pluralisten“ nicht mehr die Geister in ihnen zu unterscheiden; in: CUR 57) trifft eher auf diesen „conceptual relativism“ zu. Vgl. die von H. Küng beschriebene „relativistische Position“ (in: EvTh 49, 1989, 497f).
- ³¹ CUR ix
- ³² J. Moltmann, in: EvTh 49, 1989, 535; H. Küng, in: EvTh 49, 1989, 501.
- ³³ J. Cobb, in: CUR 81-84; vgl. C. Schwöbel, in: CUR 36f; J. Milbank, in: CUR 176.
- ³⁴ In: CUR 81.
- ³⁵ So bei Pannenberg (in: CUR 97, 100), Küng (in: EvTh 49, 1989, 500) und Moltmann (in: EvTh 49, 1989, 534).
- ³⁶ Explizit wendet er sich gegen diese common-essence-Theorie, in: IoR 4.
- ³⁷ IoR 56.
- ³⁸ P. Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, in: MCU 183.
- ³⁹ Ebd. mit Literaturangaben. Vgl. M. Abe, „There is no Common Denominator for World Religions“: The Positive Meaning of this Negative Statement, in: JES 26, 1989, 72-81.
- ⁴⁰ G. Loughlin unterscheidet die pluralistischen Konzepte in solche, „who have ‚discovered‘ the persisting and common element in all religions“ und solche „who seek to ‚construct‘ a common task or goal as the focus of religious endeavour“ (Rezension zu MCU, in: MT 6/2, 1990, 218). Doch bestimmt niemand derer, die zur ersten Gruppe gehören, das „common element“ essentialistisch. Das Gemeinsame besteht in analogen Transzendenzverfahren.
- ⁴¹ L. Newbigin, in: CUR 142.
- ⁴² R. Williams, G. D'Costa und C. Schwöbel, in: CUR 3-46, 58. – Siehe dazu auch die interessanten Gedanken, die M. v. Brück vorträgt, in: *Wahrheit und Toleranz im Dialog der Religionen*, in: *Dialog der Religionen* 3, 1993, 17f.
- ⁴³ „Die Gefahr des Immanenzverlustes“ in der Religionstheologie J. Hicks untersucht P. Schmidt-Leukel, in: MThZ 41, 1990, 57ff.
- ⁴⁴ L. Newbigin, in: CUR 141.
- ⁴⁵ C. Schwöbel nennt ihn „universal tolerance and respect“ (in: CUR 33) und „mutual benevolence“ (in: CUR 42).

- ⁴⁶ So auch J. Apaczynski, der Hicks Entwurf als Ausdruck einer liberalistischen Universalvernunft sieht, die sich über alle religiösen Traditionen erheben zu können glaubt. (John Hick's Theocentrism: Revolutionary or Implicitly Exclusionist? in: MT 8/1, 1992, 43).
- ⁴⁷ Rezension zu MCU, in: MT 6/2, 1990, 218. Der kritische Kommentar dazu folgt auf der folgenden Seite, wo er der PThR vorwirft, „a persuasion to idolatry, to replacing God's Word with the word of private ‚revelations‘, visions, hypotheses and assumptions“ zu betreiben.
- ⁴⁸ C. Schwöbel, in: CUR 34.
- ⁴⁹ CUR ix, 33, 43, 174f, 201. Siehe auch die Zusammenstellung kritischer Einwände von P. Knitter, in: HÜ 206-208.
- ⁵⁰ Zitiert von Tom Driver, in: MCU 204-206. Surins Beitrag zu CUR ist die Kurzfassung eines in MT 7/1, 1990, 67-100 erschienenen Textes. In CUR 182 wirft Surin dem pluralistischen „global gaze“ vor, „that it systematically overlooks real relations of domination and subordination“ (196). Seine Kritik richtet sich allerdings ebenso gegen die Autoren von CUR wie auch gegen H. Kraemer und K. Rahner. Vgl. K. Surin, Towards a „Materialist“ Critique of „Religious Pluralism“, in: The Thomist 53, 1989, 655-673.
- ⁵¹ J. A. DiNoia, in: CUR 131f, 200.
- ⁵² Etwa L. Newbigin, in: CUR 141.
- ⁵³ Etwa in: HÜ 206ff.
- ⁵⁴ In: CUR 146.
- ⁵⁵ In: CUR 181f, 185-188. „... justice and the Good are themselves the vehicles of western imperialism“ (186f).
- ⁵⁶ Eine der schärfsten Kritiken zum Ansatz P. Knitters hat Kardinal J. Tomko in einer Rede in Rom im Oktober 1988 vorgetragen. Er wirft den „Pluralisten“ im allgemeinen und Knitter im besonderen vor, sie schwächen mit der Hingabe an die Sache Jesu Christi auch den missionarischen Impuls. Mission sei bei ihnen reduziert auf die Förderung menschlichen Wohlergehens oder auf interreligiösen Dialog. Knitter reagiert auf diese Kritik, in: Loccumer Protokolle 7/91, 54-67; siehe auch G. D'Costa, A Response to Cardinal Tomko: The Kingdom and a Trinitarian Ecclesiology, in: L. Swidler, P. Mojzes, Christian Mission and Interreligious Dialogue, 1991.
- ⁵⁷ G. Loughlin, John Hick and the Mastery of Religion, in: MT 7/1, 1990, 45.
- ⁵⁸ J. Hick, A Response to Gerald Loughlin, in: MT 7/1, 1990, 64f.
- ⁵⁹ J. Hick (im Anschluß an M. Prozesky), in: IoR 56.
- ⁶⁰ P. Knitter, in: MCU 185.
- ⁶¹ In: CUR 101f.
- ⁶² J. Hick, A Response to Gerald Loughlin, in: MT 7/1, 1990, 63.
- ⁶³ Wie in: Problems of Religious Pluralism, 1985, 68.
- ⁶⁴ P. Knitter, in: Loccumer Protokolle 7/91, 57.
- ⁶⁵ J. Hick, Straightening the Record. Some Responses to Critics, in: MT 6/2, 1990, 190. Ganz ähnlich plädiert auch Pannenberg für eine positive Beziehung zwischen den beiden Standpunkten (1) der christlichen Theologie, „die den Wahrheitsanspruch der christlichen Lehre zu entfalten hat“ und (2) einer davon zu unterscheidenden kritischen Theologie der Religionen, die „angesichts der geschichtlichen Erfahrungen, die Menschen mit ihren Religionen machen, nach der Bewährung und also nach der Wahrheit der religiösen Behauptungen über eine sie begründende göttliche Wirklichkeit zu fragen hätte“. (Die Religionen als Thema der Theologie, in: ThQ 169, 1989, 107). Die Unterschiede zwischen Hick und Pannenberg in der Bestimmung und Zuordnung dieser beiden „standpoints“ brauchen hier nicht herausgearbeitet zu werden.
- ⁶⁶ C. Schwöbel, in: CUR 39.
- ⁶⁷ P. J. Griffiths, in: CUR 158.
- ⁶⁸ J. Milbank, in: CUR 189.

Dumitru Staniloae – 1903–1993

Zum Gedenken an den bahnbrechenden Theologen und geistlichen Führer,
den dialogbereiten Zeugen der christlichen Wahrheit

Am 5. Oktober 1993 verstarb in Bukarest fast neunzigjährig der große alte Mann der orthodoxen Theologie in Rumänien, Professor Dr. Dumitru Staniloae, hochangesehen nicht nur in seiner Heimat und in der eigenen Kirche, sondern über die ökumenischen Dialoge weit darüber hinaus bekannt geworden sowohl in der Gesamtfamilie der orthodoxen Kirchen als auch in der weltweiten ökumenischen Bewegung. Er darf als einer der bedeutendsten orthodoxen Theologen der Gegenwart gelten, gewiß aber als der entscheidende Erneuerer des theologischen Denkens in der Rumänischen Orthodoxen Kirche, der zugleich einen maßgeblichen Einfluß auf die heutige Theologie der östlichen Orthodoxie überhaupt ausgeübt hat. Man hat die Bedeutung seines Lebenswerkes für seine Kirche und für die Ökumene gelegentlich mit der von Karl Barth für den Protestantismus und von Karl Rahner für den Katholizismus der Gegenwart verglichen und wird darin vielleicht nicht ganz fehlgehen, wengleich hinzugefügt werden muß, daß die Theologie von Dumitru Staniloae wohl erst noch zur ganzen Entfaltung in Ostkirche und Ökumene gelangen muß. Es trifft sich daher gut, daß der kleine und der große theologische Grenzverkehr zwischen den Kirchen und Ländern Europas seit einigen Jahren leichter geworden ist und daß das Hauptwerk von Dumitru Staniloae, die dreibändige „Teologia Dogmatica Ortodoxa“ von 1978, nun ins Deutsche übersetzt wird, wovon zwei Bände bereits vorliegen¹. Die englischsprachige Ausgabe dieser umfassenden Darstellung der Theologie von Vater Staniloae, wie wir ihn in den Gesprächen des theologischen Dialogs zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der EKD gern genannt haben², trägt den für sein Verständnis der theologischen Arbeit bezeichnenden Titel „The Experience of God“. In einem Geleitwort, das eine Würdigung der Persönlichkeit und des Wertes von Dumitru Staniloae enthält, schreibt der in Oxford lehrende orthodoxe Bischof Kallistos (Ware) von Diokleia darüber: „In seinen Augen ist Theologie, recht verstanden, nicht ein abstraktes System, nicht eine philosophische Theorie, sondern der Ausdruck persönlicher Erfahrung, einer lebendigen Begegnung mit dem lebendigen Gott . . . Theologie, das Reden über Gott, setzt eine persönliche Beziehung voraus. Es setzt Glauben voraus und die Läuterung durch Askese, das Sichmühen um fortwährendes Beten, das Verlangen nach Heiligkeit. Die wahren Theologen sind die Heiligen. Es setzt ferner nicht allein menschliche Anstrengung, sondern noch weit wesentlicher göttliche Gnade und die Erleuchtung durch den Heiligen Geist voraus; Theologie ist eine Gabe, die von Gott kommt“. Mag auch in diesen Werken nichts grundstürzend Neues und Besonderes über das Wesen rechtschaffener Theologie selbst für den Vertreter einer reformatorischen Theologie gesagt werden, so ist doch zugleich deutlich, wie stark diese Kennzeichnung des theologischen Denkens von Dumitru Staniloae in der Spiritualität des ostkirchlichen Mönchtums wurzelt, der er sich als Christ und Theologe von frühen Zei-

ten her zutiefst verbunden und verpflichtet wußte. Und genauso haben wir ihn in unseren theologischen Dialogen erlebt und lieben gelernt: als einen hochgelehrten Theologen, bei dem umfassendes Wissen und gläubige Lebens-, ja Leidenserfahrung zu einer völlig natürlichen unaufdringlichen, aber desto überzeugenderen theologischen Existenz zusammengefunden haben; ein geistlicher Vater von gewinnender Menschlichkeit, seelsorgerlicher Weisheit und intellektueller Souveränität.

Dumitru Staniloae Leben umfaßt unser ganzes Jahrhundert mit seinen vielen politischen Umwälzungen, geistigen Erschütterungen, menschlichen Leiden und kirchlichen Bewährungsproben. Am 16. November 1903 in einem kleinen siebenbürgischen Bauerndorf noch unter österreichisch-ungarischer Oberhoheit geboren, studierte er in den zwanziger Jahren in der bukowinischen Hauptstadt Tschernowitz, die damals zu dem 1918 entstandenen Großrumänien, seit 1944 zur Sowjetunion und heute zur Ukraine gehört. Durch Studienaufenthalte in Athen, München, Berlin und Paris begegnete er anderen kirchlichen und kulturellen Welten, erwarb sich die Kenntnis der entsprechenden modernen Fremdsprachen, wozu noch das Russische trat, und beschäftigte sich vor allem in der französischen Hauptstadt mit den zum Teil noch unveröffentlichten Schriften des bedeutenden ostkirchlichen Theologen Gregorios Palamas, Athosmönch und dann Erzbischof von Thessaloniki (1296–1358). Dessen trinitarisches Denken, asketische Frömmigkeit und mystisch-visionäre Kraft haben ihn durch alle weiteren Jahre geprägt und zu einem Erneuerer des orthodoxen theologischen Denkens in unserem Jahrhundert gemacht.

Auf diese Weise hervorragend gerüstet und zugleich fest verankert in der gläubigen Tradition seiner Kirche begann er 1929 seine Lehrtätigkeit am orthodoxen theologischen Institut in Hermannstadt/Sibiu, wurde 1932 zum Priester ordiniert und lehrte seit 1947 in Bukarest. Nach seiner Emeritierung 1973 war es ihm vergönnt, seine Kraft weiter der Forschung und der Lehre zu widmen und sein theologisches Denken nach zahllosen einzelnen Veröffentlichungen, die unter der kommunistischen Diktatur nur verstreut erscheinen konnten, in seinem großen dreibändigen Werk mit gesammelter Kraft und Klarheit darzustellen. Nachdem Generationen von Priestern und Theologen in Rumänien mehr als ein halbes Jahrhundert lang durch seine Schule gegangen sind, werden nun auch künftige Theologengeschlechter in seinem Land selbst und dank der vorliegenden Übersetzungen auch in anderen sprachlichen und konfessionellen Provinzen der Weltchristenheit aus der Gelehrsamkeit, Weisheit und Glaubenskraft dieses eigenständigen, vollmächtigen, zuweilen unbequemen, doch glaubwürdigen Zeugen der christlichen Wahrheit für ihr eigenes Denken und hoffentlich für die persönliche Existenz Belehrung und Ermutigung empfangen.

Als Vater Dumitru Staniloae am 7. Oktober letzten Jahres zu Grabe getragen wurde, gaben ihm den vorliegenden Berichten zufolge ungezählte Menschen das letzte irdische Geleit, die Würdenträger seiner Kirche, die Kollegen und Schüler, nicht zuletzt viele junge Menschen. Es wird schon so gewesen sein, daß um diesen Mann des Glaubens, der Kirche und der Theologie etwas Besonderes war, was sich nur schwer in Worte fassen läßt. Wer ihm persönlich begegnet ist, wird mich verstehen, wenn ich sage, daß man bei ihm den Eindruck einer gottnahen Existenz hatte; sehr verborgen und verhalten und doch deutlich spürbar in ihrer Ausstrahlungskraft; etwas von einer gereiften Überlegenheit, die aber nicht erdrückt oder belastet,

sondern anspricht und befreit. Er konnte mit einem einzigen Wort über theologische, emotionale oder sprachliche Klippen im Dialog unserer Kirchen hinweghelfen; er konnte uns anderen gegenüber ganz aufgeschlossen werden und doch strikt orthodox bleiben. Dadurch – so empfinde ich – weckte er in uns die Unbefangenheit, uns der Tradition der orthodoxen Theologie und Spiritualität zu öffnen, ohne die uns verpflichtende Kraft des reformatorischen Erbes zu verleugnen; eine ökumenische Kunst, die eine seltene Gabe ist, aber doch so unentbehrlich auf dem Weg einer aufrichtigen und schöpferischen theologischen Begegnung unserer Kirchen in der ökumenischen Bewegung.

In den Jahren 1958 bis 1964 gehörte er zu denen, die in der damaligen harten Verfolgung durch die atheistische Staatsmacht eingekerkert waren. Er konnte sich daher nach dem Sturz des grausamen diktatorischen Regimes Ende 1989 in bester persönlicher Glaubwürdigkeit gegen die vorschnellen Anklagen einer kompromittierenden Haltung der rumänischen orthodoxen Kirche in den Jahren des Kommunismus wenden, ohne jedoch die aufgenötigten „kurzen und seltenen“ politischen Lobsprüche³ in Abrede zu stellen, die sich in den Äußerungen der Kirchenführer fanden. Er sah ihre Rechtfertigung nur darin, daß sie dem Wirken der Kirche die noch verbliebenen Freiräume bis auf weiteres sicherten. Doch plädierte er leidenschaftlich dafür, das unerschrockene, tapfere und opferbereite Lebens- und Leidenszeugnis vieler Priester, Mönche, Professoren und Gemeindeglieder darüber nicht zu übersehen, die mit Leib und Leben für den Glauben und den Dienst der Kirche einstanden, litten und starben, wofür er selbst ein Augenzeuge war, als ein zeitweilig Mitgefangener.

Heinz Joachim Held

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. ÖR 35, 1986, S. 108–112 und ÖR 42, 1993, S. 132–136.
- ² Vgl. ÖR 29, 1980, S. 230–234; ÖR 31, 1982, S. 505–506; ÖR 39, 1990, S. 322–327.
- ³ Romanian Orthodox Church News, edited by the Department of Foreign Relations of the Romanian Patriarchate, XIC, 1990, No 1, S. 8.

Gemeinsame Erklärung

Vor 120 Jahren lud Ignaz von Döllinger Anglikaner, Orthodoxe, Evangelische und (Alt-)Katholiken nach Bonn zu „Unionsgesprächen“ ein. Sie sollten Kirchen einander näherbringen und Wege zur Einheit öffnen.

Viele Jahre danach sind erste Früchte herangereift, u. a. in der „Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie“ zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Alt-Katholischen Kirche in Deutschland im Jahre 1985.

Eine gemeinsame Kommission der beiden Kirchen hatte die bestehenden und wiedergewonnenen Übereinstimmungen in der Lehre und in der Praxis des Glaubens benannt und den Kirchen als Entscheidungshilfe vorgelegt. Die Synoden der einzelnen Landeskirchen und des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland haben dann ausdrücklich gutgeheißen: Die Mitglieder der beteiligten Kirchen dürfen sich bei der Feier des Herrenmahls hier wie dort eingeladen wissen. Mit dieser geistlichen und pastoralen Hilfe wollen „die beteiligten Kirchen dem Gebot Jesu Christi gehorsam sein, daß seine Kirche einig und eine sei, ein Zeichen dieser Einheit setzen und einen Schritt auf die Einheit hin tun“.

Diese wichtige gemeinsame Erkenntnis darf nicht in Vergessenheit geraten. Die Grundsätze, die wir miteinander vor allem im Blick auf die eucharistische Feier und das ordinierte Amt festgehalten haben, müssen beachtet werden.

Unerläßliche Voraussetzung und dann auch Konsequenz der Teilnahme am eucharistischen Mahl sind Solidarität und Zusammenwirken und die Bereitschaft, den Weg auf die volle, sichtbare Einheit weiterzugehen.

Wir laden die Schwestern und Brüder in unseren Kirchen ein, wieder zu lesen und zu Herzen zu nehmen, was wir einander vor neun Jahren bezeugt haben. Zugleich rufen wir in Erinnerung, was uns in der Gemeinschaft vieler Kirchen in Lima (1982), Basel (1989), Canberra (1991) und in zahlreichen anderen Begegnungen und Dokumenten wachsender Übereinstimmung als Wegweisung gegeben worden ist.

Wir halten fest an dem, was wir 1985 gemeinsam bekannt haben: „Die Kirche ist . . . die Gemeinschaft gerechtfertigter Sünder, die durch den Heiligen Geist dazu befähigt werden, ein Leben des Dienstes für alle Menschen und des Lobes Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu führen.“

Hannover / Bonn, am Sonntag Oculi, dem 6. März 1994

Landesbischof Prof. Dr. Klaus Engelhardt
Ratsvorsitzender der
Evangelischen Kirche in Deutschland

Bischof Dr. Sigisbert Kraft
Katholisches Bistum der
Alt-Katholiken in Deutschland

Die Heilige Schrift im Leben der Kirchen Europas

Dokument einer CCEE-Konferenz

Zur Einführung

Da der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) zu seiner Europakonferenz über *Bibelpastoral* in Freising (16. bis 19. Februar 1994) auch einen Repräsentanten der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) eingeladen hatte, konnte ich an dieser Konferenz teilnehmen. Sie stand unter dem Thema „*Die Heilige Schrift im Leben der Kirchen Europas heute und morgen*“, was die Aufnahme des sechsten Kapitels der Konzilskonstitution „*Dei Verbum*“ erkennen läßt. Verantwortliche der *Bibelpastoral* aus 21 europäischen Ländern hatten sich auf dem Freisinger Domberg versammelt, um sich auszutauschen, in welchem Maße die von „*Dei Verbum*“ geforderte Besinnung auf die Bibel umgesetzt wurde und welche Bedeutung die Bibel für die „*Neu-Evangelisierung*“ Europas hat.

Man kam zu der Überzeugung, daß in den vier Jahrzehnten seit der *Konzilskonstitution* „*Dei Verbum*“ nicht nur eine Umsetzung der dort geforderten Konzentration auf die Heilige Schrift erfolgte, sondern auch eine „*Vertiefung der Vision des Konzils*“.

Prof. Osborne, Luxemburg, zitierte das 1993 von der Katholischen Bibelföderation erstellte Bulletin „*Perspektiven der Bibelpastoral am Ende des 20. Jahrhunderts*“: „*Die ganze christliche Gemeinde und jedes ihrer Glieder sind Empfänger und Träger dieses Wortes* [. . .]. Die biblische Animationsarbeit als Feld konkreter *ökumenischer Zusammenarbeit* muß in der Hoffnung gefördert werden, daß die gemeinsame Verantwortung für das Wort eines Tages die Spaltungen heilen kann [. . .].“

Man war sich aber auch bewußt, daß sich die römisch-katholische Kirche immer noch an der Schwelle zur umfassenden Bezugnahme auf die Heilige Schrift befindet. Gefragt wurde: „*Welche Initiativen sollten wir treffen, damit die Heilige Schrift wirklich der Grund des Lebens der Kirche, ja jeder Einzelkirche und aller Gläubigen wird?*“

Erste Antworten gab Kardinal Martini (Mailand) mit einem Bericht aus Mailand über die „*Lectio Divina*“ als permanente betende Beschäftigung mit der Schrift. Weitere Beiträge ließen ein komplexes Gesamtbild der Zugänge zur Schrift entstehen. CCEE-Präsident Erzbischof Vlk (Prag) zeigte auf, welche Bedeutung die Bibel im Kommunismus für die Kirchen hatte. Eine Ausstellung bestätigte dies eindrucksvoll.

Man stimmte überein, daß in der Bibel die Grundlage und Quelle des gesamten kirchlichen Lebens gegeben ist. Das betreffe besonders die Ortsgemeinden und gelte ebenso für die „*Neu-Evangelisierung*“ Europas, die durch den Traditionsabbruch im Osten und im Westen notwendig geworden sei. Erzbischof Muszynski (Polen) forderte deshalb alle Christen und kirchlichen Amtsträger auf, die Bibel in ihrer ganzen Radikalität aufzunehmen und sie in ihrem Leben authentisch zu bezeugen. Voraussetzung für jede Evangelisierung sei die notwendige Selbstevangelisierung (Erzbischof Vlk).

Die Konferenzteilnehmer verabschiedeten einen offenen Brief, der auch Anlaß zu ökumenischer Hoffnung gibt und nachstehend dokumentiert wird.

Matthias Haudel

An alle Bischofskonferenzen und Bischöfe An alle, die in der biblischen Animation der Pastoral Verantwortung tragen

Liebe Brüder im Bischofsamt,

Liebe Schwestern und Brüder im Dienst der Verkündigung der Schrift,

Vom 16. bis 19. Februar 1994 haben wir an einem europäischen Treffen im Rahmen der CCEE in Freising gemeinsam auf das Wort Gottes gehört und über die Bedeutung der Heiligen Schrift im Leben der Kirche nachgedacht. Die Berichte der Apostelgeschichte über die erste Evangelisierung Europas und Richtlinien des Konzils, vor allem das sechste Kapitel der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“, waren dabei Grundlage und ständiger Bezugspunkt unserer Überlegungen. Dabei haben wir einige Erfahrungen gemacht und einige Erkenntnisse gewonnen, die wir Ihnen weitergeben möchten:

1. Die Kraft des Evangeliums

1.1 Angesichts der Trennungen, des Nationalismus und schwerer Konflikte ist die *heilende Kraft* des Wortes Gottes heute in Europa notwendiger denn je.

1.2 Angesichts der Erfahrungen einer sich mehr und mehr zersplitternden Welt ist dieses Wort Gottes als *einende Kraft* über religiöse, soziale und andere Grenzen hinweg gefragt.

1.3 Und in einer Zeit kulturellen Wandels und großer Verunsicherung vieler suchender Menschen, aber auch der Flucht in die Sekten und ähnliche Gruppierungen muß das Wort Gottes seine *klärende Kraft* erweisen.

2. Die Notwendigkeit verschiedener Zugänge zur Heiligen Schrift

Dringender denn je haben wir die Herausforderung des Konzils erfahren: „Der Zugang zur Heiligen Schrift muß für die an Christus Glaubenden weit offenstehen“ (DV 22). Bei unseren Überlegungen haben wir die Wichtigkeit einer Hinführung (Initiation) zum Wort Gottes in der Bibel erkannt, die der Initiation zu den Sakramenten entspricht und sie ergänzt. Diese Hinführung kann auf verschiedenen Ebenen und in den verschiedenen pastoralen Diensten geschehen, wie z. B. in der Katechese, Liturgie usw.

2.1 Ohne damit den Wert oder die Notwendigkeit anderer Zugänge zu vermindern, sind uns *zwei Zugänge* besonders wichtig geworden:

a) Formen der Lesung der Hl. Schrift, die zu einer *direkten Begegnung mit dem Wort Gottes* führen. Dazu sind einfache Vorgehensweisen hilfreich, die von Lectio Divina inspiriert sind, aber den jeweils unterschiedlichen Voraussetzungen der angesprochenen Menschen angepaßt sind. Dieser direkte Zugang zum Wort Gottes geschieht auf drei Ebenen:

– in der *Pfarrei oder in großen Gruppen* (z. B. Bibelsonntag, -woche, -monat, -jahr),

- im Austausch über die Schrift und ihre Botschaft in *kleinen Gruppen* (z. B. Bibellesen in den Familien, Bibelrunden, Kurse),
- in der *persönlichen gläubigen Begegnung* mit der Bibel.

b) Der Zugang zur Bibel in der *Liturgie der Kirche*. Hier möchten wir vor allem auf die Bedeutung der Lektoren/innen und auf die Ausbildung der Prediger aufmerksam machen: Lektorendienst und Predigt leben von der echten, den ganzen Menschen umfassenden Auseinandersetzung mit den biblischen Lesungen. Hier sehen wir einen großen Bedarf an Ausbildung, aber auch an regelmäßigem Austausch und biblischem Gespräch zwischen jenen, die solche Dienste wahrnehmen.

2.2 Damit das Wort Gottes alle Menschen erreicht, ist eine gute und heutigen Anforderungen entsprechende Verbreitung der biblischen Botschaft über die verschiedenen *Medien* und andere Kanäle zu fördern. In den Reformländern Osteuropas besteht zudem ein Bedarf an *Bibeln zu erschwinglichen Preisen* und in gut kommentierten Ausgaben.

2.3 Wir haben dankbar das neueste *Dokument der Päpstlichen Bibelkommission* „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ (1993) zur Kenntnis genommen, das angesichts des um sich greifenden Fundamentalismus an der Notwendigkeit der historisch-kritischen Methode festhält, aber auch die Wichtigkeit anderer Methoden und Zugänge erkannt hat, um die Heilige Schrift als Wort Gottes den Menschen heute zugänglich zu machen.

3. Befähigung zum Dienst am Wort

Wir haben erkannt, daß heute mehr denn je möglichst viele „Diener/innen des Wortes Gottes in den Stand gesetzt werden ‚müssen‘, dem Volke Gottes mit wirklichem Nutzen die Nahrung der Schriften zu reichen“ (DV 23).

3.1 Wir sind der Überzeugung, daß *Diener/innen des Wortes* nur Menschen sein können, die selbst von der Botschaft der Bibel ergriffen sind (Dimension des persönlichen Zeugnisses), die bereit, befähigt und beauftragt sind, zum Aufbau der Kirche beizutragen (Dimension der ekklesialen Gemeinschaft), und die mit den Texten der Bibel verantwortlich und fruchtbringend umgehen können (Dimension der Kenntnis der Bibel und ihrer Kultur).

3.2 Aus diesem Grund war es uns wichtig, auch selbst als Gemeinschaft wie als einzelne das *Gespräch mit der Bibel* zu pflegen, und wir haben erfahren, wie fruchtbar es ist, miteinander auf das Wort Gottes zu hören und seinen Bezug zu den Herausforderungen unserer Zeit zu erkennen.

4. Die Verwurzelung allen pastoralen Handelns in der Botschaft der Heiligen Schrift

Uns ist neu bewußt geworden, „daß jede kirchliche Verkündigung und die christliche Religion selbst sich von der Heiligen Schrift nähren und an ihr orientieren“ muß (DV 21).

4.1 Vielerorts gibt es besondere *Einrichtungen für das Bibelapostolat* auf verschiedenen Ebenen: von der Region über die Diözese bis hin zu nationalen Bibelwerken und internationalen Einrichtungen wie die „Katholische Bibelföderation“ mit Sitz in Stuttgart. Solche Einrichtungen sind sehr wertvoll und unterstützenswert. Sie tragen dazu bei, daß die Bibel jene Bedeutung erhält, die ihr zukommt. Wir freuen uns

deshalb sehr, daß besonders in den Reformländern in Osteuropa Bibelwerke entstanden sind oder gegründet werden sollen. Eine ihrer wichtigsten Aufgaben ist es, mit finanzieller Unterstützung von außen Mitarbeiter/innen für den Dienst am Wort aus- und weiterzubilden.

4.2 Die „Bibelpastoral“ soll aber nicht ein Spezialgebiet neben anderen sein, sondern dazu führen, daß die *gesamte pastorale Planung und Praxis* in der biblischen Botschaft verwurzelt ist. Dazu muß auf allen Ebenen, angefangen von den Laien in den Ortskirchen bis hin zu den Kirchenleitungen, immer wieder geprüft werden, ob unsere pastoralen Aktivitäten sich am Evangelium orientieren.

4.3 Damit das Bewußtsein für die Notwendigkeit einer stärkeren biblischen Verankerung des gläubigen Lebens in der Gesamtkirche zunimmt, wünschen und hoffen wir, daß in absehbarer Zeit eine *Bischofssynode* stattfinden kann, die die Fragen und Anliegen der biblischen Animation der Seelsorge aufnimmt und erweitert.

Das Anliegen, der Heiligen Schrift im Leben der Kirchen Europas heute und morgen die Bedeutung zu geben, die ihr zukommt, verbindet uns über alle Grenzen hinweg. Wir hoffen, daß unser europäisches Treffen dazu beiträgt, daß die Pastoral in den Ländern Europas „aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft“ (DV 24) schöpft.

Im Namen der Teilnehmer

+ Henryk Muszynski
Erzbischof von Gniezno

+ Wilhelm Egger
Bischof von Bozen-Brixen

Freising, 19. Februar 1994

Nkosi sikelele Afrika (Gott segne Afrika)

Bericht über die Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Johannesburg, Südafrika, 20. bis 28. Januar 1994

I. Südafrika

„Wir erheben uns und singen die südafrikanische Nationalhymne“, mit diesen Worten leitete der methodistische Pfarrer Mvume Dandala den Eröffnungsgottesdienst des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen am 20. Januar diesen Jahres ein. Und so begann dieser Gottesdienst mit einem Lied, das noch nicht die offizielle Nationalhymne ist, aber das neue Südafrika symbolisiert. Als thematischen Leitfaden für den Gottesdienst hatte der südafrikanische Kirchenrat gewählt: „Das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis hat es niemals ausgelöscht.“ Mit dieser Anlehnung an Johannes 1 war gleichzeitig das Thema für die gesamte Zentralausschußsitzung vorgegeben. Der Präsident des südafrikanischen Kirchenrates, Pfarrer Mgojo, zündete die Kerze der Erinnerung an, eine Kerze in Stacheldraht, die in den letzten Jahren besonders in den schweren Stunden des

Kampfes gegen die Apartheid entzündet wurde. Und er sprach von der Hoffnung, die die Anwesenheit des Ökumenischen Rates (er begrüßte nicht nur die anwesenden Zentralaussschußmitglieder, sondern auch die „ancestors“ des ÖRK) in Südafrika symbolisiere. Hier hatte der ÖRK seit Anfang der sechziger Jahre nicht mehr tagen können, seit jener theologischen Aussage, Rassismus sei Sünde, die zum Austritt der „weißen“ südafrikanischen Mitgliedskirchen geführt hatte. Jene Entscheidung war der Auftakt eines langen Weges, der nach der Ermordung des Eröffnungspredigers für die Vollversammlung von Uppsala, Martin Luther King, nur zwei Wochen vor dieser Versammlung 1968, und einer dramatischen Rede von James Baldwin in Uppsala den Ökumenischen Rat zum Programm zur Bekämpfung des Rassismus führte, einem Programm, das ihn wie kein anderes vor Zerreißen stellte, ihm aber auch den Ruf des unerschrockenen Propheten einbrachte.

In diesem Land, mitten in der Übergangssituation vom Apartheidregime hin zu einer durch freie, demokratische und (wie immer wieder hinzugefügt wurde) nicht-sexistische Wahlen legitimierten Regierung mit den Kirchenführerinnen und -führern aus dem südafrikanischen Kirchenrat als Vertreterinnen und Vertretern der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Südafrika selbst singen und beten zu können, wurde von vielen dankbar wahrgenommen als Zeichen von Gottes Begleitung auf dem Weg des Ökumenischen Rates.

Südafrika drei Monate vor den Wahlen: ein Land hin- und hergerissen zwischen ungeheuren Erwartungen und großen Ängsten, zwischen Hoffnung auf die Zukunft und dem Terror der Gewalt. In vielen Begegnungen, bei Teambesuchen in verschiedenen Städten Südafrikas vor und nach der Zentralaussschußsitzung, anlässlich der Besuche in besonders von Gewalt heimgesuchten Townships war diese Spannung ein entscheidendes Merkmal. In seinem Bericht sagte der Generalsekretär Konrad Raiser: „Es ist angebracht, daß der ÖRK zu einer Zeit nach Afrika zurückkehrt, in der der ganze Kontinent eine zweite Revolution erlebt, nachdem vor mehr als dreißig Jahren die erste stattfand, die zur politischen Unabhängigkeit der meisten afrikanischen Länder führte. Die sich gegenwärtig in Südafrika vollziehenden Veränderungen sind in mancher Hinsicht das Symbol dieser zweiten afrikanischen Revolution . . . Zwar stehen auf dem Weg zur Schaffung einer wirklichen demokratischen und gerechten Gesellschaft in Südafrika zahlreiche Schwierigkeiten und Konflikte noch bevor, doch ist der Punkt endgültig erreicht, an dem keine Umkehr mehr möglich ist, und das menschenverachtende Apartheid-System ist im Begriff zu verschwinden“ (Dokument 5.10, S. 9). Und auch in der öffentlichen *Erklärung zu Südafrika* wurde diese Spannung deutlich ausgedrückt: „Südafrika ist heute voller Hoffnung, die mit dem Blut der Märtyrer erkaufte worden ist . . . Heute versuchen die früheren Todfeinde, gemeinsam eine neue und einige Gesellschaft ohne Rassenschranken aufzubauen . . . doch so wunderbar dies alles anmutet, solche rapiden Veränderungen stellen noch nicht an sich Gerechtigkeit her. Die tief verwurzelten wirtschaftlichen und sozialen Probleme, die durch das vielschichtige, durchstrukturierte System der Apartheid in Form von Ausbeutung, Unterdrückung und gesellschaftlicher Aufsplitterung geschaffen worden sind, widersetzen sich dem Wandel noch stärker als die formellen politischen Strukturen. So werden Veränderungen erschwert durch wachsende Armut, Arbeitslosigkeit, gesellschaftliche Auflösung und Heimatlosigkeit“ (Dokument 8.6, S. 15).

So hat der Kontext Südafrika die Zentralaussschußsitzung in mehrfacher Hinsicht beeinflusst: Er hat Dankbarkeit zum Ausdruck kommen lassen, von seiten der südafrikanischen Kirchen für die Unterstützung des Ökumenischen Rates im Kampf gegen die Apartheid und Dankbarkeit von seiten des Ökumenischen Rates für die Lernprozesse, die dies in der Ökumene in Gang gesetzt hat. Der Kontext hat den richtigen Ort gegeben für die Feier der fünfundzwanzig Jahre des Programms zur Bekämpfung des Rassismus. Gleichzeitig war dies der Ort, zur Aufhebung der Sanktionen gegen Südafrika aufzurufen und auch darum zu bitten, daß für die Zentralaussschußsitzung 1995 ein Hintergrunddokument über *Voraussetzungen und Richtlinien für die Befürwortung von Sanktionen* vorgelegt wird (beides Einheit III). Südafrika war ein geeigneter Kontext auch dafür, die bereits im vorigen Jahr beschlossene Aufmerksamkeit für Afrika zu erhöhen. Dies kommt in einem ausführlichen *Hintergrunddokument zur aktuellen Situation in Afrika* zum Ausdruck. Im Gegensatz zu vielfachen Behauptungen, dies sei der „verlorene Kontinent“, kommen im Hintergrunddokument die ganze Vielfalt und Perspektiven, aber auch die Zerreißproben Afrikas zum Ausdruck. Ferner haben das Erschrecken über das Ausmaß von Gewalt in der südafrikanischen Gesellschaft sowie eine Anregung des Eröffnungspredigers Bischof Mogoba erheblich dazu beigetragen, daß die Arbeits-einheit III ein *Programm zur Überwindung der Gewalt* (bzw. Programm zum Widerstand gegen die Gewalt) beschließen konnte. Und nicht zuletzt hatte der Tagungsort des Zentralaussschusses auch Einfluß auf die Entscheidung hinsichtlich des Tagungsortes der 8. Vollversammlung (siehe unten). Die Gemeindebesuche der Zentralaussschußmitglieder vor und nach der Sitzung sowie am Sonntag während derselben haben dazu beigetragen, auch Gesprächsfäden wieder aufzunehmen, die aufgrund der theologischen und politischen Auseinandersetzung um die Apartheidsfrage abgerissen waren. Hier war u. a. auch der Besuch der deutschen Delegation in der deutschen lutherischen Gemeinde in Johannesburg von Bedeutung.

2. Schwerpunktthemen

In verschiedenen Plenarsitzungen hat sich der Zentralaussschuß des Ökumenischen Rates mit Schwerpunktthemen befaßt. Zum einen spielte die Auswertung der *Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung* in Santiago de Compostela eine Rolle. Bei der Aussprache zu dieser Konferenz wurde vor allem die Diskrepanz zwischen der Konferenzökumene und der Realität vor Ort beklagt. So habe von der umfangreichen Arbeit an den Lima-Dokumenten lediglich ein Nebenprodukt, die Lima-Liturgie, den Weg zur Basis gefunden. Auch dem Verhältnis zwischen der *römisch-katholischen Kirche* und dem Ökumenischen Rat der Kirchen wurde eine Sitzungseinheit im Plenum gewidmet. Dabei wurde hervorgehoben, daß die römisch-katholische Kirche inzwischen in ca. 50 nationalen und regionalen Kirchenräten mitarbeitet, die mit dem ÖRK zusammenarbeiten, und sie auch erstmals in vollem Delegationsstatus an der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung teilgenommen hat. Viele der akuten Spannungen, etwa im Hinblick auf die Uniatenproblematik und die Übernahme anglikanischer Priester, die die Frauenordination ablehnen, kamen allerdings nicht zur Sprache. Das Plenum zum Verhältnis zu den

nationalen Kirchenräten machte erneut deutlich, daß auf regionaler Ebene das Verhältnis zwischen den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche wesentlich einfacher zu gestalten ist als auf Weltebene. Am Bericht über die *dritte internationale Konsultation für nationale Kirchenräte* in Hongkong im Februar '93 wurde ablesbar, daß diese Kirchenräte eine zunehmend wichtige Rolle in der jeweiligen Region spielen und sich als „Instrumente der Koinonia“ und „Instrumente des ökumenischen Miteinanders“ verstehen. Es wurde aber auch angefragt, wie ihr Verhältnis zum ÖRK konstruktiv zu gestalten sei. Bei einer Plenarsitzung zum Thema *Laien* anläßlich des Berichtes und der Auswertung der Ersten Weltversammlung Christlicher Laieninstitute und -bewegungen in Montreat (USA) im September 1993 wurde die existentielle Notwendigkeit des Laienengagements für die ökumenische Bewegung unterstrichen und gleichzeitig vor einer Verkirchlichung gewarnt. Ziel sei es, ein Profil der Laienschrift im Sinne von „Gottes Volk als integrative Gemeinschaft“ zu entwickeln und dem Ökumenischen Lernen neue Impulse zu geben (siehe dazu auch S. 122ff und S. 217ff dieses Heftes).

Die weltweite Problematik von *HIV/Aids* kommt vor allem in Afrika dramatisch zum Ausdruck, wo nach WHO-Angaben 8 Millionen Menschen infiziert sind. Bei der Plenardebatte zu diesem Thema wurde vor allem die unklare Haltung der Kirchen zur Sexualität und zu Kondomen deutlich. Es wurde beschlossen, eine Studie zur menschlichen Sexualität zu erarbeiten. Die Notwendigkeit einer solchen Studie wurde im Laufe der Tagung unterstrichen durch heftige Anfragen hinsichtlich der Erwähnung von lesbischen Frauen als Opfer von Gewalt im Bericht der Einheit III und wegen der polizeilichen Verfolgung von Homosexuellen in Simbabwe, dem Land, in dem die 8. Vollversammlung des ÖRK stattfinden soll. Der Generalsekretär sah sich genötigt, eine Stellungnahme abzugeben, in der es heißt, „angesichts der tiefen Spaltungen innerhalb dieses Zentralausschusses und unter den Mitgliedskirchen hinsichtlich der theologischen und ethnischen Fragen der menschlichen Sexualität und der sexuellen Orientierung und ohne überhaupt eine klare Sprache zu haben, um ein gemeinsames Verständnis dessen zu formulieren, was die problematischen Fragen sind, sehe ich es als meine Verantwortung an, alles zu tun, um unsere Gemeinschaft zu erhalten angesichts scharfer Unterschiede in der Überzeugung und pastorale Sensibilität zu manifestieren. Daher bitte ich alle, es zu unterlassen, den ÖRK zu Stellungnahmen in diesen Fragen zu drängen, auf die wir nicht verantwortlich vorbereitet sind.“

Weitere Plenarsitzungen widmeten sich der *Jugendfrage* und der Nacharbeit des ökumenischen Weltjugend- und Studententreffens in Brasilien (EGGYS) sowie der Dekade „Kirchen in Solidarität mit den *Frauen*“, die derzeit ihr besonderes Augenmerk auf die Frage der Gewalt gegen Frauen und auf die Teambesuche zur Halbzeit der Dekade richtet (in Deutschland wird ein solcher Besuch Anfang 1995 erwartet).

3. Programmarbeit

Die Berichte des Generalsekretärs und des Moderators des Zentralausschusses haben beide einen erstaunlichen Zuwachs an Kohärenz, an Zusammengehörigkeit der Arbeit des Ökumenischen Rates ausgedrückt. So sagte *Konrad Raiser* in seinem Bericht: „Da die Profile der vier Programmeinheiten unabhängig voneinander ent-

wickelt worden sind, ist es einleuchtend, daß sie sich nicht ohne weiteres für diese Suche nach Gemeinsamkeiten anbieten. Dennoch glaube ich, daß es genügend Hinweise auf innere Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Themen gibt, um behaupten zu können, daß die ÖRK-Programme sehr viel kohärenter sind, als manchmal angenommen wird. So war ich selbst beeindruckt, als ich entdeckte, in welchem Maß das Thema ‚Leben und Gemeinschaft‘ einen einheitlichen Schwerpunkt bildet. Das biblische Bild vom ‚Haushalt Gottes‘ könnte in dieser Hinsicht als Katalysator wirken, obwohl nur im Rahmen der Überlegungen von Einheit III über eine ‚Theologie des Lebens‘ ausdrücklich Bezug auf dieses Konzept genommen wird. Wie das Motiv des Erlaßjahres hat es den Vorteil, eine neue Perspektive für eine Reihe von Anliegen zu bieten, die für das Verständnis von unserer ökumenischen Berufung in den letzten zehn Jahren sicher von zentraler Bedeutung gewesen sind“ (Dokument 5.10, S. 18). Der Vorsitzende *Aram Keshishian* sagte: „Wir müssen eine neue Schöpfungstheologie entwickeln, durch die die vorherrschenden Paradigmen der Beziehungen zwischen Menschen und Schöpfung, das heißt Anthropozentrismus, Beherrschung und Ausbeutung, in Frage gestellt werden, und uns für ein neues Verhältnis und eine neue Verpflichtung gegenüber der Schöpfung einsetzen. Wir brauchen eine neue Umwelttheologie und Umwelthetik, die Heilung und Schutz der ursprünglich guten und ganzheitlichen Schöpfung beinhalten und den richtigen Platz und die wahre Berufung der Menschen in dieser Schöpfung wieder erkennen lassen. Eine solche Theologie bedeutet notwendigerweise eine deutliche Akzentverschiebung von einem Anthropozentrismus zu einem Theozentrismus, von Beherrschung zu Rechenschaftspflicht, von Egozentrismus zu einer ganzheitlichen Spiritualität“ (Dokument 5.9, S. 9).

Mit diesen beiden Berichten wurden die Bemühungen der verschiedenen Einheiten unterstrichen, innerhalb der neuen Struktur des Ökumenischen Rates zusammenzufinden. Die größten Spannungen ergeben sich dabei offensichtlich in der *Arbeitseinheit I*, da das Zusammenwachsen von Glauben und Kirchenverfassung mit der theologischen Ausbildung, den Fragen von Gottesdienst und Spiritualität sowie der Laienfrage sehr schwierig erscheint. Diese Spannung tauchte immer wieder auf und machte sich beispielsweise fest an der heftigen Diskussion darum, ob der Titel „Direktor“ für Glauben und Kirchenverfassung erhalten werden müsse, obwohl alle anderen Unterabteilungen von Arbeitseinheiten des Ökumenischen Rates darauf verzichtet haben. Gleichzeitig bietet das Thema *Koinonia* allerdings für die Integration von Glauben und Kirchenverfassung eine gute Grundlage an. Die Bedeutung des Studienprogramms „Die Kirche als *Koinonia*: Eine ökumenische Studie“ wurde als wichtiger Beitrag zur nächsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen hervorgehoben. Die bereits mit dem Plenum zum Thema „Laien“ hervorgehobene Aufgabe, ein Profil der Laienschaft als „Gottesvolk als integrative Gemeinschaft“ zu entwickeln, könnte hiermit zusammengeführt werden. Große Hoffnungen werden darauf gesetzt, daß mit dem neu berufenen Direktor von Glauben und Kirchenverfassung, Alan Falconer, und dem neuen Exekutivdirektor der Einheit I, Thomas Fitzgerald, die dringend notwendige Integration der verschiedenen Ströme in dieser Einheit vorangebracht wird.

Die *Arbeitseinheit II* bereitet sich auf die nächste Weltkonferenz für Weltmission und Evangelisation Ende 1996 oder Anfang 1997 vor, die sich schwerpunktmäßig

mit dem Thema „Evangelium und Kultur“ befassen soll. Das vorgeschlagene Studienprogramm über Evangelium und Kulturen soll in einem ökumenischen Studienprozeß „die Implikationen eines Evangeliums“ untersuchen, „das sowohl die Kulturen herausfordert, in denen es sich befindet, als auch von ihnen herausgefordert wird, damit die Kirchen und einzelnen Christen dieses authentisch leben und bezeugen können“ (Dokument 2.4, S. 3). Das Programm hat zum Ziel, ein authentisches Zeugnis innerhalb jeder Kultur zu befürworten, aber auch dem Verhältnis zwischen dem einen Evangelium und den verschiedenen Formen des Zeugnisses Aufmerksamkeit zu widmen.

In der *Arbeitseinheit III* wurde das von der Kommission der Einheit vorgeschlagene Programm einer „Theologie des Lebens“ ausführlich diskutiert und unterstützt. Hier zeichnen sich entscheidende Möglichkeiten ab, sozioethische Fragen grundsätzlich theologisch zu reflektieren. Dies wird auch in der beschlossenen Fortsetzung der Zusammenarbeit der Einheit I und Einheit III über das Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik zum Ausdruck kommen. Außerdem wurde ausführlich über ein Programm zur Überwindung der Gewalt (siehe oben) diskutiert. Mit Hilfe einer ersten Konsultation soll die Gestalt des Programms erörtert werden. Deutlich ist, daß die immer wieder beklagte „Kultur der Gewalt“ vonseiten der Kirche in Frage gestellt werden muß. Im Bericht der Einheit III heißt es: „Es mag in der Tat an der Zeit sein, daß die Kirchen gemeinsam die Herausforderung aufgreifen, auf jede theologische oder sonstige Rechtfertigung des Einsatzes militärischer Macht zu verzichten und eine Koinonia zu werden, die sich für Frieden in Gerechtigkeit einsetzt.“ Hierfür soll zum einen die Arbeit mit Friedensgruppen hilfreich sein sowie die bereits 1992 angeregte Frage, „was es für die Kirchen bedeutet, sich für die Verwirklichung einer Kultur der Gewaltlosigkeit und des Friedens in Gerechtigkeit zu engagieren, um die ekklesiologischen und verfassungsmäßigen Fragen zu erörtern“, die hiermit aufgeworfen sind (Dokument 3.5, S. 7). Wie bereits erwähnt, wurde aus diesem Anlaß auch darum gebeten, grundsätzlich über Sanktionen als Mittel im Rahmen gewaltfreier Konfliktlösung nachzudenken. Dies wurde notwendig anhand einer sehr unglücklichen Auseinandersetzung um die Frage, ob der Ökumenische Rat der Kirchen die Aufhebung von Sanktionen gegen Serbien fordern soll. Im Rahmen eines Briefes an die Mitgliedskirchen im ehemaligen Jugoslawien lautet der umstrittene Satz: „Wir wissen, daß die nur gegen Serbien und Montenegro verhängten Sanktionen zu einem entsetzlichen Mangel an Nahrungsmitteln und Medikamenten geführt haben, während Waffenlieferungen in der ganzen Region in großem Umfang fortgesetzt werden.“

Außerdem hat die Einheit III eine Erklärung über die „Erderwärmung und den Klimawandel: Ein Aufruf an die Kirchen“ vorgelegt, die vom Zentralausschuß angenommen wurde. Das Dokument gibt vielfache Anregung, ist allerdings nicht sehr explizit im Hinblick auf das Handeln der Kirchen.

Zwei Teambesuche fanden besondere Aufmerksamkeit und wurden auch hinsichtlich der Weiterarbeit am Thema ausführlich diskutiert: Der eine zu den *Ureinwohnern Australiens*, der andere in den *Sudan*. Außerdem wurde ein umfassendes Studienprogramm zum Thema Bevölkerungswachstum aus Anlaß der *Weltbevölkerungskonferenz* in Kairo im September 1994 beschlossen und die Beteiligung an der UN-Frauenkonferenz in Peking 1995 erörtert.

Die *Arbeitseinheit IV* hat das 50jährige Jubiläum des Programms für Flüchtlings- und Weltdienst gefeiert. Sie bemüht sich in ihrem Bericht zum einen darum, Teilen und Dienst in biblischer und theologischer Reflexion begründet zu sehen. Zum anderen legt sie einen Schwerpunkt auf das Thema „Entwurzelte Menschen“. Dazu heißt es: „Im Bewußtsein einer sich verschärfenden Krise – 20 Millionen Flüchtlinge, 26 Millionen Binnenflüchtlinge, ganz zu schweigen von den Millionen Emigranten, angesichts deren Schicksal wir nicht untätig bleiben dürfen – gibt der Zentralausschuß zusammen mit den Kirchen den Auftrag zur Ausarbeitung einer Grundsatzserklärung über entwurzelte Menschen, die dem Zentralausschuß auf seiner Tagung 1995 vorgelegt werden soll“ (Dokument 4.2, S. 2). In diesem Zusammenhang hat die Einheit IV besonders hingewiesen auf das Thema „Vergewaltigung“, das im Rahmen der Flüchtlingsarbeit zunehmend eine Rolle spielt.

Hinsichtlich der *Finanzen* des Ökumenischen Rates wurde festgestellt, daß zur Zeit der Haushalt ausgeglichen ist. Angesichts der zurückgehenden Einnahmen gerade der finanzkräftigen Mitgliedskirchen wurde aber immer wieder warnend darauf hingewiesen, daß der Ökumenische Rat äußerst vorsichtig mit den vorhandenen Mitteln umgehen muß. Transparenz bei den Finanzen, vor allem den sogenannten shared costs, eine stärkere Inpflichtnahme aller Mitgliedskirchen, die notwendige kontinuierliche Steigerung der Mittel sowie die notwendigen Rücklagen für die Vollversammlung standen im Mittelpunkt der Gespräche.

4. Achte Vollversammlung

Der Exekutivausschuß hatte dem Zentralausschuß drei Orte für die nächste Vollversammlung vorgeschlagen: Amsterdam, Bukarest und Harare. Alle drei Orte waren besucht und auf Eignung für eine Vollversammlung geprüft worden. Bukarest war dabei einerseits ein wichtiger Vorschlag, weil damit erstmals in einen „orthodoxen Kontext“ eingeladen wurde. Allerdings gab es Proteste der protestantischen Minderheitskirchen gegen die einseitige Einladung nur von seiten der rumänisch-orthodoxen Kirche. Für Amsterdam und eine sehr bemerkenswerte Einladung der niederländischen Kirchen sprach natürlich das 50jährige Jubiläum der Ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam. Vor allem der afrikanische Kontext hat aber dazu beigetragen, daß sich die Delegierten des Zentralausschusses bereits im ersten Wahlgang mit deutlicher Mehrheit für Harare als Tagungsort der 8. Vollversammlung ausgesprochen haben.

Als biblische und theologische Grundlage der 8. Vollversammlung wurde das *Erlaßjahr* (Leviticus 25) vorgesehen. Hierzu gibt es ein Hintergrunddokument, das die Möglichkeiten und den ganzen Reichtum dieses Themas ausführt. Die Zentralausschußmitglieder haben zugestimmt, daß das Jubeljahr bzw. Erlaßjahr für die 8. Vollversammlung den allgemeinen Referenzrahmen darstellen soll. Allerdings konnten sie sich nicht auf eine Themenformulierung einigen. Verschiedene Vorschläge wie: „Die Zeit ist da, kehrt um und freut euch“ oder: „Die Zeit ist da, kehrt um zur Hoffnung“ (bzw. kehrt um zu Gott) fanden nicht insgesamt die Zustimmung des Zentralausschusses. So wurde beschlossen, dies zunächst vom neu ernannten Planungsausschuß für die Vollversammlung prüfen zu lassen und dem Exekutivausschuß bei seiner Sitzung im September 1994 vorzulegen. Über das

Thema der Vollversammlung wird dann schriftlich von den Delegierten abgestimmt werden.

Auch über Wesen und Stil der Vollversammlung wird erst bei der *nächsten* Exekutivausschußsitzung im September 1994 in Nashville/Tennessee abgestimmt werden. Allerdings wurde als mögliche Struktur der Vollversammlung bereits vorgeschlagen, die Regionen in die Vorbereitung deutlich einzubeziehen, eine Art „Markt der Möglichkeiten“ anzubieten, den Delegierten für die verfassungsmäßig notwendigen Aufgaben einen eigenen Raum einzuräumen und schließlich die Oberhäupter der Kirchen zur 50. Jahresfeier der Gründung des Ökumenischen Rates und zu einer Neuverpflichtung auf der Suche nach der Einheit der Kirchen einzuladen.

Der Zentralauschuß hat in Südafrika nach allgemeiner Beobachtung der Delegierten inhaltlich wichtige Themen aufgegriffen und eine sehr anregende Diskussion zu den Schwerpunktthemen geführt. Außerdem wurde nach in den letzten Jahren oftmals enttäuschenden Ansätzen hierzu deutlich der Versuch gemacht, die Frage nach einem umfassenden theologischen Konzept der ökumenischen Arbeit zu stellen und die ökumenische Rechenschaftspflicht der Kirchen einzufordern. Der Kontext Südafrika hat deutlich die Frage nach dem prophetischen Zeugnis der Kirchen heute gestellt. Daß die ökumenische Bewegung dabei für die Mitgliedskirchen unersetzlich ist, war ebenso deutlich, wie die Schwierigkeit, die unterschiedlichen Kontexte in einen kreativen Dialog miteinander zu bringen. In ihrer Abschlußpredigt sagte Janis Love aus den USA: „Ökumene ist so sehr ein Prozeß, wie sie ein Produkt ist. Eine praktische Definition dieses manchmal schmerzhaften Prozesses könnte sein: im Dialog bleiben, auch angesichts von gegenseitiger Verletzung. Manchmal mögen wir die Tiefe unserer Unterschiede erst erkennen, wenn wir einander angegriffen haben, Angriffe, die vielleicht nicht intendiert waren, aber die eine Konsequenz aus der vollen Offenbarung unserer selbst sind, wenn wir unseren Glauben leben.“

Margot Käßmann

Wie geht es weiter mit dem konziliaren Prozeß?

I. Planungen und Überlegungen in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen

1. Programm der Kirchen zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt in Deutschland

Die Zielsetzung dieses Programms dürfte bei allen Christen, insbesondere unter Ökumenikerinnen und Ökumenikern, Zustimmung und Unterstützung finden. Auch daß ein solches Programm nicht von der Arbeitsgemeinschaft allein getragen und flächendeckend betrieben werden kann, ist einleuchtend. Soll das Programm zum Tragen kommen, muß es so strukturiert sein, daß sich möglichst viele schon bestehende Initiativen in ihm wiederfinden können. Dabei werden auch die Erfahrungen derer wichtig sein, die sich bereits im Umfeld der Kirchen und vielleicht sogar in einer Halbdistanz zu ihnen eines der im Titel genannten Brennpunkte annehmen. Sie sollen ermuntert werden, ihre Zielsetzung, ihre Strategie und ihre Lernerfahrungen im Rahmen des Programms uns allen zur Verfügung zu stellen. Damit das Programm auch in der ACK nicht auf Bundesebene beschränkt bleibt, wurden schon bei der Planung die inzwischen fünfzehn Arbeitsgemeinschaften in den Bundesländern auf einem gemeinsamen Arbeitstag in Eisenach im Oktober 1993 hinzugezogen und gebeten, sich in ihrem Bereich für das gemeinsame Anliegen stark zu machen. Inzwischen ist das Programm soweit gediehen, daß zu seinem Start für den 25. April eine Anhörung nach Frankfurt am Main einberufen werden konnte. Ihr wird ein Impulspapier zugrundeliegen, das bei diesem Anlaß mit Betroffenen, Experten, Behörden- und Aktionsvertretern sowie Beauftragten der Kirchen erörtert werden wird. In diesem Impulspapier werden die Zielsetzungen wie folgt beschrieben.

– Das Programm will in Kirche und Gesellschaft auf eine größere Offenheit für eine fremdenfreundliche Gesellschaft und auf die Chancen kultureller Vielfalt hinwirken.

– Es will bestehende Aktivitäten auf diesem Gebiet ermutigen und durch konzerzierte Aktionen unterstützen.

– Es will einzelne beispielhafte Vorhaben durch finanzielle Zuwendungen fördern und ihnen Resonanz in der Öffentlichkeit verschaffen. Dazu soll ein Fonds gebildet werden.

– Es will durch regelmäßige, möglichst jährliche Anhörungen und Foren notwendige neue Initiativen erkunden und anregen.

– Es will sich an der Koordination und an dem Erfahrungsaustausch zwischen Programmen, Projekten und Aktivitäten beteiligen bzw. wo noch nicht vorhanden, beides in Gang setzen.

Die bisherigen Erörterungen zeigten freilich auch, daß sich die Kirchen mit einem vernünftigen Umgang mit der Öffentlichkeit, insbesondere mit den Medien, nicht leicht tun. Wie lange werden als hemmende Nebenwirkung von Kerygma-Theologie und ex-cathedra-Stil die frontale Unterrichtung bzw. ein anschließendes Pressege-

sprach über das, was nichtöffentlich gesprochen wurde, noch als Partizipation und als das Nonplusultra von Information gelten? Medien zur Akkreditierung einzuladen und sie dann an der Anhörung teilhaben zu lassen, scheint zu schwierig. Man gibt sich dann lieber enttäuscht, wenn die Medienvertreter vom bloßen Transfer offiziöser Meinungen wenig begeistert und infolgedessen wenig kooperationswillig sind. Aber wenden wir diese Problemanzeige doch auch ins Positive: Das Programm könnte und sollte selbst ja gerade auch unseren Kirchen helfen, ihre immer noch vorhandene Ängstlichkeit gegenüber der eigenen Courage zu überwinden. Ermutigung von vielen Seiten derer, die hier in eine unübersichtliche Gemengelage hinein selbst ermuntern wollen, ist also nötig und angebracht. Theologisch gesprochen: Der Heilige Geist muß auch bei diesem Programm zusammenbringen, erleuchten, heiligen, was wir in der Ökumene weder einzeln noch in Koinonia aus eigener Verunft und Kraft zustande und zum Erfolg bringen.

Dafür den Weg zu bereiten, sieht das Programm an erster Stelle vor, das biblische Zeugnis zu seinen Problembereichen gesellschaftspolitisch überzeugend zu erschließen, Hilfe für Gottesdienste, Predigten und Gebet zu geben, die Einbeziehung von Ausländern und Ausländerinnen in das Leben von Kirche und Gemeinden zu fördern und pastorale Gesichtspunkte in die öffentliche Diskussion einzubringen. Über die Anhörung berichten wir im nächsten Heft.

2. Eine Ökumenische Versammlung für Deutschland?

Anders als das „Forum“ der westdeutschen Kirchen in Königstein und Stuttgart hat die Ökumenische Versammlung der DDR zur weiteren Begleitung und Abstimmung der von ihr angestoßenen Bemühungen ein Fortsetzungsorgan geschaffen, die Konsultativgruppe, zusammengesetzt aus Leuten der ÖV selbst, der sie tragenden Kirchen und der AGCK der DDR bzw. Ost. Beim Zusammenschluß der beiden Arbeitsgemeinschaften wurde sie als Erbe der intensivsten Form von Ökumene, die es in der DDR gegeben hatte, in die neue Gemeinschaft eingebracht und um Delegierte der Kirchen und Basisinitiativen aus Ost und West auf 20 Personen erweitert. Als sie sich in dieser Form im Februar 1993 konstituierte, bildete sich gleichzeitig und unabhängig von ihr aus ehemaligen Mitgliedern der ÖV der DDR eine Initiative, die sich deren Erbe angesichts all der Schatten und Enttäuschungen annehmen wollte, die die deutsche Vereinigung begleiten. Auf eine erste Versammlung dieses Kreises in Eisenach (Februar 1993) folgte eine Konsultation in Magdeburg (22.–24. Oktober 1993). Diese rief unter dem Leitwort „Eine Hoffnung steht wieder auf“ zur Fortführung des konziliaren Prozesses auf, plant inzwischen für Oktober 1994 eine weitere ostdeutsche Konsultation, die als Vorstufe für eine ökumenische Versammlung für Deutschland gedacht ist, und wandte sich brieflich an die Konsultativgruppe mit der Bitte, die Kirchen der ACK für die Trägerschaft einer solchen Versammlung im Jahr 1995 zu gewinnen. Einen ähnlichen Vorstoß hatte bereits im Frühjahr 1993 das „Plädoyer für eine ökumenische Zukunft“ unternommen, allerdings beschränkt auf das Thema „Rassismus in Deutschland“. Beides war in der Mitgliederversammlung der ACK am 27./28. Oktober 1993 in Eisenach der zugrundeliegenden Intention nach begrüßt worden und hatte zu einem Prüfungsauftrag der ACK an die Konsultativgruppe geführt, dem diese bei ihrer Zusammenkunft am 24./25. Januar 1994 in Hannover nachkam.

In einer vielstündigen Abwägung des Pro und Kontra kam die Konsultativgruppe dabei zu dem Ergebnis, daß wegen des fehlenden „Kairos“ eine ökumenische Versammlung für Deutschland kein Nahziel entsprechend den erwähnten Anregungen sein, allerdings eine der möglichen Optionen im Fortgang des konziliaren Prozesses bilden kann. Wichtiger als diese Option sei, die Nahziele so zu bestimmen, daß sie zunächst auch in sich sinnvoll seien. Das heißt aber: die keineswegs zum Stillstand gekommenen, allerdings weit aufgefächerten Initiativen zu Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung als erste Schritte regional zu bündeln, dabei die biblische und ökumenische Motivation stärker als bisher herauszustellen und auf dieser Basis zu den Fragestellungen zu gelangen, die auf einer so anspruchsvollen Ebene wie einer ökumenischen Versammlung für Deutschland zu erörtern der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit gegenüber vertretbar ist. Eine künftige ÖV auf die Kommunikation von vornherein Gleichgesinnter abzustellen, würde den Verdacht wecken, es gehe nur um eine Plattform zur Artikulation und nicht darum, Kirchen und Gemeinden in einen Prozeß hineinzuführen, in dem sie sich *gemeinsam* neu finden. Letzteres machte den Erfolg von Dresden und Basel, in gewissem Maße auch von Königstein und Stuttgart aus. Eine Versammlung nur in dem Sinne, Kirchen und Gemeinden hätten dort anzukommen, wo sich bestimmte Vordenker und Vordenkerinnen bereits befinden, könnte ein solches Sich-Gemeinsam-neu-Finden, welches den Kern ökumenischer Umkehr bildet, kaum auslösen. Es ist deshalb dringend zu wünschen, daß die Eisenach-Magdeburger Gruppe das Erbe von Dresden so weiterentwickelt, daß sich daraus gesamtdeutsch diejenigen ökumenischen Fragestellungen und Lösungsansätze entwickeln können, die eine ÖV für Deutschland rechtfertigen. Dazu wird gehören, daß Königstein/Stuttgart auch im Osten wenigstens einen Teil der Aufmerksamkeit findet, den Dresden/Magdeburg im Westen immer gefunden hat. Es ist eine Illusion zu glauben, die Bedingungen, die den konziliaren Prozeß in Westdeutschland haben anders ausfallen lassen als im Osten, seien nicht mehr existent, könnten ignoriert oder im Sinn der wahren Nachfolge Jesu Christi lediglich konfrontativ angegangen werden. Königstein/Stuttgart war in der Tat mehr das Ergebnis einer breit angelegten Kooperation, Dresden/Magdeburg/Dresden der von Gottes Vorsehung begünstigte Erfolg einer zunächst zaghaften, dann mehr und mehr anwachsenden Konfrontation. Deutschland, ja Europa sind nach der Wende so voller Konfrontationen, daß die mit Dresden verbundene Hoffnung gelähmt in der Resignation verbleiben könnte, wenn sie – sie und keine andere – ihre Auferstehung im Zeichen auch von Kooperation verweigerte. Man/frau bedenke: Auch Jesus Christus starb im Zeichen der Konfrontation, aber von Pfingsten an stand die Verkündigung des Auferstandenen im Zeichen von Kooperation und Versöhnung gerade mit denen, die seine Kreuzigung verursacht hatten. Es wäre beglückend, wenn sich diese Ursprungserfahrung alles Christlichen beim Wiedererstarken des Erbes von Dresden und Stuttgart erneut einstellte.

II. Wo bleibt eine zweite Europäische Ökumenische Versammlung?

Bei den Überlegungen über eine Ökumenische Versammlung für Deutschland hatte auch eine Rolle gespielt, was bis dahin über entsprechende Vorhaben auf euro-

päischer Ebene bekannt geworden war. Ins Gespräch kam zunächst eine deutsche ÖV in zwei Phasen, vor und nach derjenigen auf europäischer Basis. Die im vorigen Abschnitt erwähnte Option zielt dann freilich mehr auf eine solche Versammlung nach einer europäischen Zusammenkunft. Doch wird es eine solche geben und wie wird sie aussehen?

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) hatte bei ihrer Vollversammlung in Prag (September 1992) eine entsprechende Einladung an den Rat Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) ausgesprochen und sich dabei auf Verabredungen berufen, die im Schlußdokument der Ökumenischen Versammlung von Basel festgehalten sind (Nr. 98). Im Mai 1993 beriet dann die ständige Kontaktgruppe zwischen CCEE und KEK in Zypern über das Vorhaben und erteilte einen entsprechenden Planungsauftrag. Das dabei einvernehmlich erzielte Ergebnis wurde noch im Jahr 1993 von den zuständigen Gremien der KEK gebilligt und stand dann Ende Januar 1994 bei CCEE zur Beschlußfassung an.

Dabei ergaben sich eine grundsätzliche Billigung des Vorhabens und des dafür beschlossenen Themas „Versöhnung“, freilich auch einige durchaus verständliche, aber einschneidende Modifikationen. Die wichtigste: Man war bei CCEE der Ansicht, ehe man unter der Losung „Versöhnung“ auf europäischer Ebene zusammentreffen könne, müßten sich einige Schritte regionaler Versöhnung zwischen den Kirchen in Europa abgezeichnet haben. Im Blick sind dabei vor allem das dornige Uniatenproblem, aber auch die Verkettung von konfessioneller und national-völkischer Identität, die – trotz zweifellos aufrichtiger Bemühungen der Kirchen – noch immer zu den Konflikten in Ost- und Südosteuropa, aber auch in Nordirland beiträgt. Wird es zu solchen Schritten in nächster Zeit kommen?

Sodann haben die römisch-katholischen Ortskirchen im postsozialistischen Bereich zu wenig an dem Prozeß; der nach Basel führte, teilgehabt und sind so sehr mit schwierigen aktuellen Problemen im eigenen Land beschäftigt, daß ihnen ein einfaches Anknüpfen an Basel zuviel abfordert. Von daher ist die Rede von einem „Basel II“ oder gar die Forderung danach vermutlich kontraproduktiv. Das könnte wegen des Unbehagens, das sie bei den vom Proselytismus geplagten osteuropäischen Orthodoxen auslöst, freilich auch von der Vorstellung des Prager Erzbischofs und ersten Vorsitzenden von CCEE gelten, der europäische Vorhaben gerne mit der 1000. Wiederkehr des Martyriums von Adalbert von Prag verbinden möchte (1997 während einer Ostlandmission im heute russischen Teil von Ostpreußen). Die Erinnerung an dieses Martyrium will man in Prag gebührend feiern und meint nicht ganz zu Unrecht, Adalbert von Prag erinnere an eine Zeit der Verbindung von Böhmen und Mähren, Polen und Deutschland. Soweit, so gut. Aber sind wir in Europa soweit, daß sich Schritte zur Versöhnung schon mit der Evangelisierung des Kontinents durch noch getrennte Kirchen verbinden lassen? Eine eindrückliche Bestätigung, daß die europäische Ökumene durch den Heiligen Geist geleitet wird, wäre das zweifellos. Wer aber von der F/O-Weltkonferenz in Santiago die Proselytismus-Beschwernisse der Orthodoxen noch im Ohr hat, wird sich fragen müssen, ob sie durch eine europäische Versammlung in diesem Zeichen nicht ebenso überfordert sind wie einige katholische Bischofskonferenzen durch die Anknüpfung an Basel. Dem Berichterstatter erscheinen jedenfalls sorgsam bedachte, exemplarische Schritte der Versöhnung im Bereich von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der

Schöpfung aussichtsreicher – auch im mittelbar missionarischen Sinn –, als schon im jetzigen Stadium den Versuch zu unternehmen, diese Schritte mit Evangelisierung und Mission zu verbinden. Er meint, alle Kirchen Europas sollten sich so verhalten, daß diese thematische Verbindung dann auf einer 3. Europäischen Versammlung im nächsten Jahrtausend möglich wird.

Bei allem Verständnis für die Überlegungen bei CCEE, das für seine Schritte ja auch auf die Billigung des Vatikans angewiesen ist – eines sollte unter den gewünschten Modifikationen nicht leiden, daß es nämlich eine Versammlung wird, an der die ganze Kirche teilhat, also nicht nur ein Treffen handverlesener kirchlicher Oberer und Experten.

Auf denn, mit geduldiger Ungeduld.

Hans Vorster

Beiträge aus dem Multiplikatorenkreis zur Orthodoxiearbeit

III. Tagung des Multiplikatorenkreises zur Orthodoxiearbeit

Hagen-Berchum vom 29. September bis 1. Oktober 1993

Die Arbeit des Multiplikatorenkreises ist Teil eines seit etwa fünf Jahre geltenden neuen Gesamtkonzeptes, das dazu dienen soll, die vielfältigen ökumenischen Beziehungen der EKD zu orthodoxen Kirchen besser zu koordinieren und wissenschaftliche Theologie mit kirchlicher Praxis besser zu verbinden und in Austausch zu bringen. Orthodoxe Kirchen sind durch ihre Gemeinden in unserem Lande zu unmittelbaren Nachbarn geworden. Diese Tatsache und viele andere in den letzten Jahren neu hinzugewachsenen Begegnungs- und Austauschmöglichkeiten mußten in die Arbeit des Kirchenamtes einbezogen werden.

Die bilateralen theologischen Dialoge der EKD werden von einer durch den Rat der EKD berufenen Kommission geführt; diese Kommission ist in die verschiedenen Ausschüsse gegliedert, die jeweils den Dialog mit

- der Russischen Orthodoxen Kirche
- dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel
- der Rumänischen Orthodoxen Kirche
- der Bulgarischen Orthodoxen Kirche

führen. Diese Ausschüsse haben sich in der Vergangenheit zwar als Gesamtkommission in einem Abstand von etwa zwei bis drei Jahren zum Erfahrungsaustausch und zur Planung zusammengefunden, eine richtiggehende Studienarbeit, um die theologische Querverbindung zwischen den Dialogen herzustellen und die Rezeption der Dialogergebnisse zu planen, war auf diesem Hintergrund jedoch kaum möglich gewesen. Überdies wurde es besonders nach den vielfältigen Veränderungen in der Ökumene und in der politischen Landschaft Europas dringend notwendig, neben den dogmatisch-theologischen (konfessionskundlichen) Fragestellungen noch ver-

stärkt auch die aus der kirchlichen Wirklichkeit der Dialogpartner erwachsenden Problembereiche in den Blick zu bekommen und für das Gespräch fruchtbar zu machen.

Die notwendige Neukonzeption der Orthodoxiearbeit in der EKD mußte also von verschiedenen Kommunikations- und Arbeitsebenen ausgehen. Neben der vom Rat berufenen Dialogkommission stehen jetzt verschiedene Arbeitskreise, die intern durch personelle Verflechtungen miteinander verbunden sind. Ein *Facharbeitskreis* erforscht schwerpunktmäßig Themen orthodoxer Theologie, die im unmittelbaren oder weiteren Zusammenhang mit den Dialogen stehen. So soll die theologische Verbindung und Übersicht zwischen den vier nebeneinanderstehenden Dialoglinien verstärkt werden. Ein *Multiplikatorenkreis* erarbeitet Modelle zur Elementarisierung und Umsetzung der Dialogergebnisse und begleitet die Dialogkommission. In einem *Jungen Forum* wird planmäßige „Nachwuchsförderung“ betrieben; von hier kommen die Stewards bei den Dialogen und die Teilnehmer/innen am Besuchsgruppenaustausch („Jugenddialog“) mit jungen Theologen/innen aus orthodoxen Kirchen.

Eine besonders wichtige Rolle spielt in dieser Konzeption der *Multiplikatorenkreis*. Seine Funktion könnte als eine Art Scharnier definiert werden, das dogmatisches Lehrgespräch und kirchliche Wirklichkeit, theologische Forschung und Elementarisierung von Forschungsergebnissen miteinander verbindet. Dem Multiplikatorenkreis gehört ein breites Spektrum von etwa 70 Persönlichkeiten aus unterschiedlichen kirchlichen Arbeitsfeldern an. Im Abstand von etwa eineinhalb Jahren finden dreitägige Treffen statt, an denen jeweils 45 bis 50 Mitglieder des Kreises teilnehmen. Zwischen den Tagungen stehen die einzelnen Mitglieder durch direkte Kontakte untereinander und mit dem zuständigen Referat im Kirchenamt der EKD in Verbindung.

Das Charakteristikum der Arbeit liegt in zwei miteinander verflochtenen Linien:

a. Die direkte Information über die Ergebnisse aus einzelnen Dialogbegegnungen und die Entwicklungen im Bereich der orthodoxen Kirchen.

b. Gegenseitige Information über Kontakte und Erfahrungen aus der eigenen Arbeit (Kontakte, Gemeindebegegnungen, Partnerschaften, Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit u. v. m.).

Aus der Verbindung dieser beiden Linien erwachsen konkrete Fragen für den Dialog, der auf diese Weise kirchlich verwurzelt bleibt. Anders ausgedrückt: Rezeption kann nicht auf einer Einbahnstraße geschehen, wo Ergebnisse nur von oben (Kirchenleitung, Dialogkommission) nach unten (Gemeinden) weitervermittelt werden. Rezeption kann nur in einem wechselseitigen Prozeß geschehen, im Austausch der genannten Ebenen.

Als gelungenes Beispiel stehen die drei hier abgedruckten Berichte von der 3. Multiplikatorentagung. Die politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen in Europa während einer Zeitspanne von ganz wenigen Jahren machten es notwendig, auch die kirchlichen Beziehungen zwischen Westen und Osten ganz neu zu definieren. Viele – früher ungeahnte – Möglichkeiten haben sich binnen kurzer Zeit neu aufgetan. Beziehungen zwischen früher fast hermetisch voneinander abgeschotteten Gesellschaftsbereichen und Welten sind möglich geworden. Es ist normal, daß hier erst noch Erfahrungen gesammelt werden müssen und Vertrauen aufgebaut sein will.

Dies braucht Zeit; Enttäuschungen auf beiden Seiten können nicht ausbleiben. Die Ökumene hat zudem besonders in den Ländern des früheren „Ostblocks“ einen schweren und unsicheren Stand. Dies liegt nicht nur an dem in weiten Kreisen vorherrschenden Verdacht, die ökumenischen Kontakte seien in „alten“ Zeiten vorwiegend von den atheistischen Diktatoren für ihre eigenen Zwecke instrumentalisiert worden. Es steckt auch ein generelles Identitätsproblem hinter einer der Ökumene gegenüber kritisch eingestellten breiten kirchlichen Basis. In Rußland werden Anknüpfungspunkte an eigene Wurzeln gesucht, die mehrere Jahrzehnte zurückliegen. Alles, was bisher galt, ist im Fluß. Da setzt man lieber zunächst auf Altvertrautes, um sich auf kleinem Raum ein Gefühl von Sicherheit und Geborgenheit zu bewahren.

Die Kirchenleitung beispielsweise der Russischen Orthodoxen Kirche muß plötzlich mit vielen Problemen gleichzeitig fertigwerden, ohne dafür nach sieben Jahrzehnten der Unterdrückung gerüstet zu sein. Enorme Baulasten, hohe Inflationsraten, Erarbeitung von neuen Strukturen auf allen traditionellen kirchlichen Handlungsfeldern – da wird verständlich, daß der dogmatisch-theologische Dialog auf der Prioritätenliste kaum ganz oben stehen kann. Es bleibt auch keine Kraft mehr, in den Gemeinden auf eine ökumenische Öffnung und Verständigung hinzuwirken. In vielen Bereichen gewinnen slavophile, antiökumenisch eingestellte Kräfte die Oberhand. Um so wichtiger werden da Besuche, Hilfen und Kontakte, wie sie beispielsweise von Urs Dohrmann beschrieben werden. Hier, im geduldigen, persönlichen Gespräch, muß wachsen, was allein langfristig die ökumenischen Beziehungen von Kirche zu Kirche mit einem tragfähigen Fundament ausstattet. Die Erfahrungen aus diesen Basiskontakten müssen auch in den offiziellen theologischen Dialog zwischen den Kirchen einfließen. Im Dialog muß nach Wegen gesucht werden, die vielen Kontakte und Begegnungen gleichsam ökumenisch in einen geistlichen Rahmen einzufügen. Die aus den Gemeindeparterschaften erwachsenden Fragen müssen in der nächsten Phase des Dialogs wirksam werden, damit der Dialog die Begegnung und das Aufeinanderzuwachsen in ganz offizieller Weise unterstützen kann. Man mag dem jetzt entgegenhalten, wie grau alle Theorie kirchenamtlicher Strukturüberlegungen oftmals bleibt. Das wäre richtig, wenn nicht durch die Arbeit des Multiplikatorenkreises die nötigen Farbpunkte eingetragen würden. – Nicht nur in gründlichem Austausch und ausführlicher Diskussion, sondern auch in der begleitenden Fürbitte von Dialogbegegnungen.

Klaus Schwarz

Priesterausbildung in der Russischen Orthodoxen Kirche

Zu den besonderen Schwierigkeiten der Russischen Orthodoxen Kirche in der nachkommunistischen Zeit gehört der Mangel an ausgebildeten Priestern in den Gemeinden. Im Zusammenhang mit meiner Hallenser Promotionsarbeit über das Kreuz Christi im orthodoxen Gottesdienst hatte ich im letzten Jahr die Möglichkeit, auf Einladung des Moskauer Patriarchats in der Karwoche und in den ersten beiden Osterwochen die neu eröffneten Geistlichen Seminare in Zhirovicy (Belorußland) und Tobolsk (Sibirien) zu besuchen. Aus der Vielzahl der Eindrücke sollen hier einige wiedergegeben werden.

1. Zhirovicy liegt etwa auf halber Strecke zwischen Brest und Minsk. In dem dortigen Männerkloster, das auf eine lange Tradition seines Bestehens zurückblicken kann, hat die Belorussische Orthodoxe Kirche seit etwa fünf Jahren wieder ihr Priesterseminar. Unter großen Anstrengungen haben die Studenten selbst die Räume wieder benutzbar gemacht, die zwischenzeitlich von einem landwirtschaftlichen Technikum benutzt worden waren. Besonders eindrucksvoll blieben mir die Gottesdienste der Karwoche in Erinnerung, die hier selbstverständlich ohne Auslassung zelebriert wurden. Jeweils vormittags und abends wurden dabei mehrere Gottesdienste zu einem Block zusammengefaßt, damit die Zeit dazwischen für die Arbeit genutzt werden konnte. An den Gottesdiensten, die zusammen täglich sechs bis neun Stunden dauerten, nahmen nicht nur die Mönche und Seminaristen teil, sondern auch eine große Zahl Pilgerinnen und Pilger sowie die Gläubigen aus dem Dorf.

Schwerlich wird jemand, der sich der lohnenden Anstrengung unterzogen hat, diese wichtigen Offizien zu studieren und mitzufeiern, noch dem weitverbreiteten Vorurteil anhängen können, die Ostkirche sei weit überwiegend eine Kirche des österlichen Triumphes und vernachlässige die Bedeutung von Leiden und Kreuz unseres Herrn. Vielmehr erlebt man gerade in der Hingabe der Gläubigen an die Geschehnisse der Karwoche, daß nur deshalb das Osterfest in all seinem Jubel begangen werden kann, weil es auch liturgisch eine Auferstehung eben gerade aus Leid und Tod ist. Dabei werden Leiden und Tod Christi in eindrucksvoller Weise in Beziehung zur eigenen Existenz der Gläubigen gesetzt. Diese tragen mit ihrer Kirche die ganze Trauer über den Tod Christi, die zugleich eine Trauer über die eigene Sündhaftigkeit ist. Erst nachdem dies ganz durchlebt und durchlitten wurde, feiern die Gläubigen dann auch mit ihrer Kirche die lichte Auferstehung. Diese Spannung wird deutlich in der Parallelität der Prozession mit der Plašćanica (einem Tuch, das mit dem Motiv der Grablegung bestickt ist und den toten Christus symbolisiert) am Freitagabend einerseits und der Prozession mit der Auferstehungssikone in der Osternacht andererseits. Ein besonderer Höhepunkt für mich war außerdem der Gottesdienst der Fußwaschung am Donnerstag in der Kathedrale von Novogradok. In der erst vor einem Jahr wiedererrichteten alten Eparchie war dies seit Jahrhunderten der erste derartige Gottesdienst, was alle Anwesenden sichtlich bewegte.

2. Der Mangel an finanziellen und personellen Möglichkeiten, unter dem die neu eröffneten Ausbildungsstätten zu leiden haben, ist mir im Geistlichen Seminar der alten sibirischen Hauptstadt Tobolsk besonders deutlich geworden. Auch dort müssen zunächst die Räumlichkeiten wiederaufgebaut werden. Dabei führen die Studen-

ten nicht nur die Arbeiten selbst aus, sondern sammeln auch die Mittel dafür selbständig bei ortsansässigen Betrieben, Institutionen und Behörden. Die Kehrseite dessen ist, daß die Studenten nach eigenen Angaben recht wenig Zeit zum eigentlichen Studium haben, und daß viele junge Männer, die sich das Seminar mit der Absicht anschauen, eventuell dort mit dem Studium zu beginnen, durch die Zustände und die zu erwartende Arbeit abgeschreckt werden. Zur Zeit studieren hier 99 Studenten und Studentinnen, letztere in einer Chorleiterklasse. Der Einzugsbereich des Seminars erstreckt sich über ganz Sibirien vom Ural bis zum Pazifik. Für die pastorale Arbeit in dem riesengroßen, mit Priestern völlig unterbesetzten Gebiet sind knapp 100 Absolventen in den nächsten vier Jahren weniger als ein Tropfen auf den heißen Stein.

Ich wurde als Gast ausgesprochen freundlich aufgenommen. Der Rektor, Bischof Dmitrij, ließ mir einen Teil des Dozentenspeiseraums in ein gemütliches Gästezimmer umrüsten, da es an geeigneten Räumlichkeiten sonst noch immer fehlt. Er selbst stand kurz vor dem Abflug in den Norden seiner Eparchie, die etwa dreimal so groß ist wie Frankreich. Dort pflegt er mit anderen Priestern zu bestimmten Feiertagen in Gemeinden Dienst zu tun, die seit Jahrzehnten priesterlos sind. Vor der Abreise beauftragte er Vater Josif, einen jungen Diakon, sich um mein Wohlbefinden zu kümmern. Vater Josif hat insofern eine eigenartige Stellung im Seminar inne, als er mit 22 Jahren bereits Mönch und Diakon ist, im vierten Kurs studiert und gleichzeitig im ersten Kurs Katechetik unterrichtet. Dies wirft ein Licht auf die Probleme bei der Suche nach geeigneten Lehrkräften. In Vater Josif und einem Studenten von der Insel Sachalin habe ich nicht nur fürsorgliche Begleiter, sondern auch gute Freunde gefunden.

3. Auf meiner Reise habe ich auch erfahren, welche große Unkenntnis die Beziehungen zwischen orthodoxen und protestantischen Kirchen auf beiden Seiten prägt. Diese gilt es, durch weitere intensive Kontakte, auch zwischen Studierenden der Theologie, abzubauen.

Holger Kaffka

Von „Drushba“ zu „Koinonia“

Entwicklung einer orthodox-lutherischen Gemeindeparterschaft

Nach dem Pfingstgottesdienst 1990 tauschten sie ihre Adressen, der russische Musiker aus der Tschaikowsky-Stadt Klin bei Moskau und der Dorfpastor Urs Dohrmann aus Wittlohe bei Verden an der Aller.

Fast vier Jahre sind seitdem vergangen, und zwischen den Christen in der russisch-orthodoxen St. Tichon-Gemeinde und der evangelisch-lutherischen St. Jakobi Gemeinde im ländlichen Niedersachsen ist viel in Gang gekommen.

Beim Besuch einer Wittloher Gruppe im Herbst 1990, ganz im Zeichen der großen Hoffnungen von Glasnost und Perestrojka, war daher von „Drushba“ – „Freund-

schaft“ auf russischer Seite die Rede, von Trauer und Scham auf deutscher Seite: über die Greuel des letzten Krieges, die auch im zeitweilig von der Wehrmacht besetzten Klin Spuren hinterließen.

Besonders den damals noch nur gebrochen deutsch sprechenden Priester Anatoli Frolov schlossen die Wittloher ins Herz.

Schon im Mai 1991 machte sich eine Gruppe Wittloher Männer in zwei Kleinbussen auf den 2 500 km weiten Weg, um in Klin beim Wiederaufbau der Kirche zu helfen. Zwei Wochen teilten sie den Alltag der Gemeinde von Vater Anatoli und arbeiteten in der Ruine des ehemaligen Ortsgefängnisses, das die orthodoxen Freunde „instand besetzten“ und in mühsamster Arbeit zum Gemeindehaus ausbauen.

Die ehemalige Gefängniskirche nebenan, auch zur Ruine verkommen, war schon notdürftig für Gottesdienste hergerichtet worden von einem Kreis besonders aktiver Frauen und Männer.

Diese Gruppe, mit dem Journalistikstudenten Sergei Chapnin aus Moskau als ihrem Vorsitzenden, hatte unter Vater Anatolis geistlicher Leitung eine Bruderschaft (nach unserem Sprachgebrauch: Geschwisterschaft) gegründet. Sie nennt sich nach dem zum Märtyrer gewordenen Patriarchen Tichon, ebenso wie die neuentstandene Gemeinde in Klin.

Tichon (inzwischen heiliggesprochen) ist eine Symbolfigur des geistigen Neuanfangs in der orthodoxen Kirche Rußlands. Für zwei Dinge steht Tichon: die Kontinuität im Neubeginn durch den Bezug auf die Opfer des kommunistischen Terrors und das Bemühen um die Einheit der orthodoxen Christen in Rußland, die heute so gefährdet ist durch die Auflösung des Landes in jeder Hinsicht wie in der Zeit der Zerschlagung der Kirche durch kommunistischen Terror und Niedertracht.

Was die Männer aus Wittlohe von ihren abenteuerlichen Reisen und Arbeitseinsätzen in Klin erzählten – 1993 schon zum dritten Mal –, bewegt inzwischen viele Wittloher Christen, die noch nie in Rußland waren: gebrauchte Kleidung wird gesammelt, sortiert und verpackt für inzwischen drei kirchliche Second-Hand-Läden in Klin, einer Stadt von immerhin 200 000 Einwohnern.

Mit Hilfe des Diakonischen Werkes der EKD wurde ein Lastwagen gekauft, der anfangs noch in unregelmäßigen Abständen die Kleidung und andere gesammelte Hilfsgüter in die Moskauer Region abholte. Inzwischen hat sich die Bruderschaft von St. Tichon einen ganzen Lastzug selbst verdient, der jetzt regelmäßig alle sechs Wochen Ladung von West nach Ost transportiert. „Koinonia“ heißt diese Spedition, vom Kliner Popen und dem Wittloher Pastor gemeinsam organisiert. Sie kann auch Hilfsgütersendungen von anderen Organisationen mit übernehmen.

Regelmäßig lädt die Wittloher Gemeinde junge Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter von Vater Anatoli ein zu mehrwöchigen Praktika in niedersächsischen Handwerksbetrieben – in diesem Frühjahr zum ersten Mal auch zwei russische Hobby-Imker: am Rande der Lüneburger Heide werden sie mit modernen Techniken der Bienenzucht und Honigproduktion vertraut gemacht.

Der Aufbau der Kliner Kirche, des Gemeindehauses und sozialer Einrichtungen wie die zwei inzwischen existierenden Suppenküchen der St. Tichon-Gemeinde kosten bei allem ehrenamtlichem Einsatz der Mitglieder der Geschwisterschaft von St. Tichon auch viel Geld.

Dabei hilft die Partnerschaft zwischen Klin und Wittlohe: Eine Gruppe von Rentnerinnen in Klin strickt Handschuhe und Mützen nach aktuellen Designs einer Frau

aus Wittlohe, ein Kunstgewerbehändler verkauft die Kliner Produkte auf norddeutschen Jahrmärkten.

Angeregt durch das „Recycling“ von gut erhaltener gebrauchter Kleidung durch die Frauen in Wittlohe und Klin begann Pastor Dohrmann gebrauchte und defekte Computer und Computerteile zu sammeln.

Mit arbeitslosen russischen Technikern gründete er in Moskau unter dem Schirm der St. Tichon-Bruderschaft die Computerwerkstatt „Masterskaja“, die aus dem deutschen Computerschrott funktionierende Anlagen montiert. Für viele kirchliche Einrichtungen und andere „NGOs“ war dies der einzige Weg zum Einstieg in neuzeitliche Arbeits- und Organisationsmethoden. Inzwischen wird von „Masterskaja“ auch Software entwickelt, speziell auf die Bedürfnisse der orthodoxen Kirche abgestimmt, unterhält die St. Tichon-Bruderschaft mit „Sobornost“ die erste orthodoxe „Mailbox“, ein Medium der Kommunikation und organisatorischen Vernetzung von großer Bedeutung.

Die Grundlage aller dieser erfreulichen Entwicklungen ist die liebevolle Partnerschaft zweier Gemeinden, die ehrenamtliche Tätigkeit vieler Frauen und Männer in Klin und Wittlohe und vielleicht ja auch die Freundschaft der Gemeindepatrone, des Erzweslers St. Jakob und des Erzrussen Tichon in coelo.

Urs Dohrmann

Sareptas letzte Stunde wird eingeläutet

Den Ortsnamen Sarepta hat Jesus als Heimatmissionar in den Mund genommen (Lk 4,26): Die Leute wollen am liebsten Wunder Gottes ins Haus geliefert bekommen. Statt dessen hebt er den Blick – weit über den Horizont unseres heimischen Kirchturms hinaus – auf diesen Schauplatz von Gottes Tun. Dabei spielt Jesus auf die prophetische Geschichte von Sarepta = Zarpat (1 Kön 17) an, die eine Glaubenserfahrung bezeugt: Gott hilft aus langdauernder Not *in letzter Stunde!* Zugleich bezeugt diese Erzählung: Wo Menschen ihre kleinsten und letzten Bissen miteinander teilen, überleben sie zusammen.

Ebensolche Erfahrungen verknüpfen sich seit über 200 Jahren immer wieder mit Sarepta an der Wolga. Schon die ersten fünf Männer haben ein Lied davon singen können, die als Voraustrupp im Jahre 1765 hier in der Steppe, wo die Sarpa in die Wolga mündet, eine Station der Evangelischen Brüdergemeine für die Kalmückenmission gründeten. Und es war gewiß noch nicht Gottes letztes Sarepta-Wunder, daß in dem gesamten kriegszerstörten Stalingrad – wohin der Ort seit 1931 eingemeindet war – allein der Kirchplatz Sareptas mit allen Gebäuden unversehrt geblieben ist und daher heute das älteste erhaltene Gebäude-Ensemble in der Millionenstadt Wolgograd darstellt.

Wer als Deutscher die Wolgastadt mit ihren zahllosen Gedenkstätten an die mörderische Stalingrader Schlacht besucht, kann wohl fürs erste nichts Besseres tun als

zu verstummen. Doch im Schweigen ringe ich bereits nach Ausdrücken für deutsch-russische Beziehungen einer anderen Qualität. Da bietet sich Sarepta an – nicht als Versteinerung einer guten alten Zeit, vielmehr als Begegnungsstätte zum Einüben in eine bessere zukünftige. Gegenwärtig bemühen sich städtische Behörden darum, den höchsten Rang in der Denkmalliste der Russischen Föderation für ein einziges Baudenkmal in Wolgograd zu erreichen – weder für das Schlachtenpanorama noch für die Riesenskulpturen auf dem Mamajew-Hügel, sondern für den Kirchplatz Sarepta!

Bis 1989 haben sich Abrißbagger bedrohlich nahe an den einstigen Ortskern herangefressen, und Platten-Wohnbauten ragen inzwischen unmittelbar hinter den restlichen Gebäuden aus dem 18. Jahrhundert in die Höhe. Auf dem verbliebenen Platz bemühen sich seitdem getaufte wie ungetaufte Enthusiasten um Wiederbelebung des guten Namens von Sarepta.

Aus russischer Initiative ist das Freilichtmuseum „Alt-Sarepta“ erwachsen und sucht an dieser Stelle den einzigartigen deutschen Siedlungskern zum Touristenerlebnis zu machen. Aus der Verbannung zurückgekehrte Wolgadeutsche haben ihre lutherische Kirchgemeinde wiedergegründet, die seit Ende des vorigen Jahrhunderts die Herrnhuter abgelöst hatte und ihrerseits in der Stalinzeit brutal zerstreut worden war. Daneben hat ein deutsches Kulturzentrum angefangen, die Muttersprache wieder zu lehren und interessierte russische und ukrainische Jugendliche in einem Klub zu versammeln. Für eine aus Deutschland bereitgestellte wertvolle Bibliothek fehlt noch der geeignete Raum. Daneben treffen sich moslemische Tataren und buddhistische Kalmücken in ihren neugebildeten Kulturzentren und bestätigen den Ruf Sareptas als des historischen Ortes für ein friedliches Zusammenleben so unterschiedlicher Nationalitäten wie Deutsche, Russen, Ukrainer, Tataren und Kalmücken. Außerdem leben in der Bevölkerung – unabhängig von Rasse und Religion – noch sehnsüchtige Erinnerungen an solche Markenwaren aus Sareptaner Handwerksbetrieben wie „Sarpinka“-Leinen, „Glitsch“-Senfmehl und -öl, Bitterlikör „Sarepta-Balsam“ sowie Wurst, Brot, Pfefferkuchen und Melonenhonig von seither nicht wiedererreichter Qualität.

Die anhaltende wirtschaftliche Not, gepaart mit politischen Ungewißheiten, behindert empfindlich fast jedes der aufgezählten Vorhaben. Einen um so höheren Stellenwert bekommt unter solchen Umständen das Hilfsangebot der deutschen Bundesregierung aus dem Jahre 1991, die Wiedereinrichtung von Kirche und Pfarrhaus und den Ausbau des ehemaligen Brüderhauses zu einem Begegnungszentrum mit einem Förderbetrag in Höhe von mehreren Millionen zu unterstützen, sobald Rechtsfragen geklärt und ein kirchlicher Träger bereit sei. Unterdessen sind Baupläne und -gutachten von russischen und deutschen Experten erstellt und schon mehrmals mit dem Rotstift zusammengestrichen worden. Inzwischen vermag ich nicht mehr eindeutig zu sagen, ob russische oder deutsche Bürokraten hartleibiger sind. Unsere Glaubwürdigkeit bei unseren Freunden und Partnern an der Wolga hat jedenfalls schwer gelitten, da nach so langer Verzögerung nun bloß noch von einer Million bundesdeutscher Fördermittel die Rede ist.

Was für eine Ermütigung für evangelische Christen in der Region wird die Wiedererrichtung des Dachreiters auf dem Kirchengebäude und der Beginn des detailliert geplanten Innenausbaus! Welchen tiefen Symbolgehalt hätte bei den Gedenk-

veranstaltungen zum 50. Jahrestag der Stalingrader Schlacht die Einweihung oder wenigstens der Baubeginn im Begegnungszentrum gewinnen können!

Nach den enttäuschenden Versagungen aus Bonn hat jetzt die Kirchenleitung in Berlin-Brandenburg als Partnerkirche für das mittlere und niedere Wolgagebiet, den Mut gefunden, mit dem Bauen an Kirche und Pfarrhaus in Sarepta ohne weitere Verzögerung zu beginnen.

Wieder einmal eine letzte Stunde Gottes in Sarepta!

Karl-Eugen Langerfeld

Die neuen Laien

Eindrücke von der Weltkonferenz der christlichen Laienzentren,
Akademien und sozialen Bewegungen

Da sitzt du nun in diesem Flughafen, der wie alle aussieht: Glas, Stahl, Beton. Dieser heißt Charlotte, North Carolina. Du kommst aus Montreal, nahe Asheville, einem der großen Konferenzzentren der Presbyterianischen Kirche. Du kommst von einer Konferenz. Sie ist zu Ende. Du bist auf dem Weg nach Hause. Und du denkst zurück.

Vielen Menschen bist du begegnet, Frauen und Männern. Alle Hautfarben waren da versammelt. Sprachen aus allen Teilen der Erde waren zu hören. Manche Gesichter waren dir vertraut von früheren Begegnungen. Viele sahst du zum ersten Mal. Viele neue Geschichten vermischten sich mit deiner eigenen.

„Gemeinschaften der Hoffnung verknüpfen“, so heißt das Thema. Daß es nicht nur eine Überschrift blieb, sondern auf wunderbare Weise lebendig wurde, aus allem sprach, was sich ereignete . . . das trägt dich noch immer. Es wird andauern als eine der Erfahrungen deines Lebens, die du bewahren wirst wie ein wertvolles Geschenk.

250 Vertreterinnen und Vertreter von christlichen Laienzentren, Akademien und sozialen Bewegungen folgten der Einladung zu dieser Weltversammlung vom 30. August bis 10. September 1993. Fünf regionale Vereinigungen in Afrika, Asien, der Karibik, Nordamerika und Europa bereiteten sich vor. Der Pazifik, der Nahe Osten und Lateinamerika beteiligten sich. Der ÖRK übernahm die Koordination. Zu koordinieren gab es einiges.

Besucherguppen, zusammengesetzt aus allen Regionen, verbrachten zunächst eine Woche in 20 kanadischen und US-amerikanischen Laienzentren. Sie erzählten dir vom Midnight Run in New York, wo sie den Obdachlosen Essen zu den Schlafplätzen in Eingängen der Hochhäuser und Schächten der U-Bahn-Stationen brachten. Sie sprachen mit kanadischen Fischern, deren Fanggebiete durch die Flotten der Großkonzerne zerstört werden. Sie besuchten soziale Initiativen in San Francisco, in Stadtvierteln der Schwarzen und Hispanos. Sie schwitzten im Gebetszelt der Prärieindianer und folgten der Liturgie, die keinen Unterschied macht zwischen Mani-

tu und dem Gott der Christen. Sie setzten mit der Fähre nach Holden Village im Staate Washington über und fanden sich auf einer Insel ökologischen Gleichgewichts, auf der nichts zurückgelassen werden darf, was nicht recyclebar ist.

Sie erlebten das andere Amerika, eine Gesellschaft des Reichtums, der Macht und des Erfolgs aus der Sicht der Opfer. Sie trafen diese Opfer. Sie besuchten sie. Den Besuchern aus Afrika, Asien, der Karibik, Ost- und Westeuropa begegnete Vertrautes: Armut, Rassismus, Drogenabhängigkeit, Prostitution, ökologische Zerstörung . . . Darüber begann ihr Gespräch. Es führte sie zurück in ihre eigenen Länder, zu den unterschiedlichen Sichtweisen der Probleme, der kulturellen Verschiedenheit ihrer Bearbeitung und einander widersprechenden Urteilen. Der Dialog in den Gruppen harmonisierte nicht. In manchen Fällen geriet er in harte Konflikte. Die Gruppen wuchsen durch Auseinandersetzungen hindurch. Als sie alle zwanzig Montreat erreichten, wollten sie sich nicht trennen. Noch in den Pausen trafen sie sich.

Diese intensive Erfahrung der Kleingruppe – multikulturell, international, interkonfessionell und aus verschiedenen Denominationen – wo jede und jeder sich als Minderheit wiederfand, sich öffnete für das Andere, Unbekannte . . . diese Erfahrung prägte die ganze Versammlung, trug sie und schuf die Basis, auf der bearbeitet werden konnte, was an Konflikten in ihr aufbrach.

Es sollte um ein neues Verständnis der Laien und ihrer Rolle in der Gesellschaft und Kirche gehen. Nach vielen Jahren des Schweigens zum Thema „Laien“ in der ökumenischen Diskussion, nach seinem Verschwinden von der ökumenischen Tagesordnung, auf der es einst einen prominenten Platz eingenommen hatte, war mindestens diese Entwicklung zu erklären. Die alten, einander schon immer widersprechenden Konzepte volksmissionarischer Reevangelisierung einer- und des christlichen Citoyen andererseits, der seine Ethik in Beruf und Politik praktiziert, tragen nicht mehr. Das eine, weil es verkirchlicht und spiritualisiert, was an weltlichen Problemen nach Analyse, Expertise und Aktion verlangt; das andere, weil es die kulturellen Muster des Nordens vor sich herträgt und sich vor allem auf die gebildete Elite stützt.

Konrad Raiser, Generalsekretär des ÖRK, machte in seinem Einleitungsreferat (siehe S. 122ff) besonders zwei Entwicklungen für das Verschwinden des Laienthemas verantwortlich, die professionelle Spezialisierung der kirchlichen Dienste und die Entwicklung selbständiger Bewegungen, von denen die Frauenbewegung mehr als 50 % der Laien umfaßt. Laien finden sich als freiwillige Mitarbeiter und Mitglieder der Kerngemeinde, werden von kirchlichen Diensten als Hilfsbedürftige und Ratsuchende betreut oder artikulieren sich in Gruppen zu den Themen der globalen Krise (Gerechtigkeit, Frieden, Umwelt). Aber all dies hat den Bezug zum Laienbegriff längst aufgegeben.

Ist er es überhaupt wert, gerettet zu werden? Der Bericht einer von vier Arbeitsgruppen zu diesem Themenbereich regt an, eine neue Sprache zu entwickeln, die den abwertenden Gehalt des Begriffs vermeidet. Sicher ist er wohl – trotz seiner Geschichte – im Gegensatz zum Klerus nicht zu retten. Darin waren sich alle einig. Konrad Raiser ließ auch nicht den alten Dualismus von Kirche und Welt gelten, sondern erklärte beides zu aufeinander bezogenen Aspekten eines Ganzen. Darin wird Laos, das Volk Gottes, zum glaubensbegründeten Teil der Zivilgesellschaft.

Von hier lassen sich durchaus neue Laien in Bewegung entdecken, wenn vielleicht auch noch keine neue Laienbewegung. Wer sich in Frauen-, Friedens-, Ökologie-,

Solidaritätsgruppen engagiert, ob christlich bekennend oder humanistisch begründet ...; es sind die gleichen Themen. Es ist die gleiche globale Krise, die sie und ihn aufgeweckt hat. So werden sie sich denn in ihren Gruppen am gesellschaftlichen Diskurs wie kirchlich-konziliaren Prozeß beteiligen müssen, wenn etwas bewirkt werden soll gegen das System, das die Lebenswelt kolonisiert. Es sind zwei Seiten einer Medaille. Die konziliare Bewegung ist Teil der Bewegung hin zu einer Zivilgesellschaft, die auf eine gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Welt zielt. In dieser Zivilgesellschaft könnte zusammenfinden, was sich in vielen Einzelaspekten der Krise zu verlaufen droht.

Vor solchem Hintergrund wurden die drei „L“: (Ökumenisches Lernen, Laienbildung und Leadership-Training) bekräftigt. Die bevorstehende Eröffnung des Idris-Hamid-Instituts in Trinidad, spezielle Trainingskurse zur sozialen Transformation in allen Regionen Afrikas, eine gemeinsame Tagung nordamerikanischer und karibischer Zentren in Kuba (1995), die Zusammenarbeit der Regionen Asien, Afrika und Europa in der Vorbereitung einer Europamission (1998) anlässlich der Weltumsegelung Vasco da Gamas vor 500 Jahren, ein weltweiter Leadership-Trainingskurs für Frauen zur Mitte der Frauendekade in Lateinamerika (1995) sind Stationen auf einem Weg, der möglichst viel Zusammenarbeit und Zusammengehörigkeit zwischen den segmentierten Aktionsfeldern von Gruppen und Bewegungen stiften soll.

Solche Überlegungen und Planungen gingen aus 15 Arbeitsgruppen hervor. Kooperation der Zentren untereinander, mit anderen kirchlichen und säkularen Netzwerken, Laienkonzepte und -bildung und Themen gemeinsamer Priorität gliederten sie in drei größere Komplexe.

Die Demonstration der Möglichkeiten des E-mail-Systems macht Hoffnung auf eine Vernetzung der ca. 300 ökumenisch orientierten Laienzentren. Eine Task Force wird Voraussetzung dazu erarbeiten.

Auf der Basis einer Resolution der Arbeitsgruppe zur Schuldenkrise erklärte die Versammlung, die Schulden des Südens nach 500 Jahren kolonialer Ausplünderung für längst beglichen. Die Zentren wollen sich aktiv an den Bemühungen für einen Schuldenerlaß beteiligen.

Die Arbeitsgruppe zur Klimakatastrophe legte die Empfehlungen zur Energieeinsparung in Tagungszentren und kirchlichen Einrichtungen vor. Die Arbeitsgruppe zur „Zivilgesellschaft“ versuchte, die unterschiedlichen Ansätze in Osteuropa, dem Süden und dem Norden aufeinander zu beziehen. Eine korrespondierende Akademie zur „Civil Society“ wird ihre Arbeit aufnehmen und den Diskussionsprozeß begleiten.

Das alles klagte an, wies Schuld zu, machte betroffen, wie die Kreuzigung aus Burma, gestickt und genäht von einem buddhistischen Mönch, wie die Geschichten der ermordeten Kinder in Südafrika, der Bombenopfer in Nordirland und nationalistischer Menschenverachtung im Osten Europas. Es mußte erstritten werden, gegen absichtslose und geborgte Seelenwanderungen der Verdrängung, gegen die Flucht in die kalte Analyse, die in depressivem Stummsein endet und gegen die hilflose Betroffenheit, die dich einmauert, wo du bist. Die Gespräche endeten nie. Und sie konnten so dicht werden, daß es alle Kraft kostete, sie auszuhalten. Wo es gelang, wuchs der Mut zur gegenseitigen Verpflichtung. Nicht gezählte Vereinbarungen

zwischen Personen, Partnerschaften zwischen Zentren, Austausch von Mitarbeitern und Gruppen, ökumenische Lernprogramme knüpften die Knoten des fester werdenden Netzes.

Aus diesen Begegnungen entstand der Mehrwert, den die Versammlung zusammenbrachte. Die Bibelarbeit zur Speisung der Fünftausend wurde zum Gleichnis für die soziale Kompetenz der kleinen Gruppe, der Gemeinschaften der Hoffnung, die am Ende mehr aus sich herausbrachten als sie sich am Anfang zutrauten. Alle hatten einen Streifen Stoff mitgebracht. Im Eröffnungsgottesdienst stand ein Webrahmen im Altarraum, bespannt mit dem Tuch, das die Ökumene, die bewohnte Erde, zeigte. Da hinein webten sich immer neue Streifen. Im Abschlußgottesdienst war das Netz geknüpft, dicht und bunt. Und es war noch genug da, um aus zwölf Körben jeder und jedem einen Streifen auf den Weg mitzugeben, zum Weiterknüpfen.

Dies war nicht eine Konferenz wie jede andere.

Wenn du daran zurückdenkst, wie ihr euch voneinander verabschiedet habt, wie das Erlebte in den Gesichtern zu lesen war, in denen sich Erschöpfung und Freude mischte, weißt du: Diese Geschichte geht weiter. Gleich landet dein Flugzeug in Frankfurt. Bald bist du zu Hause. Du wirst ausschlafen. Und dann kannst du anfangen.

Zuerst wirst du noch einmal den Brief lesen, der im Mittelpunkt eures letzten Gottesdienstes stand: Die nie fertige Geschichte von Gott, der seine bewohnte Erde besucht.

„Gott macht sich auf die Reise in die Slums unserer Städte und lebt in den Hütten der Armen. Er hört auf ihre Schmerzen und ihr Leid und teilt ihren Hunger und ihre Freude. Gott erzählt ihnen, wie isoliert die Reichen in ihren Häusern leben und was in den Ladenstraßen und Supermärkten mit ihrem das Leben zerdrückenden Wettbewerb und den das Leben zerstörenden Extravaganzen geschieht. Dann lädt Gott sich selbst ein an die überfüllten Tische der Reichen. Er hört zu, wo kaum jemand zuhört, und er redet von den knurrenden Mägen der Armen und der Kürze ihres Lebens.

Gott besucht die Stahl- und Glaspaläste der Banken und setzt sich an den Tisch der Verantwortlichen für transnationale Geschäfte. Mit ihnen geht sie die Bilanzen durch und liest die Marktberichte. Sie spricht von den schweren Lasten der verschuldeten Länder, betont, daß Kinder keine Möglichkeiten zur Bildung haben und keinen Zugang zu Gesundheitsdiensten. Dann fragt sie eindringlich, ob die Schulden nicht erlassen, die Finanzspekulationen nicht eingestellt werden könne. Sie fördert die Einrichtung einer Kommission für die Begründung einer neuen ökonomischen Weltordnung, die Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit wertschätzt.

So wandert Gott durch viele Orte unserer Erde, besucht immer wieder die sterbenden Bäume, vergifteten Fische, die verschmutzte Luft und die ausgeplünderten Bodenschätze. Er versucht zu verstehen, was sie brauchen und was sie bedeuten. Er warnt sie vor der Faszination der Menschen gegenüber der Technik und ihrem Glauben in die eigene Fähigkeit, alle Probleme zu lösen. Dann erzählt Gott den Chemikern und Biologen, Ingenieuren und Städteplanern von der Bedeutung und den Träumen der Bäume und Fische, dem Atmen der Erde, der Wärme der Sonne und öffnet ihnen neu die Sinne für die Natur.

Während sie durch alle Kontinente und Länder reist, besucht Gott auch die kleinen Kapellen und großen Kathedralen, wo sie den Lobgesang auf den Himmel hört

und das Selbstlob der Auserwählten. Gott steigt auf ihre Kanzeln und erinnert sie an die heilende Kraft der Stille und Meditation. Sie preist den Reichtum der Verschiedenheit des Glaubens und zitiert ohne Scheu aus den heiligen Büchern der Menschlichkeit . . .

Dies ist unsere Vision vom besuchenden Gott, der uns stets überall an den anderen erinnert – an die Vergessenen und Ausgeschlossenen – und ihr Advokat wird. Ihr alle, ob Mann oder Frau, könnt die Geschichte weitertragen, ein Netzwerk der Obhut und des Erbarmens knüpfen. Wir geben die Hoffnung an Euch weiter, daß Ihr es erlaubt zu Gemeinschaften der Hoffnung zu werden, mitten in einer zerbrochen, selbstzentrierten und aus ihren Wurzeln gerissenen Menschheit. Laßt uns unsere Schilder des Selbstschutzes zurücklassen. Laßt uns über die Grenzen hinausgehen, die nur uns selber nützen und die Mauern, die wir aus Furcht errichtet haben, niederreißen. Laßt uns aus unseren besonderen Interessen und behaglichen Nischen ausziehen. Laßt uns unsere tiefsitzenden Vorurteile überwinden und die uns Fremden besuchen, in der Nähe und der Ferne, in den Städten und Wäldern, auf den Ebenen und den Seen.

Wir schreiben Euch diesen Brief, um uns mit Euch zu versichern, daß wir als Laien Bürgerinnen und Bürger des einen weltweiten Volkes Gottes sind. Zusammen haben wir teil an der schöpferischen, befreienden und versöhnenden Mission Gottes, die unsere Gesellschaften von Angst und Not, Gewalt und Zerstörung frei machen will. Zusammen suchen wir danach, gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Zivilgesellschaften aufzubauen, in denen alle Liebhaber des Lebens und Advokaten der Rechte der Schöpfung sind.“

Du bist dir sicher. Du wirst sie finden. Die vielen, die mit dir an dieser Vision weiterarbeiten. Wie du sie in denen fandest, die mit dir über alle bleibenden Unterschiede hinweg auf den vertrauten, der dir im anderen begegnet.

Fritz Erich Anhelm

Ökumenisch forschen

Die fünfte Tagung der
Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung im November 1993

Als eine „Quelle zum Auftanken“ hatte sie Konrad Raiser bei seinem Abschied vor seinem Amtsantritt als ÖRK-Generalsekretär in Genf beschworen: die Arbeitsgemeinschaft für Ökumenische Forschung (AÖF), die im November 93 zum fünften Mal im Haus Villigst in Schwerte zusammenkam. Sie dient dem Kommunikationsaustausch über wissenschaftliche Projekte und als eine Börse für Informationen aus der Ökumene.

Es sind vornehmlich Doktorandinnen und Doktoranden, die sich hier jährlich treffen und von ihren Projekten berichten. Aber in jedem Jahr kommen auch zwischen zehn und zwanzig Prozent Theologiestudenten aus Deutschland – inzwischen gibt es auch schon einige aus der Schweiz –, um entweder einfach zuzuhören und in den kleinen Gesprächsgruppen mitzudiskutieren, um selbst ein kleines Arbeitsprojekt vorzustellen oder von einem Auslandsaufenthalt zu berichten. Die Idee bei der Gründung 1988 war gewesen, die an den verschiedenen theologischen Fakultäten Deutschlands mehr oder weniger vereinzelt an ökumenischen Themen arbeitenden jungen Menschen in einer Gruppe zusammenzuführen. Hier sollen sie auf Gleichsinnige treffen, die Theologie ausdrücklich in ökumenischem Rahmen treiben wollen. Sie sollen die Möglichkeit bekommen, Gesprächspartner zu finden, die an verwandten Themenbereichen arbeiten, mindestens jedoch eine „ökumenische Sensibilität“ mitbringen, mit der man theologische Probleme angeht – gesteuert von der Frage nach der Wirklichkeit und auch der Wahrheit der christlichen Kirche innerhalb einer Vielfalt von kulturellen und konfessionellen Kontexten.

Immer wieder spielt in den Diskussionen das Problem eine Rolle, wie oder auch ob man sich überhaupt einem kulturell fremden Kontext annähern kann. Zweimal wurde das während der Novembertagung ausdrücklich reflektiert: bei der Projektvorstellung von Antonio de Melo Magalhaes (Studienleiter an der Missionsakademie in Hamburg) über „Theologie in der Fremdheit“ und bei der Diskussion über den von Karen Hermes (Marburg) gewährten Einblick in ihre Anfangsplanung einer Arbeit über das Selbstverständnis der indischen Thomas-Christen. Es gibt mehrere regelmäßig Teilnehmende, die über solche Probleme interkultureller Hermeneutik arbeiten.

Das zweite, immer wiederkehrende Problem rankt sich um die Frage, wie man in ökumenischer Sensibilität mit klassisch-konfessionellen theologischen Profilen umgeht – mit lutherischer Kreuzestheologie z. B. oder mit orthodoxer Konzentration auf die Liturgie. Um Fragen dieser Art geht es in den engeren systematisch-theologischen Arbeiten. In dieser Novembertagung waren das: Diskussion über Konzeption des Handelns Gottes in angelsächsischer Theologie in ihrer Auswirkung auf die Christologie (Ulrike Link-Wieczorek, Heidelberg), Möglichkeiten und Probleme einer Geist-Christologie (Michael Press, Heidelberg), Natürliche Theologie als Problem der Ökumene (Ralf Stammberger, Hofheim), Neuere ekklesiologische Entwürfe in der katholischen Theologie Italiens (Ingeborg Wagner, Heidelberg). Oft ist es aber auch einfach Informationslust, aus der nach den Projektvorstellungen

lebendige Gespräche erwachsen oder sogar Arbeitsgruppen entstehen. Spontan fand sich ein Kreis zu gleich zwei Sitzungen Midrasch-Lektüre unter Anleitung von Ulrich Berzbach (Köln) zusammen. Harmjan Dam (Frankfurt) referierte über die Geschichte des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen, Kurt Zauff-Ott (Bern) über die Entwicklungsdiskussion im ÖRK von 1968 bis 1992 und Alexander Bocksch (Düsseldorf) stellte den Endstand seiner juristischen Arbeit über Konturen ökumenischer Sozialethik dar, die er am Beispiel der Arbeitnehmermitbestimmung herausanalysiert hat.

Lebendig bleiben ist den jungen Ökumenikerinnen und Ökumenikern in dieser Gruppe eines der wichtigsten Anliegen. So wacht man aufmerksam darüber, daß sich der Kreis nicht „institutionalisiert“ (abgesehen von der finanziellen und organisatorischen Unterstützung durch das Evangelische Studienwerk Villigst), daß er offen bleibt für stets neue ökumenisch forschende Frauen und Männer und daß er vor allem von einzelnen Teilnehmern nicht als Profilierungspodest mißverstanden wird. Es weht durchaus ein wissenschaftskritischer Geist während dieser Tagungen. Die Projektvorstellungen sollen im Idealfall echte Problem-Besprechungen werden, in denen aus der Kreativität der „ökumenischen Sensibilität“ der Tagungsteilnehmer geschöpft wird. Das gelingt nicht immer gleich gut – zum Teil wegen der Schwierigkeit der beiden erwähnten „Dauerbrenner-Probleme“, zum Teil aber auch, weil manchmal die Referierenden die Gesprächsgruppe nicht wirklich zum gemeinsamen Nachdenken führen können. Nach dieser fünften Tagung mußte man auch einsehen, daß dieses Ideal in weiten Stadien der Arbeit an einem Thema äußerst schwierig umzusetzen ist. Denn wer Probleme Außenstehenden vermitteln kann, hat selbst meist schon mehrere Jahre Kopfzerbrechen hinter sich. Und dahin soll es ja nicht kommen, daß sich nur die „Erfahrenen“ treffen. Bleibt also das Ernstnehmen der gemeinsamen Verantwortung von Referierenden und Diskutierenden bei einer Projektvorstellung. Sie wird umgesetzt durch die Pflege eines Moderationsstils, der Gesprächsatmosphäre ermöglicht, und durch Wachsamkeit über das Einhalten des Zeitlimits von 30 Minuten bei Referaten.

Der Horzonterweiterung dient der erste Abend einer Tagung: Dafür wird eine Gastreferentin oder ein Gastreferent zu einem Thema eingeladen, das die Teilnehmer der Vorjahrestagung beschlossen haben. Im November sollte es um die Berichterstattung zu ökumenisch relevanten Ereignissen in den Medien gehen. Das Thema war 1992 aus einem Abend mit Hermann Goltz erwachsen, der über die Situation orthodoxer Kirchen in Osteuropa nach der Auflösung der sozialistischen Staatsgebilde berichtet hatte. Daraus entstand der Wunsch, mit fachkundigen Gesprächspartnern über unseren Eindruck zu sprechen, daß die komplizierte und differenzierte ökumenische Wirklichkeit in den Medien nicht zum Ausdruck komme, sondern in groben Schablonen und eingefahrenen Informationswegen steckenbleibe. Es war heikel, dieses Thema behandeln zu wollen. Die Referentin, Anke Remberg vom WDR in Köln, teilte schon diesen Eindruck nicht. Sie konnte uns aber immerhin nachdenklich machen über die Realisierbarkeit des Anspruchs, „wissenschaftlich Differenziertes“ durch Alltagsmedien zu vermitteln. Sie selbst wurde im Gegenzug gefragt, ob Differenziertheit nicht zu schnell mit angeblich wissenschaftlicher Abgehobenheit „weg-gewertet“ würde, und ob die journalistische Orientierung an der Vermittelbarkeit nicht auch die Orientierung am Sachproblem verstellen könne. Der Abend

ließ jedenfalls Staunen über das von den meisten bis dahin gar nicht wahrgenommene Programm an kirchlichen und ökumenischen Themen im Radio aufkommen.

Im Rahmen des Abends der „Ökumene-News“ berichtete Pfarrer Dr. Matthias Haudel über die Faith and Order-Konferenz in Santiago de Compostela (Spanien), an der er für die EKD als Berater teilgenommen hatte. Kurz vorher war seine Studie über die Einheitsüberlegungen in der Kommission unter dem Titel „Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von ‚Glauben und Kirchenverfassung‘“ veröffentlicht worden.

Die nächste Tagung der Arbeitsgemeinschaft wird vom 11. bis 13. November 1994 wieder im Studienwerk Villigst sein. Im Zentrum des ersten Abends soll die Dritte Welt stehen. Jemand aus der jüngeren EATWOT-Generation soll dafür eingeladen werden. Die Mitglieder der Vorbereitungsgruppe sind gleichzeitig Ansprechpartner(innen) für Interessierte, die noch nicht im „Verteiler“ sind:

Martin Heider, Hohe Straße 34, 44139 Dortmund, Telefon: (02 31) 10 54 21.

Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Brunnenpfad 37, 68259 Mannheim, Telefon: (06 21) 79 89 28.

Barbara Schwahn, Sachsenhäuser Landwehrweg 106a, 60598 Frankfurt am Main, Telefon: (0 69) 64 68 87 04.

Michael Schwarzkopf, Kopenhagener Straße 77, 10437 Berlin, Telefon: (0 30) 4 49 88 66.

Ulrike Link-Wieczorek

Chronik

Vom 20.–28. Januar trat in Johannesburg/Südafrika der *Zentralausschuß* des ÖRK zu seiner 3. Sitzung der laufenden Periode zusammen (s. Seite 197ff).

In Bad Boll fand, getragen von der EKD und der dortigen Akademie, vom 9. bis 11. Februar eine *Arbeitstagung „Impulse aus Santiago de Compostela“* statt. Die Mitgliedskirchen der ACK, ausländische Nachbarkirchen, theologische Fakultäten und Ökumenegruppen waren eingeladen. F/O-Direktor Dr. Günther Gaßmann stellte dabei das Arbeitsprogramm vor, das die Ständige Kommission von F/O im Januar beschlossen hatte. Die Ergebnisse werden als epd-Dokumentation veröffentlicht.

Mit einem Gottesdienst, bei dem der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Klaus Engelhardt, predigte, startete am 27. Februar in Berlin die *Spendenaktion „Hoffnung für Osteuropa“*. Träger sind die EKD, das Diakonische Werk, die Diakonische Arbeitsgemeinschaft der Freikirchen und das Gustav-Adolf-Werk.

Am 12. März wurden in Bristol die ersten 32 Diakoninnen als Pfarrerrinnen der *Kirche von England* ordiniert.

Als unabhängige Provinzkirche der umfassenderen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland und anderen Staaten (ELKRAS) wurde in Kasachstan die *Evangelisch-Lutherische Kirche im Staat Kasachstan* gegründet. Sie umfaßt nahezu die Hälfte der ca. 500 lutherischen Gemeinden in der GUS.

Eine erste *ökumenische Informationstagung aller baltischen Staaten* fand vom 17. bis 20. Februar in Tallinn/Estland statt. Vertreten waren, neben Lutheranern, Orthodoxe, Baptisten, Methodisten und Reformierte. Aus der Präsentation des Ökumenischen Rates der

Estnischen Kirchen, dem Lutheraner, Orthodoxe, Baptisten und Methodisten als Mitglieder, Katholiken, Adventisten und Pfingstler als Beobachter angehören, ging hervor, daß der Rat die Wiedereinführung des Religionsunterrichts, Mitarbeit an den Religionsgesetzen, Übertragung von Gottesdiensten in den Medien und die Einrichtung eines Ersatzdienstes als seine Aufgaben betrachtet.

Unter Federführung des Moskauer Patriarchats wird in Rußland für die Zeit vom 21. bis 23. Juni 1994 eine *Konferenz der Christlichen Kirchen und Religionsgemeinschaften* in der GUS zum Thema „Christlicher Glaube und menschliche Feindschaft“ vorbereitet.

Der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Klaus Engelhardt, besuchte vom 13. bis 21. Januar mit einer Delegation den *Sudan* und *Kenia*. Zu dem Besuch hatten die Allafrikanische Kirchenkonferenz in Nairobi (AACC), der Sudanesischen Kirchenrat in Khartoum (SCC), der Südsudanesischen Kirchenrat im Exil in Nairobi und weitere afrikanische Kirchen eingeladen. Besondere Aufmerksamkeit galt dabei dem seit 38 Jahren anhaltenden, der Weltöffentlichkeit weitgehend unbewußten, unerhört grausamen Bürgerkrieg im Sudan, in dessen Verlauf etwa drei bis fünf Millionen im Süden aus ihren traditionellen Siedlungsgebieten vertrieben wurden.

Vom 1. bis 4. Februar fand in Jerusalem eine hochrangig besetzte *christlich-jüdische Konferenz* in der Absicht statt, die Begegnung zwischen Christentum und Judentum zu intensivieren und über den interreligiösen Dialog auf weitere gesellschaftliche und wissenschaftliche Fragen der Gegenwart auszuweiten.

Am 16. *Ökumenischen Europäischen Jungentreffen* zwischen Weihnachten

und Neujahr, zu dem die Communauté Taizé eingeladen hatte, nahmen rund 80 000 Christen teil, diesmal in München. Rund 50 000 von ihnen kamen aus dem postsozialistischen Europa.

Vom 29. Juni bis 3. Juli findet unter dem Motto „Unterwegs zur Einheit“ in Dresden der 92. *Katholikentag* statt.

Für die 15. *Europäische Friedensdekade* vom 6. bis 16. November 1994 wurde von dem Gesprächsforum zwischen ACK und Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden das Motto „Selig die Sanftmütigen . . .“ festgelegt.

In der Griechisch-Orthodoxen Metropolie für Deutschland ist vorwiegend für die ostdeutschen Bundesländer mit dem bisherigen Archimandriten in Aachen, Evmenios Tamiolakis, ein vierter *Vikarbischof* berufen worden.

Aus dem *Sonderfonds des ÖRK zur Bekämpfung des Rassismus* wurden 1993 insgesamt 28 Gruppen und Initiativen mit umgerechnet 610 000,- DM unterstützt. Darunter waren mit knapp 30 000,- DM drei deutsche Initiativen, nämlich der Arabische Frauenverein, die Afrikanische Ökumenische Gemeinde und die Initiative Schwarze Deutsche.

Ein erster *Pilotkurs „Ökonomie – Training für Frauen“* wurde in Trägerschaft der Europäischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Arbeitswelt mit 16 Teilnehmerinnen aus Rumänien, Polen und Deutschland Ende 1993 in Mainz gehalten.

Eine *positive Empfehlung der Deutschen Bischofskonferenz an den Vatikan*, die Lehrverurteilungen gegenüber den evangelischen Kirchen außer Kraft zu setzen, hat Prof. Dr. Wolfhart Pan-

enberg/München angemahnt. Rom erwarte ein solches Signal aus Deutschland.

Mit der Unterzeichnung eines Gründungsvertrags machten VELKD und Universität Leipzig den Weg frei zum Aufbau eines *liturgiewissenschaftlichen Instituts*, das künftig der Theologischen Fakultät in Leipzig angeschlossen sein wird. Die Mitarbeit anglikanischer und skandinavischer Theologen ist vorgesehen.

Peter Beyerhaus, Professor für Mission und Ökumene in Tübingen und Präsident des Theologischen Konvents der Konferenz Bekennender Gemeinschaften, hat sich für die *Bildung einer „evangelikalen Notkirche“* mit „reisenden Pastoren“ ausgesprochen, die „nach einiger Zeit zu Notsuperintendenten und Notbischöfen werden“ könnten. Demgegenüber hat sich der Präses des Gnadauer Verbandes, Christoph Morgner, grundsätzlich für ein *Verbleiben der Pietisten in der evangelischen Kirche* ausgesprochen.

Die *Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste* hat sich nach einer schweren Finanzkrise wieder konsolidiert. Sie will weiterhin in Wort und Tat den aufkeimenden nationalistischen Stimmungen und Parolen mit Erinnerung und Scham, Toleranz und Einsicht entgegenwirken.

Die Initiative in Niedersachsen, sich in der Präambel der Landesverfassung zur *Verantwortung vor Gott* zu bekennen, erbrachte in kurzer Zeit 120 000 Unterschriften. Sie wurde von Christen und Juden gemeinsam getragen.

Von Personen

Der Zentralaussschuß des ÖRK nahm bei seiner Tagung in Johannesburg im Genfer Stab folgende *Ernennungen* vor: Direktor der Einheit I (Einheit und Erneuerung) wurde der orthodoxe US-amerikanische Theologe Dr. Thomas Fitzgerald (Ökumenisches Patriarchat) als Nachfolger des in den Ruhestand tretenden rumänischen orthodoxen Theologen Prof. Ion Bria. Direktor Dr. Günther Gaßmann von Glauben und Kirchenverfassung in Einheit I wird im Herbst einen Nachfolger in dem Presbyterianer Rev. Alan Falconer (Kirche von Schottland), bisher an der Irish School of Ecumenics in Dublin, erhalten. Die ghanaische Methodistin Evelyn Appiah wurde zur Referentin für „Integrative Gemeinschaft durch Mitwirkung der Laienschaft“ (ebenfalls Einheit I), der rumänische orthodoxe Theologe Dr. Ioan Sauca zum Referenten für orthodoxe Studien und Beziehungen in der Mission, Einheit II (*jetzt* Kirchen in Mission: Gesundheit, Bildung, Zeugnis), Helene Moussa von der koptischen orthodoxen Kirche zur Referentin für Flüchtlingsarbeit in Einheit IV (Teilen und Dienst) und die unierte Australierin Carole Anderson zur Referentin für die 8. Vollversammlung im Jahr 1998 berufen. Prof. Ion Bria und die ebenfalls ausscheidende stellvertretende Generalsekretärin Mercy Oduyoye wurden mit Dank für ihren Einsatz verabschiedet.

Die EKD ist im *Zentralaussschuß* des ÖRK anstelle des verstorbenen Bischofs Hans-Gernot Jung durch ihren Ratsvorsitzenden, Landesbischof Klaus Engelhardt, vertreten.

Das Bischofswahlgremium aus Landessynode und Kirchenleitung der Evang. Landeskirche in Württemberg wählte nach 16 vergeblichen Wahlgän-

gen und einer mehrmonatigen Besinnungspause am 3. März den bisherigen Ökumenereferenten, Kirchenrat Eberhard Renz, als Nachfolger von Landesbischof D. Theo Sorg zum neuen Landesbischof.

Rev. John Hind wurde als Bischof von Gibraltar und Europa zum neuen *Europabischof der Kirche von England* berufen. In dieser Funktion ist er für rund 200 anglikanische Auslandsgemeinden, auch in Deutschland, zuständig. An der Einführung in Gibraltar nahm auch der Auslandsbischof der EKD, Rolf Koppe, teil.

Der Bankier Gert H.O. van Maanen wird neuer Geschäftsführer der Ökumenischen Entwicklungsgenossenschaft (EDCS) in Amersfort/Niederlande.

Oberst Paul Martin, bisher stellvertretender Leiter der Heilsarmee in der Schweiz, wurde ab 1. März zum Leiter der Heilsarmee in Deutschland ernannt.

Berufen wurden:

Ingrid Laudien, Superintendentin des Berliner Kirchenkreises Friedrichshain, ab 1. Mai bis zum Inkrafttreten der neuen Kirchenverfassung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg zur Generalsuperintendentin in Berlin;

Rainer Lingscheid, bisher Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst (AGKED) zum Leiter des Verbindungsbüros des ÖRK zu den Vereinten Nationen in New York;

Wilhelm Schlemmer, Superintendent in Freiberg/Sachsen, in der Nachfolge von OKR Hermann Kalinna, der in den Ruhestand tritt, ab Juli zum theologischen Oberkirchenrat in der Dienststelle der EKD am Sitz der Bundesrepublik Deutschland in Bonn;

die Juristin Heidrun Tempel, Europareferentin der drei EKD-Gliedkirchen in Nordrhein-Westfalen, zur Leiterin des EKD-Büros in Brüssel;

Dr. Jürgen Thomassen zum Ökumenereferenten des Bistums Würzburg; die Professorin für Kirchenrecht in Trier und Ökumenikerin Ilona Riedel-Spangenberg als erste Frau in den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen.

Neuer Direktor des Evangeliumsrundfunks (ERF) in Wetzlar wurde der Journalist Jürgen Werth. Sein Vorgänger, Pastor Horst Marquardt, wird künftig für den ERF-Partner Trans World Radio in Europa und Afrika tätig sein.

Mit einem Symposium „Zeit und Ewigkeit“ trat der Ökumeniker Jürgen Moltmann/Tübingen zum Ende des Wintersemesters 1993/94 in den Ruhestand.

Es vollendeten:

das 80. Lebensjahr

Oberkirchenrati.R. Prof. D. Dr. Hanfried Krüger/Frankfurt am Main, am 12. April.

das 70. Lebensjahr

Eduard Lohse, Altbischof von Hannover und ehemaliger Ratsvorsitzender der EKD, am 19. Februar.

das 60. Lebensjahr

Prälat Prof. Dr. Aloys Klein, Leitender des Direktor des Möhler-Instituts Paderborn, am 23. Februar;

Bundesdirektor Pastor Manfred Sult, Bund Evang.-freikirchl. Gemeinden und Mitglied im Vorstand der Bundes-ACK am 27. März.

Verstorben sind:

Bischof Klaus Hemmerle, Aachen, 68jährig am 23. Januar;

Prof. em. Dr. Otto Michel/Tübingen, 90jährig am 28. Dezember 1993.

Ausgezeichnet wurden:

Paulo Evaristo Arns, Kardinal-erzbischof von São Paulo mit dem Niwano-Friedenspreis;

Joseph Kardinal Ratzinger/Rom mit dem Großkreuz des Verdienstordens der Bundesrepublik;

Elias Chacour, kath. Priester im Ibillin bei Nazareth, mit dem methodistischen Weltfriedenspreis für seine Versöhnungsbemühungen zwischen Israelis und Palästinensern.

Die Schriftstellerin Eva Zeller erhielt für ihr Buch „Ein Stein aus Davids Hirtentasche“ den evang. Buchpreis 1994.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 7. März 1994)

I. Ökumenische Bewegung / ÖRK

1. Allgemein

Der Zentralaussschuß in Johannesburg (1), Bericht des Generalsekretärs, des Moderators (*Raiser, Keshishian*) u. a., epd-Dok 11/94; *Klaus Wilkens* (Hg.), Der Weltkirchenrat zu Besuch in Deutschland. Texte von der „Team-Visit“ des ÖRK Anfang Juni 1993, epd-Dok 6/94; *Konrad Raiser*, The World Council of Churches and International Civil Society, EcRev 1/94, 38–44; *Ulrich Wilkens*, Das neue Ökumenische Direktorium – mit evangelischen Augen gelesen, UnSa 4/93, 338–346; *Hartmut Löwe*, Zum Stand der evang.-kath. Ökumene, epd-Dok 8/94; *Giseler Hickel*, Der ökumenische Personalaustausch in den Kirchen des Evang. Kirchenbundes in der DDR, epd-Dok 2/94; *Hubert Kirchner*, Ein deutlicher Fortschritt. Zum Hirtenschreiben über die Geschiedenenpastoral der oberrheinischen Bischöfe, MdKonfInst 1/94, 1–3.

2. F/O-Weltkonferenz Santiago

Hauptthema in UnSa 4/93 mit Beiträgen von *Gerhard Voss* (Ein Meilenstein auf dem ökumenischen Pilgerweg?, 266–278) und zu den Sektionen der Konferenz (Sektion I *Gunther Wenz*, II *Hans-Georg Link*, III *Adolfo González-Montes*, IV *Anton Houtepen*) 279–308; *Margriet Gosker*, The Fifth World Conference ..., One in Christ 4/94, 318–327.

II. Dialog und Konsens

Harding Meyer, Weg und Ertrag des internationalen katholisch/lutherischen

Dialogs, UnSa 4/93, 321–330; *Thomas P. Rausch* (Introduction), Responses to the US Lutheran-Roman Catholic Statement on Justification (enthält die Stellungnahmen der nationalen Konferenz der kath. Bischöfe, der Evang.-Luth. Kirche in Amerika und der Lutherischen Kirche/Missouri-Synode), One in Christ 4/93, 333–353; *Ola Tjørhom*, The Porvoo Statement. A Possible Ecumenical Breakthrough?, EcRev 1/94, 97–102 bzw. One in Christ 4/93, 302–309; *Wilhelm Breuning*, Evang.-kath. Übereinstimmung im Verhältnis zu den Juden?, Catholica 1/94, 1–26; *Ernst Feil*, Besitz der Wahrheit oder Glaubensgewißheit? Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog, StimZ 3/94, 193–202.

III. Ekklesiologie

1. Zum aktuellen Gespräch

Heinrich Döring, Auf der Suche nach Einheit: Von der Konziliarität zur Koinonia, Catholica 1/94, 27–61; *Harding Meyer*, Ekklesiologie im ökumenischen Gespräch und der kath./luth. Dialog über „Kirche und Rechtfertigung“, KNA-ÖKI 1–2/94, 5–16; *Silke-Petra Bergjan*, Ecclesiology in Faith and Order Texts, EcRev 1/94, 45–77; *Gennadius Limouris*, Le COE, Foi et constitution et la question des Églises Orientales Catholiques, Irénikon 4/93, 475–489; *Heinz Schütte*, Kirchengemeinschaft auf der Grundlage des Glaubens der ungeteilten Kirche, KNA-ÖKI 9/94, 5–9; *Johannes Hanselmann*, *Joseph Ratzinger*, Briefwechsel über das Communio-Schreiben der Römischen Glaubenskongregation, UnSa 4/93, 347–351; *Eberhard Hahn*, Kirche und Sekte. Dogma-

tische Definition und Differenzierung, *Kerygma und Dogma* 4/93, 293–313.

2. Verankerung im Zeugnis der Schrift und der Väter

Ulrich H. J. Körtner, Volk Gottes – Kirche – Israel. Das Verhältnis der Kirchen zum Judentum als Thema ökumenischer Kirchenkunde und ökumenischer Theologie, *ZThK* 1/94, 51–79; *Gottfried Schille*, Die Jesus-Bewegung und die Entstehung der Kirche, *ThLitZ* 2/94, Sp 99–112; *André de Halleux*, La collégialité dans l'Église ancienne, *Revue Théologique de Louvain* 4/93, 433–454; *Peter L'Huillier*, Accession To Autocephaly, *St. Vladimir's Theol. Quarterly* 4/93, 267–304.

3. Pastorale Fragen

Martin Conway, Frauen im Priestertum. Die kurzfristigen Konsequenzen der Entscheidung der Kirche von England, *MdKonfInst* 1/94, 3–6; *Joachim Wanke*, Was das Bistum zur Heimat macht, *StimdZ* 2/94, 87–97; Beiträge zum Thema „Facteurs non-doctrinaux et réconciliation des Églises“ von *Marc Lienhard*, *Nicolas Lossky*, *Charles Wackenheim* und *Harding Meyer*, *Istina* 3/93, 227–261; *Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen*, Erklärung „... zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ...“, *Orientierung* 2/94, 17–19; *Klaus Nientiedt*, Bewährt, aber zunehmend begründungsbedürftig. Zur Diskussion über die Kirchenfinanzierung in Deutschland, *HerKorr* 2/94, 84–89.

IV. Konziliarer Prozeß

1. Fremdenfeindlichkeit, Rassismus, Gewalt

Paul Oestreicher, Thesen gegen die Angst, *ZeichdZ* 1/94, 11–16; *Matthias*

Petzoldt, Fremde unter uns, ebd., 16–20; *Hermann Spieckermann*, Die Stimme des Fremden im Alten Testament, *PastTh* 1/94, 52–67.

2. Weltverantwortung

Reinhard Marx, Weltgemeinwohl als sozialetische Kategorie. Anmerkungen zum weltweiten Horizont der katholischen Soziallehre, *StimdZ* 1/94, 37–48; *Jürgen Moltmann*, Im Bund gegen den Leviathan. Mit der Theologie gegen die Politikverdrossenheit, *EvKom* 1/94, 24–28; *Uwe-Peter Heidingsfeld*, KSZE und Kirchen. Rückschau und Ausblick, *epd-Dok* 8a/94; *Hans-Peter Gensichen* (Hg.), Ökologie und Ökonomie. Überlegungen veranlaßt durch die Wirtschaftsdenkschrift der EKD „Gemeinwohl und Eigennutz“, *ZeichdZ* 4/93, 148–150; *Karl Möhring*, Umwelt und Kirche. Eine Studie zu drängenden Fragen, *ZeichdZ* 1/94, 25–34; *Gotthard M. Teutsch*, Schöpfungsethik der Bibel. Fallensteller im Garten Eden, *LuthMon* 3/94, 8–11.

V. Mission

Klauspeter Blaser, Das Missionsverständnis in Bewegung, *Zeitschrift für Mission* 4/93, 199–210; *Reinhard Hummel*, Mission, Dialog und Apologetik, ebd. 211–220; *Georg Strecker*, *Berthold Klappert*, „Judenmission“ heute?, *LuthMon* 1/94, 27–32; *Michael J. Oleska*, Orthodox Missiological Education for the 21st Century, *St. Vladimir's Theol. Quarterly* 4/93, 353–362.

VI. Weitere beachtenswerte Beiträge

Franz Kard. König, Erinnerungen an Karl Rahner als Konzilstheologen, *KNA-ÖKI* 10/94, 5–12; *Karl Lehmann*, Karl Rahner zum Gedächtnis. Neunzigster Geburtstag – Zehnter Todestag, *StimdZ* 3/94, 147–150; *Hans Walden-*

fels, Der Freiheitsimpuls in Gesellschaft und Kirche der Neuzeit, ebd. 2/94, 107–120; *Martin Honecker*, Wahrheit und Freiheit im Spannungsfeld des Pluralismus. Zur Moralenzyklika „Veritatis splendor“, MdKonfInst 1/94, 6–11; *Eilert Herms*, Keine Abwahl Gottes. Die Offenlegung der Verantwortung in der Verfassung, LuthMon 2/94, 6–10; *Friedrich Beißer*, Zur Frage der Vergöttlichung des Menschen (theosis) bei Martin Luther, Kerygma und Dogma 4/93, 266–281; *Karl-Hermann Kandler*, Gottes Wort in konkreter Situation. Wie ist im Herbst 1989 in der DDR gepredigt worden? Luth. Theologie und Kirche 1/94, 20–39; *Jacob Kremer*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, StimdZ 3/94, 151–166; *Klaus Koschorke*, Konfessionelle Spaltung und weltweite Ausbreitung des Christentums im Zeitalter der Reformation, ZThK 1/94, 10–24; *Themenheft: Indien – Vielfalt als Grundlage*, Der Überblick 4/93.

VII. Broschüren

Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik. Ein Beitrag des Rats der Ev. Kirche in Deutschland (Hg.), EKD-Texte 48. Bestellung: Tel. 0511/2796-0 bzw. Fax 0511/2796-707; 1992. *Das Jahr mit der Bibel*. Dokumentation und Auswertung. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart (Hg.). Bestellung: Tel. 0711/7181-0, Fax 0711/7181-126; *Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche*. Impulse aus der ACK in Bayern (Hg.). DM 3,- plus Versandkosten. Bestellung: Tel. 089/263603 bzw. Fax 089/265537; „*Nur kein Geist der Verzagtheit*“. 20 Jahre ACK in Baden-Württemberg 1973–1993. Bestellung: Tel. 0711/243114, Fax 0711/2361436; *Ökumen. Studienzentrum Budapest* (Hg.), *Religion und Kirche nach der Systemwende in Ungarn*, Ungarische Ökumen. Studienhefte Nr 6, Dezember 1993. Bestellung: Tel. und Fax 0036-1-1664790.

Neue Bücher

BUND – GLAUBE – FEIERN

Erich Zenger (Hg.), *Der Neue Bund im Alten*. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente. Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1993. 212 Seiten. Kt. DM 49,80.

Der in den *Quaestiones Disputatae* als 146. erschienene Band dokumentiert die Vorträge einer Jahrestagung der „Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Alttestamentlerinnen und Alttestamentler“. Er möchte „unterschiedliche Stimmen aus beiden Tei-

len der christlichen Bibel zum Thema „Bund“ vorstellen und reflektieren (S. 7) und „die für die gesamtbiblische Botschaft charakteristische Kontinuität von Brechungen und Neuanfängen“ herausstellen (S. 8).

Der Herausgeber führt in die aktuelle Forschungslage ein. Es folgen Einzeluntersuchungen auf hohem fachspezifischen Niveau zu Bundeskonzeptionen in verschiedenen atl. Textkomplexen: C. Dohmen untersucht die „Sinaiperikope“ Ex 19–34, A. Schenker Jer 31,31–34 im Kontext von Jer 30 f, H.-W. Jüngling Ez

16 f, W. Groß Jes 19 und 66, F.-L. Hossfeld den Psalter und J. Marböck das Sirachbuch (bes. Sir 44–50). Der einzige ntl. Beitrag, B. Lang zu den Abendmahls-texten, kann dagegen kaum überzeugen (Lang führt das Becherwort auf eine jesuanische Fassung zurück, die das Blut nicht auf Jesu Tod, sondern auf das im Tempelkult vergossene Opferblut bezog, und erklärt die eschatologische Qualifizierung des Bundes in der lukanisch-paulinischen Fassung zu einer interpolierten Spätform).

Die Beiträge zu atl. Texten treffen sich in dem Bemühen, den Gedanken der Bundestreue Gottes gegenüber Israel auch über dessen Verfehlungen hinweg herauszuarbeiten. Gnadenwirken und Vergebungsbereitschaft sind demnach die wesentlichen Merkmale des Wirkens Gottes gegenüber seinem Volk im Rahmen des Bundeskonzeptes. Besonders eindrücklich zeigen dies C. Dohmen für Ex 19,3–8; 34,10, A. Schenker für Jer 31,31–34 und H.-W. Jüngling für Ez 16,59–63. Von daher wäre neuer Bund im AT nicht als ein durch Gott neu gesetzter, vom Sinai-Bund verschiedener, sondern als durch Gott *erneuerter*, somit weiter auf dem Sinai-Bund gründender zu verstehen. Wo die behandelten Texte in eine andere Richtung weisen, wird dies ausdrücklich theologisch hinterfragt (so W. Groß zu Jes 19 und 66).

Freilich ist dieses Bundesverständnis dem Ziel, die „gesamtbiblische Botschaft“ zu charakterisieren und das „Israel und der Kirche Gemeinsame“ zu umschreiben (S. 9), nicht eben günstig. Denn zumindest drei der vier ntl. Textkomplexe, die den Bundesgedanken aufnehmen (2 Kor 3,4–18; Gal 4,21–31; Hebr 7–9), stellen nun gerade ausdrücklich dem Sinai-Bund einen neuen bzw. anderen *gegenüber*. Daß sie in dem vorliegenden Band trotz des Untertitels

nicht behandelt werden, ist symptomatisch, und der Haupttitel entpuppt sich von daher als zumindest mißverständlich. Die von E. Zenger vorgeschlagene Rede vom Ersten anstelle vom Alten Testament hilft schwerlich weiter, wenn man sieht, daß im NT nun gerade allein der Hebräerbrief (9,15; vgl. 8,7.13; 9,1.18) diese Sprache spricht. M. E. kann auch von einer „Ausweitung“ des mit Israel geschlossenen Bundes „auf die Völkerwelt hin“ (S. 49) nur dann gesprochen werden, wenn dabei der Aspekt der im Christusgeschehen anbrechenden eschatologischen Gottesherrschaft klar zum Ausdruck gebracht wird. Dieser Aspekt wird aber in der von Zenger skizzierten Sicht, für die er sich auf neuere katholische wie evangelische kirchliche Verlautbarungen zum Verhältnis Kirche–Israel berufen kann, ausgedünnt zu einer „eschatologischen Offenheit des gesamtbiblischen *berît*-Konzepts“. Die „je eigene Identität“ Israels und der Kirche innerhalb des einen Gottesbundes (ebd.; vgl. auch die Einführung zum Bund, S. 9) wird damit zur Leerformel.

Die paulinische Rede von den Israel bleibend gehörenden Bundesschlüssen (Röm 9,4; vgl. 11,1f), die auch vom NT her dazu berechtigt und gebietet, vom ungekündigten Bund Gottes mit Israel zu sprechen, wird nicht aufgegriffen. Auch sie steht freilich in einem Zusammenhang, der an der im Christusgeschehen gründenden eschatologischen Neubestimmung des Gottesvolkes aus Juden und Heiden keinen Zweifel läßt (vgl. 9,24–29; 11,25–31). Die Kontinuität der biblischen Botschaft hätte gerade an diesem Text aufgewiesen werden können, der wie kaum ein anderer im NT bestimmt ist von der souveränen Treue Gottes zu seinen Verheißungen an Israel über alle Verfehlungen hinweg (11,27).

Karl-Wilhelm Niebuhr

Heinrich Fries, Glaube im Gegenwind unserer Zeit. Erfahrungen – Zweifel – Visionen. Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien 1993. 160 Seiten. Pb. DM 22,80.

Laurentius Klein, Hans-Georg Link (Hg.), Gemeinsam feiern. Ökumenische Gottesdienste im Kirchenjahr. Ökumene konkret, Band 2. Benziger Verlag, Zürich/Neukirchener Verlag, Neukirchen/Vluyn 1993. 104 Seiten. Pb. DM 22,80.

Wie können Gottesdienste in unserer ökumenisch geprägten Zeit lebendig gefeiert werden? Zwei Neuerscheinungen geben uns hier Auskunft: Der frühere Mitherausgeber der ÖR, Heinrich Fries, legt mit seinem neuesten Buch eine Sammlung von faszinierenden Predigten vor. Ausgehend von der Mitte des Evangeliums formuliert er zeitnah seine Glaubensüberzeugungen mit dem Ruf zur Freiheit und zur Verantwortung. Dabei begründet er seinen Glauben mit der paulinischen Kernaussage von „Glaube, Hoffnung und Liebe“ und versteht seine Theologie als „Seelsorge und Dienst des guten Hirten“ (S. 66). Im Vorwort schreibt der Verfasser: „Glaube im Gegenwind unserer Zeit – dieses Bild umschreibt treffend die Situation des christlichen Glaubens“ (S. 7). Hierzu legt Fries eine Predigtreihe zu den Festtagen des Kirchenjahres vor. Er schreibt aus der erlebten Gnade Gottes: „Wir dürfen nicht resignieren, nicht mutlos werden, sondern hoffen und in der Hoffnung wissen: Die Stürme gehen vorüber – auch im Winter wächst die Saat“ (S. 68). Befindet sich der „Geist des 2. Vatikanums“ im Winterschlaf? Man spürt in dieser allgemein verständlich abgefaßten Predigtsammlung, daß hier der gelebte Christusglaube Konsequenzen fordert: Die Vision von einer

ökumenisch-verantwortbaren Kirche Jesu Christi, die im Dialog die Kluft zwischen der Amtskirche und dem Volk Gottes überbrückt, ist als „Hoffnungsgemeinschaft“ (S. 107) biblisch begründet und in ihrer Logik bestechend formuliert. Im Ruf zur ökumenischen Gemeinschaft geht es Fries um die Glaubwürdigkeit des Evangeliums in dieser Welt: „Das Feuer der Ökumene, das im Moment einer Sparflamme gleicht, darf nicht zur Asche werden“ (S. 66f). Hoffentlich behält er recht!

Ermutigend ist auch das Buch „Gemeinsam feiern“, das zusammen von Laurentius Klein und Hans-Georg Link herausgegeben wird. Ausgehend von der Erfahrung, daß gerade die ökumenischen Gottesdienste „an der Phantasielosigkeit ihrer Gestaltung“ (S. 101) leiden, wollen sie hier Abhilfe schaffen: Deshalb legen sie eine hilfreiche Sammlung von zehn ökumenischen Gottesdiensten vor, die durch die Festzeiten des Kirchenjahres führen. Neben zahlreichen neuen Liedern – vor allem aus Taizé – werden eine Fülle von Gebetsanliegen aus aller Welt dargeboten und auch kommentierte Anregungen für konkrete Zeichenhandlungen gegeben. Bei aller Zuversicht für eine neue ökumenische Spiritualität in den Gemeinden bleibt jedoch die Frage, warum die konfessionsverbundenen Christen noch nicht gemeinsam zum Tisch des einen Herrn gehen dürfen. Reichen die praktizierten Agape-Feiern als „Zwischenstufen“ (S. 17) aus? Über die „eucharistische Gastfreundschaft“ (Küng) kann doch nur in den Gemeinden aus pastoraler Verantwortung entschieden werden. Es ist zu wünschen, daß beide motivierenden Bücher in den ökumenischen Gemeindegruppen und Kreisen eine weite Verbreitung finden!

Ulrich Matthei

MENSCHENWÜRDE

Wolfgang Huber, Die tägliche Gewalt.

Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1993. 189 Seiten. Kt. DM 28,-.

Was begegnet uns in diesem Buch? Phänomene von Gewalt, über die wir alle schon tief erschrocken sind, und – noch wichtiger – solche, die wir noch gar nicht als Gewalt identifiziert haben, sondern für harmlos halten. Eine Publikation also, die uns auf die Sprünge helfen und unser Unterscheidungsvermögen schärfen will? Das ist sicher eine der vordringlichsten Empfehlungen für sie. Folgen wir dieser Spur, so werden wir schnell bemerken, daß dem Verfasser etwas gelingt, was unter uns selten geworden ist: Er überblickt die Analysen, die die Gesellschaftswissenschaften, speziell die Sozialpsychologie den angesprochenen Phänomenen zuwenden. Er greift die Stichworte auf, in denen die tragenden Prinzipien und demokratischen Grundwerte im gesellschaftlichen Dialog unter uns aufgegriffen werden, aber auch als Arsenal für Vorwurf und Verdächtigung im politischen Kampf dienen. Doch er bleibt dabei nicht stehen, sondern überträgt seine Beobachtungen in diesem so unübersichtlichen, verwirrenden Feld in eine christlich bestimmte humanitäre Gebrauchsform und erreicht damit, daß eine Gestalt ethischer Weisung entsteht, die in unserer pluralistisch-postmodernen Gesellschaft verkehrsfähig ist. Das Wort ist vielgebraucht, es verdeutlicht aber den Umsetzungsprozeß, den Huber leistet, am besten, wenn man formuliert: hier gewinnt christliche Ethik unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen missionarische Sprachkraft.

Besonders hervorgehoben seien die Beispiele zum Strukturwandel der

Öffentlichkeit im Kapitel „Gewalt und Intimität als Unterhaltung“, die Ausführungen zum olympischen und jesuanischen Modell im Kapitel über den Sport („Die Würde des Menschen ist antastbar“) und die dringend nötigen Unterscheidungen zum ebenso anziehenden wie abschreckenden Begriff der Multikulturalität. Wer unter Ökumenikern und Ökumenikerinnen die Aufklärung verachtet (und diese Spezies nimmt leider zu), bekommt ins Stammbuch geschrieben, daß erst die Aufklärung die Gottebenbildlichkeit aller Menschen „so universalisierte, daß sie im Begriff der Menschenwürde unabhängig von besonderen religiösen Begründungen zur Sprache kam“ (S. 73).

Die Kirchen in Deutschland schicken sich an, im ökumenischen Verbund ein „Programm zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt in Deutschland“ zu starten. Der Rezensent kann sich keinen besseren Leitfaden dafür vorstellen als diese Publikation. Und Menschen, mit denen er über den bedrohlichen Zustand Deutschlands im Gespräch ist, empfiehlt oder schenkt er dieses Buch.

Vö.

Eberhard le Coutre, Günter Linnenbrink, Klaus Wilkens (Hg.), Südafrika – die Konflikte der Welt in einem Land. Das „Damaskus-Dokument“ – Stimmen zu einer ökumenischen Anfrage der Armen an die Reichen. Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst 53. Verlag Dienste in Übersee, Hamburg 1993. 221 Seiten. Kt. DM 29,50.

Der Band enthält überwiegend südafrikanische und drei deutsche Kommentare zu dem im Juli 1989 publizierten „Damaskus-Dokument“, das Chri-

sten aus drei Erdteilen und sieben Ländern verfaßten, nachdem sie – so die Einleitung – über mehrere Jahre hinweg „in ihrer jeweiligen Heimat analysiert“ hatten, „was in Gesellschaft und Politik geschah und wie Christen sich darin verhielten“. Dieses Dokument hat zwar nicht dasselbe Echo gefunden wie das 1985 erschienene Dokument „Kairos – Zeit der Entscheidung“, ist aber vielerorts mit Betroffenheit, ja starker Erschütterung aufgenommen worden, freilich auch auf Kritik und Ablehnung gestoßen. Wie sollte es anders sein?

Um so mehr stutzte der Rezensent, als er sich nach den versammelten Beiträgen nochmals diese Einleitung vornahm und dabei als Motiv für die Publikation auf den Wunsch der drei für Auswahl und Bearbeitung verantwortlichen Ökumeniker stieß, das „Schweigen im Norden“ zu diesem Dokument „zu durchbrechen“ (S. 17). Schweigen im Norden – welch merkwürdige Einschätzung von Phänomenen, die sich bei aufmerksamer Lektüre der Beiträge und der Resonanz in Deutschland ganz anders ausnehmen! Was hatte man erwartet? Wozu sollte ein Dokument dienen, dessen Wesensmerkmale die Verantwortlichen selbst mit so unterschiedlichen Begriffen charakterisieren wie „Hilferuf“, „Schrei der Empörung“, „Streitschrift“, „Anfrage“, „Ruf zur Umkehr“? Was denn nun? Diese Charakterisierungen lassen sich alle irgendwie vertreten. Nur darf man sich, wenn sie in solcher Undifferenziertheit den *canthus firmus* eines Dokumentes bilden, nicht wundern, wenn das einfallende Orchester in Deutschland und anderswo nicht die gewünschte klare und eindeutige Begleitung zustandebringt. Dafür die norwegischen und rheinischen Pfarrkonvente zu tadeln und angesichts

der Zurückhaltung vor Stellungnahmen den moralischen Zeigefinger zu erheben, ist unangebracht. Muß denn alles, was unter die Haut geht und umtreibt, was – wie die südafrikanischen und deutschen Beiträge zeigen – „Anstoß“ im doppelten Sinn ist, zu koordiniertem Echo, zum Bußruf der Wissenden an die anderen, zur „Aktion“ führen? Woher diese Unfähigkeit, unterschiedlichen Reaktionen zunächst einmal standzuhalten und, wenn denn der Damaskustext ein spirituelles Dokument ist, auf die angemessene Antwort zu warten, gar sie von Gott zu erbitten?

Mit diesen Fragen ist schon angedeutet, in welcher Richtung der Rezensent sich die Wirkung dieser wichtigen, anstrengenden und auch in ihrer Herausgabe verdienstvollen „Sammlung von Stimmen“ vorstellen kann. Dabei werden wir dann vermutlich dem Beitrag von Hermann Brandt zustimmen, daß uns im Damaskus-Dokument eine „Renaissance der missionarischen Grundbegriffe“ begegnet, die wir uns wegen des anderen Kontextes in dieser Form nicht aneignen können, in der sich aber eine Vitalität auftut, die wir als Grundkraft im Leibe Christi anerkennen werden. Und wir werden mit Theo Ahrens die eigenen Vorstellungen von „Ökumenischem Lernen“ erst wieder nach außen projizieren wollen, wenn wir die Kräfte gründlich mitbedacht haben, die bei den Autoren des Dokuments wie bei uns auf die gegenseitige Wahrnehmung einwirken. So und kaum anders kann aus stammelnder und stockender Reaktion ein gelingender Sprachfluß werden, der nicht als Gesetz, sondern als *Koinonia* in dem einen Evangelium erkennbar ist. Ist es zu spät, das für den angekündigten zweiten Band noch zu bedenken?

Vo.

PROPHETIE UND VERMÄCHTNIS

Ludwig Kaufmann, Nikolaus Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Edition Exodus, Fribourg/Brig 1990. 159 Seiten. Kt. DM 25,80.

Ein kämpferisches Buch, das dem Vergessen oder – noch gefährlicher – der Einnivellierung eines der gewichtigsten Impulse wehren will, den die ökumenische Bewegung in diesem Jahrhundert empfangen hat. Während die Publikation von Otto Hermann Pesch uns in derselben Absicht Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse und Nachgeschichte des Konzils dramatisch vergegenwärtigt, wenden sich Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein, beide in der in Zürich erscheinenden Zeitschrift „Orientierung“ engagiert, in minutiöser Kleinarbeit einem einzigen Dokument und seinem Umfeld zu: der Eröffnungsrede des Papstes zum Konzil. Und siehe da, auch philologisch-theologische Kleinarbeit wird spannend, wenn sie nur den richtigen Strang in die Hände bekommt. Es ist faszinierend zu verfolgen, wie es den Autoren in der Konzentration auf die verschiedenen Stadien und Übersetzungen dieser Rede und auf ein kurz vor seinem Tod gesprochenes „Vermächtnis“ gelingt, die Überraschung einer Weltkirche durch die Konzilsankündigung am 25. Januar 1959, das sich anschließende Wider und Für, aber auch die Verankerung dieser ganzen Vorgänge im Glauben von Papst Johannes sichtbar zu machen.

Die Wertschätzung prägender christlicher Persönlichkeiten drückt sich in der römisch-katholischen Kirche in ihrer Kanonisierung aus. Angesichts der Persönlichkeiten, für die diese Würdigung unter dem jetzigen Pontifikat eingeleitet wurde, wundert man sich als evangelischer Leser schon, wer hier alles vor

Johannes XXIII. den Vortritt bekam. Im Gegenüber zu dem sich ihm gnädig zuwendenden Gott bedarf Angelo Roncalli der Ehre der Altäre nicht. Es gibt aber zu denken, daß für die sein Leben prägende humane Frömmigkeit und für die Motive, die er zur Wirkung brachte, in den Leitungsorganen seiner Kirche offenbar keine Lobby mehr vorhanden ist. Sollte das mit dem zu tun haben, was die Autoren einleitend feststellen: In der von diesem Papst „verwirklichten Einheit von Person und Amt ist die vierhundertjährige Geschichte der katholischen Kirche seit dem Konzil von Trient zugleich verdichtet und überwunden worden. Dabei hat er das Recht auf Prophetie in der Kirche wiederhergestellt und ihr dadurch die Unruhe zur ständigen Erneuerung wieder eingepflanzt“?

Vo.

Jan Lášek, Norbert Kotowski (Hg.), Johannes Amos Comenius und die Genese des modernen Europa. Internationales Comenius-Kolloquium, Flacius-Verlag, Fürth 1992. 246 Seiten. Kt. DM 40,-.

So wichtig interdisziplinäre und internationale Zusammenarbeit ist, wenn es gilt, einen großen Theologen, Pädagogen und Ökumeniker an der Schwelle zum neuzeitlichen Europa zu würdigen, und so begrüßenswert Sammelpublikationen sind, in denen der Ertrag dann der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wird – für ein gewissenhaftes Rezensionswesen stellt dieses sich immer mehr häufende literarische Genre ein nicht zu bewältigendes Hindernis dar. Man liest sich in die 31 Beiträge hinein, die da zwischen dem 26. und 29. September 1991 im Vorblick auf die 400. Wiederkehr des Geburtstags von Johann Amos Comenius am 28. März 1592 dargeboten wur-

den. Man freut sich, daß so unterschiedliche Einrichtungen wie das Evang. Bildungszentrum Bayreuth, die Ostakademie Königstein/Ts. und die Hussitisch-Theologische Fakultät der Karlsuniversität Prag zu solchem Unternehmen zusammenfinden – auch das ein Zeichen europäischen ökumenischen Fortschritts. Man möchte gerne da eingehend würdigen, dort noch einiges herausklopfen, schüttelt auch dann und wann den Kopf. Am Schluß bleibt wegen des beschränkten Platzes leider nur Platz für das (subjektive) Herausheben dessen, was besonders beeindruckt hat. Das waren bzw. sind die Beiträge von Ján Liguš (Die bleibende Bedeutung der Theologie des C.), Josef Smolík (Der ökumenische Gedanke bei C. – Theologische Voraussetzungen der Consultatio), Joachim Heubach (Die christliche Unterweisung bei den Böhmisches Brüdern), Jaroslava Pešková (Philosophische Argumentation und Aktuelle Aspekte der Consultatio), Walter Sparrn (zum Chiliasmus des 17. Jahrhunderts), Stephan Meier-Oeser (J. A. C. und die Theorie der coincidentia oppositorum in der Philosophie der frühen Neuzeit) und Pavel Filipi (Komenský und der Kolonialismus: der Brief nach Breda). Bleibt die Hoffnung, daß Leserinnen und Leser sich diese Fundgrube zum Verständnis eines der ersten Ökumeniker, seines ganzen Zeitalters und seiner Nachwirkung bis heute auch in Bereichen erschließen, die hier nicht benannt werden konnten.

Vo.

Bernd Krebs, Nationale Identität und kirchliche Selbstbehauptung. Julius Bursche und die Auseinandersetzungen um Auftrag und Weg des Protestantismus in Polen 1917–1939. Historisch-Theologische Studien zum

19. und 20. Jahrhundert, Band 6. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1993. 298 Seiten. Pb. DM 64,—.

Wenig ist bislang über den evangelischen Christen und polnischen Patrioten Julius Bursche (1862–1942) in Deutschland erschienen. Die kirchliche Zeitgeschichte und die kirchliche Öffentlichkeit hierzulande haben sich seiner nur zögernd und erst allmählich angenommen.

In den zurückliegenden Jahren konnte, wer sich näher mit ihm beschäftigen wollte, lediglich auf ein paar Aufsätze zurückgreifen, war angewiesen auf das von Armin Boyens verdienstvollerweise dazu veröffentlichte Quellenmaterial (*Kirchenkampf und Ökumene 1939–1945*, S. 33ff) und hatte zwei Monographien verfügbar, deren eine Eduard Kneifel verfaßt und im Selbstverlag publiziert hat, während die andere von Woldemar Gastpary stammt und in einer von Gerhard Bassarak vorgenommenen Bearbeitung in der DDR erschienen ist.

1980 hat Martin Kruse, Bischof jener Kirche, auf deren Gebiet das Konzentrationslager Sachsenhausen liegt, in das 1940 der 79jährige Bischof der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen eingeliefert worden war, auf einer EKS-Synode gefordert, daß „die leidvolle Geschichte zwischen den polnischen Lutheranern der altpreußischen Union, die sich in den Personen Bischof Bursche und Generalsuperintendent Blau verdichtet hat, ... aufgearbeitet werden“ muß. „Es steht da“, hat er damals angefügt, „sehr vieles ungelöst im Raum“. Aber erst 1992, am Vorabend des 50. Todestages von Bursche, fand ein Symposium über ihn statt, zu dem die Evangelisch-Augsburgische Kirche in Polen, die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg und die Evangelische

Kirche der Union gemeinsam eingeladen hatten; die Materialien sind im Eigenverlag der Kirchenkanzlei der EKU herausgekommen.

Die Arbeit von Bernd Krebs, an deren Fertigstellung, wie er selber bekundet, „entscheidenden Anteil“ die „Kollegen der Gemeinsamen Kirchengeschichtskommission des Polnischen Ökumenischen Rates und der Evangelischen Kirche in Deutschland“ hatten, ist ein wichtiger Beitrag zu dem von Kruse angemahnten Prozeß der Aufarbeitung. Daß die Studie, deren Anfänge weit in die achtziger Jahre zurückreichen, von der Christlich-Theologischen Akademie Warschau als Dissertation angenommen werden konnte, wäre ohne den grundlegenden Veränderungsprozeß in Europa nicht möglich gewesen und ist ein überzeugender Beleg dafür, daß gelegentlich auch Bücher ihr Schicksal haben können.

Der Autor liefert keine Biographie. Er zeichnet, ohne der Gefahr des Verzeichnens nach der einen wie der anderen Seite zu erliegen, „die Auseinandersetzungen um Auftrag und Weg des Protestantismus in Polen am Beispiel von Julius Bursche“ nach. Es geht ihm – und darin liegt der Schwerpunkt seiner Arbeit – um eine „nüchterne und sachliche Bestandsaufnahme der treibenden Kräfte, Ideen und Verstrickungen, der Fehler und Irrtümer aller Beteiligten, aber auch der Erfolge bei der Gestaltung der komplizierten kirchlichen und politischen Verhältnisse während der Zwischenkriegszeit“. Dabei nimmt „die Darstellung der Auseinandersetzungen ab 1933 ... einen großen Raum ein“. Das macht Sinn schon deshalb, weil „die bisher veröffentlichte deutschsprachige Literatur mehrheitlich aus der Sichtweise ehemaliger Gegner von Julius Bursche geschrieben ist“. Im Blick auf dessen Festnahme, Deportierung nach Berlin und Verbringung ins

KZ Sachsenhausen konnte Vf. eine Reihe bislang ungedruckter Quellenstücke einsehen, die erneut zeigen, wie unheilvoll die Rolle von Bischof Heckel und die Politik des damaligen Kirchlichen Außenamtes im Fall Bischof Bursche gewesen sind und die dringlicher als bisher nahelegen, speziell diesem Aspekt (und dies bald) intensiver nachzugehen.

Julius Bursche war kirchenleitend tätig, ab 1904 als Generalsuperintendent und seit 1937 als Bischof, in schwieriger Zeit und unter komplizierten Umständen. Da waren die auf die Evangelisch-Augsburgische Kirche in Polen abzielenden Eindeutschungsversuche während des 1. Weltkrieges; nachdem dann der polnische Staat wiedererstand war, ging es darum, das Verhältnis der sieben evangelischen Kirchen auf seinem Gebiet untereinander und zu ihm zu regeln. Die von Bursche dazu unternommenen Versuche waren letztendlich nicht erfolgreich. Auf die Rolle der Unierten Evangelischen Kirche in dem Zusammenhang, die sich – wie der EOK in Berlin – mit der Endgültigkeit der Grenzziehungen nicht abfinden wollte, kommt Vf. immer wieder und ausführlich zurück. Nach dem Sieg der Nationalsozialisten in Deutschland verschärfte sich der Volkstumskampf in Polen und spaltete auch die Kirchengemeinden. Ironie des Schicksals – oder soll man es tragisch nennen? –, daß die Nazis an einer deutschen evangelischen Kirche in Polen überhaupt kein Interesse hatten. Sie schalteten sie einfach aus.

Uwe-Peter Heidingsfeld

Jean Marie Lustiger, Gotteswahl. Gespräche mit Jean-Louis Missica und Dominique Wolton. Piper Verlag, München 1992. 470 Seiten. Gb. DM 58,—.

Zwei französische Wissenschaftler, Jean-Louis Missica und Dominique Wolton, die bereits den liberalen Soziologen Raymond Aron interviewt hatten und darüber das sehr bekannt gewordene Buch „L'Observateur engagé“ veröffentlicht hatten, legen nun die Ergebnisse ihrer Gespräche mit dem Pariser Erzbischof und Kardinal Jean Marie Lustiger vor.

Dieses Buch sollte jeder ökumenisch interessierte Christ lesen. Lustiger ist insofern ein ungewöhnlicher katholischer Priester, als er aus einer jüdischen Familie stammt. Sein Vater war aus Polen eingewandert und heiratete eine ebenso arme französische Jüdin. Beide betrieben ein kleines Geschäft in Montmartre. Als die deutschen Truppen Frankreich besetzten, konnte sein Vater in das von Marschall Pétain regierte und nicht von den Deutschen kontrollierte Gebiet fliehen. Seine Mutter, die folgen sollte, wurde nach Auschwitz deportiert und kam dort um.

Lustiger, 1926 geboren, verbrachte seine Kindheit in Paris und in Internaten in Orléans, wo er zum Katholizismus konvertierte. Ein Besuch in Deutschland, wo er als Schüler 1936 den Sommer in einer Medizinerfamilie in Ziegelhausen bei Heidelberg verbrachte, lehrte ihn einerseits den menschenverachtenden Charakter des Nationalsozialismus und andererseits, daß nicht alle Deutschen Nazis waren, denn seine Gastgeber waren vom humanistischen Geiste geprägte, konsequente Gegner des Nationalsozialismus.

Lustiger, der nie seine jüdische Herkunft verleugnete, zeigt, wie recht die Bekennende Kirche in Deutschland hatte, als sie sich leidenschaftlich gegen die von den Deutschen Christen propagierte Trennung des Alten Testaments vom Neuen Testament wehrte. Das Chri-

stentum, so betont er immer wieder, verliert seinen Charakter, wenn es seine jüdischen Wurzeln vergißt.

Auch die Selbsttäuschung der Franzosen, die glauben, daß während der Besatzungszeit die Mehrheit in der Résistance war, erkennt Lustiger klar, und fordert eine ehrliche Selbstkritik, die in den letzten Jahren endlich begonnen hat. Nicht so kompromißlos ist der Pariser Kardinal, wenn er nach der Rolle der katholischen Kirche in dieser Zeit befragt wird. Er weist auf die vielen Priester hin, die Juden gerettet haben, aber er weicht aus, wenn er über die Haltung des oberen Klerus befragt wird, obwohl sein Vorgänger als Erzbischof von Paris und Kardinal sowohl wegen seiner Sympathie für die Rechte als auch für Pétain, bekannt war.

Auch sein ökumenisches Interesse ist eher auf die Verständigung mit der Orthodoxie als mit dem Protestantismus gerichtet. Eine Verständigung mit den Protestanten sieht er für schwieriger an als mit den Orthodoxen und Anglikanern, da er die Aufklärung für die Krise der Moderne verantwortlich macht. Der Protestantismus ist ohne diese nicht zu denken, wenn auch die Grenzen und Verirrungen des fortschrittsgläubigen Rationalismus heute bewußt geworden sind. Das Verhältnis Lustigers zum Kommunismus ist, wie bei den meisten katholischen Intellektuellen in Frankreich, differenziert, weil sie sich immer schon sehr viel intensiver mit diesem auseinandersetzen mußten als die Christen in Deutschland. Die kommunistische Partei war in Frankreich immer eine bedeutende politische Kraft und marxistische Intellektuelle wie Sartre, Aragon, Althusser und andere haben lange das Feld beherrscht. Lustigers Haltung zum realen Sozialismus bildete sich vor allem in der Zeit, da er als Offi-

zier der französischen Truppen in Berlin zahlreiche Besuche in Ost-Berlin machte und die Problematik des DDR-Systems kennenlernte. Obwohl der Pariser Erzbischof sicherlich kein Anhänger der innerkirchlichen Opposition ist, bietet doch seine soziale Einstellung und seine nüchterne Liberalität eine gute Grundlage für ein Gespräch mit dem französischen Katholizismus.

Gerhard Grohs

Günther Schulz (Hg.), *Kirche im Osten*.

Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Band 36. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. 194 Seiten. Ln. DM 80,—.

Nach fünfzehn von ihm herausgegebenen Bänden des Jahrbuchs „Kirche im Osten“ ist mit seiner Emeritierung die Verantwortung für den jetzt vorliegenden 36. Band von Peter Hauptmann auf seinen Nachfolger im akademischen Lehramt und der Leitung des Ostkirchen-Instituts in Münster, Günther Schulz, übergegangen. Schulz will, so sein Vorwort, Bewährtes bewahren und „entschieden und voller Erwartungen zu neuen Ufern aufbrechen“. Daß dies nicht Vorsatz bleibt, beweist bereits die neue Folge, zu der Schulz selbst eine erweiterte Fassung seiner Antrittsvorlesung (Vom Leiden und Reformwillen der Orthodoxen Kirche in Rußland im 19. und 20. Jahrhundert) und der im kanadischen Ontario lehrende Dimitrij Vl. Pospelovskij einen St. Petersburger Symposiumsvortrag vom Mai 1992 (Vom Patriarchen Tichon zum Metropoliten [Patriarchen] Sergij – Sukzession oder Verrat?), beigesteuert haben. Beide Beiträge beruhen auf jetzt möglich gewordenen Studien ihrer Autoren in den (so Schulz) derzeit „weit geöffneten Archi-

ven Rußlands“. Sie belegen bis ins einzelne, daß die Vorstellungen von einer reformunwilligen und -unfähigen orthodoxen Kirche, die der bolschewistischen Machtergreifung geistlich und organisatorisch hilflos ausgeliefert war, ebenso bequeme westliche Klischees sind wie die in der Orthodoxie übliche Glorifizierung des Patriarchen Tichon zuungunsten seines Nachfolgers auf dem Moskauer Stuhl, Metropolit Sergij. Pospelovsky weist die ursächlichen Zusammenhänge nach, die zwischen der Gründung einer eigenen Kirchenleitung der Emigranten in Karlovitz und deren Forderung auf Restitution der Romanows einerseits und der Welle von Kirchenverfolgung, Martyrien und Demütigungen der Heimatkirche in den Jahren 1922/23 andererseits bestehen. Indem er gleichzeitig belegen kann, daß zwischen Tichon und Sergij in ihrer Haltung zur Sowjetmacht kein prinzipieller Unterschied besteht, nötigt er dazu, nach den Motiven und Kräften zu suchen, die Sergij zum Verräter zu machen bestrebt waren und sind. Daß hier Auslandskirche und westlicher Antikommunismus auf Kosten der Opfer, die in der Heimat auf ihre moralische Integrität verzichteten und zu retten suchten, was zu retten war, ein übles Spiel trieben, deutet er an.

Ein Beitrag über die verschiedenen Wellen, in denen die Slawen christianisiert wurden und wie sich die damaligen Prägungen bis heute auswirken (Ernst Chr. Suttner) und eine wertvolle Übersicht über „Religionsfreiheit in Finnland in Geschichte und Gegenwart“ auf dem Hintergrund des Verhältnisses von Kirche, Gesellschaft und Staat runden die Sparte der Aufsätze ab. In der „Chronik“ wird aus der lutherischen Kirche Lettlands, aus dem polnischen Protestantismus, aus der römisch-katholischen Kirche im zerfallenden

Jugoslawien, aus der serbischen und syrischen orthodoxen Kirche berichtet. Peinlich wirkt, wie in dem Beitrag aus Ungarn Kirche und Papst gleichgesetzt werden und was alles in demjenigen aus der Ukrainisch-katholischen Kirche unter großem Informationsaufwand verschleiert oder zurechtgebogen wird.

Vö.

Henry Chadwick, Christentum und Humanität. J. C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 1992. 49 Seiten. Kt. DM 27,-.

Im Zeitalter der Raubkopien nehmen sich bibliophile Ausgaben als Exotikum aus. Gerade deshalb sind sie wohlthuend und notwendig. Das gilt um so mehr, wenn sie der Bedeutung der Humanität gewidmet sind, hier in der antiken Gesellschaft, besonders in diesbezüglichen (Lebens-)Äußerungen von Juden und Christen.

Der Sohn des bekannten, in Theresienstadt verstorbenen Rabbiners und Historikers Dr. Leopold Lucas hat als ein Beitrag zur Überwindung der Wüste, die der Holocaust hinterlassen hat, im Andenken an seinen Vater den Dr. Leopold-Lucas-Preis gestiftet und seine Verleihung der Evang.-theol. Fakultät in Tübingen übertragen. Henry Chadwick, in Oxford und Cambridge tätiger Kirchenhistoriker von Rang, wurde 1991 der 20. Preisträger. Dieser Band enthält seine zweisprachig wiedergegebene Dankrede „Christentum und Humanität“, dazu die Ansprache des Dekans der Fakultät, Ulrich Köpf, letztere zweigeteilt in eine Erläuterung, wie es zur Stiftung des Preises kam und in die Laudatio auf Henry Chadwick. An dessen auch ins Deutsche übertragene Bücher „Augustin“ (Kl. Vandenhoeck-Reihe 1526) und „Die Kirche in der antiken

Welt“ (Sammlung Göschen 7002) sowie an seine langjährige Mitwirkung im anglikanisch/römisch-katholischen Dialog wird in der Laudatio erinnert.

Vö.

Claus Schreiner (Hg.), Frauenorden in Deutschland. Verlag Parzeller, Fulda 1993. 356 Seiten. Kt. DM 24,80.

An vielen Orten sind in den letzten Jahren kleine Gemeinschaften von Ordensfrauen aufgelöst und ins Mutterhaus zurückgezogen worden. Oft spricht man nur noch von ihrem segensreichen Wirken, kennt noch den einen oder anderen Namen und erinnert sich an die „liebe“ Kinderschwester, an die „vorbildhafte“ Schulschwester, an die „hilfsbereite“ Krankenschwester, an die „helfende“ Altenschwester, an die „stets bereite“ Pfarrschwester etc. Doch woher diese kamen, zu welcher Ordensgemeinschaft sie gehörten und wohin sie zurückgingen, war nur von kurzzeitigem Interesse. Unsere Zeitgenossen, auch viele Christen, stehen heute dem Ordensleben und den Ordensfrauen fremd gegenüber. Was die Orden sind und wollen, ist oft nicht mehr bekannt – es sei denn der/die eine oder andere hat persönlich mit einer Ordensfrau Kontakt gehabt.

Das besondere Charisma dieser Gemeinschaften will das vorliegende Buch in einer eigenen Art von Öffentlichkeitsarbeit bekanntmachen. Aufgrund einer Umfrage bei Orden und Kongregationen, die in der Vereinigung der Ordensoberen Deutschlands (VOD) zusammengeschlossen sind, entstanden stichwortartige, kurze Selbstportraits, die über die geistlichen Aufgaben, über Gründungsidee und -auftrag und über die Ziele informieren, die heute und künftig verfolgt werden. Der illustrierte Band will also nicht nur den Dialog wieder

anstoßen und zwischen Welt und Kloster, zwischen Kirchenvolk und Ordensfrauen intensivieren, sondern auch Anregungen geben für interkonfessionelle Beziehungen, wie sie in ökumenischen Kreisen wieder neu angebrochen sind. Nicht selten haben sich gerade im reformatorischen Raum Neugründungen von weiblichen Orden/Kongregationen etc. etabliert, die gleichsam als eine Art Signalwirkung für eine ökumenische Spiritualität zu gelten haben. Haben doch diese geistlichen Gemeinschaften „nicht nur ihren Ort in der Kirche, sondern sie sind Kirche und sollen Kirche zur Erscheinung bringen, so daß man glauben kann, daß der Herr in ihrer Mitte ist (1 Kor 14,25). Dazu gehört aber auch, daß sie im Austausch mit anderen christlichen Gruppen ihr besonderes Charisma in das Gesamt der Kirche einbringen“ (Synodenbeschluß 1975 „Orden“ 2.1.7.).

Die vorliegende Schrift führt die Ordensgemeinschaften in alphabetischer Reihenfolge auf: mit Abbildung, aktueller Anschrift, Schwesternzahl, Literatur- und Medienangaben. Die Orts- und Namensregister erleichtern die Handhabung; im Namensregister findet man auch die oft gebräuchlichere umgangssprachliche Bezeichnung. Natürlich wird der Benutzer nicht jedes Ordenshaus und jede kleine Abteilung eines Krankenhauses oder Kindergartens finden, sondern er wird zunächst verwiesen auf das Mutterhaus, von dem her die Ordensfrauen ihre Sendung erhalten.

Der übersichtlich gestaltete Band, der Spiritualität, Geschichte und Zukunftsperspektiven deutlich macht, ist ein kleines, reich bebildertes, praktisches und nützliches Nachschlagewerk für alle, die an den Ordensgemeinschaften interessiert sind.

J. Georg Schütz

Manchmal beneiden wir Zeitschriften, die eine Nummer nach der anderen als Themenheft gestalten können. Doch dann dürften wir nicht „Rundschau“ heißen und der Leib Christi nicht von so legitimer Vielfalt sein, wie wir uns das in Canberra und Santiago endlich eingestanden haben. Unser Heft bezeugt diese Vielfalt eindrücklich, aber es macht auch deutlich, was in Montreat, Santiago, Johannesburg, Wien, Rußland und im eigenen Land alles auf Einheit als Koinonia hindrängt und welche Querverbindungen sich dabei bilden.

Es waren die Laien, die einst die Ökumene stark machten. Manche(r) denkt heute noch mit Sehnsucht daran. Warum das nicht zurückholbar ist, welche konstitutive Bedeutung aber die Laien für eine ökumenische Kirche der Zukunft haben, machen Konrad Raiser und Fritz Erich Anhelm deutlich. Daß sich die Impulsphase nach Santiago ihrem Ende zuneigt und die Erprobungsphase des neuen Referenzrahmens Koinonia begonnen hat, zeigte sich auf der EKD-Tagung in Bad Boll, zeigen jetzt die Beiträge von Dorothea Wendebourg und Klaus Wilkens. Daß der ÖRK, umsichtig gesteuert, neue Fahrwasser gewonnen hat, tat sich in Johannesburg kund, und daß dies auch der Leuenberger Gemeinschaft in Wien gelingen möge, hoffen wir mit Wilhelm Hüffmeier. Wer wird übrigens nicht gerne einmal hereinschauen, wo katholische Bischofskonferenzen allen fundamentalistischen Trends entgegen die historisch-kritische Methode für unverzichtbar erklären und in biblischer Pastoral bewähren? Wer sieht jungen Ökumenikern und Ökumenikerinnen nicht gerne einmal bei ihren wissenschaftlichen Arbeiten auf die Finger? Wer staunt nicht, wenn er hört, daß inmitten des Infernos von Stalingrad die alte Siedlung Sarepta der Brüdergemeine erhalten blieb und jetzt eine lutherische Gemeinde beherbergt (neben anderen Einblicken in gelebtes Teilen zwischen Deutschland und Rußland, versteht sich)?

Irgendwann – so meinten wir – sei es auch an der Zeit, wieder daran zu erinnern, daß die großen Weltreligionen und der christliche Glaube zwar Gefühle wecken, aber doch so gegenstandsbezogen sind, daß sie der Theoriebildung standhalten und sich vor den anderen Humanwissenschaften nicht zu verstecken brauchen. Reinhold Bernhardt, Assistent am Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg, breitet die diesbezügliche Diskussion vor allem im angloamerikanischen Bereich vor uns aus.

Oder soll's doch lieber die Uniformität sein, weil diese leichter zu durchschauen und zu ordnen ist? Wir hoffen, unsere Leserschaft sagt zu diesem steinernen Gast ebenso entschlossen, aber weniger verwegen „Nein“ wie Don Giovanni in der berühmten Schlußszene und vertieft darüber – anders als der Held jener Oper – ihre Freude an der Vielfalt ökumenischer Charismen.

Vo.

Dr. Fritz Erich Anhelm, EAD, Akademieweg 11, 73087 Bad Boll / Dr. Reinhold Bernhardt, Ökumen. Institut der Universität Heidelberg, Plankengasse 1, 69117 Heidelberg / Pfarrer Urs Dohrmann, Stemmener Straße 20, 27308 Wittlohe / Oberkonsistorialrat Hans-Eberhard Fichtner, Schlaurother Straße 11, 02827 Görnitz / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42a, 55130 Mainz / Pfarrer Dr. Matthias Haudel, Landknechtsweg 1, 59494 Soest / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Stresemannallee 62, 10963 Berlin / Bischof i.R. Heinz Joachim Held, Bussilliatweg 32, 30419 Hannover / OKR Dr. Wilhelm Hüffmeier, Evangelische Kirche der Union, Jebensstraße 3, 10623 Berlin / Pfarrer Holger Kaffka, Hauptstraße 5, 99759 Rehungen / Studienleiterin Pfarrerin Dr. Margot Käßmann, Evangelische Akademie Hofgeismar, Gesundbrunnen 11, 34369 Hofgeismar / Pfarrer Karl-Eugen Langerfeld, Pettstraße, 02906 Niesky / Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Brunnenpfad 37, 68259 Mannheim / Pfarrer Ulrich Matthei, Frankenthaler Allee 33a, 65931 Frankfurt am Main / Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, Abtaundorfer Straße 60, 04347 Leipzig / Generalsekretär Dr. Konrad Raiser, 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 / OKR Klaus Schwarz, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover / Prof. Dr. Dorothea Wendebourg, Düstere Eichenweg 60, 37073 Göttingen / OKR Klaus Wilkens, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover.

**Werben Sie einen Abonnenten
für die ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU**

Nutzen Sie Ihre Chance

Das Ökumene-Lexikon

hg. von Hanfried Krüger, Werner Löser, Walter Müller-Römheld u. a.
1344 Spalten, 17 S. mit Tabellen, Karten, Fotos,
Bibliographie, Sach- und Personenregister, **Preis DM 130,-**

als Werbepremie kostenlos zu bekommen

Nachruf auf Walter Arnold

Im Januar dieses Jahres hätte Walter Arnold an der Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Johannesburg teilnehmen sollen. Er gehörte diesem obersten Entscheidungsgremium des ÖRK seit 1983 an und war zu einem seiner wichtigsten und verlässlichsten Mitglieder geworden. Seine fortgeschrittene Krankheit verhinderte die Teilnahme. Statt dessen schickte Walter Arnold an seine vielen Freunde im Zentralausschuß einen persönlichen Abschiedsbrief. Der Zentralausschuß antwortete ihm mit einem gemeinsamen, von allen unterschriebenen Brief – einer sehr ungewöhnlichen Geste der Anteilnahme und Verbundenheit.

Es spiegelt sich darin etwas von der lauterer und warmen Menschlichkeit, die Walter Arnold ausstrahlte und die ihm ungezählte Freunde aus allen Teilen der Welt gewonnen hat. 20 Jahre lang hat er das Ökumene-Referat seiner Württembergischen Landeskirche geleitet. Er brachte eine reiche Erfahrung in kirchlichen Leitungsaufgaben aus seiner Zeit als Generalsekretär des CVJM mit. In die ersten Jahre seiner Amtszeit fiel die scharfe Debatte in der Württembergischen Kirche um die Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat. Walter Arnold ist diesem Konflikt nicht ausgewichen, sondern hat zweimal sorgfältig vorbereitete Begegnungen zwischen Vertretern der Württembergischen Kirche und des ÖRK organisiert und so wesentlich zum besseren wechselseitigen Verstehen beigetragen.

Auch nach seiner Wahl in den Zentralausschuß blieb das Gespräch mit evangelikalen Partnern sein vorrangiges Anliegen. Er hatte sich durch seine Redlichkeit überall Vertrauen erworben und war daher ein geachteter Brückenbauer. Selber in der Tradition des württembergischen Pietismus verwurzelt, hatte er sich ganz für den Ruf der Ökumene geöffnet, und die beiden Impulse waren bei ihm zu einem unteilbaren Ganzen geworden.

Sein früher Tod hinterläßt eine Lücke, die noch lange spürbar sein wird. Aber stärker als die Trauer ist der Dank für das lebendige Zeugnis, das er uns hinterlassen hat. Die von ihm gelegte Saat wird aufgehen und Früchte bringen in Württemberg und in der weltweiten Ökumene.

Konrad Raiser

Ein ökumenischer Dienstmann Gottes

VON WERNER KRUSCHE

Zum 65. Geburtstag von Reinhard Groscurth

Es gibt Menschen in der Kirche Christi, ohne deren verlässliche, gediegene, hingebende Arbeit manches gar nicht und vieles weniger gut zustandekäme, die aber nicht viel Wesens von sich machen und darum nicht ins Rampenlicht geraten, die es ertragen, daß ihr Name zwar vielen bekannt ist, nicht aber in den Schlagzeilen der Zeitungen aufleuchtet – nicht einmal in den kirchlichen. Einer von diesen fröhlichen, unverdrossenen, uneitlen Dienstleuten Gottes, die nicht im Vordergrund stehen müssen und gerade darum Aufmerksamkeit verdienen, ist Reinhard Groscurth.

In einem Rundfunkkommentar zu meinem 70. Geburtstag hat er erwähnt, daß er 1951 als Heidelberger Student an einem Seminar über „Die ökumenische Bedeutung der Taufe“ teilgenommen und mich dabei kennengelernt habe. Wir haben dann also beide bei Edmund Schlink unsere ersten ökumenischen Impulse bekommen. Ein Stipendium des Ökumenischen Rates der Kirchen verschaffte ihm die Gelegenheit, in Amerika neben seinem Studium intensiv mit dem Leben der lutherischen, methodistischen, presbyterianischen und episkopalen Gemeinden bekannt zu werden. In dieser Zeit hat er dann auch an der Jugendkonferenz des ÖRK und als „steward“ an der anschließenden Weltkirchenkonferenz in Evanston teilgenommen.

Sören Kierkegaard hat gesagt, leben könne man nur vorwärts, aber das Leben verstehen – seine Zusammenhänge, seine Wegführungen erkennen – könne man nur rückwärts. Im Rückblick wird schon in den erwähnten Anfängen die Vorbereitung auf seinen späteren ökumenischen Dienst deutlich wahrnehmbar.

Dieser verborgenen Führung entsprach es denn auch, daß Reinhard Groscurth nach neun Jahren Dienst als Gemeindepfarrer im März 1966 von der westfälischen Landeskirche über das Außenamt der EKD zum Dienst im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf entsandt wurde. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte die Arbeit in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung so drastisch zugenommen, daß die EKD sich dazu bereit erklärte, einen Mitarbeiter für das Sekretariat zur Verfügung zu stellen – eine ausgesprochen sinnvolle Investition, wie sich erwies. Reinhard Gros-

curth war der erste dieser deutschen Mitarbeiter – vor Konrad Raiser und Geiko Müller-Fahrenholz. Lukas Vischer erinnert sich ausgesprochen gern an die drei Jahre Zusammenarbeit mit ihm in Genf: Er sei in dieser Zeit „die Seele des Sekretariats“ gewesen; seine Verlässlichkeit in der Arbeit und in der Freundschaft sei außerordentlich, und mit seinem Frohsinn und seiner Geselligkeit habe er viel zu einem menschlich schönen Klima in seiner Genfer Umgebung beigetragen. Obwohl er nie Mitglied der Kommission wurde, hat er ihr – wie überhaupt dem ÖRK – die Treue gehalten. In wie vielen Konferenzen ist er als co-opted staff dagebewesen, zuletzt auf der Weltkonferenz von Faith and Order in Santiago de Compostela, wo – wie erzählt wird – ohne seine große Fähigkeit der Organisation, seine Fürsorge für die Stabsmitglieder und seine vorzüglichen Englischkenntnisse das Sekretariat zusammengebrochen wäre. So habe ich ihn immer erlebt: „mit Herzen, Mund und Händen“ und hellwachem Geist präsent – aufmerksam, einfühlsam, hilfsbereit, findig.

Die verborgene Wegführung brachte ihn dann an den Ort, an dem alle seine reichen Gaben und Erfahrungen 25 Jahre lang voll zur Entfaltung kommen und wirksam werden konnten: im November 1969 wurde ihm vom Rat der EKU das Ökumene-Referat bei der Kirchenkanzlei übertragen. Was er in diesem Referat und aus diesem Referat gemacht hat, ist schon beachtlich. Es entstand durch ihn eine unverwechselbare ökumenische Arbeit der EKU. Der Grund für seine weithorizontig angelegte Arbeit war zweifellos in den Genfer Jahren gelegt worden:

1. Er hatte dort die Probleme der Weltchristenheit kennengelernt und auf sein Herz genommen, und er hatte ein dichtes und weitgespanntes Netz persönlicher Kontakte geknüpft. Kein Wunder, daß ihm in all den Jahren seines Dienstes in der EKU die Begleitung, Unterrichtung und Betreuung der sehr zahlreichen ökumenischen Besucher aus aller Welt anvertraut war, daß er dem Deutschen Evangelischen Kirchentag mit seinen umfänglichen Personalkenntnissen hervorragende Dienste tun konnte, daß seine Mitarbeit in Entscheidungsgremien wie dem Vorstand der Berliner Mission und in den verschiedensten Ausschüssen gesucht war – genannt seien nur der Ökumenische und der Missionsausschuß der EKU und der Deutsche Ökumenische Studienausschuß der ACK der Bundesrepublik –, daß er die Konferenzen für die Pfarrer der evangelischen Kirche am La Plata und in Brasilien organisieren half und die Vergabe von Stipendien an Studenten aus der osteuropäischen und südamerikanischen Ökumene bewerkstelligte. Bei all der vielseitigen Inanspruchnahme ist Reinhard Groscurth kein umtriebiger Multifunktionär geworden, der hechelnd von Sitzung zu Sitzung und von Konfe-

renz zu Konferenz hastet. Wenn einer ihn brauchte, nahm er sich Zeit, auch wenn er keine hatte.

2. In Genf hatte er eine Initiation in die osteuropäischen Verhältnisse erhalten. Das Sekretariat war der wichtigste Ort im ÖRK für die Kontakte mit den orthodoxen Kirchen. Reinhard Groscurth war in der Sitzung des Arbeitsausschusses für Glauben und Kirchenverfassung in Sagorsk dabei (Teilnehmer erinnern sich des Dampfbades, bei dem alle hierarchischen Unterschiede verschwanden). Später hat er in eigener Regie eine Delegation zu einem Besuch der Baptisten in der Sowjetunion organisiert. Die Kenntnis der Ostkirchen und ihrer Situation war hilfreich bei den Vollversammlungen der Konferenz Europäischer Kirchen – ich habe ihn von denen auf Kreta und in Sterling in lebendigster Erinnerung. Die genannten Kenntnisse kamen ihm auch für sein Grenzgängertum zwischen West und Ost in der EKU zugute.

3. In Genf hat er die Bedeutung der Kirchenunionen für die Bewegungen in der Ökumene kennengelernt. Da die unierten Kirchen keinem konfessionellen Weltbund angehören und aus guten Gründen keinen eigenen bilden wollen, war für sie die Zugehörigkeit zum ÖRK und die Begleitung durch ihn besonders wichtig. Als für die Ökumene verantwortlicher Mitarbeiter in einer Unionskirche hat Reinhard Groscurth den theologischen Denkprozessen und den strukturellen, gestalterischen Überlegungen bei der Bildung von Unionen intensivste Aufmerksamkeit gewidmet und sich in das Gespräch durch eigene Beiträge eingeschaltet wie den (für mich besonders erhellenden) Aufsatz über „Lehren und Bekennen in den USA“ (ÖR 1979/3), durch die Mitherausgabe von entsprechender Literatur wie zuletzt (1989) den wichtigen Band „Kirchengemeinschaft im Schmelztiegel – Anfang einer neuen Ökumene?“ mit einem eigenen Beitrag von ihm und als kundiger und geschätzter Teilnehmer an Gesprächen und Verhandlungen. Da dieser – ihm vielleicht wichtigste Zweig – seiner ökumenischen Arbeit zu Recht eine besondere Würdigung erfährt, kann (und muß!) ich mich auf diese Hinweise beschränken und kann (und darf) dafür noch auf einen Aspekt von Kirchengemeinschaft zu sprechen kommen, dessen Spezifik mit der konfliktträchtigen Existenz einer Kirche zusammenhing, die nicht nur ihre geistliche Gemeinschaft, sondern auch ihre institutionelle Einheit durchzuhalten versuchte angesichts einer mitten durch sie hindurchgehenden, ihre Gliedkirchen im Osten und Westen voneinander trennenden Grenze, die sie nötigte, als eine Kirche in zwei gegnerischen politischen und ideologischen Machtssystemen zu leben. Was Reinhard Groscurth für die Aufrechterhaltung der kirchlichen Gemeinschaft der EKU in all den schwie-

rigen Jahren eingesetzt und an Mühsal auf sich genommen hat, ist gar nicht genug zu würdigen. Wie oft mag er wohl im mauergetrennten Berlin den Weg von der Kanzlei im Westbereich zu der im Ostbereich genommen haben – tausendmal? zweitausendmal?, wie viele Stunden in einer Schlange stehend beim Grenzübertritt gewartet haben? Und was mag – abgesehen von allem, was er im Kopf mit sich trug – in seiner kleinen Aktentasche die Grenze passiert haben – ein Großteil der westlichen ökumenischen Korrespondenz, EKU-interne Papiere, Studienmaterial, nicht zu vergessen die von ihm besorgten Flugtickets für notwendige ökumenische Reisen der Ostbrüder und -schwestern ins „nicht-sozialistische Ausland“, persönliche Botschaften – kurz: alles, was tunlichst nicht der Post anzuvertrauen war? Wie oft mag bei den Grenzkontrollen angesichts mancher „Konterbande“ sein Adrenalinspiegel und seine Herzfrequenz sich erhöht haben! Für mich bleibt bis zu meinem Lebensende unvergeßlich, wie er mir im August 1976 die folgenschwere Nachricht von der Selbstverbrennung des provinziälsächsischen Pfarrers Oskar Brüsewitz telefonisch in den Süden Tansanias übermittelte . . .

Er war im besten Sinne ein Unionsmann, einer, für den es keine Grenzen gab, die unabänderlich wären und die zu überschreiten nicht jede Mühe lohnte. Das Eden Theological Seminary der United Church of Christ/USA hat ihm 1990 mit Recht die Ehrendoktorwürde verliehen in Anerkennung seines 20jährigen Wirkens für die Gemeinschaft EKU/UCC und seines Engagements als „Grenzgänger“ zwischen Ost und West. Da ich weder Würden noch Orden zu verleihen habe, muß ich mich mit einem schlichten Dank begnügen – „Danke für alles, frater et amice!“ und: Guten Mut beim Grenzüberschritt in das Land der Ruheständler!

Grenzgänger

VON CHRISTA GRENGEL

Dem langjährigen Weggenossen Reinhard Groscurth zum 65. Geburtstag

Unsere Dienststellen, beides Kanzleien der Evangelischen Kirche der Union, lagen nur wenige Kilometer auseinander – getrennt durch eine Mauer, die die negativen Einflüsse aus dem Westen von uns im Osten fernhalten sollte. Die Mauer wurde weniger bedrohlich und leichter zu ertragen durch Menschen wie Reinhard Groscurth. „Grenzgänger“ war er durch seinen Beruf geworden in diesem geteilten Berlin – und allmählich wurde das zu seiner inneren Berufung. Es gab wohl kaum einen anderen Menschen, der so oft durch die Berliner Mauer kam, 1969-1989: von „J“ (Jebensstraße 3 in Westberlin) nach „A“ (Auguststraße 80 in Ostberlin) und zurück nach „J“, immer vollgespickt mit Nachrichten, Anfragen, Antworten, die er unerkennbar für alle Grenzkontrollen im Kopf oder auf kleinsten Zettelchen mit sich trug und dann im jeweils anderen Bereich entfaltete. Viele Dienstreisen für kirchliche Mitarbeiter aus der DDR sind nur durch ihn möglich geworden.

Doch in dieser alltäglichen Hilfestellung erschöpfte sich die Existenz an und auf der Grenze nicht. 1972 hatte die EKU ihre Organe „regionalisiert“, d.h. in zwei „Bereiche“ gegliedert. Es blieb aber der erklärte Wille, als *eine* Kirche beieinander zu bleiben. Die Räte, die Kollegien der Kirchenkanzleien und die Ausschüsse verwirklichten das durch ihre gemeinsamen Sitzungen. In den Ökumenedezernaten hatten wir je drei Ausschüsse: die Ökumenischen Ausschüsse, die Missionsausschüsse und die Orthodoxen Studienausschüsse. Zunächst waren wir drei Sekretäre, bis nach dem viel zu frühen Tod von Walter Böttcher nur noch wir beide alle jene Ausschüsse zu betreuen hatten. Aus Anlaß des 65. Geburtstages von Reinhard Groscurth möchte ich von dieser Arbeit berichten, damit nicht so schnell vergessen wird, was wir in den vergangenen Jahrzehnten gemeinsam gedacht, erarbeitet und diskutiert haben.

Grenzgänger waren sie alle: die Mitglieder der Westausschüsse – denn tagen konnten wir nur in der Auguststraße; innerlich waren auch wir es. Erstaunlicherweise hatten wir nie das Gefühl, daß sich Geber und Empfänger auf je eine der Seiten verteilten. Wir alle waren immer beides. Wir hatten auch nicht den Eindruck, der Westen wolle bei uns im Osten irgend-

etwas „aufbauen“ oder wir würden, wie unsere Staatsorgane stets vermuteten, vom Westen aus ferngesteuert. Nein, wir waren einfach gemeinsam dran an der Aufgabe, zu der uns die Räte beauftragt hatten. Allerdings geschah dies eben stets *grenzüberschreitend*, an der Nahtstelle zwischen den politischen Blöcken nach Konvergenzen, nach Übereinstimmungen suchend. Das allein schon war in der ehemaligen DDR ein Delikt.

Wir fragen uns heute, ob wir bisweilen vielleicht sogar zu sehr interessiert waren an Gemeinsamkeit, Übereinstimmung, Einheit und ob wir die kritischen Fragen, die wir im Blick auf die je andere Situation und das Verhalten unserer Kirchen in ihr auch hatten, vielleicht zu leise gestellt haben. Doch angesichts der tiefen Trennungen auch in unserem Volk war das Interesse am Verbindenden, Heilenden, Grenzüberschreitenden immer größer als der Sinn für die Unterschiede unter uns. Wir haben diese kontinuierliche Gemeinschaft in unseren Ausschüssen wirklich genossen und uns auf jede Sitzung neu gefreut. Es hat uns in der täglichen Auseinandersetzung gestärkt und ermutigt, hat die Kritikfähigkeit gegenüber der eigenen Situation erhöht, weil man sie immer auch mit den Augen der anderen sah. Es hat aus dem Gefühl des Isoliertseins herausgeführt und den geistigen Horizont erweitert. Gegenüber dem allgemeinen DDR-Trauma, das die Mauer hervorgerufen hatte, war dies eine tiefwirkende Medizin, die wir auch aus heutiger Sicht gar nicht hoch genug einschätzen können. Die langjährige gemeinsame Arbeit in solchen Ausschüssen hat auch dazu beigetragen, daß wir nach der Wende nicht ganz von vorn beginnen mußten, sondern unter den geänderten Bedingungen fortfahren konnten im gemeinsamen Nachdenken. Daß heute in der wiedergewonnenen Einheit manche kritische Frage stärker in den Vordergrund rückt und die unterschiedlichen Lebens- und Glaubenserfahrungen von 45 Jahren äußerer Trennung in ihren Konsequenzen für die gemeinsame Zukunft bedacht werden müssen, finde ich ganz normal – solange deutlich bleibt, daß auch davon beide Seiten (und nicht nur der Osten) betroffen sind.

Die Ökumenischen Ausschüsse

„Die spezifische ökumenische Arbeit der EKU gilt den unierten Kirchen in der Welt, mit denen gewachsene Beziehungen bestehen“, so lautete der erste Satz eines Beschlusses der Bereichsräte von 1973 zur ökumenischen Arbeit der EKU. Hauptaufgabe der Ökumenischen Ausschüsse war die praktische und theologische Begleitung dieser Beziehungen. Besonders eng und von Jahr zu Jahr intensiver gestalteten sich die Beziehungen zur United

Church of Christ (UCC)/USA, zur United Church of Canada und zur United Reformed Church im Vereinigten Königreich. Aber auch mit anderen unierten Kirchen überall in der Welt wuchs die ökumenische Gemeinschaft, etwa mit dem Kyodan in Japan, der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder u.a. Das theologische Nachdenken über die Beziehungen zu diesen Kirchen brachte es mit sich, daß sich nicht nur wie ein dicker roter Faden das Thema „Einheit der Kirchen“ durch die Arbeit der Ausschüsse zieht, sondern daß auch immer wieder das eigene Unionsverständnis und seine konkreten Implikationen angefragt waren.

Es begann schon damit, daß anfangs nicht ganz klar war, ob eigentlich eine Unionskirche des 19. Jh., wie es die EKU nun einmal ist, überhaupt in den Kreis der unierten Kirchen gehört, die der Ökumenische Rat der Kirchen regelmäßig zu Konsultationen auf Weltebene einlädt. Für die Ökumenischen Ausschüsse der EKU und ihre Sekretäre war das keine Frage. Die EKU hat deshalb diese Treffen von Anfang an nachhaltig unterstützt: Bossey 1967, Limuru 1972, Toronto 1975, Colombo 1981, Potsdam 1987. Für die Ausschüsse lautete die Frage anders, nämlich *wie* eigentlich die EKU sich ökumenisch gestalten und ändern müßte, wenn auch sie eine „uniting church“ werden wollte. Das zeigte sich z. B. in dem großen Interesse am Zustandekommen der Leuenberger Konkordie, aber auch bei den Diskussionen um eine „Vereinigte Kirche in der DDR“.

Die *theologischen* Themen, die die Ausschüsse in den letzten 30 Jahren bearbeitet haben, zeigen alle die Spannung zwischen dem theologischen Anspruch, der Einheit des Leibes Christi verpflichtet zu sein, und der mit vielen nichttheologischen Problemen belasteten konkreten Wirklichkeit. Einige der Ausarbeitungen der Ökumenischen Ausschüsse sind m. E. noch immer wichtig und lesenswert: z. B. 1972 und 1986 Stellungnahmen zum „COCU“-Prozeß, einer Unionsbewegung von acht amerikanischen Kirchen, 1979 ein Diskussionspapier der Gemeinden zur Frage der „Konziliarität“, 1984 „Zusammenarbeit mit ‚weltweiten Gemeinschaften‘“, 1985 „Union als ökumenisches Problem. Zur Aufgabe der EKU in der ökumenischen Bewegung“, 1990 „Orientierungshilfe zur Frage der Kirchengemeinschaft“. Hinzu kamen die Vorlagen für die Synoden zur Erklärung von Kirchengemeinschaft mit der UCC/USA (1980) und der UC/Canada (1992).

Lassen Sie mich am Beispiel der Kirchengemeinschaft mit der UCC/USA einen Blick in die *Werkstatt* dieses Ausschusses tun: 1979 North Carolina. Reinhard Groscurth und ich waren in Amerika unterwegs – auf der einzigen Reise, die wir in all den Jahren gemeinsam gemacht haben. Hauptanlaß war eine Tagung der „EKU-Working Group“, der für die Beziehungen mit

der EKU beauftragten Kommission der UCC. Professor Herzog hätte uns fast in den Straßengraben gefahren. So erschrocken war er, als Reinhard Groscurth ihm berichtete, was wir im Gepäck mitgebracht hatten: den vierten Entwurf einer Erklärung der gegenseitigen Anerkennung von EKU und UCC. „Das kann doch nicht wahr sein! Wir haben Euch doch längst anerkannt“ – mit diesen Worten drehte er sich zu mir um. Das Auto konnte gerade noch abgefangen werden. Aber nun war die Verblüffung an uns. Die kleine Episode ist sicher unwichtig. Doch wir hatten in jenem Auto ein theologisches Aha-Erlebnis, und damit fing der Umdenkprozeß an, in dem sich die Ausschüsse über die geographische Entfernung und die unterschiedlichen theologischen Traditionen hinweg darüber verständigt haben, was „Kirchengemeinschaft“ für unsere beiden Kirchen beinhalten könnte.

Der gesamte Prozeß ist von Reinhard Groscurth ausführlich in dem noch immer wichtigen Buch über die UCC „Kirchengemeinschaft im Schmelztiegel“¹ beschrieben worden. Ich kann in diesem kurzen Überblick nur das Wichtigste zusammenfassen: 1975 hatten die unierten Kirchen in Toronto alle unierten Kirchen aufgefordert, „eine Erklärung zur gegenseitigen Anerkennung abzugeben . . .“ Die Räte hatten daraufhin 1977 die Ökumenischen Ausschüsse gebeten zu prüfen, wie diese Empfehlung verwirklicht werden könnte. Sie hatten als ersten Schritt Verhandlungen mit der UCC vorgeschlagen. In Ausführung dieses Beschlusses war dann eben bis 1979 jener vierte Entwurf entstanden, den wir der „EKU-Working-Group“ im März 1979 in New York stolz vorlegen wollten. Die UCC hatte bei ihrer Gründung im Jahre 1957 die früheren Partnerkirchen aufgerufen, ihre bisherigen Beziehungen nun auf die Gesamtkirche zu übertragen. Damit war auch die EKU gemeint gewesen, denn sie gehörte zu den „Müttern“ einer der sich vereinigenden Kirchen, zu der der Kontakt seit der Auswanderung im vergangenen Jahrhundert nie abgerissen war.

Was macht man, wenn man bereits „anerkannt“ ist, selbst aber offenbar auf dieses Angebot nicht entsprechend geantwortet hat? Nach Hause zurückgekehrt, haben wir Akten studiert um festzustellen, was denn damals 1957 passiert war. Das war ungeheuer spannend, weil es viel von den Auseinandersetzungen innerhalb der EKU deutlich machte. Wichtiger als die historische Erkundung war für die Arbeit der Ökumenischen Ausschüsse die theologische Frage, wie eigentlich das Verhältnis unserer beiden Kirchen zu bestimmen sei. Die „EKU-Working-Group“ hatte auf unsere Frage, was wir denn nun tun sollten, eine „celebration of full communion“ vorgeschlagen. „Feier der Kirchengemeinschaft“ haben wir es übersetzt. Der Terminus „Kirchengemeinschaft“ jedoch war in unserem Denken schon durch die

Leuenberger Konkordie vorbestimmt. Unsere ersten vier Entwürfe für die „gegenseitige Anerkennung“ hatten simpel vorausgesetzt, daß „Kirchengemeinschaft“ auch mit der UCC auf die gleiche Weise hergestellt werden sollte. Was wir nun im Disput mit den Vertretern der UCC entdeckten, war, daß diese Methode das Verhältnis zur UCC nicht traf; denn zwischen EKU und UCC hatte es nie Lehrverurteilungen gegeben. Und noch wichtiger: Kirchengemeinschaft wird nicht durch uns hergestellt, sondern ist vorgegeben, gegründet in Jesus Christus.

Die beiden Bereichssynoden der EKU schlossen sich dieser Auffassung an und beschlossen 1980, die mit der UCC bereits bestehende Kirchengemeinschaft festzustellen und zu feiern. Allerdings mußte die DDR-Bereichssynode auf Anfrage der VELK/DDR eine Aussage darüber machen, wie denn nun *diese Kirchengemeinschaft* sich zur Kirchengemeinschaft der Unterzeichnerkirchen der *Leuenberger Konkordie* verhalte. Darüber gab es eine lebhafte Diskussion. Die Frage nach der „Stimmigkeit“ verschiedener Erklärungen zur Kirchengemeinschaft sei zwar berechtigt, in der Ökumene sei jedoch bisher *ungeklärt*, „welche Auswirkungen bilaterale Erklärungen von Kirchengemeinschaft für diejenigen Partnerkirchen haben, mit denen bereits Kirchengemeinschaft besteht“. Und schließlich dürften engere Beziehungen mit einer Kirche nicht das Zusammenwachsen mit anderen verhindern. „Wir haben jahrhundertlange Erfahrungen, wie wir den Leib Christi spalten“, sagte einer der Leitenden Geistlichen in der Diskussion, „aber es fehlen uns die Erfahrungen, wie wir wenigstens in kleinen Schritten diese Spaltungen überwinden“.

Die Kirchengemeinschaftserklärung wurde als ein solcher kleiner Schritt verstanden. Die UCC beantwortete ihn im darauffolgenden Jahr mit großer Freude in einer ähnlichen Erklärung. Sicher war dies nicht ein Ereignis, das alle Gemeinden in unseren Kirchen erfaßte. Doch die Gemeinden, die am stets intensiver werdenden Austauschprogramm und den daraus entstehenden Gemeindepартnerschaften partizipierten, konnten sehr wohl berichten, was Einswerden im Glauben, Gemeinschaft-werden in der Realität bedeuten.

Ich möchte nur noch auf *eine* Folge dieser Erklärung hinweisen, nämlich die von der Synode geforderte „Vertiefung der Kirchengemeinschaft durch verbindliche theologische Gespräche“. 1983 wurde versucht, die prägenden theologischen Traditionen (*Rechtfertigungslehre* und *Covenant-Tradition*) ins Gespräch zu bringen und auf eine beide Kirchen betreffende aktuelle Fragestellung zuzuspitzen. Deshalb lautete das Thema: „Reformatorsche Theologie für heute. Die Bedeutung der Rechtfertigungs- und Bundestradi-

tionen für Gerechtigkeit und Frieden“². Diese Tagung gehörte unmittelbar vor der Vollversammlung in Vancouver zu den Vorläufern des „konziliaren Prozesses“. Sie wurde von einer „Konsultation im Prozeß“ abgelöst, bei der 1987–1989 insgesamt neun Konsultationen in den beiden EKU-Bereichen und der UCC zum Thema „Gottes Gerechtigkeit“ mit je spezifischen Zuspitzungen in gemeinsamer Verantwortung durchgeführt wurden.³ Für uns am aufregendsten war die letzte Konsultation Ende August 1989 in der bereits äußerst angespannten Vorwendesituation. Als Zuspitzung hatten wir „Partizipation“ gewählt. Die Untergruppe, die sich mit „Partizipation in der Gesellschaft“ befaßte, sah sich nicht in der Lage, einen Bericht zu verfassen, weil sie keine Perspektive für eine Partizipation sah. Wenige Monate später waren Mitglieder gerade dieser Gruppe, aber auch andere Teilnehmer Oberbürgermeister, Abgeordnete etc.

Missionsausschüsse

Die Missionsausschüsse hatten den Auftrag, die Beziehungen zu den Kirchen in anderen Kontinenten, die einmal aus der Arbeit der in der EKU beheimateten Missionsgesellschaften hervorgegangen waren, theologisch und auch praktisch zu begleiten. Zu den *praktischen* Fragen gehörte z. B. die „ökumenische Mitarbeiterhilfe“ (Partnerschaftsprogramm), die regelmäßige Spenden kirchlicher Mitarbeiter in der DDR für einheimische Kirchen in Südafrika, Tanzania und Indien mit Zuschüssen aus den westlichen Gliedkirchen für diese Kirchen zu einem gemeinsamen Programm zusammenfügte – ein Programm, das für die Bewußtseinsbildung der DDR-Mitarbeiter sehr wichtig war und ihnen die Möglichkeit gab, trotz aller Währungsschwierigkeiten einen kleinen, aber regelmäßigen Beitrag zur Unterstützung der Partner in Afrika und Asien zu leisten. Im übrigen arbeiteten die Ausschüsse vor allem an *missionstheologischen* Fragen. Dabei ging es ebenso um wichtige Einzelthemen aus den Partnerkirchen, z. B. um das Dokument „Der Weg nach Damaskus – Kairos und Bekehrung“ wie auch um Vor- und Nachbereitung der großen Weltmissionskonferenzen. Besonders zu erwähnen ist die jahrelange Beschäftigung mit dem Thema „Verkündigung (Evangelium) und Kultur“, die in einer Ausarbeitung und einem Preisausschreiben zum Thema gipfelte. Gerade bei diesem Thema wurde die Chance, gemeinsam aus Ost und West über diese Frage nachzudenken, deutlich empfunden. Es wurde z. B. redlich geprüft, ob wir in Ost- und Westdeutschland bereits in unterschiedliche Kulturen eingebunden sind und

deshalb zu unterschiedlichen Aussagen kommen müßten. Ergebnis sowohl der Ausschubarbeit als auch des Preisausschreibens war, daß trotz mancher Entwicklungen (z.B. Proklamierung einer sozialistischen Kultur) die Gemeinsamkeiten in der kulturellen Prägung überwogen. 1987 erarbeiteten die Ausschüsse einen Beitrag für die Tagung der unierten Kirchen in Potsdam zum Thema „Mission und Einheit“. Dabei wurde den Ausschüssen deutlich, welche Faktoren kirchliche Einheit hindern bzw. fördern können.

In den letzten Jahren griffen die Ausschüsse ein „heißes Eisen“ auf: die Integration von Mission und Kirche. In den sechziger Jahren war die Integration von beiden Seiten feierlich erklärt worden. Was war daraus geworden? Ist unsere Kirche bis in die Gemeinden hinein missionarisch geworden? Oder sind nur Institutionen umstrukturiert worden? Die Ausschüsse legten den Räten eine „Zwischenbilanz“ vor, die ehrlich Zugewinne und Verluste in diesem Prozeß bilanzierte. Vor allem stellten sie die Frage, ob in diesem Prozeß das Interesse an „Dienst“ und „Partnerschaft“ den Einsatz für das „Zeugnis“ verdrängt habe. Hat sich ökumenische Bewußtseinsbildung an die Stelle der Verkündigung des Evangeliums und die unmittelbare Anrede an den Menschen gesetzt? Und: Können wir wirklich Partner sein, wenn die Abhängigkeitsstrukturen weiterbestehen bleiben? In jedem Fall wurde deutlich, daß über diese Fragen nicht nur hier bei uns, sondern zusammen mit den Schwesterkirchen in den anderen Kontinenten nachgedacht werden muß.

Eine in erster Linie den DDR-Ausschuß betreffende Ausarbeitung war „Mission – Gerechtigkeit – Partnerschaft“⁴, die die Westmitglieder jedoch mit Rat und Tat begleiteten. „Was tun wir da eigentlich, wenn wir jetzt wieder Menschen ‚entsenden‘?“ – das war die spitze Frage, gestellt von Eckhard Schülzgen, damals Leiter der Goßner-Mission in der DDR. Er stellte die Frage in einem Augenblick, wo sich abzeichnete, daß das unfreiwillige Moratorium im Blick auf die Entsendung von Mitarbeitern ins Ausland möglicherweise von staatlicher Seite gelockert würde. Jahrelang hatten wir dieses Moratorium auch positiv verstanden, weil dadurch eine Empfänger-Geber-Mentalität gegenüber den DDR-Kirchen von seiten unserer Partner in der Dritten Welt gar nicht erst aufkommen konnte. „Mission in allen Kontinenten“ war die willkommene Botschaft für die DDR-Kirchen, sich in den fünfziger und sechziger Jahren verstärkt der Mission im eigenen Lande zuzuwenden. Gerade die Goßner-Mission hatte in jenen Jahrzehnten viel Wichtiges in dieser Hinsicht geleistet. Und die kirchlichen Gremien hatten dankbar die in Neu-Delhi auf der Vollversammlung begonnene Studie des ÖRK zur „Missionarischen Struktur der Gemeinde“ aufgegriffen – in der

Hoffnung, auf diese Weise dem großen Einbruch durch die Entkirchlichung wirksam entgegenwirken zu können. Der große Kongreß „Missio heute“ von 1968, der die weltmissionarischen, volksmissionarischen und kirchlichen Initiativen zusammengebracht hatte, war Hoffnungsimpuls in Richtung der Erneuerung der Gemeindewirklichkeit in der DDR gewesen. Die Unmöglichkeit, Mitarbeiter für längere Zeit in andere Kirchen zu entsenden, war auch als Chance gesehen worden, den Missionsgedanken ins eigene Land zu tragen. Nun aber sollte eine solche Entsendung wieder möglich sein. Was hieß das? Mit welcher Zielstellung sollte das geschehen?

Es kam noch ein interessanter Aspekt hinzu. Die DDR-Regierung, die alles, was mit dem Stichwort „Mission“ zusammenhing, immer als „Neokolonialismus“ zurückgewiesen hatte, mußte – sofern sie z. B. eine Entsendung nach Indien zuließ – dem indischen Staat gegenüber erklären, inwiefern „Mission“ nicht „Neokolonialismus“ sei. Auch die Staatsorgane wollten plötzlich wissen, was denn die Kirchen mit „Mission“ meinten, wenn sie nach so langer Zeit noch immer nicht auf diesen Terminus verzichten wollten. Die Diskussion begann im Missionsausschuß der EKU. Die dort mitarbeitenden ständigen Gäste von der Leipziger Mission ließen wissen, daß sie am selben Thema arbeiteten. Da „Entsendung“ auch von den mit Entwicklungsfragen beschäftigten Gremien des Bundes geplant war, waren Verständigungen nötig. Daß die Leitungsgremien von Bund, EKU, VELK und der Gliedkirchen ebenfalls einbezogen werden mußten, lag in der Natur der Sache. So wurde es schließlich ein wirklich aufregender Prozeß. Das Papier, das am Ende herauskam, war sehr viel blasser als der erste Entwurf in den Missionsausschüssen der EKU. „Rundgelutscht“, meinte einer der Verfasser, „notwendiger Kompromiß“, sagten andere. Wichtiger als das Papier selbst war ganz gewiß der Prozeß, in dem versucht worden ist, Kirche, Mission, Entwicklung und alle damit befaßten Gremien zu einem aufeinander abgestimmten Konzept zu bringen.

Orthodoxe Studienausschüsse

1957 schlug die Synode der Evangelischen Kirche der Union vor, einen Ausschuß für Fragen der Ostkirchenkunde einzusetzen. Dieser nahm 1960 seine Arbeit auf. Es war die Zeit, in der sich ankündigte, daß die orthodoxen Kirchen in die Ökumene Einzug halten würden und sich deshalb unsere Kirchen stärker für Fragen der Orthodoxie interessieren mußten. Die Arbeit dieser Ausschüsse sollte Hilfe sein im Prozeß des Wieder-Entdeckens der seit einem Jahrtausend von unseren Kirchen getrennten Brüder und Schwe-

stern in Christus. Die EKU übernahm hier stellvertretend eine Aufgabe, die eigentlich über ihren Aufgabenkatalog hinausging. Deshalb arbeiteten von Anfang an auch Experten aus anderen Landeskirchen mit. Daß in diesem Ausschuß Professoren aus staatlichen Fakultäten und kirchlichen Hochschulen aus Ost und West über Jahrzehnte eng zusammenarbeiteten, ist vielleicht ein Nebenaspekt, der aber zumindest für den Bereich DDR sehr wichtig und keineswegs selbstverständlich war. Es wären hier viele Namen zu nennen. Stellvertretend nenne ich Fairy von Lilienfeld, die in beiden Bereichen intensiv am Aufbau dieses Arbeitszweiges mitgewirkt hat. Ohne sie wäre die Vielfalt dieser Arbeit gewiß nicht zustande gekommen. Auch dieser Ausschuß wurde regionalisiert (in diesem Fall in „Sektionen“). Die beiden Sektionen arbeiteten in vielem gemeinsam, nahmen aber auch getrennte Aufgaben wahr, bei der die jeweilig andere Sektion zwar Hilfestellung leistete, jedoch nicht in gleicher Weise verantwortlich war. So stellten z.B. einige Mitglieder der Sektion West in jahrelanger mühsamer Arbeit den sog. „Russischen Mirbt“⁵ zusammen, eine Sammlung von Texten der Russischen Orthodoxen Kirche, die inzwischen zum unentbehrlichen Standardwerk geworden ist. Die Ostsektion hingegen bemühte sich seit 1961 darum, ihr Wissen in die Pfarrerschaft (durch Pastorkollegs in zweijährigem Abstand) und in die jüngere Theologengeneration (durch den „Melanchthonarbeitskreis“: zwei fünftägige Tagungen pro Jahr) zu vermitteln. Langsam, aber stetig hat sich durch diese Arbeit der Kreis derer erhöht, die über Theologie und Leben der Ostkirchen etwas besser informiert sind.

Der Traum der Ausschüsse war immer, eine breite kirchliche Öffentlichkeit zu erreichen. Das ist eigentlich erst im Millenniumsjahr 1988 gelungen. Mitglieder der Ausschüsse waren an der Herstellung von Materialien über die Russische Orthodoxe Kirche, Dia-Reihen, Wanderausstellungen u. a. beteiligt. Das Interesse in den Gemeinden in Ost und West war erstaunlich hoch, sicher auch ein Ergebnis der Bodenbereitung durch die jahrzehntelange Arbeit der Ausschüsse.

Gemeinsam betrieben die beiden Sektionen eine kontinuierliche *Studienarbeit*. Dazu gehörten auch alle zwei Jahre stattfindende Spezialistentagungen, zu der einige weitere Experten (auch aus dem Ausland) eingeladen wurden, um die neuesten Erkenntnisse und Forschungsergebnisse der Ostkirchenkunde auszutauschen. Wenn man sich die Studienthemen, die Haupt- und Unterthemen der Pastorkollegs, Spezialistentagungen und der Melanchthon-Arbeit im Überblick anschaut, wird man fast erschlagen von der Fülle des Materials. Es ist unmöglich, die Themen hier auszubreiten. Aber ich will auf ein paar Schwerpunkte aufmerksam machen. Beim Nach-

denken über die Vielfalt der Themen ist mir deutlich geworden, welche Schätze sich da angesammelt haben. Vielleicht könnte da doch noch einiges gehoben, d.h. der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Neben spezifisch theologischen Themen (z. B. „Die Trinitätslehre in der Orthodoxie“) nahmen historische Themen und Spezialfragen der Patristik breiten Raum ein. Dem Nicht-Spezialisten erscheinen sie zunächst als zu speziell, z. B. „Philitismus“ oder „Hesychasmus“. Wenn dann aber deutlich wird, daß Unterschiede im Gebetsleben oder im anderen Fall Unterschiede in der Staat-Kirche- bzw. Volk-Kirche-Beziehung hier ihre Wurzeln haben, dann wird die Auseinandersetzung mit solchen Themen spannend. Reinhard Groscurth und ich, die beiden Sekretäre und einzigen Nicht-Spezialisten, erlebten hier mit Staunen, wie sich plötzlich unsere Experten in „ihre“ Kirchenväter verwandelten und z. B. Origines, Irenäus, Palamas u. a. über die Jahrhunderte hinweg christologische Dialoge führten. Uns gaben solche Gespräche Hoffnung, daß die Spaltungen der Christenheit vielleicht doch durch intensive hermeneutische Bemühungen überwindbar sind. In der Beschäftigung mit den Kirchenvätern entdeckten wir *gemeinsame Wurzeln, gemeinsame Traditionen*, die uns stärker verbinden, als wir gedacht hatten.

Liturgische und das *geistliche Leben* der orthodoxen Kirchen betreffende Themen übten wegen ihrer Fremdheit immer eine besondere Anziehungskraft aus. Doch auch hier gab es Überraschungen, z. B. im Blick auf die Bedeutung der Ikonen. Vielleicht ist die Bilderfrage doch noch nicht entschieden? 1986 haben wir wegen des bevorstehenden 1200. Jahrestages des Konzils von 787 über „Das Bild als Medium religiöser Erfahrung“ gearbeitet und dabei auch verborgene oder verschüttete Schätze der eigenen Tradition entdeckt. Für die *Erfahrung des geistlichen Lebens*, vor allem im orthodoxen Gottesdienst, war wesentlich, daß es durch das Mitteleuropäische Exarchat in Berlin die Möglichkeit der *konkreten Begegnung* mit Vertretern der Orthodoxie gab. Sie haben dazu beigetragen, daß die Beschäftigung mit der Orthodoxie nicht nur intellektuelle abstrakte Studien waren, sondern Erkenntnis durch Erfahrung und lebendige Begegnung. Die offiziellen Dialoge mit orthodoxen Kirchen wurden vom Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Evangelischen Kirche in Deutschland geführt. Es war deshalb konsequent, die sie inhaltlich begleitende Arbeit der Studienausschüsse dorthin zu übertragen. 1988 gelang dies auch auf beiden Seiten. Heute wird ein großer Teil jener Arbeit auf EKD-Ebene fortgeführt.

Die Arbeit der anderen Ausschüsse geht weiter. Ich wünsche dem Jubilar, daß er sie nun ruhig aus der Hand legen und sich zusammen mit mir und

den ehemaligen Ausschußmitgliedern in Freude und Dankbarkeit an die Zeit der gemeinsamen Arbeit erinnern kann.

ANMERKUNGEN

- ¹ F. Herzog/R.Groscurth (Hg.), „Kirchengemeinschaft im Schmelztiegel – Anfang einer neuen Ökumene?“, Neukirchen-Vluyn 1989.
- ² Referate und Ergebnisse sind in der Kirchenkanzlei der EKU in einem kleinen Heft zusammengestellt worden.
- ³ Die gemeinsame Reflektorengruppe hat einen interessanten Gesamtbericht über alle Konsultationen erstellt, der in der Kirchenkanzlei der EKU erhältlich ist.
- ⁴ Abgedruckt in: „Gemeinsam unterwegs“. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1980–1987, Berlin 1989.
- ⁵ P. Hauptmann/G. Stricker (Hg.), „Die Orthodoxe Kirche in Rußland“, Göttingen 1988.

„Christen dürfen zu diesem Verbrechen nicht schweigen“

Zum 100. Geburtstag von Pfarrer Dr. Adolf Freudenberg,
Sekretär der Flüchtlingshilfe des ÖRK im Zweiten Weltkrieg

VON HARTMUT LUDWIG

I.

Der *Hilfeschrei eines ungarischen Juden* vom 19. Juni 1944 gelangte auf diplomatischem Weg in die Schweiz: „... das ganze ungarische Judentum (ist) zum Tode verurteilt. Es gibt keine Ausnahme, es gibt kein Entfliehen, es gibt keine Verbergungsmöglichkeit... Es gibt nur zwei Möglichkeiten: Selbstmord oder sich dem Schicksal überlassen. Bitte unternimmt alles bei allen möglichen Stellen und Menschen mit Herz. Helfet, helfet, helfet!!!“¹ Am 24. Juni schlugen der Generalsekretär des ÖRK, W. A. Visser't Hooft, und der Sekretär des Ökumenischen Ausschusses für Flüchtlingshilfe, A. Freudenberg, in einem Telegramm an den Erzbischof von Canterbury, William Temple, und den Generalsekretär des Nordamerikanischen Kirchenbundes, S. McCrea Cavert, vor, durch Rundfunk die ungarische Nation erneut aufzurufen, die Ausrottung der Juden zu verhindern.² Da

die ungarischen Kirchen in der Öffentlichkeit schwiegen, verfaßte Freudenberg noch einen Aufruf, der am 27. Juni nach Budapest mitgenommen und im Ökumenischen Pressedienst veröffentlicht werden sollte. In dem Text heißt es: Dem Ökumenischen Ausschuß liege mehr daran, Leiden zu lindern, als gegen das Unrecht zu protestieren. Es gäbe jedoch Situationen, in denen nur noch ein öffentlicher Protest möglich sei. Das sei heute der Fall, da bereits über 400 000 ungarische Juden ins KZ Auschwitz deportiert wurden, wo seit über zwei Jahren Hunderttausende planmäßig ermordet wurden:

„Christen dürfen zu diesem Verbrechen nicht schweigen. Wir fordern unsere christlichen ungarischen Brüder auf, mit uns ihre Stimme zu erheben und alles Menschenmögliche zu tun, um dieser furchtbaren Sünde ein Ende zu setzen. Wir fordern die Christen aller Länder auf, in gemeinsamer Fürbitte dafür einzutreten, daß Gott Erbarmen mit dem Volk Israel haben möge.“³

In der deutschen Ausgabe des Ökumenischen Presse- und Nachrichtendienstes fehlt der hier zitierte Passus „Christen dürfen zu diesem Verbrechen nicht schweigen . . .“ Hatte es Bedenken gegeben, da die Aktion Freudenbergs die Grenze des Humanitären überschritt? Oder war dieser Text für Bezieher im deutschsprachigen Ausland zu gefährlich? Sollte ein Verbot des Pressedienstes nicht riskiert werden?⁴

Unmittelbar nach Bekanntwerden des deutschen Einmarsches und der Ankunft Adolf Eichmanns in Ungarn⁵ hatten Visser't Hooft und Freudenberg am 23. März 1944 Bischof Bell in Chichester gebeten, den Vorschlag des Generalsekretärs des Jüdischen Weltkongresses in Genf, Gerhart Riegner, zu unterstützen, mit einem weltweiten, interkonfessionellen Aufruf das ungarische Volk zu warnen, die Ausrottung der Juden „durch deutsche Schlächter oder ungarische Quislinge“ zuzulassen.⁶ Doch dieser Aufruf und ein öffentlicher Protest der ungarischen Kirchen kamen nicht zustande. Es mußten wohl erst Hunderttausende ermordet werden. Ende Juni/Anfang Juli erhielt der ungarische Reichsverweser M. von Horthy Proteste und Appelle von Papst Pius XII., dem US-Außenminister Cordell Hull, von König Gustav V. von Schweden, dem Präsidenten des Internationalen Roten Kreuzes Carl Burckhardt. Der britische Außenminister, Anthony Eden, informierte das Unterhaus.⁷ Am 7. Juli beschwor der Erzbischof von Canterbury über BBC die christliche Bevölkerung Ungarns, das möglichste zu tun, um noch einige zu retten.⁸ Jetzt endlich verbot Horthy weitere Deportationen.⁹ Eichmann tobte, konnte aber sein Werk erst nach der Verhaftung Horthys im Oktober 1944 fortsetzen.

Zu dieser „Atempause“ hatte auch der von Freudenberg verfaßte Aufruf beigetragen. Visser't Hooft berichtete: „Unser Protest gegen die Ausrottung

der Juden in Ungarn . . . hat ein weites Echo gefunden. Wir waren auch in der Lage, den christlichen Verband ‚Der gute Hirte‘ in Budapest zu unterstützen, der sich für die Nöte der Nichtarier zur Zeit ihres größten Elends eingesetzt hat.“¹⁰

II.

Wer war Adolf Freudenberg? Er wurde am 4. April 1894 in Weinheim/Bergstraße geboren. Nach dem Ersten Weltkrieg studierte er Jura in Heidelberg und Freiburg und promovierte über ein völkerrechtliches Thema. 1922 trat er in den Dienst des Auswärtigen Amtes. 1920 heiratete er Elsa Liefmann, die aus einer säkularisierten jüdischen Familie kam und bereits als Kind getauft worden war. Nach 1933 bestimmte ihre Herkunft den Lebensweg der Familie. Für Freudenberg war es schmerzlich, erkennen zu müssen, daß er als „jüdisch Versippter“ im „arischen“ Nazireich keine Chance habe. Seiner Entlassung kam er 1935 durch freiwilliges Ausscheiden aus dem Auswärtigen Amt zuvor.

Im Kirchenkampf wandelte sich sein mehr konventionelles Verhältnis zur Kirche zu einem Bekenntnischristentum. Tief beeindruckte ihn „Martin Niemöllers und seiner Freunde unerschrockener Freimut in der Vergegenwärtigung des Wortes Gottes inmitten von Feigheit und Opportunismus.“¹¹ Die existentielle Prägung durch „Barmen“ und „Dahlem“ bezeichnete er später einmal als „dahlemitisch-bekennniskirchliche Nachtaufe“.¹² Um Pfarrer der Bekennenden Kirche (BK) zu werden, studierte er von 1935 bis 1938 Theologie in Bethel, Berlin und Basel. Weil er in Berlin neben Lehrveranstaltungen der Theologischen Fakultät auch „Kurse“ des „Theologischen Lehramtes“, d. h. der illegalen Kirchlichen Hochschule der BK, besuchte, wurde er am 14. Juli 1937 dauerhaft vom Studium an allen deutschen Hochschulen ausgeschlossen.¹³ Deshalb studierte er im Wintersemester 1937/38 in Basel. Nach dem ersten Examen vor dem Prüfungsamt der BK in Berlin 1938 wurde er Vikar in Neustadt an der Dosse. Die Zuspitzung der Judenverfolgung und Diffamierung derer, die sich noch zu Juden bekannten, führten ihn zu berechtigtem Zweifel an einem gedeihlichen Wirken selbst als BK-Pfarrer.

Der Novemberpogrom 1938 führte zu einer Massenflucht. Obwohl die Nazis das beabsichtigt hatten, bestanden sie auf bürokratischer Abwicklung aller Formalitäten einer „Auswanderung“, weil sie sich auch noch am Eigentum der Flüchtenden bereichern wollten. Hilfsstellen in Deutschland und den Asylländern waren dem Ansturm kaum gewachsen und bemüht,

die Arbeit zu koordinieren. Der ehemalige Diplomat Freudenberg schien dafür besonders geeignet. Bereits Ende des Jahres 1938 verhandelte er im Auftrag des „Schweizerischen evangelischen Hilfswerks für die bekennende Kirche in Deutschland“ mit dem Home Office und den Hilfskomitees in London. Er bekam die Schwierigkeit dieser Aufgabe zu spüren. Trotz restriktiver Einwanderungsbestimmungen bemühte er sich um Wege der Hilfe. Er war auch für die BK in London¹⁴ und galt bei den britischen Behörden als der maßgebende Vertreter der kirchlichen Hilfswerke beider Länder.¹⁵

Im Januar 1939 überzeugte Bischof Bell den Vorläufigen Ausschuß des ÖRK von der Notwendigkeit, zur Koordinierung der kirchlichen Flüchtlingshilfe ein Sekretariat in London einzurichten.¹⁶ Am 2. März 1939 schrieb Visser't Hooft an Pfarrer Heinrich Grüber: „Inzwischen geht die Sache in London doch vorwärts, denn man scheint den richtigen Mann gefunden zu haben.“¹⁷ Er meinte zweifellos Adolf Freudenberg. Die BK ordinierte ihn noch in der Annenkirche in Dahlem und sandte ihn als Hilfsgeistlichen an die deutsche lutherische St. Georgskirche in London, wo bei Pfarrer Julius Rieger die Fäden der BK-Flüchtlingshilfe zusammenliefen.¹⁸ Die abendlichen Fürbittgottesdienste der BK in Dahlem wurden damals oft zu Abschiedsgottesdiensten für auswandernde Schwestern und Brüder. In einem solchen Gottesdienst wurde auch die Familie Freudenberg verabschiedet.¹⁹

Anfang April 1939 nahm Freudenberg seine Arbeit im Bloomsbury House in London auf, wo die meisten Hilfskomitees ihre Büros hatten.²⁰ Er sollte (1) die Arbeit der christlichen Flüchtlingskomitees in den verschiedenen Ländern koordinieren, (2) neue Auswanderungsmöglichkeiten suchen, (3) Christen für die Unterstützung der Flüchtlinge mobilisieren, (4) Mittel für die Flüchtlingsarbeit beschaffen, (5) sich der geistlichen Nöte der Flüchtlinge annehmen, (6) die 31 deutschen Pfarrer, die als rassisch Verfolgte auf Einladung Bischof Bells nach England kamen, betreuen und ihnen Arbeit beschaffen.²¹ Grüber sah Freudenberg wohl zunächst nicht als seinen Vertreter in London. Nachdem er ihn während seines Aufenthaltes in London genauer kennengelernt hatte, schrieb er am 30. Mai 1939 an Visser't Hooft: Er halte es für seine Pflicht mitzuteilen, „daß ich die Bedenken, die ich seinerzeit gegen Freudenberg geäußert habe, zurückstellen muß. Ich habe den denkbar besten Eindruck von ihm und seiner Arbeit bekommen.“²² Nun rückte die Zuarbeit für das Büro Grüber und die Realisierung der Pläne seines Leiters immer mehr in den Mittelpunkt der Arbeit Freudenbergs.

Im August 1939 war die Familie Freudenberg in ihrem Ferienhaus in Champex le Lac im Kanton Wallis. Bevor sie die Frage, ob sie angesichts des bevorstehenden Krieges nach England zurückkehren sollte, für sich beantwortet hatte, war dieser ausgebrochen. Freudenberg verhandelte in Bern und Genf, ob die Familie in der Schweiz bleiben könne. In diesen Wochen war es zum Streit zwischen Barth und Visser't Hooft über die Frage, wie der ÖRK auf den Kriegsausbruch zu reagieren habe, gekommen. Während Visser't Hooft meinte, bei öffentlichen Stellungnahmen an die Sicht des Vorläufigen Ausschusses gebunden zu sein, hielt Barth ihm vor, „von Gott den Auftrag“ zu haben, an seinem Ort „Kirche zu sein und als Kirche zu reden“. Freudenberg hielt wie Barth ein wegweisendes Wort des ÖRK für möglich und nötig.²³

III.

Der *Kriegsausbruch* bedeutete für die Flüchtlingshilfe eine tiefe Zäsur. Die europäischen Staaten schlossen ihre Grenzen noch dichter. Die Lage der Flüchtlinge in den kriegführenden Ländern wurde immer schwieriger. Die Gelder, die bisher z. B. Großbritannien zur Verfügung gestellt hatte, fielen aus. Aber auch das kurz vor der Fertigstellung stehende Siedlungsprojekt in São Paulo, an dem das Büro Grüber beteiligt war, wurde zunichte. Es blieb nur noch die „Auswanderung“ nach Übersee, doch dafür fehlten die hohen Passagen. Die Nazis wollten das Altreich und die okkupierten Gebiete „judenfrei“ machen, hatten aber selber noch keine konkreten Pläne.²⁴ Deshalb duldeten sie die Hilfsstellen weiter. Sie drohten sogar mit eigenen Initiativen, wenn die Hilfsstellen die „Auswanderung“ nicht erfolgreicher organisierten.²⁵ Am 18. September 1939 schrieb Grüber an Visser't Hooft: „Wie Sie vielleicht schon gehört haben, können, wollen und müssen wir unsere Arbeit weiterführen . . . Vor allen Dingen brauchen wir einen tatkräftigen Menschen, der in einem neutralen Land diesen jetzt nur noch möglichen Zweig ökumenischer Arbeit energisch angreift und durchführt.“ Grüber dachte an M. C. Slotemaker de Bruine und die Niederlande, doch Visser't Hooft schlug am 21. September „unser(en) Freund Adolf“ vor, der von Genf aus mit den dortigen Vertretern der Überseeländer die „Auswanderungen“ organisieren könne. Am 26. September griff Grüber den Vorschlag dankbar auf: „Ich nehme ja an, daß Sie Leidal (= Chiffre für Freudenberg, HL) und nicht Keller meinen . . . Wir müssen vor allen Dingen jetzt Möglichkeiten haben, Passagen zu bezahlen für Menschen, die auswandern können, aber im Augenblick keine Devisen zur Verfügung haben.“²⁶

Mit der Erweiterung des kleinen Genfer Stabes des „im Aufbau begriffenen“ ÖRK um einen Sekretär für Flüchtlingshilfe und der Beauftragung Adolf Freudenberg's traf Visser't Hooft eine weitblickende, folgenreiche, für viele lebensrettende Entscheidung. Im Halbjahresbericht 1940 schrieb er zur Flüchtlingshilfe: „Wenn es je eine Aufgabe gegeben hat, die ökumenische Solidarität verlangt, so ist es diese. Und wenn es keine ökumenische Bewegung gegeben hätte, so hätte man eine solche Bewegung schaffen müssen mit dem Ziel, christliche Zusammenarbeit in dieser Art von Hilfeleistung zu verwirklichen.“²⁷

Zunächst versah Freudenberg die Arbeit von seinem Haus in Champex le Lac aus. Erst im Oktober 1940 wurde die Dachstube des Einfamilienhauses, in dem das Genfer Sekretariat in der 41, Avenue de Champel untergebracht war, sein Arbeitszimmer. Seit 1942 stand ihm ein Ökumenischer Ausschuß für Flüchtlingshilfe beratend zur Seite: Visser't Hooft und N. Ehrenström vom Genfer Stab, A. Keller (Europäische Zentralstelle für Kirchliche Hilfsaktionen), H.-L. Henriod (Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen), A. Cramer (Internationales Rotes Kreuz) und Ch. Guillon (Weltbund CVJM).²⁸ Zu korrespondierenden Mitgliedern wurden gewählt: Friedrich Siegmund-Schultze, Paul Vogt und Gertrud Kurz.²⁹ Besonders reger Nachrichten- und Meinungs-austausch bestand zwischen Freudenberg und Gerhart Riegner, dem Generalsekretär des Jüdischen Weltkongresses in Genf.³⁰ Eine wesentliche Aufgabe des ÖRK-Flüchtlingssekretärs war der Auf- und Ausbau von Verbindungen zu christlichen, staatlichen und internationalen Organisationen. Freudenberg knüpfte zwischen Helfern und Hilfesuchenden in aller Welt ein großes Netz. Seine und Visser't Hooft's Berichte sind dafür beeindruckende Belege. Die Not derer, die noch auf die Möglichkeit zur „Auswanderung“ aus Deutschland warteten, aber auch die Not derer, die bereits emigriert, vor ihren Verfolgern geflohen oder von ihnen deportiert worden waren, lastete tagtäglich auf Adolf Freudenberg. Unermülich versuchte er, Hindernisse aus dem Weg zu räumen, und bat um Spenden, um helfen zu können. Obwohl besonders in der Schweiz, den USA und Schweden hohe Summen aufgebracht wurden, war doch alles nur ein Tropfen auf einen heißen Stein!

IV.

Für das *Büro Grüber in Berlin* war das ÖRK-Flüchtlingssekretariat nach Kriegsbeginn fast das einzige Tor zur übrigen Welt. Im März 1940 durfte Grüber mit Erlaubnis Eichmanns nochmals nach Genf reisen, und Freudenberg

berg konnte Ende September 1940 in Berlin Gespräche über Möglichkeiten zur Auswanderung führen. Grüber galt als Optimist, der auch immer neue Ideen hatte, wie man Mittel für die – oft ausbeuterisch hohen – Schiffspassagen auftreiben könnte. Der Briefwechsel zwischen Berlin und Genf läßt erkennen, wieviel Mühe jeder einzelne Fall kostete. Für einen einzigen College-Freiplatz in den USA wechselten allein Pfarrer Werner Sylten und Freudenberg über ein Dutzend Briefe, um letztlich doch eine Absage zu bekommen.³¹ Freudenberg vermittelte auch, wenn sich bereits Emigrierte Sorgen um ihre noch in Deutschland lebenden Angehörigen machten, und bat, daß ein Mitarbeiter des Büros Grüber diesen oder jenen besuche und Hilfe anbiete. Genf mußte für das Büro Grüber ab 1940 auch die Finanzierung der Auswanderungen in US-Dollar übernehmen. Freudenberg schätzte, daß für die 400 bis 500 Wartenden 80 bis 100 000 US-Dollar gebraucht würden. Bis Sommer 1941 konnten jedoch nur 71 Verfolgte herausgebracht werden, wofür 10 800 US-Dollar erforderlich waren. „Wenig genug im Vergleich zu den hunderttausenden Todeskandidaten; und dennoch: alles für 71 Menschenbrüder!“, bemerkte Freudenberg im Rückblick.³²

Grüber hatte gegen die Deportationen aus Stettin nach Lublin im Februar 1940 und aus Baden, der Pfalz und dem Saarland ins südfranzösische Internierungslager Gurs im Oktober 1940 protestiert. Das war wohl der Grund für seine Verhaftung und die Schließung des Büros am 19. Dezember 1940.³³ Nach längeren Verhandlungen konnte Sylten die caritativ-seelsorgerliche Arbeit weiterführen, während die „wanderungstechnische Betreuung“ (!) evangelischer Rasseverfolgter künftig nur noch durch eine Sonderabteilung der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland erfolgen durfte. Am 25. Februar 1941 schrieb Freudenberg an Sylten: „Es ist mir eine große Beruhigung, daß die Arbeit doch einigermaßen weitergeführt werden kann und in Ihren Händen liegt. Wir werden viel miteinander zu tun haben, um einigermaßen helfen zu können.“ Als dieser Brief in Berlin ankam, war Werner Sylten schon verhaftet.³⁴ Von März bis Anfang November 1941 versuchte Freudenberg in Verbindung mit Paul Heinitz zu helfen, der die Auswanderungsabteilung im Büro Grüber geleitet hatte und diese Arbeit nun in der Reichsvereinigung fortsetzte. Mit Beginn der Deportationen war diese Arbeit nach Ansicht der Gestapo überflüssig und wurde eingestellt. Danach lief der Kontakt Genf-Berlin über Frau Gertrud Staewen in der BK-Gemeinde in Berlin-Dahlem. Die Nachrichten wurden durch Kurier befördert, die Namen waren chiffriert. Freudenberg bemühte sich, für einzelne doch noch die Genehmigung zur Einreise in die Schweiz zu erhalten,

um sie vor der Deportation zu bewahren. Den Deportierten aber versuchte er – mit Hilfe G. Riegners –, Pakete ins Warschauer Ghetto zu schicken.³⁵

V.

Nach der Deportation deutscher Juden ins südfranzösische Gurs im Oktober 1940 verlagerte Freudenberg den *Schwerpunkt der ökumenischen Flüchtlingshilfe* dorthin.³⁶ Zwischen der neutralen Schweiz und dem unbesetzten Frankreich war der Kontakt leichter zu halten. Gurs war das größte von fünf Lagern, in denen im Winter 1940/41 bis zu 60 000 ausländische Flüchtlinge interniert waren. Sie wurden von zahlreichen französischen und internationalen Hilfswerken betreut. Die ÖRK-Flüchtlingshilfe unterstützte besonders die französische protestantische Jugendorganisation CIMADE unter Leitung von Madeleine Barot durch Geldspenden, Lebensmittelpaket-sendungen und den Bau von Heimen. Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen (WFK) und der ÖRK finanzierten die Arbeit des Flüchtlingspfarrers P. C. Toureille. Im Jahresbericht 1941/42 schrieb Visser't Hooft: „Unsere Flüchtlingshilfe ist zunächst ein Akt christlicher Solidarität. Aber wir können auch dem unbeschreiblichen Leiden der Juden gegenüber nicht gleichgültig sein... Wir haben daher auch dem Unitarischen Hilfskomitee... Unterstützung zukommen lassen.“³⁷

Im Sommer 1942 erreichte die Judenverfolgung in Frankreich den Höhepunkt. Im besetzten, aber auch im unbesetzten Teil wurden die Juden regelrecht gejagt, zusammengetrieben und nach Auschwitz deportiert. „In dieser Zeit setzt in Südfrankreich die Résistance der Gewissen ein. Sie beginnt auch einen Wettlauf, einen Wettlauf der Brüderlichkeit. Von Katholiken und Protestanten, von Klöstern und Atheisten, von reformierten Pfarrhäusern und Kirchenfremden in den Cevennen und den Voralpen, landauf – landab werden Flüchtlinge versteckt... Alle moralischen Bedenken werden der einen heiligen Pflicht untergeordnet, Menschenleben zu retten.“³⁸ Die Zahl der Flüchtlinge, die in die Schweiz zu entkommen versuchten, stieg sprunghaft an. Doch die Eidgenössische Fremdenpolizei ließ die Grenze vollständig schließen. Erschütternde Szenen spielten sich ab, als die Ankommenden erbarmungslos abgeschoben wurden. In der ersten Augushälfte informierte Freudenberg Kirchenbundpräsident Koehlin darüber. Durch Verhandlungen erreichten Koehlin, Frau Kurz, Marc Boegner (Präsident des Französischen Protestantischen Kirchenbundes), Vertreter der Flüchtlingshilfswerke u. a. eine Auflockerung der Bestimmungen. So fanden im September 3 800 Zuflucht, bis Juli 1943 waren es bereits 12 000.³⁹

In die Bemühungen, die Schweizer Grenze durchlässiger zu machen, platzte die nächste Bombe: Freudenberg erfuhr von G. Riegner, daß Deportation Ermordung bedeute.⁴⁰ Am 25. September 1942 informierte er mehrere Mitglieder des Vorläufigen Ausschusses des ÖRK, die in Genf berieten.⁴¹ Weitere Nachrichten beseitigten alle Zweifel. Paul Vogt und Frau Kurz beriefen das Komitee des Hilfswerkes zu einer Sondersitzung am 25. November ein: „Die Juden Europas . . . stehen vor der Abschachtung . . . Wir erkennen eine Schuld bekennender Kirche darin, daß sie zu lange zu gewissen Tatsachen geschwiegen hat . . . Den Juden ist heute der Mund fast ganz verbunden . . . Sollte nicht an ihrer Stelle und für sie die Kirche heute zu den Tatsachen ein politisches Wort aus Glauben heraus sprechen?“⁴² Nach dem Referat von Rabbiner Taubes berichtete Freudenberg den Hilfswerk-Mitgliedern, was er von Riegner über die Ermordung der Juden Europas erfahren hatte. Angesichts der erschreckenden Zahlen ist Vogts tiefe Enttäuschung verständlich, als er nach langer Debatte feststellte: Statt eines „praktischen Bekennens“ sei alles zerredet worden.⁴³

Im Januar 1943 sandte Freudenberg an Persönlichkeiten, die in ständigem Kontakt mit eidgenössischen und alliierten Behörden standen, eine „Notiz“ zum Stand des Judenmords.⁴⁴ Vor allem aber erarbeiteten Riegner und Freudenberg ein gemeinsames Memorandum der Sekretariate des ÖRK und JWC, das am 19. März 1943 den Regierungen der USA und Großbritanniens sowie führenden jüdischen und christlichen Persönlichkeiten zugeleitet wurde. Darin forderten sie, „ohne Aufschub eine Rettungsaktion für die verfolgten jüdischen Gemeinschaften . . . ins Werk zu setzen“, um sie in den von den Nazis besetzten Ländern vor der „genau vorbedachten Ausrottung“ zu bewahren. Das Memorandum sei auf taube Ohren gestoßen. Visser't Hooft wurde vorgeworfen, auf „zionistische Propaganda hereingefallen“ zu sein. „So war es dem Memorandum nicht beschieden, politische Geschichte zu machen und den Verfolgten zu helfen. Aber es ist erwähnenswert als ein frühes und in die Zukunft weisendes Dokument verbindlicher christlich-jüdischer Zusammenarbeit zur Rettung kostbarer Menschenleben“, schrieb Adolf Freudenberg 1969 in „Rettet sie doch!“⁴⁵

VI.

Als Dietrich Bonhoeffer im März 1941 in Genf war, hatten Freudenbergs ihn und einige Schweizer Freunde an einem Abend in ihre Wohnung eingeladen. Visser't Hooft erzählte nach dem Krieg, daß Bonhoeffer damals auf die Frage, wofür er in der heutigen Lage bete, ohne zu zögern geantwortet

habe: „Wenn Sie es wissen wollen, ich bete für die Niederlage meines Landes, denn ich glaube, daß das die einzige Möglichkeit ist, um für das ganze Leiden zu bezahlen, das mein Land in der Welt verursacht hat.“⁴⁶ Auf einen Brief Pfarrer Hans Asmussens an Visser't Hooft zur *Schuldfrage* antwortete Freudenberg am 11. Januar 1943:

„Seit 3 Jahren ist es mein Amt, mich mit einer besonders qualifizierten und für das Gesamtbild typischen Schuld unseres Volkes zu beschäftigen und als Diener der Kirche den Opfern dieser Schuld beizustehen. Ich empfinde die Riesenlast tagtäglich . . . Unsere Predigt muß ganz hart und verständlich von dem am Kreuz vollstreckten niederschmetternden Urteil über unsere, des deutschen Volkes konkrete Sünden reden . . . Wir müssen die 10 Gebote buchstabieren . . . Sie sprechen wiederholt von unserem priesterlichen Amt . . . Aber zur Vermeidung von Kurzschlüssen ist es, jedenfalls fürs ökumenische Gespräch, ratsamer, auch von prophetischem Auftrag und Handeln zu reden . . . Die Schuldfrage sollte allerdings der internationalen politischen Arena entzogen werden. Das kann aber nur geschehen, wenn wir selbst bei uns abrechnen und zwar radikal. Die Kirche ist gerufen, diese Abrechnung von Gottes Wort her in prophetischem Reden und Handeln vorzunehmen. Das ist unser entscheidender ökumenischer Beitrag zum Frieden der Kirchen . . . Nachdem wir den Taumelkelch des unverantwortlichen ‚nationalen‘ Imperialismus bis zur Hefe ausgetrunken haben, müssen wir unsere freien Kräfte loyal dem Aufbau des europäischen Friedensbundes zuwenden und gleichzeitig im eigenen, neu aufgegliederten und bewußt anspruchslosen Hause die Grundlagen von Vertrauen, Recht und Ordnung schaffen. Bei diesem Tun kann und muß das von der freien Kirche verkündigte Wort richtungweisend helfen.“⁴⁷

Dieser Briefwechsel hat die erste Begegnung zwischen Vertretern des ÖRK und dem Rat der EKD im Oktober 1945 in Stuttgart vorbereitet. Wie in ihm das Verständnis von Schuld mit dem priesterlichen Amt (Asmussen) bzw. dem prophetischen Amt (Freudenberg) verbunden wurde, gab es auch in der kirchlichen Schulddebatte nach 1945 diese beiden Interpretationstypen. Was Freudenberg forderte, hat dann Martin Niemöller in seinen zahlreichen Vorträgen zur Stuttgarter Erklärung herausgearbeitet. Freudenberg war in Genf an der Vorbereitung der Stuttgarter Begegnung beteiligt. Das belegen seine Bemerkungen zu den fünfzehn „Hauptpunkten“, die für das Gespräch mit den Deutschen vorbereitet worden waren. Als 13. Punkt war notiert worden: Die deutschen Kirchenführer möchten deutlich aussprechen, was die „Herrschaft des Schreckens und der Verfolgung“ für Leid in Europa zur Folge hatte. Handschriftlich ist hinzugefügt worden: „auch der Juden“.⁴⁸ Am 11. Oktober 1945 schrieb Freudenberg an Martin Niemöller:

„Die Tage in Stuttgart wären reich gesegnet, wenn in einem kurzen, schlichten Wort ausgesprochen würde, daß die Kirche in Deutschland die Schuld des deutschen Volkes an all dem Entsetzlichen, was in den letzten zwölf Jahren in seinem Namen

geschehen ist, klar anerkennen und sich zu der Verantwortung der Kirche an dem Geschehenen bekennen würde. Dabei sollte man nicht in allgemeinen Formeln bleiben: sondern Worte des tiefen Bedauerns finden . . .“⁴⁹

Das Bekenntnis zur Mitschuld an der Verfolgung der Juden, an dem ihnen zugefügten Leid und dem Tod von sechs Millionen jüdischer Mitmenschen fehlte in der Stuttgarter Erklärung. Das war die größte Enttäuschung für diejenigen, die sich in der Schweiz für die Flüchtlinge eingesetzt hatten: Gertrud Kurz⁵⁰ und Paul Vogt.⁵¹ Adolf Freudenberg schrieb am 19. Dezember 1946 an Asmussen, den Präsidenten der EKD-Kanzlei: Es sei und bleibe „ein Jammer, daß in dem entscheidenden Satz der Stuttgarter Erklärung das Wörtchen ‚Juden‘ fehlt und daß dieser Mangel auch später nicht ausgeglichen wurde“. Er „hoffe herzlich, daß sich doch bald ein rechtes Wort zu dieser schwerwiegenden Frage finden läßt“.⁵² Freudenberg hat das fehlende Bekenntnis der Schuld an den Juden immer wieder angemahnt und durch eigene Entwürfe zu erreichen versucht. So hatte er – inzwischen Pfarrer der Flüchtlingsgemeinde in Heilsberg bei Bad Vilbel – für die Evangelische Woche (= 1. DEKT) in Hannover im Juli 1949 einen Entwurf vorbereitet, der aber nicht besprochen wurde.⁵³ Im Februar 1950 legte er dem „Deutschen evangelischen Ausschuß für Dienst an Israel“ einen Entwurf „Sätze zur Judenfrage als Friedensfrage“⁵⁴ vor, den dieser der EKD-Synode im April 1950 zur Annahme empfehlen sollte. Obwohl der Ausschuß Freudenbergs Anliegen ablehnte, beschloß die Synode – auf Antrag Heinrich Vogels – vor dem Wort „Was kann die Kirche für den Frieden tun?“ ein „Wort zur Judenfrage“.⁵⁵ Während Freudenberg auf EKD-Ebene weiterhin Zurückhaltung begegnete, wurde er in den Vorstand der „Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit“ in Frankfurt am Main gewählt und in den Deutschen Koordinierungsrat kooptiert.⁵⁶ Bereits 1952 wurde auf seine Initiative der „Evangelische Arbeitskreis für Dienst an Israel“ der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau gegründet.⁵⁷ Helmut Gollwitzers Vortrag „Israel und wir Deutsche“⁵⁸ auf dem Münchener Kirchentag 1959 führte zur Gründung der „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim DEKT“, in der Freudenberg von Anfang an mitarbeitete.⁵⁹ Ihr ist es zu danken, daß nun endlich in der EKD die theologische Arbeit zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden aufgenommen wurde. *Pfarrer Dr. Adolf Freudenbergs Lebensweg und Werk ist ein Beispiel dafür, wie die humane Solidarität zur christlich-jüdischen Solidarität wurde und immer wieder werden muß.*

Aus der Geschichte lernen? Gewiß: Geschichte wiederholt sich nicht. Und doch sind die Parallelen zwischen der Entrechtung und Vertreibung der Juden in der NS-Zeit und der Stellung unserer ausländischen Mitbürger in unserem Staat zum Greifen und erschreckend. Schon wieder – nicht nur von den Rechtsradikalen – wird mit der Warnung vor „Überfremdung“ Stimmung gemacht. Schon wieder werden diese „Fremden“ an der Grenze zurückgewiesen oder abgeschoben. „Kirchenasyl“ allein genügt nicht. Adolf Freudenberg's Beispiel lehrt uns: Zur heiligen Pflicht, Menschenleben zu retten, gehört auch, sich für ein neues Denken und gerechtere gesetzgeberische Maßnahmen als Voraussetzung eines friedlichen und gleichberechtigten Zusammenlebens einzusetzen. „Denn der Herr, euer Gott, . . . hat die Fremdlinge lieb . . . Darum sollt ihr auch die Fremdlinge lieben“ (5 Mose 10,17–19).

ANMERKUNGEN

- ¹ Zit.n. Soll ich meines Bruders Hüter sein?, hg.v. Schweizerischen evangelischen Hilfswerk für die bekennende Kirche in Deutschland, Zollikon-Zürich 1944, 70f, 10.
- ² Vgl. Armin Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1939-1945, München 1973, 140.
- ³ Entwurf und Begleitbriefe v. 24.6.1944 an die Mitglieder des Ausschusses sowie Kirchenpräsident A. Koechlin, in: Archiv des ÖRK (AÖRK). Gen. Sec. Box 1 Freudenberg-Files, Akte 9. Der Aufruf wurde im Ökumenischen Presse- und Nachrichtendienst, Nr. 26, Juni 1944, veröffentlicht.
- ⁴ Freudenberg erinnerte sich nicht mehr, warum der Passus in der deutschen Ausgabe unterblieb (Brief an den Verf. v. 2.3.1974). Boyens, 140, Anm. 233, ist zu korrigieren. Die Übersetzung aus der französischen Ausgabe wird zit. in: A. Freudenberg, Rettet sie doch!, Zürich 1969, 229.
- ⁵ Vgl. Gerald Reitlinger, Die Endlösung, Berlin 1983, 474ff.
- ⁶ Vgl. Boyens, 139, 332f.
- ⁷ Vgl. Reitlinger, 489f.
- ⁸ Vgl. Boyens, 141. Am 26.6. forderte der Präsident des Schweizerischen Kirchenbundes, Koechlin, den reformierten Bischof Ungarns, L. Ravasz, auf, seine Stimme öffentlich gegen den Judenmord zu erheben (ebd.). Am 4.7. informierten K. Barth, E. Brunner, Visser't Hooft und P. Vogt in einer Erklärung mit Berichten über Ungarn die Öffentlichkeit (AÖRK Gen. Sec., D 274.3.2., Box 1; Freudenberg, Rettet, 229f).
- ⁹ Als Datum nennt Boyens den 6.7. (S.141), Reitlinger den 8.7. (S.488f, 491), P. Gosztony den 9.7. („Unternehmen Margarethe“, in: Die Zeit, 18.3.1994, S.86).
- ¹⁰ W. A. Visser't Hooft, ÖRK-Jahresbericht (Juli 1944 – Juli 1945), masch. Ms., S. 15, in: AÖRK, Box Gen.Sec. 1; Freudenberg, Rettet, 220. Am 9.7.1944 traf auch der schwedische Diplomat Raoul Wallenberg in Budapest ein, der Zehntausende ungarischer Juden vor dem sicheren Tod rettete.
- ¹¹ Freudenberg, Rettet, 19.
- ¹² Brief an den Verf. v. 13.12.1973.

- ¹³ Vgl. H. Ludwig, Theologiestudium in Berlin 1937: Die Relegierung von 29 Theologiestudierenden von der Berliner Universität, in: Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, hg. v. Leonore Siegele-Wenschkewitz und Carsten Nicolaisen, Göttingen 1993, 303ff, 313.
- ¹⁴ Das „Büro Pfarrer Grüber“ in Berlin war im Dezember 1938 erst im Aufbau. Grüber war sicher über Freudenberg's Mission in London informiert. Vgl. H. Ludwig, Die Opfer unter dem Rad verbinden. Das „Büro Pfarrer Grüber“ – Blinkzeichen der Hoffnung für Rasseverfolgte, Habil. 1988 (erscheint im Neukirchener Verlag).
- ¹⁵ Bericht Pfr. R. Gelpke (Schweiz. Hilfswerk für die BK) über die Besprechung mit Freudenberg am 29./30. 12. 1938 in Basel. Der Präsident des „Schweizerischen kirchlichen Hilfskomitees für evangelische Flüchtlinge“, Adolf Keller, teilte am 19. 1. 1939 mit, daß Freudenberg Vertreter der Dachorganisation aller schweiz. Hilfswerke in London sei (Karl Barth-Archiv, Basel). Deshalb beantragte Freudenberg am 1. 2. 1939 beim Auswärtigen Amt in Berlin, seinen Wohnsitz nach London verlegen zu können (Kopie v. Hermann Freudenberg, Weinheim).
- ¹⁶ Die Sitzung fand am 19. 1. 1939 in St. Germain bei Paris statt. Vgl. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1933-1939, München 1969, 255; Heinrich Puffert, Die Bedeutung ökumenischer Flüchtlingshilfe für den Weg des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: ÖR 36, 1987, 332ff, 421ff.
- ¹⁷ AÖRK, Gen. Corr.
- ¹⁸ Vgl. Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Judenfrage, Genf 1945, 182.
- ¹⁹ Helmut Gollwitzer nannte als Datum: Februar 1939, in: Frei sagen, was recht ist. Brigitte Gollwitzer 1922 bis 1986, hg.v. Aktion Sühnezeichen u.a., Berlin 1986, 26. Die Emigration erfolgte Anfang März 1939 (Brief v. 2. 10. 1989 v. Frau Jutta Frost, geb. Freudenberg, an den Verf.).
- ²⁰ Vgl. Ernst G. Löwenthal, Bloomsbury House. Flüchtlingshilfsarbeit in London 1939-1946. Aus persönlichen Erinnerungen, in: Das Unrechtsregime, hg.v. Ursula Büttner, Bd. 2, Hamburg 1986, 267ff.
- ²¹ Vgl. Freudenberg, Die Kirche und die nichtarischen Christen, masch. Ms. April 1940, S.29f (AÖRK, Interchurch, Aid B 2). Herrn Francois Burgy, Archivar im ÖRK in Genf, danke ich für aufwendige Recherchen und Materialbereitstellung 1987-1989, als ich als DDR-Bürger nicht nach Genf reisen konnte.
- ²² AÖRK, Gen. Corr.
- ²³ Briefe Freudenberg's an Barth v. 25. 9. und 5. 10. 1939 (Karl Barth-Archiv Basel) sowie ein undatiertes Thesenpapier im AÖRK. Den Briefwechsel Barth – Visser't Hooft v. 7./30. 10. 1939 veröffentlichte Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1939-1945, 299-306.
- ²⁴ Im Oktober 1939 bestand der Plan, ein „Reichs-Ghetto“ im Bezirk Lublin (Polen) zu errichten: Vgl. Seev Goshen, Nisko – ein Ausnahmefall unter den Judenlagern der SS, in: VHZG 40, 1992, 95ff. Vor der „Endlösung“ gab es noch den sog. „Madagaskar-Plan“.
- ²⁵ Am 4. 11. 1939 bat Freudenberg den Sekretär des Internationalen Missionsrechts, Conrad Hoffmann in New York um 16 000 US-Dollar für Passagen für das Büro Grüber. Wenn Grüber die Aufgabe nicht löse, werde die Gestapo die Sache selber in die Hand nehmen. Lager, wie das in Nisko, bedeuteten aber „ein qualvolles Massensterben von Hunderttausenden“ (AÖRK, IMR, Box 26. 11. 43, f. 7). Am 1. 4. 1940 berichtete Freudenberg Friedrich Siegmund-Schultze über den Besuch Grübers in Genf: „Er kann immer noch weiter arbeiten, wird aber wie die anderen Hilfskomitees unter starkem Druck gehalten, mehr Nichtarier herauszuschaffen, widrigenfalls die Gestapo die Sache selbst regeln werde“ (Evang. Zentralarchiv Berlin, 51/O V a).
- ²⁶ Briefwechsel im AÖRK, Gen.Corr.
- ²⁷ W. A. Visser't Hooft, Bericht über die Arbeit des Vorläufigen Ausschusses (Januar bis Juli 1940), masch. Ms., in: AÖRK, Box Gen. Sec. 1, S. 10.

- ²⁸ Vgl. Freudenberg, Rettet, 218. Im Bericht „Kirchliche Flüchtlingsarbeit in der Kriegszeit“ (Januar 1942) nannte Freudenberg noch nicht Cramer und Guillion (S. 4). Im ECCO (Emergency Committee of Christian Organisations) waren ÖRK, Europ. Zentralstelle, WFK, die Weltbünde CVJM, CVJF, CSV vertreten (Rettet, 28).
- ²⁹ Vgl. Freudenberg, Rettet, 218. F. Siegmund-Schultze war Initiator des 1936 gegründeten „Internationalen kirchlichen Hilfskomitees für deutsche Flüchtlinge“, in dessen Tradition stehend sich der Ökumenische Ausschuss verstand (vgl. Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, Juden-Christen-Deutsche, Bd. 2/I, Stuttgart 1992, 113ff). Er gehörte einer Flüchtlingskommission in Zürich an. Vogt war Vorsitzender des „Schweizerischen evang. Hilfswerks für die BK in Deutschland“ und Flüchtlingspfarrer. Frau G. Kurz war Leiterin des Schweizer Kreuzritter-Dienstes (= nach dem Zweiten Weltkrieg: Christlicher Friedensdienst) und besonders aktiv in der Flüchtlingshilfe. Freudenberg hatte bereits am 22. 11. 1941 P. Vogt eine Arbeitsgemeinschaft der drei Komitees (Hilfswerk-Kreuzritter-ÖRK) vorgeschlagen. Die Wahl als korrespondierende Mitglieder des Ausschusses erfolgte am 11. 2. 1942 (AÖRK, Freudenberg-Akten).
- ³⁰ Vgl. Freudenberg, Rettet, 26.
- ³¹ Briefwechsel zwischen 10. 4. und 10. 6. 1940 (AÖRK, Gen. Corr.). Die Leitung des Colleges begründete die Absage mit der allgemeinen Stimmung nach der deutschen Westoffensive. Man wolle den Platz lieber für einen Flüchtling aus einem anderen Land offenhalten.
- ³² Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1939-1945, 46.
- ³³ Darüber informierte Freudenberg am 4. 1. 1941 neun Persönlichkeiten in der Schweiz: „Als Grund der Maßnahme wurde nur angegeben, daß Pfarrer Grüber „seine Grenzen überschritten habe“ ... Die Vermutung liegt nahe, daß sein tatkräftiges Eintreten für die Opfer von Gurs die Maßnahme herbeigeführt hat“ (AÖRK, Gen. Sec. Freudenberg Files 2).
- ³⁴ Vgl. Bruno Köhler, Gotha-Berlin-Dachau. Werner Sylten. Stationen seines Widerstandes im Dritten Reich, Stuttgart 1980, 56ff.
- ³⁵ Vgl. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1939-1945, 111ff; Freudenberg, Rettet, 22f.
- ³⁶ Vgl. Freudenberg, Rettet, 29ff, 60ff; Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1939-1945, 102ff; Michael Philipp (Hg.), Gurs – ein Internierungslager in Südfrankreich 1939 bis 1943, Hamburg 1991. Verwandte von Frau Elsa Freudenberg waren ebenfalls deportiert worden: Vgl. Dorothee Freudenberg-Hübner und Erhard Roy Wiehn (Hg.), Abgeschoben. Jüdische Schicksale aus Freiburg 1940-1942. Briefe der Geschwister Liefmann aus Gurs und Morlaas an Adolf Freudenberg in Genf, Konstanz 1993.
- ³⁷ Visser't Hooft, Rechenschaftsbericht für die Zeit von Juli 1941 bis Juli 1942, masch. Ms., 14 (AÖRK, Gen. Sec.).
- ³⁸ Freudenberg, Kleine Menschen in der großen Welt, in: Durchkreuzter Haß, hg. v. Rudolf Weckerling, Berlin 1961, 75.
- ³⁹ Vgl. Freudenberg, Rettet, 46ff; Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1939-1945, 120f; Alfred A. Häslar, Das Boot ist voll, Zürich 1968, 76ff; Marc Boegner, Ein Leben für die Ökumene, Frankfurt am Main 1970, 205f; Visser't Hooft, Tätigkeitsbericht Juli 1942 bis Juli 1943, masch. Ms., 11 (AÖRK, Gen. Sec.).
- ⁴⁰ Am 3. 8. 1942 hatte Riegner, Generalsekretär des JWC, diese Information durch Mittelsmänner von dem Industriellen Schulte (Breslau) erhalten und am 8. 8. das britische und amerikanische Konsulat in Genf gebeten, ihre Regierungen und jüdischen Repräsentanten zu unterrichten: vgl. Walter Laqueur/Richard Breitman, Der Mann, der das Schweigen brach, Frankfurt am Main 1988, 125ff.
- ⁴¹ Vgl. Freudenberg, Rettet, 225; Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1939-1945, 119, 122f.
- ⁴² Zit. n. der Einladung v. 19. 11. 1942 (Karl Barth-Archiv Basel).
- ⁴³ Protokoll der Sitzung v. 25. 11. 1942 (ebd.). Auf Vorschlag Vogts wurde beschlossen, ein Buch mit dem Titel „Judennot und Christenglaube“ herauszugeben, das 1943 erschien.
- ⁴⁴ Freudenberg, Rettet, 225.

- ⁴⁵ A. a. O., 27, 226-229 (Text des Memorandums). Vgl. Visser't Hooft, Die Welt war meine Gemeinde, München 1972, 203ff.
- ⁴⁶ Zit. n. Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer, München 1983, 834; Visser't Hooft, Die Welt, 186. Bethge datiert das Gespräch auf September 1941. Wenn es aber an einem Abend in Freudenberg's Wohnung stattfand (Visser't Hooft), war das wohl am 13. 3. 1941 (Ehrenström Kalender, in: D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Bd. VI, hg. v. E. Bethge, München 1974, 530).
- ⁴⁷ Zit. n. H. Ludwig, Karl Barths Dienst der Versöhnung, in: Zur Geschichte des Kirchenkampfes, Göttingen 1971, 314ff. Erneut in: Martin Greschat (Hg.), Die Schuld der Kirche, München 1982, 27f.
- ⁴⁸ Vgl. Jørgen Glenthøj (Hg.), Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928-1945, München 1969, 332ff; beide Texte in: AÖRK Box 284 (43).
- ⁴⁹ Zit. n. Gerhard Besier/Gerhard Sauter, Wie Christen ihre Schuld bekennen, Göttingen 1985, 25ff. Bereits am 27. 7. 1945 hatte Freudenberg an Otto Dibelius geschrieben: „Je klarer unsere Kirchen zur Mitverantwortung für die Untaten des Nazismus stehen und in Wort und Tat zeigen, daß sie sich von diesem Ungeist freimachen, desto leichter wird es den Schwesterkirchen, sich für einen neuen konstruktiven Geist bei der Behandlung Deutschlands einzusetzen und desto kräftiger wird sich eine ehrliche Bußhaltung auch in diesen Kirchen durchsetzen“ (G. Besier/H. Ludwig/J. Thierfelder/R. Tyra, Kirche nach der Kapitulation, Bd. 2, Stuttgart 1990, 220f).
- ⁵⁰ G. Kurz schrieb am 15. 4. 1946 an A. Kunold: „Es wird heute schon wieder so vieles vertuscht, was gesagt und erkannt werden müßte, wenn es nicht wieder neue Konflikte geben soll. So sage ich Ihnen offen, daß ich entsetzt bin, wie stark man in Deutschland die Judenfrage einfach vertuscht: daß 6 Millionen Menschen unschuldig vergast wurden, wird teilweise mit einer Handbewegung abgetan“ (Archiv G. Kurz, Bern – der Verf. dankt Frau Rosemarie Kurz für die Ermöglichung der Einsichtnahme).
- ⁵¹ Bei der Tagung der „Kreuzritter“ im August 1946 in Gwatt sagte Paul Vogt zu einem deutschen Teilnehmer: „Mit Bangen warten wir immer noch auf ein Bekenntnis der deutschen Kirche zu der ungeheuren Schuld, die Deutschland in der Judenfrage auf sich geladen hat. Dieses Bekenntnis ist wahrhaft notwendig, wenn überhaupt noch weiterhin das Evangelium mit Wahrhaftigkeit verkündet werden soll innerhalb der deutschen Grenzen. Laßt euren Niemöller nicht allein!“ (Archiv Kurz).
- ⁵² Zit. n. Siegfried Hermle, „Wo ist dein Bruder Isarel?“ Die Impulse Adolf Freudenberg's zur Neubestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses nach 1945, in: Kirche und Israel 4, 1989, 49. Für die Sitzung der Ökumenischen Flüchtlingskommission v. 5.-7. 2. 1946 in London hatte Freudenberg eine umfangreiche, hochtheologische „Entschließung zur Judenfrage“ konzipiert, die die Kommission dem vorläufigen Ausschuß des ÖRK zur Annahme empfehlen sollte. Der Entwurf fand keine Zustimmung und ist wohl bereits von der Kommission auf ein Minimum reduziert worden (ebd., 46ff, Text: 55f; S. Hermle, Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945, Göttingen 1990, 97ff, 296ff).
- ⁵³ Vgl. Hermle, Bruder, 50f. Vgl. Freudenberg, Wir und die Juden, in: Stimme der Gemeinde 2, 1950, Nr. 2, S. 6.
- ⁵⁴ Vgl. Freudenberg, Studententagung „Kirche und Judentum“, in: BK auf dem Wege 1, 1950, Nr. 3, Sp. 9f.
- ⁵⁵ Vgl. KJ 1950, 5ff. Möglicherweise wußte Vogel von Freudenberg's Initiative und der Ablehnung durch den Ausschuß.
- ⁵⁶ Vgl. Josef Foschepoth, Im Schatten der Vergangenheit, Göttingen 1993, 100, 123, 150.
- ⁵⁷ Vgl. Hermle, Bruder, 52f.
- ⁵⁸ Vgl. Helmut Gollwitzer, Forderungen der Freiheit, München 1964, 249ff.
- ⁵⁹ Vgl. Dietrich Goldschmidt, Zwanzig Jahre Arbeitsgemeinschaft ‚Juden und Christen‘, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Hamburg 1981, Stuttgart 1981, 609ff; Robert Raphael Geis, Leiden an der Unerlöstheit der Welt, hg. v. D. Goldschmidt, München 1984, 225ff.

Die ökumenische Sendung der Orthodoxie unter Berücksichtigung der Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der orthodoxen Kirche

VON METROPOLIT DAMASKINOS PAPANDREOU

Wilhelm Schneemelcher zum 80. Geburtstag

Als Prof. D. Dr. h. c. Wilhelm Schneemelcher am 21. August 1989 seinen 75. Geburtstag feierte, hatte die Metropolie der Schweiz einen Sammelband veröffentlicht, der von den Professoren Wolfgang A. Bienert, Knut Schäferdiek und mir selbst herausgegeben wurde. Die Festschrift vereinigte Beiträge zu Fragen der Ökumene, der Erforschung der neutestamentlichen Apokryphen und der Patristik. Schüler, Kollegen und Freunde des Jubilars hatten auf diese Weise ihren Dank und ihre Glückwünsche zum Ausdruck gebracht „gegenüber dem Theologen, dem Wissenschaftler und Lehrer der Kirche, dem sie selbst viel verdanken, der aber auch viel zur Verständigung der Kirchen beigetragen und Verbindungen geknüpft hat, insbesondere zum Ökumenischen Patriarchat“.¹

Ökumenisch ist der Band nicht nur durch die Auswahl der Themen und durch die Herausgeber und Mitarbeiter über die nationalen und konfessionellen Grenzen hinweg, sondern auch durch seinen besonderen Brückenschlag zur griechisch-orthodoxen Kirche. Insofern ist der Band selbst ein Stück ökumenischer Verständigung, die zugleich ihren Ausdruck findet in den Grußworten des Ökumenischen Patriarchen, Dimitrios I., und des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Dr. Martin Kruse.²

Die Bewertung des Ökumenischen Patriarchats unterstrich damals der Patriarch von Konstantinopel, Dimitrios: „Professor Schneemelcher hat sich nicht nur als verdienter Forscher der Kirchenväter und Verfechter sowie aktives Mitglied der zeitgenössischen ökumenischen Bewegung ausgezeichnet – so daß der Titel des ihm gewidmeten Bandes treffend ist –, sondern er war und ist ein anhänglicher Freund unseres Ökumenischen Patriarchats, er erwies viele Dienste dem Orthodoxen Zentrum, dem Patriarchalen Institut für Väterstudien in Thessaloniki und überhaupt ganz allgemein, wodurch er zu Recht die Zufriedenheit unserer Kirche und auch persönlich unserer Wenigkeit erweckt hat.“³

Anlässlich seines 80. Geburtstages, der in diesem Jahr gefeiert wird, möchte ich meinem verehrten Lehrer, Prof. Wilhelm Schneemelcher, diesen Beitrag widmen als ein Zeichen meiner tiefen Dankbarkeit für unsere langjährige, konstruktive Zusammenarbeit und seine wertvollen Dienste dem Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy gegenüber. Seit 1980 hat er bei der Planung der akademischen Seminare des Orthodoxen Zentrums aktiv mitgewirkt. Es ist vor allem ihm zu verdanken, daß die postuniversitären Seminare von 1981 über die Bedeutung und Aktualität des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel für die heutige christliche Welt, welches anlässlich des 1600jährigen Jubiläums dieses Konzils organisiert worden war⁴, und des Seminars über Luther und die deutsche Reformation in ökumenischer Sicht von 1982⁵ einen guten organisatorischen und wissenschaftlichen Erfolg und eine positive Rezeption in der theologischen ökumenischen Forschung gefunden haben.

Die folgende Studie setzt meine Überlegungen und Perspektiven fort, die im Sammelband „Oecumenica et Patristica“ in der Behandlung der „Frage nach den Grenzen der Kirche im heutigen ökumenischen Dialog“ ihren Ausdruck fanden.⁶

Zur Erneuerung aufgerufen

Wenn man die Entwicklung der Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der orthodoxen Kirche gründlich studiert, die uns bereits erlaubt, die Konziliarität vor der Einberufung des Konzils zu erleben, dann stellt man fest, daß die ökumenische Sendung der Orthodoxie, die in der Tagesordnung des Konzils vorkommt⁷, eine Aufgabe der orthodoxen Kirche ist, die untrennbar mit ihrer eigentlichen Erneuerung verbunden ist.

Das Heilige und Große Konzil, welches die orthodoxe Kirche in ihrer integralen Gemeinschaft der verschiedenen Lokalkirchen vorbereitet und worin sie bereits beachtliche Fortschritte verzeichnen kann, wird ihr erlauben, ihre Einheit in der Diaspora zu verstärken, die Polarisierungen zwischen Wesen und Form, zwischen Einheit und Vielfalt zu überwinden und ihre Konzeption von Einheit und Katholizität der Kirche in ihrem Verhältnis zu den anderen Kirchen und Konfessionen neu zu durchdenken, und zwar auf eine solche Art und Weise, daß die bereits entdeckte Gemeinschaft, die die Orthodoxen mit den anderen Christen verbindet, in die Tat umgesetzt werden kann und nach der noch nicht vorhandenen vollkommenen Gemeinschaft gestrebt wird.

So gehört einerseits die eigene Erneuerung der orthodoxen Kirche zu den Voraussetzungen der konstruktiven Fortsetzung der vorkonziliaren Gemeinschaft, und andererseits kann und muß das Konzil jenes außergewöhnliche Ereignis sein, welches de facto zur Erneuerung der orthodoxen Kirche beitragen wird.

Diese Herausforderung nach Erneuerung gilt vor allem für jene Orthodoxen, die oft die Form, d. h. die verschiedenen theologischen Traditionen, die den verschiedenen Kulturen entsprachen, ausschließlich mit dem Wesen identifizieren, d. h. mit dem von der lebendigen apostolischen Tradition getragenen Glauben. In diesem Falle wird die Form zur Norm. Eine solche Einstellung bringt natürlich Gefahren mit sich, die man aus dem Leben der Kirche kennt und von denen man sich befreien muß, wenn man einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung der Trennung leisten will.

Die Verabsolutierung der Form – ohne Unterscheidung zwischen dem Glauben und seinem legitimen Ausdruck – begegnet uns in der Geschichte der Kirche auch in einer anderen Form von Verabsolutierungen von Teilwahrheiten der geoffenbarten Wahrheit, die ebenfalls Gefahren mit sich bringt.

Wenn man von den heutigen Erscheinungsformen der orthodoxen Kirche ausgeht, dann stellt man oft fest, daß Orthodoxie und Orthopraxie nicht immer zusammengehen, obwohl sie zusammengehören. Es gibt z. B. Orthodoxe, die das Wesen des apostolischen Glaubens und seinen Ausdruck mit der Form und mit den Partikular-Traditionen auf eine ausschließliche Art und Weise identifizieren. Für sie wird dann die Form zur Norm für die Bewertung aller anderen nicht-orthodoxen Erscheinungsformen des christlichen Glaubens und der christlichen Frömmigkeit, die sie – sowieso außerhalb ihrer formellen Grenzen – nicht in der Lage sind zu entdecken, geschweige denn kennenzulernen oder anzuerkennen. Ich meine damit die Fundamentalisten, die heute in allen Kirchen anzutreffen sind. Um ein Beispiel anzugeben, wären die Altkalendarier in Griechenland zu nennen, für die der alte Kalender – d. h. in diesem Falle eine Form – zum Kriterium der Bewertung der Orthodoxie geworden ist.

Daß die *Kalenderfrage* nicht zum Wesen der Einheit der Kirche gehört, kommt dadurch zum Ausdruck, daß die orthodoxe Kirche als eine Gemeinschaft von fünfzehn autokephalen und autonomen Ortskirchen in ihrer wesentlichen Einheit nicht dadurch angetastet wird, daß sechs Kirchen, die zu dieser Gemeinschaft gehören, dem alten Julianischen Kalender folgen.⁸ Andererseits wäre man zu einer vorkonziliaren Regelung der Kalenderfrage unter der Berücksichtigung eines gemeinsamen Osterdatums für alle Chri-

sten gekommen, wenn das Bewußtsein des Volkes in einigen orthodoxen Kirchen vorbereitet wäre, die kanonische Tradition des Ersten Ökumenischen Konzils bezüglich des Osterdatums den heutigen wissenschaftlichen Gegebenheiten anzupassen. So hat die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz von Chambésy 1982

„1. die wissenschaftlichen Darlegungen der Astronomieprofessoren über das Thema angehört und anerkannt, daß eine genauere Bestimmung des Osterdatums – immer am ersten Sonntag nach dem Vollmond nach der Frühjahrs-Sonnenwende, gemäß dem Beschluß des Ersten Ökumenischen Konzils in Nizäa – auf der Grundlage der wissenschaftlichen Gegebenheiten zur Lösung des Problems beitragen könnte.

2. Bei der weiteren Untersuchung des Themas wurde Übereinstimmung in den folgenden, sehr wichtigen Punkten erzielt:

a) daß das Thema, über die wissenschaftliche Exaktheit hinaus, ein Thema des kirchlichen Selbstverständnisses der einen und ungeteilten Orthodoxie ist, deren Einheit aus keinem Grund und in keiner Weise erschüttert werden darf;

b) daß das Thema eine verantwortungsvolle Einschätzung der pastoralen Verpflichtungen der Kirche und der entsprechenden pastoralen Bedürfnisse ihrer Herde erfordert;

c) daß bei der heutigen Struktur der kirchlichen Situationen das gläubige Volk Gottes nicht bereit oder zumindest nicht vorbereitet und nicht informiert genug ist, um eine Änderung in der Frage der Bestimmung des Osterdatums ins Auge zu fassen und zu akzeptieren.

3. Daher hielt sie es für richtig, jede Revision bezüglich der Genauigkeit bei der Festlegung des Osterdatums, an dem wir seit Jahrhunderten unser gemeinsames Osterfest feiern, auf einen günstigeren Zeitpunkt zu verschieben, wie es Gott gefällt.“⁹

Zur orthodoxen Einheit und Gemeinschaft

Eine Voraussetzung sine qua non für das glaubwürdige ökumenische Sendungsbewußtsein der Orthodoxie ist die Förderung der orthodoxen Einheit und Gemeinschaft. Unsere vorkonziliaren Bemühungen zur Überwindung von heiklen innerorthodoxen Problemen, die zur Tagesordnung der vierten und letzten vorkonziliaren Etappe des Konzils gehören – die orthodoxe Diaspora, die Autokephalie und die Weise ihrer Verkündigung, die Autonomie und die Weise ihrer Verkündigung, die Diptychen –, hätten bereits früher zur Überwindung von divergierenden Standpunkten und damit zur Feststellung eines panorthodoxen Konsenses führen können,

1. wenn das Wesen der kanonischen Tradition der Kirche über die Autokephalie oder die Autonomie und das Organ ihrer Proklamation nicht mit den partikularen, eigenen Interpretationen in ihrer heutigen Anpassung ausschließlich identifiziert worden wäre, was zu Konflikten in der Interpretation der kanonischen Tradition zwischen den verschiedenen Kirchen mit allen ihren legitimen Absolutheits- und ausschließlichen Ansprüchen geführt hat; 2. wenn die parallele Koexistenz von verschiedenen Jurisdiktionen in der Diaspora, die mit Recht als eine anormale kanonische und ekklesiologische Situation betrachtet wird – und die trotzdem von nicht-orthodoxen Kirchen und Konfessionen als solche ermutigt wird –, auf ihre Daseinsberechtigung verzichtet hätte, die mehrheitlich auf nationalen und politischen Interessen begründet ist.

Die Tatsache, daß man durch die Interorthodoxe Kommission zur Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der orthodoxen Kirche (Chambésy 7. bis 13.9.1993) den panorthodoxen Standpunkt zur Lösung der orthodoxen Diaspora verabschiedet und einen panorthodoxen Konsens zur Autokephalie und der Weise ihrer Proklamation festgelegt hat, hängt auch damit zusammen, daß die orthodoxe Kirche ihre eigene kanonische Tradition neu durchdacht hat – was ihre eigene Gemeinschaft anbetrifft.

Innerhalb dieser Gemeinschaft hat der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel als Ehrenoberhaupt, als „primus inter pares“, eine wesentliche Funktion auszuüben, die nicht als Rechtskompetenz verstanden wird, sondern als Dienst und Verpflichtung. Er sorgt dafür, daß die Gemeinschaft immer neu belebt wird. Er hört und achtet auf die Stimme seiner Mitbrüder, der Oberhäupter der anderen Lokalkirchen, damit die panorthodoxe Familie koordiniert werden kann. Er ergreift die Initiative für die Einberufung von panorthodoxen Konferenzen, natürlich nach einmütiger Zustimmung der Oberhäupter der orthodoxen Lokalkirchen. Er hat das Privileg der Initiative in dem Bereich, der die Gesamtheit der Lokalkirchen betrifft.

So sei hier auf zwei Punkte der Interorthodoxen Kommission von Chambésy hingewiesen:

„1. Die Perichorese zwischen *lokal* und *weltweit* (*Örtlichkeit* und *Ökumenizität*), welche sich aus der orthodoxen Ekklesiologie konsequent ergibt, bestimmt die liturgische Beziehung zwischen der verwaltungsmäßigen Organisation und der Einheit der Kirche. Aus diesem Grund wurde bezüglich des Stellenwerts der Institution der Autokephalie im Leben der orthodoxen Kirche volle Übereinstimmung festgestellt.

2. Volle Übereinstimmung wurde auch festgestellt bezüglich der notwendigen kanonischen Bestimmungen für die Proklamation der Autokephalie

einer lokalen Kirche, d. h. bezüglich der Zustimmung und der Aktivitäten der Mutterkirche, bezüglich der *Herbeiführung der panorthodoxen Zustimmung* sowie bezüglich der *Rolle des Ökumenischen Patriarchats* und der übrigen autokephalen orthodoxen Kirchen bei der Proklamation der Autokephalie.“¹⁰

Zur Fehlentwicklung nationalistischer Kirchen

Zur historischen Entwicklung von nationalen selbständigen Kirchen in Europa sei hier folgendes in kritischer orthodoxer Sicht bemerkt: Das zeitgenössische Denken in Westeuropa hat einerseits die Idee der *Nation* von der harmonischen Synthese mit dem christlichen Glauben isoliert, der innerhalb des geistigen Lebens der Kirche erfahren wird, und andererseits hat es die Tendenz des nationalen Selbstbewußtseins verabsolutiert, um nur noch deren Besonderheit gegenüber den anderen Nationen innerhalb der Entwicklung einer übermäßigen staatlichen Autorität zu betonen. Die orthodoxe Kirche blieb von diesen neuen Ideen nicht verschont, denn die jüngeren orthodoxen Staaten eigneten sich diese Idee an und machten sie zum Kriterium für die erneute Festlegung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. So wurde die nationale Besonderheit vom zeitgenössischen säkularisierten Staat als Hauptachse für die Stärkung der staatlichen Autorität und als Vorwand für die Loslösung der Lokalkirche von ihrem ökumenischen (weltumfassenden) Selbstverständnis gebraucht.

Die kanonische Institution der Autokephalie in der Organisation und Verwaltung der einzelnen orthodoxen Lokalkirchen hat sich von ihrer funktionalen Beziehung zum ökumenischen Bewußtsein jeder Lokalkirche entfernt und ließ sich für die Stärkung der staatlichen Autorität gebrauchen, die jedoch völlig auf sich selbst bezogen ist. Dieses Selbständigwerden nährte mit jeder Form von Nationalismus oder nationalem Rassismus die Begeisterung der jungen orthodoxen Staaten im 19. Jahrhundert. Schließlich zog dies aber die offizielle Verurteilung durch die große Synode von Konstantinopel (1872) auf sich. Diese lokale Synode bestimmte, daß die Kirchen von Griechenland, Rußland, Serbien, der Walachei und Moldau – oder besser die griechische, russische, serbische usw. Kirche – autokephale oder halbunabhängige Kirchen in selbständigen oder halbselbständigen Ländern sind und daß sie genau festgesetzte Grenzen haben, nämlich die des politischen Staates, und daß sie *nicht* wegen der *Nationalität*, sondern wegen des *politischen Zustandes* gebildet wurden. Es gibt nicht Nationen und auserwählte Völker, die inmitten anderer qualitativ und politisch nied-

riger stehender Völker existieren. Die nationalen Unterschiede, auf die man vielleicht bei ihnen trifft, gehen nicht auf organische, sondern auf äußerliche und historische Gründe zurück. Sie haben für die allumfassende christliche Bruderschaft nur eine relative Bedeutung und können kein absolutes Kriterium für rassische Unterschiede zwischen den Menschen und den Völkern abgeben. So müssen der sogenannte Nationalismus und Rassismus verurteilt werden. Sie sind *hauptsächlich* ein Ausdruck des nationalen Geistes und Charakters und des *chauvinistischen* Verlangens der verschiedenen Völker. Nach der eben genannten lokalen Synode bedeutet der nationale Rassismus „die am gleichen Ort erfolgende Konstituierung eigener rassischer Kirchen, die nur die gleichen Rassen akzeptieren, alle andersartigen aber ausschließen und nur von den Hirten der gleichen Rasse sich führen lassen“. Man könnte diese Haltung als eine ekklesiologische Häresie bezeichnen.

Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz (1986) hat mit der Feststellung der Prinzipien, die den Beitrag der Orthodoxie zur Förderung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen darstellen, folgendes festgehalten: „Die Orthodoxie verurteilt kompromißlos das unmenschliche System der rassischen Diskriminierungen und die gotteslästerliche Behauptung von der angeblichen Übereinstimmung eines solchen Systems mit den christlichen Idealen. Auf die Frage ‚Wer ist mein Nächster?‘ antwortete Christus mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter. So lehrte er uns die Beseitigung jeder Mauer der Feindseligkeit und Voreingenommenheit. Die Orthodoxie bekennt, daß jeder Mensch – unabhängig von Farbe, Religion, Rasse, Nationalität und Sprache – das Bild Gottes in sich trägt und unser Bruder oder unsere Schwester ist und gleichberechtigtes Glied der menschlichen Familie.“¹¹

Zur eigentlichen Sendung einer erneuerten Orthodoxie

Die orthodoxe Kirche setzt in ihrem Glauben und in ihrer Theologie die *Tradition der ungeteilten Kirche* fort. Sie inkarniert auf eine harmonische Art und Weise die Menschwerdung Gottes und die Vergöttlichung des Menschen, Schrift und Tradition, Wort und Sakrament, Kontemplation und Aktion, Gottesfrage und Menschenfrage. Ihr Zugang zu der Liebe und zur Betrachtung der geistigen Schönheit erlaubte der Orthodoxie, die Wahrheit symphonisch zu betrachten – in ihrer ganzheitlichen, untrennbaren Synthese der Aspekte des christlichen Pluralismus, der oft die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe bereichert.

Die orthodoxe Kirche ist die Trägerin der konstitutiven Elemente des *christlichen Erbes Europas*, und sie hat als solche einen besonderen Beitrag aus ihrer Tradition heraus zu leisten. Die interne Konkurrenz zwischen den verschiedenen Elementen einer Zivilisation ist in der Tat ein fortwährender dialektischer Gegensatz zwischen den „Teilen“ und dem „Ganzen“; denn der periodische Dynamismus des „Teiles“ subsistiert bekanntlich im „Ganzen“, und zwar indem in prozeßhafter Weise die Funktion der anderen Komponenten der kulturellen Identität neutralisiert wird. Der Begriff des „Ganzen“ wird in jeder Zivilisation durch die Fülle der Elemente definiert, die sie ausmachen und die die Hierarchie der Werte bestimmen. Der Begriff „Teil“ ist mit einer selektiven oder einseitigen Sicht der Elemente verbunden, welche ihrerseits nach und nach die Hierarchie der Werte neu bestimmen.

Wir müssen zusammen die Beziehung zwischen dem „Ganzen“ und dem „Teil“ überdenken, und zwar so, daß wir gleichzeitig unseren Wurzeln treu und für neue Möglichkeiten verfügbar bleiben.

Die orthodoxe Kirche hat die Aufgabe, daran zu erinnern, daß Teilaspekte und Teilwahrheiten niemals verabsolutiert werden dürfen. Unser Beitrag zur Integration Europas muß daher gerichtet sein

a) auf die Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen allen fundamental geistigen Elementen der europäischen Zivilisation, so wie sie sich herausgebildet haben und zu allen Zeiten der europäischen Geschichte maßgebend waren, nämlich das griechische Denken, der römische Geist und der christliche Glaube, wobei darauf insistiert werden muß, daß sich der moderne Geist Europas in seiner diachronischen Dimension in dieser Synthese inkorporieren muß;

b) auf den Prozeß der Reinigung des geschichtlichen Gedächtnisses der europäischen Völker, welches durch die Vergangenheit beeinträchtigt wurde, wobei diejenigen Elemente, die die jeweilige nationale Identität und religiöse Eigenheit ausmachen, nicht eliminiert werden dürfen.

Die Demokratie hat einen eigenen geopolitischen Raum: den Nationalstaat. Es wäre riskant, ihn außer acht zu lassen. Diese Geographie ist im Hinblick auf Grenzen und religiösen und kulturellen Inhalt von grundlegender Bedeutung.

Nur auf Grund solcher Konzeptionen, die freilich in die Tat umgesetzt werden müssen, wird die wahre Integration der Völker in die Vision eines vereinten Europa möglich sein. Eine Minderheit, ob sie religiöser, sprachlicher oder ethnischer Art ist, muß in ihrer Andersartigkeit geachtet werden. Die Freiheit des Menschen ist untrennbar verbunden mit der Freiheit der

Gemeinschaft, der er angehört. Jede Gemeinschaft muß sich gemäß ihren charakteristischen Eigenschaften entfalten und entwickeln können. Ein solcher Pluralismus müßte eigentlich das Leben aller Länder bestimmen. Die Einheit einer Nation, eines Landes oder eines Staates müßte daher das Recht auf Verschiedenartigkeit der menschlichen Gemeinschaft einschließen.

Wir müssen unsere Dualismen und unsere Polarisierungen überwinden, die die Geschichte Europas deutlich gekennzeichnet haben. Kardinal Ratzinger verweist zu Recht auf folgendes: „Als Inbegriff der Neuzeit erscheint schließlich zu Unrecht jene vollkommen autonomisierte Vernunft, die nur noch sich selbst kennt, damit aber blind geworden ist und in der Zerstörung ihres Grundes inhuman und schöpfungsfreudlich wird. Diese Art von Vernunftautonomie ist zwar Produkt des europäischen Geistes, aber zugleich ihrem Wesen nach als post-europäisch, ja anti-europäisch anzusehen, als die innere Zerstörung dessen, was nicht nur für Europa konstitutiv, sondern überhaupt Voraussetzung einer humanen Gesellschaft ist.“¹² Diese Trennung war sicherlich eine Folge der Ideen der neuen europäischen Rechtssysteme: Diese hielten sich „deshalb für universalierbar . . . , weil sie sich als Aufklärungsrecht aus der christlichen Grundlage gelöst hatten und nun als reines Vernunftrecht auftraten . . . Diese Rechtssysteme (müssen) gerade deshalb als gottlos und glaubenswidrig empfunden werden. Angesichts der Einheit des Ethischen und des Religiösen erscheinen sie als ein zugleich ethischer und religiöser Angriff, als Entfremdung nicht nur vom Eigenen, sondern vom Eigentlichen.“¹³

Zur Anerkennung einer „ecclesia extra ecclesiam“ berufen

Erneuern wir uns nicht, so überwinden wir nicht das Festhalten an „Formen“, so können wir nicht auf eine konstruktive Art und Weise gemeinsam die Frage beantworten, „ob unsere Trennungen – zum großen Teil wenigstens – nicht eher Unterschiede verschiedener Denk- und Sprachformen, unterschiedlicher Spiritualität und somit Ausdruck legitimer Pluralität in der Glaubensüberlieferung seien als wirkliche, sich ausschließende Trennungen in der Überlieferung des einen und verpflichtenden Glaubens selbst. Man beruft sich dabei auf den wachen Sinn der östlichen Theologie für die Transzendenz des Mysteriums und den vorwiegend apophatischen Charakter, den sein menschlicher Ausdruck anzunehmen hat. Diese Weisheit¹⁴ des Ostens ist auch zumindest in der großen Theologie des Westens nicht vergessen worden; es gilt sie nur neu zu entdecken. So sagt z. B. Thomas von

Aquin, daß der Glaubensakt sich nicht auf die Glaubensformel beziehe, sondern auf die Wirklichkeit Gottes und seines Heilshandelns, der gegenüber jedes menschliche Wort immer zu kurz greift.¹⁵ Die Anerkennung dieses ‚an sich‘ so selbstverständlichen ‚Sachverhaltes‘ wird vor einer sich selbst absolut setzenden Eindimensionalität theologischen Denkens bewahren und schafft Raum für die Anerkennung von Komplementärformen theologischer Rede, in denen sich erst das nie ganz aussagbare Ganze des Glaubens – annäherungsweise – bricht.“¹⁶

Wenn wir als Christen dazu beitragen wollen, daß sich der „Teil“ und das „Ganze“ miteinander vereinbaren lassen, so müssen wir wieder zusammen lernen, den Absolutismus und den Exklusivismus in unseren partikularen Traditionen zu überwinden. Nur diese Haltung wird uns erlauben, Schwestern und Brüder außerhalb unserer eigenen konfessionellen Grenzen zu entdecken, ja sogar Kirchen außerhalb unserer eigenen kirchlichen Grenzen anzuerkennen, denn sehr oft wurden diese in bezug auf das Heil in exklusiver Weise mit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche identifiziert.

Die Notwendigkeit einer baldigen Beantwortung des Verhältnisses der orthodoxen Kirche zu den anderen Kirchen und Konfessionen gehört zu unseren vorkonziliaren Bemühungen und ist von allen orthodoxen Kirchen öfters unterstrichen worden.

Zu den Beziehungen der orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt hat die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz – abgesehen von der Bewertung der bilateralen Dialoge der orthodoxen Kirche mit den Anglikanern, den Altkatholiken, den Orientalisch-Orthodoxen (Altorientalen), den römischen Katholiken, den Lutheranern und den Reformierten – eine ekklesiologische Stellungnahme abgegeben¹⁷, die uns an eine frühere Feststellung der interorthodoxen Kommission für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der orthodoxen Kirche (Chambésy 1971) erinnert: „Im Bewußtsein der Wichtigkeit der gegenwärtigen Struktur des Christentums erkennt unsere heilige orthodoxe Kirche, obwohl sie die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, nicht nur die ontologische Existenz dieser christlichen Kirchen an, sondern glaubt auch fest, daß alle diese Beziehungen zu ihnen auf einer möglichst raschen objektiven Erhellung des ekklesiologischen Problems und der Gesamtheit ihrer Lehre beruhen müssen.“¹⁸

Zur Wiederherstellung der vollkommenen Gemeinschaft mit der altkatholischen Kirche

Wir sind bereit, Kirchen außerhalb unserer konfessionellen ekklesialen Grenzen im vollen Sinne des Wortes Kirche dort anzuerkennen, wo die ekklesiologischen Voraussetzungen einer solchen ekklesiologischen Anerkennung vorhanden sind. Es sei hierbei auf den langjährigen, positiven Abschluß unseres gemeinsamen Dialogs mit der *altkatholischen Kirche* über Theologie, Christologie, Ekklesiologie, Soteriologie, Sakramentenlehre und Eschatologie hingewiesen, der uns erlaubt hat festzustellen, daß wir denselben Glauben teilen, daß unsere Unterschiede als legitime Entfaltungen desselben apostolischen Glaubens aufzufassen sind, die als solche unsere christliche Gemeinschaft bereichern können und nicht als Trennungen, die die eine geoffenbarte Wahrheit antasten, die sowieso auf eine andere Art und Weise im Osten und im Westen empfangen, erlebt und interpretiert wird. So haben wir unter Beweis gestellt, daß es keinen wesentlichen Ost-West-Gegensatz innerhalb der Christenheit gibt.

Der Osten und der Westen können sich nur dann begegnen und wiederfinden, wenn sie sich ihrer ursprünglichen Verwandtschaft in der gemeinsamen Vergangenheit erinnern. Als erstes müssen sie sich dessen bewußt werden, daß der Osten und der Westen trotz all ihrer Besonderheiten organisch zur einen Christenheit gehören.

Als wir gemeinsam den Dialog mit der Feststellung der Voraussetzungen und Folgen unserer Kirchengemeinschaft in Kavala abschlossen (17. Oktober 1987), unterstrichen wir folgende Überlegungen und Perspektiven:

„Folge und Ausdruck der gemeinsam erkannten Glaubensgemeinschaft ist die volle liturgisch-kanonische Gemeinschaft der Kirchen, die Verwirklichung der organischen Einheit in dem einen Leib Christi. Die liturgischen und die kanonischen Folgen, die sich aus der kirchlichen Gemeinschaft ergeben, werden von der Kirche auf Grund der Überlieferung der ungeteilten Kirche geklärt und geregelt. Diese Gemeinschaft bedeutet keine Uniformität in der liturgischen Ordnung und in den kirchlichen Gebräuchen, sondern kommt darin zum Ausdruck, daß die beteiligten Kirchen die je geschichtlich gewordene legitime Entfaltung des einen Glaubens der alten und ungeteilten Kirche bewahren. Diese Gemeinschaft bedingt auch nicht die Unterwerfung der einen Kirche mit ihrer Tradition unter die andere, denn dies würde der Wirklichkeit der Gemeinschaft gerade widersprechen. Die in der vollen Gemeinschaft vereinigten Kirchen erfüllen ihre Aufgaben in der Welt nicht isoliert voneinander, sondern grundsätzlich gemeinsam.“¹⁹

Die gemeinsame Erfüllung unserer Aufgabe in der Welt wird glaubwürdiger, wenn sie die Folge der Wiederherstellung unserer vollkommenen Gemeinschaft sein wird. Diese Gemeinschaft brauchen wir heute, und wir sind dabei, ein Modell dieser Gemeinschaft in die Tat umzusetzen, damit die ökumenische Gemeinschaft bereichert werden kann. Damit sei auf den Dialog zwischen der orthodoxen Kirche und den *orientalisch-orthodoxen Kirchen* verwiesen. Diese Kirchen sind heute dabei, den Weg zu beschleunigen, damit die Wiederherstellung der vollkommenen Gemeinschaft Wirklichkeit werden kann.

Dieser wichtige bilaterale Dialog konzentrierte sich hauptsächlich auf die gemeinsame Annäherung in der christologischen Frage. Darüber gab es während langer Jahre theologisch begründete Vorwürfe. In jüngster Zeit wurde allerdings von beiden Seiten eine Annäherung im theologischen Bereich gesucht. Nach einer längeren Vorbereitungszeit und mehreren inoffiziellen Treffen trat die Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission erstmals im Jahre 1985 im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy-Genf zusammen. Eine zweite Vollversammlung fand 1989 im Kloster Anba Bishoy in Ägypten statt, die dritte und letzte Vollversammlung tagte 1990 wiederum im Orthodoxen Zentrum in Chambésy-Genf.

Wir haben festgestellt, „daß die beiden Familien stets denselben authentischen orthodoxen christologischen Glauben und die ungebrochene Kontinuität der apostolischen Tradition treu bewahrt haben, auch wenn christologische Termini in unterschiedlicher Weise angewandt wurden. Dieser gemeinsame Glaube und diese ununterbrochene Treue zur apostolischen Tradition sollen auch künftighin die Grundlage unserer Einheit und Gemeinschaft sein. Beide Familien sind sich einig, daß die Anatheme und Verurteilungen, welche in der Vergangenheit ausgesprochen wurden und uns heute voneinander trennen, von den beiden Kirchen aufgehoben werden sollen, damit das letzte Hindernis für die (Wiederherstellung der) volle(n) Einheit und Gemeinschaft unserer beiden Familien mit der Gnade Gottes und durch Seine Kraft aus dem Weg geräumt werden kann. Beide Familien sind sich (ferner) einig, daß die Aufhebung der Anatheme und Verurteilungen nur in der Weise vollzogen werden können, daß die Konzile und (Kirchen-)Väter, die ursprünglich exkommuniziert oder verurteilt worden waren, *nicht mehr für häretisch gelten.*“²⁰

Wir haben daher unseren Kirchen die folgenden praktischen Schritte empfohlen:

- a) Die Orthodoxen sollen alle Anatheme und Verurteilungen aufheben, die sie gegen alle orientalisch-orthodoxen Konzile und Väter in der vergangenen Zeit ausgesprochen haben.
- b) Die Orientalisch-Orthodoxen sollen gleichzeitig alle Anatheme und Verurteilungen aufheben, die sie gegen alle orthodoxen Konzile und Väter in der vergangenen Zeit ausgesprochen haben.
- c) Die Art und Weise, wie die Anatheme aufgehoben werden sollen, werden die beiden Kirchen einzeln festlegen.

Nachdem unsere Kirchen den theologischen Dialog bewertet und unsere Empfehlungen berücksichtigt hatten, trat die Gemischte Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der orthodoxen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy-Genf vom 1. bis 6. November 1993 zusammen, um die noch offenen Fragen zu klären und das weitere Vorgehen zu bestimmen.

Als Kopräsident betonte ich, daß die gegenwärtige Begegnung der vollständigen Gemischten Theologischen Kommission für den Dialog zwischen der orthodoxen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen von äußerster Wichtigkeit ist, und zwar nicht nur für die richtige Auswertung des wahrhaft historischen theologischen Werks unserer Kommission, das in unseren vorangegangenen Begegnungen bereits abgeschlossen wurde, sondern auch für die Erleichterung des notwendigen kirchlichen Vorgehens zur Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft.

Zu *folgenden* Themen wurde *beiderseits* Stellung bezogen:

- Welches ist die kompetente kirchliche Autorität auf jeder Seite, um die Anatheme aufzuheben, und was sind die Voraussetzungen für die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft?
- Welche Anatheme welcher Synoden und Personen könnten in Übereinstimmung mit dem Vorschlag in Paragraph 10²¹ der zweiten Gemeinsamen Erklärung aufgehoben werden?
- Welches ist das kanonische Vorgehen auf jeder Seite, um die Anatheme aufzugeben und die kirchliche Gemeinschaft wiederherzustellen?
- Wie können wir die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft im Leben unserer Kirche verstehen und verwirklichen?
- Welches sind die kanonischen und liturgischen Konsequenzen aus der vollen Gemeinschaft?

Der von der Plenarsitzung einstimmig angenommene Text lautet folgendermaßen:

Vorschlag zur Aufhebung der Anatheme

1. Entsprechend unserer Erklärung über die Christologie, die wir 1989 im Kloster Anba Bishoy verabschiedet haben, und der Zweiten Erklärung von Chambésy 1990 stimmen die Vertreter der beiden Kirchenfamilien darin überein, daß die Aufhebung der Anatheme und Verurteilungen, die in der Vergangenheit ausgesprochen wurden, auf der Basis der gegenseitigen Anerkennung vollzogen werden kann, daß nämlich die Konzile und Väter, die vormals anathematisiert und verurteilt wurden, in ihrer Lehre orthodox sind. Entsprechend unseren vier inoffiziellen Konsultationen (1964, 1967, 1970, 1971) und unseren drei darauffolgenden offiziellen Begegnungen (1985, 1989, 1990), haben wir verstanden, daß beide Familien die authentische orthodoxe christologische Lehre und die ungebrochene Kontinuität der apostolischen Tradition treu bewahrt haben – obwohl gewisse christologische Begriffe auf verschiedene Weise verwendet wurden.

2. Die Aufhebung der Anatheme sollte einstimmig und gleichzeitig und auf beiden Seiten von den Oberhäuptern aller Kirchen vollzogen werden, indem eine entsprechende kirchliche Akte unterzeichnet wird; sie wird zum Inhalt haben, daß jede Seite der andern zuerkennt, daß sie in jeder Beziehung orthodox ist.

3. Die Aufhebung der Anatheme sollte miteinschließen,

a) daß die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft für beide Seiten sofort zu verwirklichen ist;

b) daß keine Verurteilungen, die in der Vergangenheit durch Konzile oder gegen Personen ausgesprochen wurden, noch länger gegeneinander anwendbar sind;

c) daß eine Liste der Diptychen mit den kirchlichen Oberhäuptern für den liturgischen Gebrauch vereinbart werden sollte;

4. Gleichzeitig sollten auch folgende praktische Schritte unternommen werden:

a) Die Gemeinsame Subkommission für pastorale Fragen sollte ihre wichtige Aufgabe weiterführen entsprechend dem Beschluß der Gemischten Kommission von 1990.

b) Die Kopräsidenten der Gemischten Kommission sollten die Oberhäupter der einzelnen Kirchen besuchen, um sie eingehend über die Ergebnisse des Dialogs zu informieren.

c) Eine Subkommission für liturgische Fragen sollte von beiden Seiten eingesetzt werden, um die liturgischen Implikationen zu prüfen, die sich durch die Wiederherstellung der Gemeinschaft ergeben, und um geeignete Formen der Konzelebration vorzuschlagen.

d) Die Angelegenheiten der kirchlichen Jurisdiktion sollten den entsprechenden Autoritäten der Lokalkirchen überlassen werden, damit diese sie entsprechend den gemeinsamen kanonischen und synodalen Prinzipien regeln.

e) Die beiden Kopräsidenten der Gemischten Kommission sollten zusammen mit den beiden Sekretären dafür Sorge tragen, daß geeignete Publikationen vorbereitet werden, in welchen unser gemeinsames Verständnis des orthodoxen Glaubens erklärt wird, das uns dazu geführt hat, die Trennungen der Vergangenheit zu überwinden, und sie sollten die Arbeit der andern Subkommissionen koordinieren.²²

Einige Tage vor Weihnachten 1993 besuchte Patriarch Paulos von Äthiopien offiziell den Ökumenischen Patriarchen Bartholomäos und das Ökumenische Patriarchat. Bei dieser Gelegenheit sind die Ergebnisse unserer Gemischten Kommission positiv bewertet worden. Außerdem hat die Synode des Ökumenischen Patriarchats den Beschluß der Gemischten Kommission gebilligt, nach dem die beiden Kopräsidenten allen orthodoxen und orientalisches-orthodoxen Kirchen einen Besuch abstatten sollen, um an Ort und Stelle den Boden für die baldige Verwirklichung der Vorschläge vorzubereiten – unter Berücksichtigung der Rezeption des Bewußtseins des Volkes, damit Gefahren für interne Spaltungen ausgeschlossen werden können. Diese Besuche haben bereits im Februar dieses Jahres begonnen und werden zur Zeit mit hoffnungsvollen Perspektiven fortgesetzt.

Die interreligiöse Dimension der ökumenischen Sendung

Man kann heute nicht von einer ökumenischen Sendung der orthodoxen Kirche sprechen, ohne die interreligiöse Verständigung und Zusammenarbeit zu berücksichtigen. Dazu waren die orthodoxen Kirchen u.a. durch die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz aufgerufen, um „auf diese Weise zur Beseitigung von jeglichem Fanatismus beizutragen und damit zur Verbrüderung der Völker und zur Durchsetzung der Güter der Freiheit und des Friedens in der Welt zum Wohle des heutigen Menschen und unabhängig von Rasse und Religion. Es versteht sich dabei von selbst, daß diese Zusammenarbeit sowohl jeden Synkretismus ausschließt als auch jeden Versuch, irgendeine Religion anderen aufzuzwingen.“²³

Es ist hier nicht der Raum, auf eine Reihe wichtiger akademischer Konsultationen einzugehen, die das Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy zwischen der orthodoxen Kirche und dem *Islam* einerseits und der orthodoxen Kirche und dem *Judentum* andererseits organisiert, damit die Mißverständnisse und Vorurteile der Vergangenheit ausgeräumt werden können. Wir sind aufgerufen, uns gegenseitig so kennenzulernen, wie wir sind, damit wir die anderen so anerkennen können, wie sie sind, ohne dabei aufzuhören, das zu sein, was wir sind. Das ist der Geist, in dem die Begegnungen zwischen orthodoxen Christen, Muslimen und Juden stattfinden: Wertschätzung der anderen, Achtung uns selbst gegenüber, Ehrfurcht vor Gott.

Wir sollten uns davon überzeugen lassen, daß solche Begegnungen uns zu der Einsicht befähigen, daß eine Synagoge, eine Kirche und eine Moschee – Orte der Demut, an denen der Mensch seine eigene Nichtigkeit

anerkennt – dazu dienen, daß der Mensch zu sich selbst findet, zu seinem eigentlichen Sinn. So werden wir auch erkennen, daß die Gefahr unserer heutigen Zeit weniger in einem Konflikt zwischen der Bibel und dem Koran besteht als in der verhängnisvollen Verherrlichung der Materie, welche heutzutage sowohl im Westen wie im Osten die größte Bedrohung darstellt.

Die ahnungsvoll vorausgesetzte Weltsituation, die Rudolf Otto vor mehr als sechzig Jahren beschrieb, beginnt heute einzutreten: „Ein Riesenringen bereitet sich vor . . . Das wird der feierlichste Moment in der Geschichte der Menschheit werden, wenn nicht mehr politische Systeme, nicht wirtschaftliche Gruppen, nicht soziale Interessen, wenn die Religionen der Menschheit gegeneinander aufstehen, und wenn . . . zuletzt der Kampf den hohen Stil erreichen wird, wo endlich Geist auf Geist, Ideal auf Ideal, Erlebnis auf Erlebnis trifft, wo jeder ohne Hülle sagen muß, was er Tiefstes, was er Echtes hat und ob er etwas hat.“²⁴

ANMERKUNGEN

- 1 Oecumenica et Patristica. Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag. Chambésy-Genf 1989, 13.
- 2 Cf. ebd.
- 3 Ebd. 9.
- 4 Le IIe Concile oecuménique. Signification et actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui. Chambésy-Genève 1982 (Etudes théologiques 2).
- 5 Luther et la réforme allemande dans une perspective oecuménique. Chambésy-Genève 1983 (Etudes théologiques 3).
- 6 Oecumenica et Patristica, 21–32.
- 7 Zur Tagesordnung des Heiligen und Großen Konzils der orthodoxen Kirche gehören folgende Themen: 1. *Orthodoxe Diaspora*. 2. *Die Autokephalie und die Weise ihrer Verkündigung*. 3. *Die Autonomie und die Weise ihrer Verkündigung*. 4. *Diptychen*. 5. *Kalenderfrage*. 6. *Ehehindernisse*. 7. *Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften an die Forderungen der heutigen Zeit*. 8. *Die Beziehungen der orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt*. 9. *Orthodoxe Kirche und ökumenische Bewegung*. 10. *Der Beitrag der orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen*.
- 8 Dies sind die Kirchen von Jerusalem, Rußland, Serbien, Georgien, Polen und die Kirche von Tschechien und der Slowakei.
Den *neuen* Kalender befolgen die Kirchen von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Rumänien, Bulgarien, Zypern, Griechenland, Albanien und Finnland.
- 9 A. Jensen, Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen. Zürich-Einsiedeln-Köln 1986, 330f. – Vgl. ebd. die von der II. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz verabschiedeten Texte zu zwei Themen des Konzils: a) Ehehindernisse (328–329); und b) Kalenderfrage (330–331).
- 10 Die orthodoxe Diaspora und die Frage der Autokephalie. Texte der Kommission zur Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der orthodoxen Kirche. In: US 49 (1994) 74.

- 11 Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz. In: US 42 (1987) 21. – Vgl. ebd. die vier vorkonziliaren Vorlagen über folgende Themen: a) Die Bedeutung des Fastens und seine Einhaltung heute (4–7); b) Die Beziehungen der orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt (7–12); c) Orthodoxe Kirche und ökumenische Bewegung (12–15); d) Der Beitrag der orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen (15–24).
- 12 J. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik. Einsiedeln 1987, 207, Anm. 2.
- 13 Ebd. 200.
- 14 Vgl. D. Papandreou, in: Kerygma und Dogma 29 (1983) 100–113; hier 109–111.
- 15 Vgl. Thomas von Aquin, Sth II-II, 1,2.
- 16 F.-L. Hossfeld, Ansprachen aus Anlaß der Ehrenpromotion Sr. Eminenz Damaskinos Papandreou, Bonn 1988. 11f (Bonner Akademische Reden 64).
- 17 Die Beschlüsse, 7.
- 18 D. Papandreou, Die Vorbereitung der panorthodoxen Synode. Aktuelle theologische Fragen und Überlegungen. In: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, hg. von Pro Oriente, Wien 1974, 189.
- 19 Gemeinsame Erklärung, Kavala 1987. In: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 2, hg. von H. Meyer, D. Papandreou, H.J. Urban, L. Vischer, Paderborn, Frankfurt/M. 1992, 47–48.
- 20 Paragraph 10 der Erklärung der Gemischten Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der orthodoxen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen (Chambésy, 23.–28.9.1990), in: Dokumente, Bd. 2, 302–304, hier 304.
- 21 Vgl. im Text zu Anm. 20.
- 22 Vgl. in: US 49 (1994) 52–54.
- 23 Die Beschlüsse, 17.
- 24 R. Otto, Das Heilige. München 1971.

Vergessene Kriterien

Hermeneutische Kriterien für die Weiterentwicklung des Koinonia-Konzepts

VON MATTHIAS HAUDEL

I. Die Stärken des Koinonia-Konzepts

Mit der Themenstellung „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis“ entsprach die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela (1993) den Erfordernissen, die sich aus der ökumenischen Diskussion der drei Jahrzehnte seit der letzten Weltkonferenz (Montreal 1963) ergeben hatten. Die Konzentration auf den *Koinonia*-Begriff bot sich an, weil das *Kirchenverständnis* sowohl bei der ekklesiologischen Selbstdefinition von Konfessionsfamilien als auch bei bilateralen Dialogen zunehmend auf der Grundlage von „Koinonia“, „communio“ oder „Gemeinschaft“ erörtert wurde.¹ Darüber hinaus versuchte „Glauben und Kirchenverfassung“, angesichts der zum Teil divergierenden Einheitskonzepte der Vergangenheit durch den Rückgriff auf den *neutestamentlichen* Koinonia-Begriff allen Konfessionen noch einmal eine gemeinsame *Ausgangsbasis* für die Suche nach der sichtbaren Einheit zu eröffnen. Deshalb wurde der Begriff bewußt nicht übersetzt, da bereits in der Übersetzung die Gefahr einer einseitigen Verschiebung liegt. Zu Beginn der Weltkonferenz bezeichnete die Vorsitzende der Kommission, Mary Tanner, die Bezugnahme auf den Koinonia-Begriff als verheißungsvollen Weg: „Sichtbare Einheit, durch Koinonia neu interpretiert, verleiht dem Bild der Einheit, die wir suchen, neues Leben.“² Als gemeinsame Basis für einen neuen ökumenischen Aufbruch eignet sich der Koinonia-Begriff aufgrund seiner *integrativen Kraft*, die er durch seinen biblischen Bedeutungshorizont besitzt und die sich schon mehrfach im ökumenischen Gespräch herausgestellt hat.³

So umschreibt der Bericht der Sektion I „Koinonia“ als „violdimensionale Dynamik im Glauben, Leben und Zeugnis all derer, die den dreieinigen Gott anbeten, den apostolischen Glauben bekennen, gemeinsam am Evangelium und am sakramentalen Leben teilhaben und sich in Kirche und Welt um Treue zu Gott bemühen“⁴. Weil das Koinonia-Konzept alle Bereiche der christlichen Existenz umfaßt, konnte es die Anliegen der drei *Hauptstudien* integrieren, die „Glauben und Kirchenverfassung“ in den letzten

Jahrzehnten zur Gemeinschaft im Glauben (A), Leben (B) und Zeugnis (C) durchgeführt hat: A. „Gemeinsam den einen Glauben bekennen.“ B. „Taufe, Eucharistie und Amt.“ C. „Kirche und Welt.“⁵ Entsprechend beschäftigen sich die vier Sektionen der Weltkonferenz mit dem Koinonia-Konzept (I) sowie mit der Gemeinschaft im Glauben (II), im Leben (III) und im Zeugnis (IV).

Daß es nicht bei einer formalen Integration blieb, zeigt die in Santiago vollzogene Ausarbeitung des Koinonia-Konzepts, das sich durch seine *biblisch-trinitarische Verankerung* in mehrfacher Weise als *Fortschritt* für den ökumenischen Dialog erwies.

Erstens konnte die *Sektion I* deutlicher als bisher belegen, daß die *sichtbare Einheit* der Kirche unabdingbar zum Wesen christlicher Gemeinschaft gehört, insofern als Koinonia den Zusammenhang von Gemeinschaft als Gabe und Gemeinschaft als Aufgabe erkennen läßt: Wie innerhalb der lebendigen Koinonia von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist die Einheit der Vielfalt bereichert wird und dennoch vollkommene Einheit herrscht, so soll auch die in der trinitarischen Koinonia begründete Gemeinschaft der Christen von entsprechender *Einheit in Vielfalt* geprägt sein.⁶ In gleicher Weise leitet sich das *Handeln* der Christen aus der lebendigen Liebe Gottes ab und führt so zu gemeinsamer *Weltverantwortung* für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Durch die zuletzt genannte Erkenntnis, die besonders in *Sektion IV* hervorgehoben wurde, liefert das Koinonia-Konzept einen *zweiten* ökumenischen Fortschritt: Es läßt die *Interdependenz* der verschiedenen Zweige der ökumenischen Bewegung transparent werden, da die Gemeinschaft im Glauben untrennbar mit der Gemeinschaft im Dienst, im Zeugnis und in der Weltverantwortung verbunden ist. „Diese Integration von Ethik und Ekklesiologie und dieses Bestehen auf der Wechselbeziehung zwischen christlicher Koinonia und der umfassenderen menschlichen Gemeinschaft hat die Diskussionen auf dieser Konferenz geprägt.“⁷ Folgerichtig versuchte man aufzuzeigen, daß sich die Bemühungen der Programmeinheiten I (Einheit und Erneuerung) und III (Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) gegenseitig zu durchdringen haben. Die *Einheit von Ekklesiologie und Ethik* wird also auch in bezug auf die Weltverantwortung betont, weil die Koinonia der Christen einen Vorgeschmack auf den Heilsplan Gottes mit der ganzen Schöpfung darstellt.

In diesem Kontext kam ein *dritter* Vorteil des Koinonia-Konzepts zur Geltung, da es angesichts der weltweiten Probleme und Spaltungen nicht

nur als *Ziel*, sondern auch als *praktikable Wegbeschreibung* zu dienen vermag, für einen Weg, auf dem unterschiedlich geprägte lokale Kirchen Konziliarität bereits in allen Bereichen der christlichen Existenz Schritt für Schritt verwirklichen können. Auf diesem Weg zur sichtbaren Einheit lassen sich andere Ausformungen von Einheitsmodellen integrieren.

Viertens vermag das *theozentrische Verständnis* des Koinonia-Konzepts konfessionelle Vereinnahmungen von Koinonia zu verhindern und durch den *trinitarischen Ansatz* konfessionellen Engführungen entgegenzuwirken, die aus der einseitigen Betonung bestimmter Glaubensartikel resultieren.⁸

Als Ausgangspunkt für ein umfassendes ökumenisches Engagement der Kirchen wurde das Koinonia-Konzept somit insgesamt den *Erwartungen* gerecht, die Mary Tanner zu Beginn der Weltkonferenz nannte, als sie davon sprach, daß eine „Welt in Unruhe und eine anfällige ökumenische Bewegung“ auf die glaubwürdige „Verbindung der sichtbaren Einheit der Kirche mit dem Schicksal der Welt“⁹ warten.

Der grundsätzliche Verständigungsrahmen, den die Umschreibung des Koinonia-Begriffs absteckt, führte außerdem zu verschiedenen Fortschritten in *Einzelfragen*, wie z. B. bei der Definition von Apostolizität, die als dynamische Komplexität von Glauben und Leben und als „umfassender Prozeß“ zunächst von ihrer inhaltlichen Authentizität her verstanden wurde. Dieses Wesensmerkmal unterschied man von der „geordneten Weitergabe des ordinierten Amtes“, welche als „Zeichen und Instrument“ der Apostolizität qualifiziert ist. Dadurch war die bisherige Engführung auf die Frage der apostolischen Sukzession überwunden und die Anerkennung der Apostolizität als „kritisches Konzept“ gewährleistet (Sektion II, 8). Doch die nähere Bestimmung solcher Konkretionen offenbarte, daß „den verschiedenen Kriterien unterschiedliche Prioritäten“ beigemessen wurden (II, 11). Die Probleme ergaben sich sowohl aus *hermeneutischen Schwierigkeiten* mit der *Vielfalt kultureller Kontexte* als auch aus *klassischen ekklesiologischen Divergenzen*.¹⁰

II. Probleme bei der Konkretisierung von Koinonia

Daß die unterschiedlichen hermeneutischen Zugänge gerade in der Auseinandersetzung um das Verständnis von Apostolizität hervortraten, ist verständlich, wenn man die ökumenische Zielvorstellung betrachtet, die auf der Siebten Vollversammlung des ÖRK (Canberra 1991) mit der Erklärung „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“ gegeben wurde:

„Das Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft ist erreicht, wenn alle Kirchen in den anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können.“¹¹ Metropolit Joannis von Pergamon (Zizioulas), Kardinal Edward I. Cassidy u. a. betonten immer wieder, daß „die Bemühungen [. . .] um die sichtbare Einheit in dem einen apostolischen Glauben [. . .] einen der Grundzüge der ökumenischen Bewegung“¹² darstellen. Deshalb läßt sich an dieser zentralen Themenstellung gut beobachten, welchen Grad der Verständigung das Koinonia-Konzept bereits ermöglicht hat und wo nach wie vor Probleme bestehen.

Der schon skizzierte Fortschritt eines primär *inhaltlichen* Verständnisses von *Apostolizität* beruhte auf einer zweifachen Definition: „Apostolisch meint zunächst den authentischen, ursprünglichen Glauben, wie er in der Heiligen Schrift maßgeblich bezeugt und im Bekenntnis der Kirche zusammengefaßt ist und in der Geschichte der Kirchen vielfältigen Ausdruck gefunden hat [. . .]. ‚Apostolisch‘ ist sodann ein Prädikat der Kirche, das ihre bleibenden und authentischen Merkmale beschreibt“ (Bezeugung des Glaubens, Verkündigung, Gottesdienstfeier, Weitergabe der Amtsverantwortung, Dienst in der Welt) (Sektion II, 7). Man gelangte aber gleichzeitig zu der Einsicht, daß hinsichtlich der *Kriterien* zur Bestimmung des apostolischen Glaubens (Schrift, altkirchliche Bekenntnisse, Traditionsprozeß etc.) nicht nur Unterschiede in bezug auf ihre Priorität bestanden, sondern auch in bezug auf die Anerkennung ihrer Gesamtheit (II, 11). Hinzu kam die Wahrnehmung der Divergenzen, die „aus nicht-theologischen Faktoren wie kulturellen und soziopolitischen Umständen entstanden sind“ (II, 21).

In gleicher Weise stellte sich das Kriterienproblem bei der Diskussion um die legitime Vielfalt kirchlicher Einheit. Als Maßstab einigte man sich auf die im Schriftkanon gegebene *Einheit in Vielfalt* und auf die aus der Schrift abgeleiteten Lehren, wie sie im Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel zusammengefaßt sind: „Diese Einheit und diese Lehren nicht anzuerkennen, bedeutet, sich selbst außerhalb der Christenheit zu stellen“ (II, 18). Zwar erreichte man damit eine erste Markierung der Grenzen kirchlicher Vielfalt, doch für die inhaltliche Umsetzung dieses Maßstabes sah man sich mit dem Problem der differierenden biblischen Hermeneutik bzw. der unterschiedlichen Zugangsweisen zur Schriftinterpretation (Tradition, Erfahrung, liturgisch-sakramentaler Kontext etc.) konfrontiert. Deshalb verabschiedeten die Delegierten als weitere Konkretion lediglich die Einsicht, daß der Kanon die Kirchen dazu herausruft, „in ihrer Katholizität zu wachsen, indem sie die Gesamtheit des biblischen Zeugnisses aufnehmen“ (II, 18).

Ähnliche Schwierigkeiten traten bei der *dritten* zentralen Thematik auf, mit der sich die Sektion II beschäftigte und die für die gemeinsame Wahrnehmung des apostolischen Glaubens sowie der legitimen Vielfalt unerlässlich ist: Das Eruiieren von *Strukturen gemeinsamer Entscheidungsfindung und gemeinsamen Lehrens*. Insgesamt konnte man sich darauf verständigen, daß sowohl Ämter als auch Konzilien und individuelle Charismen „für das Bleiben der Kirche in der Wahrheit“ notwendig sind (II, 27). Doch welche Kriterien für eine konsensfähige Zuordnung dieses „Miteinander [s] von personaler, kollegialer und synodaler Verantwortung“ (II, 28) im einzelnen ausschlaggebend sind, blieb offen: „Wir erkennen gemeinsam die Ansprüche an uns, die sich von der Bibel und der apostolischen Tradition her ergeben. Aber sofern wir versucht haben zu erkennen, was die dynamische Tradition einschließt, sind wir zu unterschiedlichen Verständnissen gekommen“ (II, 24). Auch die Delegierten der Sektion III klagten bei der Auseinandersetzung um das kirchliche Amt über mangelnden Konsens in der Kriterienfrage und forderten Studien zur theologischen Methodologie und zur ökumenischen Hermeneutik (Sektion III, 21 bis 24, und Empfehlung 7).

Diese Forderungen sind in den *Empfehlungen* aller Sektionsberichte zu finden¹³, da die aus den verschiedenen *ekklesiologischen* Ansätzen resultierenden Unterschiede in den Autoritätskonzepten Differenzen bei der Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche zur Folge hatten. Die dadurch gegebene Unsicherheit bezüglich gemeinsamer Kriterien stand in direktem Zusammenhang mit den *kontextuell* verursachten hermeneutischen Problemen, weil sich beide Problemkonstellationen gegenseitig durchdringen und zum Teil auch bedingen. Z. B. zeigte sich in den Gruppen immer wieder, daß sich Vertreter der sogenannten „Jungen Kirchen“ oft mehr an Erfahrung und Kontext orientierten, was sich auf die Einschätzung von Tradition und deren Kontinuität auswirkte. Deshalb empfahl die Sektion IV eine Studie zum Verhältnis von Evangelium, Kultur und kirchlichem Traditionsprozeß (Sektion IV, 38).

Außerdem gelangte die in dieser Sektion angestrebte Verbindung von Ekklesiologie und Ethik ebenfalls dort an ihre Grenzen, wo es um Strukturen gemeinsamer Entscheidungsfindung und um die gemeinsame Auslegung der Bibel ging (IV, 29 bis 31). Damit stellte sich erneut die Frage nach einem gemeinsamen Autoritätskonzept bzw. nach einer konsensfähigen Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche.

Vor dem aufgezeigten Hintergrund ist es bedauerlich, daß die Delegierten der Weltkonferenz die bisherigen *Autoritäts- und Hermeneutikstudien von*

„Glauben und Kirchenverfassung“ kaum oder gar nicht zur Kenntnis genommen hatten. Denn in diesen Studien, die vor und nach der Vierten Weltkonferenz in Montreal (1963) durchgeführt wurden und 1978 zu einem vorläufigen Abschluß fanden, *sind bei der Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche sowie in Fragen der biblischen Hermeneutik, der Autorität und des verbindlichen Lehrens bedeutende Übereinstimmungen erzielt worden*, die zur Lösung mancher Probleme beitragen könnten, welche sich bei der Konkretisierung des Koinonia-Konzepts ergaben. Leider sind die Ergebnisse der Studien weder von den Kirchen noch von „Glauben und Kirchenverfassung“ selbst angemessen rezipiert worden, was eine Erklärung dafür bietet, daß sowohl der erste Entwurf des Diskussionspapiers für Santiago, das sogenannte „Dublin“-Papier, als auch die Endfassung, das sogenannte „Stuttgart“-Papier, kaum Bezug auf die Ergebnisse nehmen. Zwar gibt es kurze Hinweise auf einen Teil dieser Studien, die sich aber inhaltlich wenig auf die Entwürfe auswirkten.¹⁴ Das gilt in gleicher Weise für Santiago selbst, wo sich der Verfasser dieses Aufsatzes in Sektion II um einen kurzen Hinweis auf die Relevanz der angesprochenen Studienergebnisse bemühte (Sektion II, 23) und Günther Gaßmann die entsprechenden Studien auch in seinem Bericht aufgezählt hatte, wo aber im Blick auf diese Studien nicht überzeugend zur Geltung kam, was sonst dem Sektionsbericht durchaus bescheinigt werden kann: „Das Arbeitsdokument [...] beinhaltet zusammenfassend die Konvergenzen und Übereinstimmungen der Kirchen der letzten 30 Jahre seit der 4. Weltkonferenz in Montreal“¹⁵. Was Günther Gaßmann 1989 an der Lima-Rezeption bemängelte, „daß offenkundig viele Stellungnahmen zum Lima-Dokument die wichtigen Klärungen über Schrift, Tradition und Traditionen [...] nicht berücksichtigt hatten“¹⁶, ist ebenso in den Sektionsberichten und Vorträgen von Santiago zu beobachten. „Die einen nehmen allein die Heilige Schrift als Richtschnur für die Tradition. Andere erachten die Schrift als Teil der Tradition, die für sie eine viel umfassendere Wirklichkeit ist“¹⁷ (Zizioulas).

So sollten die *Forderungen der Sektionsberichte nach Klärung der ekklesiologischen und hermeneutischen Kriterien* nicht nur als notwendige Aufforderung zur Fortsetzung einiger Autoritäts- und Hermeneutikstudien verstanden werden, wie z. B. der Studie zum verbindlichen Lehren der Kirche (Sektion II, 31.1), sondern man sollte sie auch als unbewußte Selbstaufforderung zur Rezeption der bisherigen Studienergebnisse auffassen.

III. Die vergessenen Autoritäts- und Hermeneutikstudien und das Koinonia-Konzept

In *Montreal (1963)* erzielte „Glauben und Kirchenverfassung“ mit der *dynamischen* Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche einen *ökumenischen Durchbruch*, der leider kaum wahrgenommen wurde und sich deshalb nicht nachhaltig auf den ökumenischen Dialog auswirken konnte. In Sektion II erarbeiteten protestantische, anglikanische und orthodoxe Theologen zusammen mit römisch-katholischen Beobachtern¹⁸ unter dem Thema „*Schrift, Tradition und Traditionen*“¹⁹ eine weitreichende Übereinstimmung, die bisherige Polarisierung in der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition überwand: Die Christen leben in der als „*die Tradition*“ des Evangeliums bezeichneten apostolischen Tradition, die in der Schrift bezeugt ist und im Heiligen Geist durch die Kirche übermittelt wird. Der Schriftkanon entstand innerhalb „*der Tradition*“, in der Kirche existiert. Diese wesensmäßige Verknüpfung von „*Tradition*“ und „*Traditionen*“ läßt sowohl treue Überlieferung als auch Verzerrung der apostolischen Tradition zu. Deshalb bedarf es eines Kriteriums für die Authentizität „*der Tradition*“. Dieses Kriterium hat die Kirche von Anfang an im schriftlichen Zeugnis „*der Tradition*“ erkannt, insofern als sie sich mit der Kanonisierung an den *Maßstab der Schrift* band. Diese wiederum verweist als Implikat und Explikat des Wortes Gottes auf die kirchliche Tradition, die in dem Relationsgefüge von Schrift und Kirche die Kontinuität des Heiligen Geistes bezeugt und so als einzig angemessener Auslegungskontext der Schrift fungiert.

Es gelang also, die theologischen Schwerpunkte aller großen konfessionellen Strömungen zusammenzubinden, indem neben der Autorität kirchlicher Tradition (*römisch-katholisch*) und der Kontinuität des kirchlichen Traditionsprozesses (*orthodox, anglikanisch*) auch die traditionskritische Funktion der Schriftautorität (*protestantisch*) zur Sprache kam. Man blieb dadurch nicht bei der Aufzählung der verschiedenen Autoritätskriterien stehen, wie es in Santiago oft der Fall war, sondern man konnte sich auf die konsensfähige Interdependenz der Kriterien einigen. Auf die in Santiago gestellte Frage nach der Priorität der ekklesiologischen Kriterien und der Anerkennung ihrer Gesamtheit (Sektion II) hätte man also in den Ergebnissen von Montreal erste Antworten bekommen können.²⁰

Daß jedoch auch die Fortschritte von Montreal noch viele konkrete Fragen offen ließen, belegt die Durchführung von *Folgestudien* zur *biblischen Hermeneutik* sowie zur *hermeneutischen Relevanz der Patristik* und der *alt-*

*kirchlichen Konzilien.*²¹ Angesichts der maßgebenden Rolle der Schrift stand man vor der Frage nach *gemeinsamen Auslegungsprinzipien*. Zugleich hoffte man, in der altkirchlichen Tradition eine gemeinsame Basis für die Lösung der noch ausstehenden hermeneutischen und ekklesiologischen Probleme zu besitzen. Auf der Kommissionssitzung in *Bristol (1967)* stellte man trotz der interessanten Einzelergebnisse fest, daß gemeinsame Auslegungsprinzipien ebenso wie die Einschätzung der Vätertexte und die Fixierung der Autorität der Konzilien untrennbar mit dem Problem „Schrift und Tradition“ verbunden bleiben und deshalb weiterhin nach einer *differenzierten* Auseinandersetzung mit der ekklesiologischen Autorität der Schrift verlangen. Die Dringlichkeit solcher Klärungen offenbarte auch die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, die der ÖRK in der allgemeinen Autoritätskrise zur Zeit der Vierten Vollversammlung des ÖRK in Uppsala (1968) anstrebte.

So ließ „Glauben und Kirchenverfassung“ eine *Studie zur Autorität der Schrift* und eine konkrete *altkirchliche Studie zum Konzil von Chalcedon* folgen. Da die römisch-katholische Kirche 1968 Mitglied der Kommission wurde, fanden diese Studien erstmals unter *offizieller* Beteiligung römisch-katholischer Theologen statt. Die auf der Kommissionssitzung in *Löwen (1971)* präsentierten Studienergebnisse²² erbrachten weitere ökumenische Fortschritte, die angesichts der Polarisierungen zwischen westlicher und östlicher Theologie und des Streits um das Verhältnis von Kirche und Welt hilfreich waren. Man hatte sich nämlich in der *Schriftstudie „Die Autorität der Bibel“* auf ein differenziertes Autoritätskonzept geeinigt, in dem sowohl der gesamtkirchliche Traditionsprozeß als auch ein *praktikables* Kriterium für kirchliches Lehren und Handeln zum Tragen kamen: Im Rückgriff auf den in Montreal beschriebenen *Traditionsprozeß* berücksichtigte man die *pneumatologische Kontinuität* des Interpretationsprozesses, der in der Schrift beginnt und bis in die Gegenwart reicht. Dabei bewahrte man die *Unterscheidung zwischen apostolischem Zeugnis und nachapostolischer Zeit*, insofern als sich die Schrift in ihrer zeitlichen und sachlichen Nähe zur Offenbarung als *inspirierte Grundlage* der Kirche ausweist. Die von der Schrift selbst gesetzten Traditionen dienen als angemessener hermeneutischer Auslegungskontext, in dem in der Kontinuität des Heiligen Geistes zu prüfen ist, welche Auslegungsmethoden sinnvoll sind. Durch die Aufstellung der Kriterien für die *Einheit* in der biblischen Vielfalt konnte man die Autorität des Kanons konkretisieren und anwendbare Interpretationskriterien definieren.

Die altkirchliche Studie „Das Konzil von Chalcedon und seine Bedeutung für die ökumenische Bewegung“ ließ deutlich werden, daß die Konziliarität eine allen Kirchen wesensgemäße Grundstruktur bietet, die der biblischen Einheit in Vielfalt entspricht. Wie die Studie zur Schriftautorität beinhaltet sie Kriterien für die Näherbestimmung des Verhältnisses von Konziliarität und Koinonia. Beide Studien liefern Grundlagen für eine weitere Präzisierung des Koinonia-Konzepts. Zu nennen wären in diesem Zusammenhang die in Santiago aufgetretenen Probleme mit der biblischen Hermeneutik und den unterschiedlichen Zugangsweisen zur Schrift, die bei der Eruierung der legitimen Vielfalt in der Einheit und bei der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt bzw. von Ekklesiologie und Ethik bestanden.

Da die in Löwen vorgelegte Schriftstudie noch keine zufriedenstellende Lösung für die Relation zwischen „Sachmitte“ und „Beziehungsmitten“ des Kanons gefunden hatte, wurde eine Studie zum Verhältnis zwischen *Altem und Neuem Testament* in die Wege geleitet. Gleichzeitig hatte die altkirchliche Studie dazu geführt, daß man die Studie „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?“ initiierte, weil die aus der Konziliarität erwachsende Gemeinsamkeit im Leben und im Zeugnis Strukturen gemeinsamer Entscheidungsfindung braucht. Auch diese Studien, die auf der Kommissionsitzung in *Bangalore (1978)* vorlagen, führten zu beachtlichen Ergebnissen²³:

Durch die präzise Definition des *integralen Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Testament* läßt sich die komplementäre Einheit des Schriftkanons auch für die *Gestaltung* konziliarer Gemeinschaft als Maßstab verwenden. Zugleich wird deutlich, wie das Alte Testament als spezifischer heilsgeschichtlicher Hintergrund des Neuen Testaments dieses vor idealistischer oder anderwärtig fremdbestimmter Auslegung bewahren kann, während das Neue Testament als konstitutiver Horizont des Alten Testaments vor rein gesellschaftspolitischer bzw. diesseitsbezogener alttestamentlicher Exegese zu schützen vermag. Daraus ergeben sich Kriterien für das Verhältnis von Kirche und Welt sowie für den interreligiösen Dialog, die für eine weitere Ausarbeitung des Koinonia-Konzepts notwendig sind und nach denen in Santiago oft gesucht wurde.

Eine konsensfähige Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt bedarf als Voraussetzung für gemeinsames Zeugnis und gemeinsamen Dienst konkreter *Strukturen gemeinsamer Entscheidungsfindung*, mit welchen man sich in Santiago auch beschäftigte. Solche Strukturen sind ferner für die Suche nach der gemeinsamen apostolischen Glaubensgrundlage und für eine angemessene Rezeption ökumenischer Fortschritte unerläßlich. Mit

den Ergebnissen von Bangalore liegt ein hoffnungsvoller Ansatz vor: Die *Basiselemente verbindlichen Lehrens* beruhen auf der Interdependenz zwischen Schrift, Bekenntnis, altkirchlicher Tradition und gesamtkirchlichem Traditionsprozeß. Als Zeugnis des Zusammenhangs zwischen gegebener und rezipierter Wahrheit determiniert der Schriftkanon das Relationsgefüge dieser Basiselemente, die aber in ihrer Gesamtheit konstitutiv bleiben, da angemessene hermeneutische Zugänge zur Schrift nur in ihrem Gesamtkontext zu finden sind.

Diese *dynamischen Autoritäts- und Auslegungskonzepte*, die „Glauben und Kirchenverfassung“ bis 1978 erzielte²⁴, könnten eine entscheidende Hilfestellung für die Weiterentwicklung des ebenfalls dynamisch und relational geprägten Koinonia-Konzepts darstellen, wenn die Ergebnisse dieser Studien endlich angemessen rezipiert würden. Das gilt auch für das angestrebte Ziel einer ökumenisch-interkulturellen Hermeneutik, die auf verschiedenste Weise in Wechselwirkung mit dem Autoritäts- und Kriterienproblem steht.

So ist es erfreulich, daß in Santiago die Fortführung der Studie zum verbindlichen Lehren der Kirche gefordert wurde. Eine solche *Wiederaufnahme der Autoritäts- und Hermeneutikstudien* wäre aber auch hinsichtlich der in Bangalore empfohlenen Studie zur weiteren Präzisierung der Schriftautorität bzw. des Verhältnisses von Schrift und Tradition sinnvoll. Deshalb bleibt zu hoffen, daß „Glauben und Kirchenverfassung“ bei der neuen *Hauptstudie „Die Kirche als Koinonia – Eine ökumenische Studie“* und bei den weiteren Einzelstudien diese Forderungen und Empfehlungen berücksichtigt.

Ebenso wichtig ist es jedoch, daß man die schon längst erzielten Fortschritte erst einmal im einzelnen zur Kenntnis nimmt, damit sie auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis fruchtbar werden und die konkrete Weiterentwicklung des Koinonia-Konzepts erleichtern.

Dieser *Rezeptionsbedarf* besteht aber nicht nur für die Kommissionsmitglieder, sondern für alle Kirchen, die bei ihren bilateralen Dialogen in gleicher Weise von den Ergebnissen der Autoritäts- und Hermeneutikstudien profitieren können. Wenn die Rezeption dieser Studien nicht erfolgt, wird man erneut die Erfahrung machen, die Jan M. Lochman auf der Kommissionssitzung in Budapest (1989) bezüglich der erzielten Fortschritte zum Ausdruck brachte: „Es war frustrierend, sich wiederum klar zu machen, wie oft wir diese vergessen oder so tun, als müßten wir wieder von vorne anfangen – manchmal mühsam ‚entdeckend‘, was wir bereits entdeckt hatten.“²⁵

- ¹ Als *Beispiel* können die ekklesiologischen Definitionen des Lutherischen Weltbundes und des Dialogs zwischen der anglikanischen und römisch-katholischen Kirche (ARCIC I und ARCIC II) genannt werden. Siehe: Curitiba 1990. Offizieller Bericht der 8. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Botschaft der Vollversammlung. Abschnitt „Leben und Gemeinschaft“, in: LWB-Report, Nr. 28/29, Genf/Stuttgart 1990, S. 129 ff. – Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. I und II, hg. von H. Meyer u. a., Paderborn/Frankfurt (M.) 1983 und 1992. (ARCIC I: Bd. I, S. 133 ff; ARCIC II: Bd. II, S. 353 ff.) – Weitere und zum Teil ausführlichere Beispiele für die explizite und implizite Bezugnahme auf den Koinonia-Begriff finden sich bei E. Geldbach, Koinonia. Einige Beobachtungen zu einem ökumenischen Schlüsselbegriff, in: MdKI 44 (1993), S. 73–77; D. Wendebourg, Sichtbare Einheit der Kirche als Koinonia. Zum Sektionsbericht I, in: ÖR 43 (1994), S. 136.
- ² Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Referate, Dokumente, hg. von G. Gaßmann und D. Heller (= ÖR.B 67), Frankfurt (M.) 1994, S. 25. Dieser *deutsche Berichtband von der Weltkonferenz* wird von folgenden Anmerkungen als „*Berichtband*“ bezeichnet.
- ³ Vgl. das auf der Vorbereitungsconsultation in Stuttgart erstellte *Diskussionspapier* zur Weltkonferenz: Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis. Ein Diskussionspapier (= Glauben und Kirchenverfassung Dokument 161), Genf 1993, S. 19. (Im folgenden wird es als „*Stuttgart*“-Papier bezeichnet.) Zum *biblischen Bedeutungshorizont* von Koinonia mit seinen vertikalen und horizontalen Aspekten von J. Reumann, Koinonia in der Bibel. Ein Überblick, in: Berichtband, S. 37–69.
- ⁴ Berichtband, S. 218.
- ⁵ Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt (M.)/Paderborn ²1993. – Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt (M.)/Paderborn ¹1987. – Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt (M.) 1991.
- ⁶ Auf die Gefahr tritheistischer Tendenzen, die in einer *undifferenzierten Parallelisierung* zwischen göttlicher und menschlicher Koinonia liegt, hat D. Wendebourg hingewiesen, indem sie forderte, „die Einheit von Einheit und Verschiedenheit, die in der *communicatio* von Göttlichem und Menschlichem in der *Person Jesu Christi* besteht“, deutlicher herauszuarbeiten (D. Wendebourg: Sichtbare Einheit der Kirche als Koinonia, in: ÖR 43 (1994), S. 139. – Zu den Ergebnissen der *Sektion I* vgl. Berichtband, S. 217 ff.
- ⁷ Berichtband, S. 246 (Sektion IV).
- ⁸ Vgl. A. Houtepen, Wachsende Gemeinschaft, abwartende Kirchen?, in: ÖR 43 (1994), S. 4. Vgl. ferner I. Sauca, Santiago de Compostela – Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu umfassender christlicher Koinonia, in: ÖR 43 (1994), S. 27.
- ⁹ Berichtband, S. 18.
- ¹⁰ Das *Zusammenspiel beider Faktoren* konnte der Verfasser in der interkulturell und interkonfessionell besetzten Arbeitsgruppe 5 der Sektion II beobachten, die sich mit „Apostolizität“ und „Strukturen verbindlichen Lehrens“ beschäftigte.
- ¹¹ Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991, hg. von W. Müller-Römheld, Frankfurt (M.) 1991, S. 174.
- ¹² Berichtband, S. 149. Vgl. ebd., S. 104 und S. 204.
- ¹³ Vgl. Berichtband, S. 225, 229, 233, 244, 254 f.

- ¹⁴ Vgl. Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis. Entwurf eines Arbeitspapiers. Dublin, Irland, April 1992 (= FO/92:10, Juni 1992), S. 14. Vgl. ferner „Stuttgarter“-Papier, S. 60.
- ¹⁵ I. Sauca, Santiago de Compostela, in: ÖR 43 (1994), S. 18.
- ¹⁶ Glauben und Kirchenverfassung 1985–1989. Sitzung der Kommission in Budapest 1989. Berichte, Reden, Dokumente, hg. von G. Gaßmann (= ÖR.B 61), Frankfurt (M.) 1990, S. 33 f. – Vgl. Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990, Frankfurt (M.)/Paderborn 1990, S. 103, wo die Notwendigkeit einer weiteren Reflexion über das Verhältnis von Schrift und Tradition für die von „Glauben und Kirchenverfassung“ geplante Ekklesiologiestudie erkannt wird.
- ¹⁷ Berichtband, S. 102. – Vgl. in bezug auf die Sektionsarbeit und die vorbereitenden Diskussionspapiere Anm. 20.
- ¹⁸ Zum Einfluß, den römisch-katholische Theologen wie Yves M. J. Congar bereits auf die *Vorbereitung* der Weltkonferenz und das entsprechende Studienmaterial hatten, vgl. Matthias Haudel, Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung“ (= Kirche und Konfession, Bd. 34), Göttingen 1993, S. 204 ff. Dort wird nachgewiesen, welche grundlegende Bedeutung die im 19. und 20. Jahrhundert erfolgte Besinnung auf die Bibel für die Entstehung der ökumenischen Bewegung hatte, um anschließend vor dem Hintergrund der dogmatischen Entwicklung des Verhältnisses von Schrift und Tradition in Protestantismus, römischem Katholizismus, Orthodoxie und Anglikanismus aufzeigen zu können, wie es zu dem Ökumenischen Durchbruch in Montreal kam und was die sich anschließenden Autoritäts- und Hermeneutikstudien erbrachten. Schließlich wird noch dargestellt, welche Relevanz diese bis 1978 durchgeführten Studien für die vor der Fünften Weltkonferenz erfolgten Hauptstudien von „Glauben und Kirchenverfassung“ sowie für die zeitgenössische ökumenische Diskussion hatten bzw. haben – und zwar im Blick auf die Ekklesiologie, das Verhältnis von Kirche und Welt und die ökumenische Hermeneutik. Weil die *Entwicklung* der Autoritäts- und Hermeneutikstudien und die *Einzelergebnisse* sowie sämtliche *Quellenangaben* in diesem *Band* zu finden sind, genügt es, im folgenden kurz einige der wichtigsten Ergebnisse zu skizzieren, die für die Ausarbeitung des Koinonia-Konzepts von Belang sind.
- ¹⁹ Siehe: Montreal 1963. Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Genf 1963, S. 42–53.
- ²⁰ „Wo der Zusammenhang zwischen biblischer Botschaft, ihrer Bewahrung in der kirchlichen Tradition und ihrer Bezeugung im Bekenntnis als sachlich notwendiger dynamischer Prozeß in der Geschichte der Kirche erkannt wird, läßt sich möglicherweise die Scheu überwinden, das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel auch als Teil der eigenen kirchlichen Tradition zu erkennen und anzunehmen, wie es die Weltkonferenz in Santiago empfiehlt.“ (W. A. Bienert, Den einen Glauben zur Ehre Gottes bekennen. Die Sektion II in Santiago, in: ÖR 43 (1994), S. 39.) Vgl. ebd., S. 37, wo Bienert entsprechende Defizite bei der Beachtung dieses Zusammenhangs auch in den vorbereitenden *Diskussionspapieren* beobachtet.
- ²¹ Die genauen Studienthemen lauten: „*Die Bedeutung des hermeneutischen Problems für die ökumenische Bewegung*“; „*Patristische Studien in ökumenischer Sicht*“; „*Die Bedeutung des konziliaren Vorgangs der Alten Kirche für die Ökumenische Bewegung*“. Siehe: Bristol 1967. Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (= ÖR.B 7/8), Stuttgart 1967, S. 46–82.
- ²² Siehe: Löwen 1971. Studienberichte und Dokumente, hg. von K. Raiser (= ÖR.B 18/19), Stuttgart 1971, S. 8–33). – Vgl. auch die interessante Studie „*Katholizität und Apostolizität*“, die auf Anregung der *Gemeinsamen Arbeitsgruppe* des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche erstellt wurde (ebd., S. 136–161).
- ²³ Zum Studiendokument über das *verbindliche Lehren* siehe: Verbindliches Lehren der Kirche heute, hg. vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (= ÖR.B 33), Frankfurt (M.)

- 1978, S. 208–227. – Vgl. die *Thesen* von A. Houtepen, Koinonia und Konsensus. Auf dem Weg zur Gemeinschaft in einem Glauben, in: Bangalore 1978. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente, hg. von G. Müller-Fahrenholz (= ÖR.B 35), Frankfurt (M.) 1979, S. 201–204. – Die *Studie zum Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament* liegt nur in englischer Sprache vor. Siehe: *The Bible. Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, hg. von E. Flesseman-van Leer (= Faith and Order Paper 99), Genf 1980, S. 58–76 („The Significance of the Old Testament in its Relation to the New“).
- ²⁴ Vgl. *insgesamt zu den Studien und ihren Ergebnissen* M. Haudel, Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung“ (= Kirche und Konfession, Bd. 34), Göttingen 1993, S. 204 ff – siehe Anm. 18.
- ²⁵ *Glauben und Kirchenverfassung 1985–89*, hg. von G. Gaßmann (= ÖR.B 61), Frankfurt (M.) 1990, S. 167.

Mühsame Schritte auf dem Weg zu einem „Runden Tisch der Kirchen und Religionen“ in Ex-Jugoslawien und in den europäischen Ländern

VON HERMANN GOLTZ

Die vielzitierte *Wende*, die nicht lediglich ein deutsches, sondern vielmehr ein europäisches und darüber hinaus ein weltgeschichtliches Ereignis erster Größenordnung darstellt, hat zahlreiche ungelöste ethnische und nationale Probleme wieder aus der Versenkung auf die Weltbühne heraufgeholt, Probleme, die sehr häufig durch *konfessionelle und religiöse Differenzen* verschärft werden – und dies bekanntlich in einer äußerst dramatischen, ja tragischen Weise.

Zu den Zweideutigkeiten der vergangenen Unterdrückungsgeschichte gehört, daß heute neben den demokratisch-freiheitlichen Kräften auch solche Faktoren im Westen wie im Osten wieder freigesetzt werden, die – wie man meinte – längst der Vergangenheit angehörten und in einer post-totalitären Gesellschaft bzw. in einer über 40jährigen Demokratie überhaupt keinen Platz mehr hätten. Hierzu gehört, in unheiliger und ungeistiger Allianz mit den nationalistisch-chauvinistischen Kräften, mit den deutschen Shirinowskis und mit den russischen Schönhubers, vor allem die *konfessionelle und religiöse Intoleranz*, eine Intoleranz, die besonders professionell von „neugläubigen“ Alt-Funktionären des ehemaligen Ostblocks als Herrschaftsinstrument benutzt wird.

In *Ex-Jugoslawien*, das uns hier als besonders grausames europäisches Beispiel beschäftigen soll, an welchem wir alle – direkt oder indirekt – beteiligt sind, ist nicht zu übersehen, daß die alte Entfremdung zwischen Ost- und Westeuropa, die im „*Großen Schisma*“ von Rom und Byzanz bereits im Jahre 1054 festgeschrieben wurde, nun zwischen der Serbischen Orthodoxen Kirche und der kroatischen römisch-katholischen Kirche wieder fröhliche Urständ' feiert. Dabei sind die bosnischen *Muslimani*¹ ihrerseits je länger je mehr zwischen *mindestens drei* Mühlsteine geraten: 1. und 2. zwischen die „christlichen“ Hauptkontrahenten Serben und Kroaten² und 3. unter den zusätzlichen und auch für die Zukunft höchst fatalen Druck von fundamentalistischen Kämpfern aus islamischen Staaten, die nun, *auch* dank der amateurhaften internationalen Diplomatie, endlich ihren Fuß fest auf europäischen Boden gesetzt haben und Munition durch das Abschneiden der Köpfe ganzer serbischer Ortsgemeinden sparen. Angesichts dieser Methoden gehen tiefe Risse durch das Lager der bosnischen *Muslimani*, welche sich gerade durch eine starke Integration in das gemeinsame, interreligiöse und interkulturelle Leben Bosniens – ohne Aufgabe ihrer religiösen Wurzeln und Traditionen – ausgezeichnet hatten.

Die unglaublichsten Grausamkeiten zwischen den religiös verschieden geprägten Nationen geschehen, obwohl in unserem Jahrhundert sowohl zwischen orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche einerseits wie auch zwischen den christlichen Kirchen und dem Islam andererseits ein intensiver *ökumenischer* bzw. *interreligiöser Dialog* geführt wird, der sehr deutlich die starken *verbindenden Elemente* herausstellt, sei dies im gemeinsamen christlichen Glauben der verschiedenen Kirchen oder sei dies in den gemeinsamen religiös-ethischen Wurzeln von Christentum und Islam, die bis in die jüdische Thora und zu den jüdischen Propheten zurückreichen.

Tribalistische *war-lords* auf den gegnerischen Seiten in Ex-Jugoslawien, selber zumeist vollständig areligiös und in pseudo-demokratischer Mimikry,³ versuchen, in dem spirituellen und ethischen Vakuum nach der unbeachten-bedachten Zerstörung des titoistisch-habsburgisch-osmanischen Millet-Systems die Reste der durch Jahrzehnte unterdrückten religiösen Traditionen für ihre mikro-absolutistischen Ziele zu instrumentalisieren. Sie haben damit leider nur zu oft Erfolg, indem sie ihren Truppen suggerieren, global für ein „christliches Abendland“ gegen eine angebliche minderwertige „byzantinisch-asiatische“ (Un-)Kultur oder – auf der anderen Seite – für den ihnen längst nicht mehr gegenwärtigen „rechten Glauben“ (= Orthodoxie) und dessen Kultur gegen einen als dekadent und im Innern

atheistisch gesehenen Westen zu kämpfen. Und es gibt leider sowohl in West- wie auch in Osteuropa, aber auch in Nordamerika und Australien genügend Parteigänger dieser atavistischen Ansichten, es gibt östliche und westliche Fundamentalisten, die sich durch die unmenschlichen Reaktionen auf ihre Unmenschlichkeit auch noch als Heroen der Menschlichkeit bestätigt sehen.

In dieser Situation, wo die *Ökumene der christlichen Kirchen und der Religionsfriede* von den neuen post-totalitären Machiavellisten in Zivil und Generalsuniform und gelegentlich auch von alt-neuen Kirchenfürsten als Überbleibsel der alten Welt wirksam *diffamiert* wird, sind die geschmähten ökumenischen und interreligiösen Institutionen in einer neuen und grundlegenden Weise gefordert.

Was in den letzten vier Jahrzehnten unter den Bedingungen des kalten Krieges in einer von Supermächten polarisierten Welt an Dialog und Toleranz über die Kirchen- und Religionsgrenzen hinweg erreicht wurde, muß nun in Situationen von blutigen Kriegen unter viel größeren Mühen im Ansatz erst einmal wiederentdeckt und wirksam gemacht werden. Insofern kann nicht nur vom Paradigmenwechsel in der Ökumene gesprochen werden. Vielmehr ist jetzt auch die *Situation der Bewährung* des unter vorläufigen Bedingungen begonnenen Dialoges angebrochen.

Das war die nicht unkomplizierte Ausgangsposition für die *Konferenz Europäischer Kirchen* (KEK) in Genf, die ökumenische Organisation von heute etwa 120 protestantischen und orthodoxen Kirchen aus allen Ländern Europas, die einerseits die Serbische Orthodoxe Kirche glücklicherweise zu ihren Mitgliedskirchen zählt, andererseits im Rahmen des „konziliaren Prozesses“ eng mit dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) zusammenarbeitet, zu welchem die Kroatische Bischofskonferenz gehört.

Als Fachmann für die Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und gleichzeitig Mitglied des Genfer Stabes der KEK wurde ich im Juli 1991 vom KEK-Generalsekretär Jean Fischer nach Ex-Jugoslawien gesandt, um die Bereitschaft der KEK-Mitgliedskirchen dort für einen „*Runden Tisch der Kirchen und Religionen*“ zu erkunden. Im Kontakt mit der Serbischen Orthodoxen Kirche, der Evangelischen Kirche in Kroatien, Bosnien-Herzegovina und Vojvodina, der (hauptsächlich ungarischen) Reformierten Kirche in Jugoslawien, der Lutherischen Slowakischen Kirche in Jugoslawien und der Evangelisch-Methodistischen Kirche konnte ich – ganz im Gegensatz zu den unversöhnlichen Stimmen in den Medien – eine große Sehnsucht nach einem Dialog an einem Runden Tisch, nach Versöhnung und Frieden zwischen den Völkern und Kirchen konstatieren.

Bei diesen Kontakten besuchte ich auch verwundete Zivilpersonen und Flüchtlingsfamilien aus den Kampfzonen und überbrachte als Ergebnis dieser Begegnungen mit Ärzten und Flüchtlingshelfern an die ökumenischen Hilfsorganisationen und an das Internationale Komitee des Roten Kreuzes in Genf Listen mit Bitten um spezielle medizinische Ausrüstung, die eine bessere Hilfe für die in den Kampfgebieten verwundeten Zivilpersonen ermöglichen sollte. Seit diesem Besuch sind die humanitären Hilfsaktionen der ökumenischen Organisationen vor Ort in Ex-Jugoslawien verstärkt worden und nicht abgerissen. Stabsmitglieder aus Genf arbeiten nun seit Jahren in Gemeinschaft mit den Mitgliedskirchen sowohl in Zagreb wie auch in Belgrad, wobei auch alle Gelegenheiten genutzt werden, in Bosnien humanitär zu wirken.

Bedauerlich ist bis heute die Einäugigkeit auch wohlmeinender Hilfswilliger in Fragen der humanitären Hilfe auf den verschiedenen Seiten im ehemaligen Jugoslawien. Vor kurzem sprach ich mit Studenten, die in bewundernswerter Weise aus Deutschland Transporte mit humanitären Hilfsgütern für Flüchtlinge in Auffanglager nach Kroatien bringen. Als Begründung des Zieles wurde dabei von den Studenten auch gesagt, daß es in Serbien keine Flüchtlinge gäbe, also Hilfsaktionen in diese Richtung nicht nötig wären. Meine Information, daß sich zur Zeit in Serbien mehr als 600 000 Flüchtlinge aufhalten, wurde mit Erstaunen zur Kenntnis genommen. Mir ist ein Besuch bei Flüchtlingen in einem serbisch-orthodoxen Kloster südlich von Belgrad in besonderer Erinnerung geblieben, wo sich eine kleine Schwesternschaft serbisch-orthodoxer Nonnen unter ihrer Äbtissin Evgenija in selbstloser Weise um serbisch-kroatische „gemischte“ Familien kümmerte, die Kroatien verlassen mußten, weil sie zusammenbleiben wollten.

Im September 1991 begab ich mich, diesmal zusammen mit dem Generalsekretär der KEK, Jean Fischer, und mit dem Generalsekretär des *Rates der* (römisch-katholischen) *Bischofskonferenzen Europas* (CCEE), Dr. Ivo Fürer, nach Kroatien und Serbien. Auch wenn die Verkehrsverbindungen zwischen Kroatien und Serbien abgebrochen waren, konnten wir doch via Slowenien per Flug in einer für die Artillerie der Kriegsparteien nicht erreichbaren Höhe die Grenze zum serbischen Dialogpartner überwinden. Diese zweite Kontaktreise diente vor allem dem Brückenschlag zur römisch-katholischen Kirche in Kroatien und in Slowenien. Auch hier fanden wir, ganz im Gegensatz zu Meldungen in gewissen Medien, eine große Bereitschaft zum Dialog und zur Versöhnung. Das slowenische Element war und ist in dem ganzen Dialogprozeß hilfreich, gerade weil die Slowenen nicht

nur die Serben als Problem sehen, sondern weil sie auch die Kroaten als das zweite „Herrenvolk“ Europas von Hitlers Gnaden in der jüngeren Geschichte zu erdulden hatten, von welchem sie streckenweise nicht als Slowenen, sondern als „Berg-Kroaten“ bezeichnet wurden, was mich als eifrigen Studenten des türkischen Rassismus unmittelbar an die temporäre türkische Bezeichnung der Kurden als „Berg-Türken“ erinnerte.

Kardinal Franjo Kuharić in Zagreb, das Oberhaupt der kroatischen Katholiken, wie auch Erzbischof Alojzij Šuštar in Ljubljana waren bereit, einen ersten Schritt zum „Runden Tisch der Kirchen und Religionen“ mitzugehen, an dem sich zunächst offizielle Dialogkommissionen der Serbischen Orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Kirche aus Kroatien, Slowenien und Bosnien-Herzegowina begegnen sollten.

Diese Begegnung sollte angesichts der blutigen Auseinandersetzungen zwischen Serben und Kroaten möglichst schnell zustandekommen. Allerdings sollten wir bald bemerken, daß dialog- und versöhnungsfeindliche Kräfte versuchten, bereits diesen unseren ersten bescheidenen Schritt zu stören, Kräfte, die nicht unbedingt in Serbien zu lokalisieren waren. Die energischen Bemühungen in Genf, Zagreb und Belgrad zogen sich so immerhin bis Januar 1992 hin, als sich dann endlich zwei offizielle Dialogkommissionen vom 21. bis 23. Januar in St. Gallen (Schweiz) trafen.

Wie tief die Spaltung zwischen Serben und Kroaten durch die Jahrhunderte bis heute ist, kann man auch daran ermessen, daß diese Begegnung im Januar 1992 in St. Gallen die erste (!) *offizielle* Begegnung von Dialoggruppen dieser beiden Kirchen in ihrer gesamten Geschichte gewesen ist (abgesehen von zwei persönlichen Begegnungen zwischen Kardinal Kuharić und dem serbischen Patriarchen Pavle, die auch nur im Jahr zuvor in Sremski Karlovci und in Slavonski Brod stattgefunden hatten). Andererseits wird gerade durch dieses *Novum* in der Kirchengeschichte der dezidierte Wille dieser Kirchen deutlich, in all dem Blut und den Tränen gegen den allgemeinen Strom Wege zur Versöhnung zwischen den beiden Völkern zu suchen.

Dieses Gespräch von St. Gallen war ein *historischer Auftakt*. In dem Kommuniké, das von Franc Perko, dem römisch-katholischen Erzbischof von Belgrad (slowenischer Nationalität), und dem orthodoxen Metropoliten Amfilohije von Montenegro (heute von unverantwortlichen und unkanonischen Elementen in Montenegro in seiner Zugehörigkeit zur Serbischen Orthodoxen Kirche attackiert) als den beiden Leitern der Delegationen unterzeichnet ist, heißt es unter anderem:

Die Mitglieder der Kommissionen sind überzeugt, daß es weder einen Glaubenskrieg noch einen Konflikt zwischen den beiden Kirchen als solchen gibt, und drücken tiefes Bedauern für alle Opfer des Krieges auf beiden Seiten aus. Dabei sind sie als Christen sich alle ihrer gemeinsamen Verantwortung für das Schicksal des christlichen Glaubens und ihrer Kirchengemeinschaften in den jeweiligen Gebieten bewußt, ebenso ihrer Mitverantwortung für Frieden, Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe zwischen den Menschen und ihren Völkern, die, was immer geschehen mag, auch fernerhin aufeinander angewiesen sein werden.⁴

Im Rahmen von KEK und CCEE haben wir nach St. Gallen natürlich weitergearbeitet, um angesichts der Verbrechen gegen die Bevölkerung in Bosnien nicht nur die römisch-katholische Kirche und die Serbische Orthodoxe Kirche, sondern auch die Islamische Gemeinschaft in diesen Dialog hineinzubringen. Eine Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf) und der KEK besuchte in dieser Absicht im Juni 1992 Vertreter der Islamischen Gemeinschaft in den Republiken des ehemaligen Jugoslawien, gleichzeitig aber auch die Leitung der oft vergessenen und auch schwer leidenden kleinen jüdischen Gemeinschaft. Es war für meinen niederländischen Kollegen, mit dem ich diese Reise gemeinsam machte, zunächst schwer verständlich, warum Vertreter des aschkenasischen und des sephardischen Zweiges der jüdischen Gemeinschaft in Südslawien uns die Schicksalsgemeinschaft der Juden und der Serben energisch deutlich machen wollten. Wenn man die hitlerdeutsche Bündnispolitik in der ungarischen Vojvodina und in Kroatien ins Kalkül zieht, ist dies allerdings nicht mehr völlig unverständlich. Es ist für mich an der ganzen Geschichte bewundernswert, besser verwundernswert, wie man als nach dem Zweiten Weltkrieg Geborener sowohl in Ostdeutschland wie auch in Westdeutschland über die eigene jüngere Geschichte desinformiert ist. Man sollte obligatorische deutsche Geschichtskurse für jüngere und ältere Deutsche *jenseits* der deutschen Grenzen organisieren.

Aufgrund der ermutigenden Ergebnisse dieser Gespräche vor Ort luden KEK und CCEE für September 1992 Delegationen der Serbischen Orthodoxen Kirche, der kroatischen römisch-katholischen Kirche und der bosnischen Islamischen Gemeinschaft nach Genf zum Dialog ein. Der *Rais-al-Ulama*, das Oberhaupt der bosnischen Muslime hatte Vertrauen zu unseren Vermittlungsbemühungen gefaßt, obwohl sie von christlicher Seite kamen, und die Teilnahme einer repräsentativen Delegation aus Sarajevo zugesagt. Allerdings mußten wir dann von ganz anderer Seite her eine herbe Enttäuschung erleben, da trotz unserer ständigen Bitten und Kontakte zwischen Genf und dem Oberkommando der UN-Truppen die UNPROFOR die islamische Delegation letztlich nicht zu der Begegnung nach Genf aus

Sarajevo ausflogen. Offensichtlich bestand bei den UN-Verantwortlichen keine adäquate Vorstellung davon, wie wesentlich für die Zukunft die Versöhnung und der Frieden zwischen den Kirchen und Religionen in den jugoslawischen Republiken sind.

In dieser Situation konnte ich den Kontakt mit der *Rijaset* (Leitung) der Islamischen Gemeinschaft in Sarajevo während der Dialogbegegnung nur über das Faxgerät halten, das glücklicherweise über Satellit funktionierte. Ich sandte so nachts zwischen dem 23. und 24. September 1992 den Brief der kroatischen und serbischen kirchlichen Delegationen an die Leitung der Islamischen Gemeinschaft nach Sarajevo, in welchem der Wunsch nach einem gemeinsamen Leben in Gleichberechtigung, Gerechtigkeit und Frieden auch mit den Muslimen ausgedrückt wurde.⁵

Als Antwort kam überraschend über das Satellitenfaxgerät die verhinderte Ansprache des *Rais-al-Ulama*, die er eigentlich in Genf halten wollen, und ein Positionspapier der *Rijaset*. Beides publizierte ich dann im bereits zitierten Heft des KEK-Dokumentationsdienstes,⁶ in seiner Weise ein besonderes Heft, da in ihm nun erstmals die Stimmen der Orthodoxen, Katholiken und Muslime aus Ex-Jugoslawien mit ihrem Ruf nach Versöhnung und Frieden vereinigt waren. Erst auf dem Papier dieses Heftes kamen die Stimmen zusammen, die wir zusammenbringen wollten. Weder die serbische noch die kroatische noch die bosnisch-muslimanische Seite hatte die Dreierzusammenkunft verhindern wollen. Verhindert hatten dies in diesem Falle, aus welchen Gründen auch immer, die UNPROFOR.

Die Teilnehmer des Dialogs im September 1992 bei Genf, im Ökumenischen Institut Bossey, orthodoxe Serben und römisch-katholische Kroaten appellierten einmütig an alle Menschen in Ex-Jugoslawien, welcher Nation, Kirche oder Religion sie auch immer angehören mögen, wobei Übereinstimmung mit den Muslimani angenommen wurde (Auszug aus dem *Kommuniqué*):

Sofort und bedingungslos alle Feindseligkeiten einzustellen, jegliches Blutvergießen und alle Zerstörungen, vor allem die gotteslästerliche und wahnsinnige Zerstörung von Gebetsstätten und Heiligtümern, sowohl der christlichen wie auch der islamischen zu beenden; ohne Verzögerung in direkte Verhandlungen zwischen den kriegführenden Seiten einzutreten;

sofort und bedingungslos alle Kriegsgefangenen und Geiseln zu befreien wie auch alle Gefangenenlager aufzulösen und aus den Gefängnissen alle Eingekerkerten dieses bösen Kriegs zu befreien;

sofort und bedingungslos mit der unmenschlichen Praxis der ethnischen Säuberung aufzuhören, von wem sie auch immer angestiftet oder durchgeführt wurde;

allen Flüchtlingen und Vertriebenen die Rückkehr an den heimatlichen Herd zu ermöglichen und allen Bischöfen und Priestern unserer Kirchen wie auch den islami-

schen Geistlichen freien Zugang zu ihrer Herde und ungestörte Ausübung ihres Amtes zu gewährleisten;

daß zuvor normale Kommunikation hergestellt werde wie auch freier Verkehr und die Möglichkeit freier Bewegung und Niederlassung für alle Menschen, ungeachtet ihrer religiösen oder nationalen Zugehörigkeit,

und daß allen Leidenden ungestörter und gleichberechtigter Erweis humanitärer Hilfe gesichert wird.

Auf den Dialogbemühungen der KEK und des CCEE baute die US-amerikanische interreligiöse Organisation „Appeal of Conscience Foundation“ weiter, der es dann gelang, Ende November 1992 ein offizielles Dialogtreffen der drei Seiten bei Zürich zusammenzubringen, bei welchem die früheren Dialogergebnisse bestätigt wurden.⁷

Ich habe mir selbst immer wieder die *kritische Frage* vorgelegt, und diese Frage ist mir auch von ungeduldigen Journalisten des öfteren gestellt worden, die offensichtlich meinen, die Entfremdung zwischen Orthodoxen, Katholiken und Muslimen könne über Nacht ausgeräumt werden:

Welche Autorität hat denn nun dieser gemeinsam geäußerte Wille der Kirchen und Religionen in diesen Völkern bei den staatlichen und militärischen Autoritäten Ex-Jugoslawiens?

Um auf diese Frage ganz klar zu antworten:

Ich mache mir nicht die geringsten Illusionen über schnelle Problemlösungen durch die Autorität offizieller Vertreter von Kirchen und Religionen. Wie das „Große Schisma“ zwischen Ost- und Westkirche sich durch das erste christliche Jahrtausend hindurch vorbereitet und herausgebildet hat, um dann nach 1054 ein weiteres Jahrtausend zu dauern, befinden wir uns jetzt vielleicht aufgrund des *Erschreckens* über die wiederausbrechende religiöse Intoleranz an einer *Wende* ganz anderer Art, als es die kurzatmige politische Wende nach 40 oder 70 Jahren war, einer Wende, die auf einem möglicherweise ebenso langen und mühsamen Weg vorwärts zur „wiedergefundenen Einheit“ führt, wobei der *Weg* für uns die Lebensform ist.

Wenn es tatsächlich in absehbarer Zeit zu einem Frieden, der mehr ein Frieden der Erschöpfung sein dürfte, in Ex-Jugoslawien kommt, dann würde dieser Weg des Dialogs erst richtig beginnen. Und er kann nur beginnen und sich als eine Form des gemeinsamen Lebens durchsetzen, wenn es noch ein paar Gesprächsfäden hinüber und herüber über die unüberwundenen Gräben des Mißtrauens gibt. Und diese Verbindungsfäden für die Zukunft sind unter anderem durch die hier geschilderten Dialogbegegnungen entstanden, zu welchen die Kirchen und Religionen sich 1992 getroffen haben und die 1993 und 1994 weitergegangen sind:

Im Dezember 1993 fand endlich, organisiert durch die KEK und unterstützt durch CCEE, eine erweiterte Gesprächsrunde in Pécs (Südungarn) statt, zu welcher auch weitere Kirchen und Religionen, vor allem die der kleinen, stark bedrohten nationalen Minderheiten, kamen, von denen auf serbischer, kroatischer und bosnisch-muslimischer Seite und auch bei uns eigentlich kaum jemand spricht. Die mühselig-polyglotten Dezember-Pfingstnächte der Zusammenarbeit von serbisch-orthodoxen, römisch-katholisch-kroatischen, protestantisch-ungarischen, -slowakischen und -deutschen, jüdischen und bosnisch-muslimischen RedaktorInnen über dem gemeinsamen Kommuniqué⁸ in der südungarischen Stadt sind unauslöschlich in meinem Gedächtnis aufbewahrt. Das war für mich eine faszinierende „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen“ und mehr, wo potentielle Dialogpartner nicht durch vorgefaßte Urteile ausgeschlossen blieben. (Der römisch-katholische Ortsbischof von Pécs verlor übrigens bei seiner über die Maßen freundlichen Begrüßung kein einziges Wort über die Moschee im Zentrum der Stadt, die römisch-katholische Pfarrkirche ist.)

Mein franziskanischer Koautor aus Zagreb – wir beide blieben dann nach 2 Uhr nachts alleine von der Redaktionsgruppe übrig – hatte Bedenken, mit dem Text nach Zagreb zurückzukehren, da dieser neben allen anderen Unmenschlichkeiten auch die Sanktionen gegen Serbien hinterfragte, die nicht nur ineffektiv im Sinne der Beendigung des Krieges geblieben sind, sondern auch hauptsächlich Unschuldige in- und außerhalb Serbiens leiden lassen. (Der ökonomische Schaden allein für Ungarn ist immens.) Aber der Franziskanerpater hat den Text mitverfaßt und unterschrieben. Darin war er größer als mancher Politiker, obwohl auch diese nach meiner jahrelangen Erfahrung auf diesem Gebiet nun bereits wesentlich lernbereiter in Sachen Gerechtigkeit und Frieden sind als so mancher „Ökumeniker“ in deutschen Landen.⁹

Es ist höchste Zeit, daß die Dialogsituation, die sich zwischen den angeblich gegnerischen Konfessionen und Religionen des ehemaligen Jugoslawien herausgebildet hat, auch in den verschiedenen Ländern auf der nationalen Ebene der Ökumenischen Räte und der Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen reflektiert wird.

- ¹ Wie ich von bosnischen Muslimani zu lernen hatte, ist dies keine Religions-, sondern eine Nationalbezeichnung in sowohl Habsburger wie auch titoistischer Tradition.
- ² Die Allianz zwischen Kroaten und Muslimani hatte im Unterschied zu dem Bündnis Hitlerdeutschland-Kroatien-Bosnien nur kurze Zeit gehalten, scheint sich aber nun in einer Art kroatisch-muslimanischer Föderation in Bosnien wieder zu stabilisieren.
- ³ Auch die westlichen Freunde von Tudjman haben in letzter Zeit gelernt, besser dessen demokratisch-tolerante Maske zu durchschauen, obwohl diese von Anfang an deutlichst nur Maske war. Auch hier kommt es wohl mehr darauf an, ob und was man von unserer Seite her sehen oder hören will. Milosević hat solche Täuschungsmanöver mangels westlicher Sympathisanten nicht nötig.
- ⁴ Vgl. die volle Dokumentation in: H. Goltz (Hg.), Materialien von der Begegnung zwischen dem serbischen Patriarchen Pavle, Franjo Kardinal Kuharić (Kroatische Bischofskonferenz) und dem Rais-al-Ulama Jakub Selimoski (Oberhaupt der bosnischen Muslime), Genf 1992 (= Dokumentationsdienst der Konferenz Europäischer Kirchen, Jg. 17, Heft 34).
- ⁵ Text in der KEK-Dokumentation ed. Goltz (Anm. 4), S. 27.
- ⁶ KEK-Dokumentation ed. Goltz (Anm. 4), S. 14–23.
- ⁷ Text in der KEK-Dokumentation ed. Goltz (Anm. 4), S. 56–58.
- ⁸ Eine deutsche Übersetzung aus dem kroatischen Original habe ich in ÖR 1/1994, S. 84–86 publiziert. Eine vollständigere Publikation des Pécs-Dokuments mit den praktischen Empfehlungen und einer Einleitung ist zu finden in: Hermann Goltz und Grigorios Larentzakis, Ist Friede möglich? Zum Rundtischgespräch mit Religionsvertretern aus dem ehemaligen Jugoslawien zur Befriedung der Völker (Pécs, Ungarn, 8.–10. Dezember 1993), in: Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene Nr. 16 (Graz 1993) – in memoriam Leopold Achberger –, S. 211–223. Mein Genfer Kollege John Taylor, der nach meiner Rückkehr an die Theologische Fakultät Halle-Wittenberg als Spezialbeauftragter im KEK-Stab in enger Fühlung mit mir für diesen Dialog weiterarbeitet, hat inzwischen bereits eine der Empfehlungen von Pécs verwirklicht und in Budapest eine Begegnung von Journalisten der gegnerischen Seiten organisiert.
- ⁹ Nachdem die Konferenz Europäischer Kirchen in ihren erfolgreichen Dialogbemühungen von einem deutschen protestantischen „Kenner“ aus der Stuttgarter Evangelischen Zentrale für Weltanschauungsfragen wörtlich und in unmäßiger Weise als „Büttel des großserbischen Vernichtungskrieges“ diffamiert wurde, was die Frankfurter Allgemeine Zeitung auch noch verbreitete, ohne daß diesen Maßlosigkeiten seitens der ökumenisch Verantwortlichen in Deutschland offiziell ein Riegel vorgeschoben wurde, hat nun Bundesaußenminister Kinkel in einem Brief an die KEK in Genf klargestellt, wie die professionelle deutsche Politik diese Dialogbemühungen beurteilt. Nicht nur, damit deutsche theologische StammischpolitikerInnen sich diesen Brief ins Stammbuch schreiben können, sei er hier in toto zitiert. Ich bin gespannt, ob der Stuttgarter evangelische Weltanschauungsspezialist und die FAZ-Kirchenjournalistin darauf für Bonn noch Steigerungen der Epitheta finden können, mit welchen sie Genf in so mutiger, einsichtsvoller und vor allem dem Dialog hilfreicher Unabhängigkeit bedacht haben:

An den Präsidenten der Konferenz Europäischer Kirchen
Herrn Reverend John Arnold

Genf

Sehr geehrter Herr Präsident!

Ich habe mit Interesse und Befriedigung von den Ergebnissen der Konferenz erfahren, die Anfang Dezember im ungarischen Fünfkirchen (Pécs) über einen Beitrag der Religionsgemeinschaften zur Lösung des Konfliktes im ehemaligen Jugoslawien beraten hat.

Es freut mich, daß es nach intensiven Vorarbeiten Ihrer Organisation gelungen ist, einen Runden Tisch mit Vertretern religiöser Gemeinschaften aus Ländern des ehemaligen Jugoslawien einzuberufen und Empfehlungen für die weitere Arbeit auszuarbeiten.

Ich begrüße es sehr nachdrücklich, daß die Religionsgemeinschaften ihre Verantwortung für Frieden und Versöhnung in diesem Konflikt wahrnehmen. Der Krieg im ehemaligen Jugoslawien ist kein Religionskrieg, aber die religiösen Gemeinschaften spielen eine zentrale Rolle, wenn es darum geht, historische Feindbilder und Ressentiments zu überwinden und zu einer Versöhnung der Gesellschaft beizutragen. Gleichzeitig müssen sie sich gegen Versuche eines Mißbrauchs zu machtpolitischen Zwecken wehren.

Punktueller Bemühungen einzelner Gemeinden reichen nicht aus, dem sinnlosen Morden und Zerstören ein Ende zu bereiten. Es muß eine inter-religiöse Bewegung des Friedens in Gang gebracht werden, um gemeinsam mit der Politik ein Ende der Gewalt zu erreichen. Unbeschadet unterschiedlicher Glaubensinhalte müssen die Religionen sich auf einen breiten Grundkonsens ethischer Werte, die allen Religionen gemeinsam sind, verständigen und für eine Kultur der Toleranz, der Versöhnung, des Friedens und der Gerechtigkeit eintreten. Dies gilt für die Religionsgemeinschaften ebenso wie für die ihnen verbundenen Gemeinschaften in Europa.

Ich begrüße ferner, daß die Konferenzteilnehmer in ihrer Erklärung ausdrücklich auf die Erklärungen und Verpflichtungen zum Schutz der Menschen- und Minderheitsrechte der Vereinten Nationen, der KSZE und des Europarats verweisen. Trotz großen Einsatzes ist es bisher nicht gelungen, diese Prinzipien auch auf dem Balkan zur Anwendung zu bringen. Wir dürfen aber nicht resignieren, sondern müssen uns mit all denen, die an einer gerechten Friedensordnung in dieser Region interessiert sind, und dazu gehören auch die Kirchen, verbünden. Ich möchte die Konferenz Europäischer Kirchen und andere kirchliche Institutionen ermuntern, ihre Bemühungen um Frieden fortzusetzen. Soweit es in meinen Kräften steht, bin ich bereit, die kirchlichen Bemühungen zu unterstützen.

Mit freundlichen Grüßen

(gez.) Klaus Kinkel

Als ökumenische Beobachterin in Südafrika

Das ökumenische Beobachtungsprogramm in Südafrika

VON HILDEGARD LENZ-MATTHIES

Schlagzeile in der *Natal Witness* 29. Februar 1993: „Imbali – 24 Familien in leerstehende Kirchenhalle geflüchtet“.

Ein Foto zeigt hochbeladene Lastwagen. Die Familien fliehen mit ihrer letzten Habe aus dem Township bei Pietermaritzburg. – An meinem ersten Tag als Friedensbeobachterin in der Bürgerkriegsprovinz Natal besuchen wir mit dem regionalen EMP-SA-Koordinator diese Familien. Das Mißtrauen ist groß. Was will diese weiße Frau mit dem deutsch gefärbten Englisch, mit dieser blauen Kappe, Armbinde und Jacke mit Kreuz? Nur zögerlich beginnen die Frauen zu berichten: Nach Einbruch der Dunkelheit gehen Vertreter der Inkatha-Freiheitspartei (IFP) von Haus zu Haus. Wer kein Mitgliedsbuch vorzeigen kann und auch nicht gewillt ist, in die IFP einzutreten, wird mit der Waffe bedroht oder das Haus angezündet. Von der zur Hilfe gerufenen Polizei erhalten die verzweifelten Familien den ironischen Rat: „Ruft doch Mandela, um euch zu helfen.“ Viele Familien haben Imbali verlassen. 150 Menschen haben in dieser Kirchenhalle ohne jegliche sanitäre Einrichtungen Zuflucht gesucht. Noch ist das Mißtrauen so groß, daß ich sie nur von hinten fotografieren darf.

Fünf Wochen später hat sich das Klima verändert. Als ich mich verabschiede und meinen Nachfolger aus Kanada vorstelle, bestehen die Frauen aus Imbali darauf, mit der EMP-SA-Beobachterin von vorne fotografiert zu werden. – Bei praktischer Arbeit war Vertrauen gewachsen. Über den regionalen Kirchenrat und das Rote Kreuz hatten wir Kochplatten und Grundnahrungsmittel organisiert. Bei der Polizei hatte ich meine „Verwunderung“ ausgedrückt über die nächtliche Gewalt in Imbali, wo es doch mitten im Township eine große Polizeistation und auf dem Berg ein Armee-Camp gibt.

1. Zu Geschichte und Struktur des EMP-SA

Im September 1992 wird das ökumenische Beobachtungsprogramm in Südafrika (Ecumenical Monitoring Programme in South Africa – EMP-SA) auf Wunsch des Südafrikanischen Kirchenrates (SACC) und der Südafrikanischen Katholischen Bischofskonferenz (SACBC) beim Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) unter Beteiligung von *Justitia et Pax* der römisch-katholischen Kirche eingerichtet. Schon im Oktober 1991 hatte eine Konsultation des ÖRK in Kapstadt vorgeschlagen, die Kirchen sollten ein wirksames internationales Beobachtungssystem für den Übergangsprozeß in Südafrika schaffen, um das im September 1991 ausgehandelte Natio-

nale Friedensabkommen und die im Dezember 1991 beginnenden Demokratisierungsverhandlungen (CODESA – Conference for a Democratic South Africa) zu unterstützen. Aufgeschreckt von der zunehmenden Gewalt ruft der SACC im Mai 1992 führende Politiker und Kirchenvertreter zu einer Notstandskonferenz zur Gewalt (Emergency Summit on Violence) zusammen. In einem Memorandum fordert man von der südafrikanischen Regierung, „den Wert eines internationalen Beobachtungssystems gegen die Gewalt anzuerkennen und Institutionen zu erlauben, ein solches einzurichten“.

Nach dem Massaker von Boipatong im Juni 92 bricht der ANC die Gespräche mit der Regierung ab und ruft zu Massendemonstrationen auf gegen die Gewalt. Es wird immer offensichtlicher und schließlich auch von Untersuchungen der Goldstone-Kommission bestätigt, daß Kräfte in Polizei und Militär (eine sog. „Dritte Kraft“) die Drahtzieher der Gewalt sind. Die Regierung unternimmt offensichtlich nichts dagegen bzw. ist selbst beteiligt. Aus den monatlichen Berichten der Menschenrechtskommission (Human Rights Commission HRC) geht eindeutig hervor, daß jeweils vor wichtigen politischen Entscheidungen die Gewaltausbrüche zunehmen. Die Sicherheit der schwarzen Gemeinschaft kann nicht länger Polizei und Militär anvertraut werden. Auf der Basis des Nationalen Friedensabkommens und der Resolution 772 entsendet die UNO im Oktober 1992 erste Beobachter nach Südafrika, es folgen die EG, die OAU und das Commonwealth.

Während den staatlichen Beobachtermissionen nur der Status von Observern (ausschließlich *nur* zur Beobachtung) zugestanden wird, schickt die ökumenische Gemeinschaft mit dem EMPSA bewußt Monitore nach Südafrika, die nicht nur beobachten, sondern sich auch einmischen sollen. Eine Delegation bedeutender Kirchenleute (Eminent Church Persons Group) unter Leitung von Bischof John Reeves/Neuseeland stellte das Programm im September 1992 vor. In zunächst sechs Regionen mit besonderer Gewaltproblematik – vier in Natal, in der Grenzregion zwischen Ciskei und Transkei und im PWV Dreieck (Pretoria/ Witwaterrand/ Vaal) – nehmen jeweils zwei internationale Friedensbeobachter für sechs Wochen ihre Arbeit auf. Das nationale Büro in Johannesburg unter Vorsitz von Dr. Christian Beyers Naudé führt die BeobachterInnen ein und wertet ihre Erfahrungen aus. Meist angelehnt an die regionalen Kirchenräte entstehen in den Regionen EMPSA-Komitees mit einheimischen Koordinatoren. Der Schwerpunkt des Programms soll sich neben der Gewaltbeobachtung zunehmend dem Übergangsprozeß zu einem demokratischen und nicht-rassistischen Südafrika und schließlich der Vorbereitung und Durchführung der

ersten demokratischen Wahlen zuwenden. Das nationale EMPSA-Büro in Johannesburg veröffentlicht regelmäßig Berichte der Beobachter. Im August 1993 trägt eine zweite Delegation bedeutender Kirchenleute die Erfahrungen, Beschwerden und Empfehlungen den leitenden Stellen von Regierung und Parteien vor. Im April 1994 kommt schließlich eine dritte Delegation unter Leitung von Kenneth Kaunda, ehemaliger Staatspräsident von Sambia, zur Beobachtung der Wahlen. In der Zwischenzeit werden auch einzelne Experten wie Gerichtsmediziner und Juristen für spezielle Problembereiche tätig.

Das EMPSA hat folgende Ziele:

- a) in Zentren der Gewalt präsent zu sein, zu beobachten, zu analysieren und zu versuchen, die Konfliktparteien an „runde Tische“ (Local oder Regional Disput Resolution Committees LDRCs oder RDRCs) zu bringen,
- b) den Prozeß der Verhandlungen in Richtung eines friedlichen Übergangs zu einem demokratischen und nichtrassistischen Südafrika zu begleiten,
- c) die Vorbereitung und Durchführung der Wahlen zu beobachten und darüber zu berichten.¹

2. Die Situation vor den Wahlen

Ende März 1994 bin ich wieder in Südafrika. Das EMPSA-Büro in Johannesburg hat einige frühere Beobachter gebeten, erneut nach Südafrika zu kommen, um bei der Beobachtung der Wahlen zu helfen. Am 27. März können wir von unserem Hotel im Norden von Johannesburg nur über Umwege zum EMPSA-Büro im Khotso-Haus (Sitz des Südafrikanischen Kirchenrates) im Süden der Stadt fahren. Im Zentrum sind die Straßen menschenleer, Geschäfte geschlossen, überall Glasscherben, zerstörte Autos, Tote liegen auf den Straßen. König Goodwill Zweletini hat die Zulus aufgerufen, gegen die Wahlen zu demonstrieren. Unbehelligt von der Polizei strömen aus den umliegenden Männer-Hostels bewaffnete Inkatha-Krieger in die Innenstadt. Vom sicheren Fensterplatz im 11. Stock des Khotso-Hauses sehen wir sie durch die Straßen stürmen, hören Schüsse, Helikopter, Sirenen der Ambulanzen. Die bewaffneten Männer weichen von ihrer Route ab und greifen das ANC-Hauptquartier an. Der ANC erwidert das Feuer. Bilanz des Protestes: 53 Tote und über 300 Verletzte. – In dieses Chaos hinein – ein Anruf aus Dänemark: „Können Sie für die Sicherheit unserer Beobachter garantieren?“ – „Können wir nicht, hören Sie nicht, es ist Krieg.“ Mary Mxadana, die nationale Koordinatorin von EMPSA, hält den Hörer in Richtung der Kämpfe. Wir sind ratlos und voller Angst. Was können wir als internationale kirchliche Beobachter hier ausrichten? Am nächsten Tag brechen wir in die Regionen auf, um dort bei den Vorbereitungen für die zu erwartenden über 300 EMPSA-Wahl-Beobachter zu helfen. EMPSA hat sein Betätigungsfeld inzwischen auf 16 Krisenregionen ausgedehnt. Ich bin erneut in Pietermaritzburg, der Hauptstadt Natal, eingesetzt.

Die Gewalt nimmt weiter zu. Bei Johannesburg explodieren zwei Bomben in belebten Straßen. Es gibt zahlreiche Tote und Verletzte. Ein Bombenanschlag erschüttert den Johannesburger Flughafen. Am 31. März verhängt die Regierung auf Empfehlung des Übergangs-Exekutivrates (Transitional Executive Council TEC) „zur Sicherung freier und gleicher Wahlen“ über Natal und KwaZulu den Ausnahmezustand. Doch wie sollen die möglich sein? – Keine Partei hat Zugang zu von Inkatha dominierten Gebieten oder KwaZulu. Es gibt nach wie vor „no-go areas“. Neun junge Männer, die Wahlaufklärungsmaterial verteilen, werden in einem Vorort von Durban brutal gefoltert und ermordet. Ein Seminar des ANC zur Wahlaufklärung wird überfallen, drei junge Männer ermordet, weil sie den Chief nicht um Erlaubnis gebeten haben. Möglicherweise aus Rache wird später der dafür verantwortliche Sprecher des Chiefs ermordet.

Die Inkatha Freiheitspartei IFP mobilisiert weiterhin gegen die Wahlen. Wir beobachten bewaffnete IFP-Aufmärsche. Trotz Ausnahmezustand schreitet die Polizei nicht ein. Eine Chris Hani-Gedächtnisfeier des ANC wird aber unter Berufung auf den Ausnahmezustand verboten. Weil KwaZulu sich verweigert, gibt es zehn Tage vor den Wahlen noch keine endgültige Liste der Wahlstationen in Natal.

In Natal ist inzwischen ein gut funktionierendes Netzwerk der verschiedenen Beobachtermissionen entstanden. Bei unseren regelmäßigen Treffen macht sich Ratlosigkeit breit: Wie können unter solchen Bedingungen freie und faire Wahlen stattfinden?

Auf vielfältigen Druck hin entschließt sich die IFP eine (!) Woche vor den Wahlen, nun doch an den Wahlen teilzunehmen. Es herrscht große Erleichterung im ganzen Land. Bei der Unabhängigen Wahlkommission (Independent Electoral Commission IEC) wird Tag und Nacht gearbeitet. In Natal-Midlands müssen fünfzig weitere Wahlstationen eingerichtet werden, das Material zur Wahlaufklärung muß aktualisiert, 40 Millionen IFP-Aufkleber für die Wahlzettel gedruckt werden... Eine kaum leistbare Arbeit. Doch trotz aller technischer und organisatorischer Schwierigkeiten: Vom 26. bis 28. April erlebt Südafrika und die Welt eine Lektion in Demokratie: In langen Schlangen stehen die Menschen, Schwarze und Weiße, einträchtig beieinander stundenlang vor den Wahllokalen geduldig in der heißen Sonne. Zum ersten Mal in der Geschichte wählt Südafrika ein freies Parlament, das alle Menschen des Landes repräsentiert. Noch nie waren bei einer Wahl so viele internationale Beobachter anwesend.

3. *EMPSA – Fortsetzung des Kampfes der weltweiten Christenheit gegen Apartheid*

Südafrika und die Apartheid: Dieses Problem hat die Ökumene jahrzehntelang beschäftigt. Die Einrichtung des Antirassismus-Programms mit seinem Sonderfonds (ÖRK Uppsala 1968), die Erklärungen „Rassismus ist Sünde“ (ÖRK Nairobi 1975), „Apartheid ist eine Bekenntnisfrage“ (LWB Daressalam 1977), „Apartheid ist Häresie“ (ÖRK Vancouver 1983) führen zur Suspendierung der weißen Kirchen Südafrikas aus der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen (RWB Ottawa 1982; LWB Budapest 1984).

Lange wird in den Kirchen diskutiert, was die richtige Antwort der Christenheit auf dieses Unrechtssystem sein könne, das seine Existenz biblisch begründet. Auf Bitten des südafrikanischen Kirchenrates ruft der ÖRK zur politischen und wirtschaftlichen Isolierung des Apartheidstaates auf. Die Evangelische Frauenarbeit in Deutschland (EFD) antwortet 1977 mit dem Früchteboykott. Basisgruppen und Verbände schließen sich an. Offizielle Vertreter der deutschen Kirchen allerdings lehnen die Aktionen ab. Die „Frauen gegen Apartheid“ erinnern sich noch lebhaft an die Anschuldigungen und Anfeindungen von kirchlichen Amtsträgern, Politikern und Wirtschaftsvertretern.²

Als 1989 der ANC und andere oppositionelle Gruppen wieder legal in Südafrika arbeiten können, Nelson Mandela 1990 nach 27 Jahren Haft freigelassen wird, verändert sich die Südafrika-Arbeit der EFD. 1992 werden die Aktionen zum Früchte-, Gold- und Bankenboykott offiziell beendet.

Der Einsatz der vielen Gruppen in Deutschland wirkt weiter im neuen Südafrika. Jahrelang fanden in zahlreichen Städten regelmäßige Mahnwachen vor südafrikanischen Einrichtungen statt. 1987 standen die „Frauen gegen Apartheid“ für die Angeklagten im Delmas-Prozeß, denen die Verurteilung zum Tode drohte, auf der Straße. Zwei der Angeklagten, Popo Molefe und Patrick Lekota, sind jetzt gewählte Ministerpräsidenten, andere Abgeordnete auf nationaler und regionaler Ebene.

Das EMPSA-Programm ist eine folgerichtige Fortsetzung dieses Kampfes gegen Apartheid. Die weltweite Christenheit hat sich in Südafrika eingemischt und damit Verantwortung übernommen. Mit dem ökumenischen Beobachtungsprogramm kann sie die Menschen in Südafrika beim Übergang zu einer neuen Gesellschaft begleiten.

4. *Gedanken zur Arbeitsweise von EMPSA*

Eine entscheidende Voraussetzung für das EMPSA ist, daß es in Südafrika Strukturen gibt, die für eine internationale ökumenische Beteiligung offen sind:

– Seit langem gibt es ein gut funktionierendes Beobachtungssystem für Gewalt und Menschenrechtsverletzungen. Die von Kirchen und unabhängigen Organisationen getragene Menschenrechtskommission (Human Rights Commission: HRC) sammelt aus allen Teilen des Landes detaillierte Informationen zu diesem Thema und gibt regelmäßig Berichte heraus.

– Es gibt ein gut ausgebautes Netz von unabhängigen Beobachtern (Network of Independent Monitors NIM). EMPISA konnte von ihren Erfahrungen profitieren und arbeitete eng mit diesen lokalen Beobachtern zusammen.

– Durch die lange politische Isolierung besteht in Südafrika ein großes Interesse, wieder Anschluß an die internationale Gemeinschaft zu finden. Deshalb werden internationale Besucher und Entscheidungsträger sehr geschätzt, und man hört auf sie.

– Während die staatlichen Beobachtermisionen der UNO, der Europäischen Union u.a. oft nur mühsam Kontakt zur Bevölkerung aufbauen können, ist EMPISA ein wirklich südafrikanisches Programm. Über die Kirchenstrukturen erreicht es die Bevölkerung selbst in den entlegensten Gebieten.

– Die EMPISA-Beobachter haben explizit den Auftrag, den Opfern nahe zu sein und ihnen zu vermitteln, daß das Leiden und die Ungerechtigkeit von der weltweiten Christenheit wahrgenommen wird und sie ihnen beistehen will.

– Die staatlichen Beobachtermisionen arbeiten mit hauptamtlichen Mitarbeitern, die über einen längeren Zeitraum im Lande sind, während der Wahlen werden sie durch ehrenamtliche unterstützt. Bei EMPISA sind die Hauptamtlichen fast ausschließlich Südafrikaner. Die ökumenischen Beobachter kommen für sechs Wochen und arbeiten ehrenamtlich.

– Die EMPISA-Komitees vor Ort und die hauptamtlichen Koordinatoren gewährleisten die Kontinuität. Für zwei EMPISA-Beobachter, einen regionalen Koordinator stehen ein Büro mit angemessenen Kommunikationsmöglichkeiten und ein Fahrzeug zur Verfügung. Diese Infrastruktur ist unbedingt nötig für ein Funktionieren des Programms.

– Während der Wahlen, als die Zahl der Beobachter auf über 300 steigt, ist die Ausrüstung ungenügend. Entweder müssen weniger Monitore eingeladen oder die Infrastruktur erheblich erweitert werden. (In Natal-Midlands kommen auf zwanzig Beobachter und fünf regionale Koordinatoren nur fünf Autos und ein Büro mit einem Computer, Fax und zwei Telefonen.)

Die Bevölkerung nimmt sehr wohl wahr, daß die ökumenischen Beobachter weder für ihre Arbeit bezahlt werden noch hohe Risikozulagen erhalten. Es sind Menschen aus dem normalen Berufsleben, die deshalb auch nur für kurze Zeit, aber mit großem Engagement ihre Arbeitskraft und Phantasie für die Friedensarbeit einsetzen und sich entsprechend auch verausgaben. Bei so kurzen Aufenthaltszeiten ist eine sorgfältige Einführung, Auswertung und Übergabe der Arbeit an das nächste Team entscheidend. Damit waren Organisatoren und Beobachter oftmals überfordert.

Parteien machten regen Gebrauch davon, uns ihre Versammlungen und Seminare zur Wahlaufklärung beobachten zu lassen. Dorfgemeinschaften

baten uns, für sie bei Regierungsstellen vorzusprechen oder sie dorthin zu begleiten. Wir konnten als „Außenstehende“ oft heikle Fragen stellen, die für Einheimische riskant gewesen wären. Durch unsere Anfrage und Begleitung bekamen die Betroffenen oft erst Zugang zu den Behörden. Oft reichte allein die Anwesenheit eines Beobacherteams oder auch nur ein Anruf bei der zuständigen Polizei, daß die Sicherheitskräfte sich korrekter verhielten. So wurde z.B. ein Protestmarsch der Townshipbewohner von Bruntville/Moorriver von der Polizei nur zugelassen, weil wir anwesend waren. Gerichtsverhandlungen verliefen korrekter, wenn ein Beobachter anwesend war und Notizen machte.

Nach Einbruch der Dunkelheit erhalten wir einen dringenden Anruf aus Imbali, draußen werde geschossen und die Polizei sei beteiligt. Ich rufe die Polizei an und kündige an, daß wir am nächsten Morgen bei Tageslicht in Imbali Zeugen befragen werden. Am Morgen teilen die Bewohner von Imbali mit, die Schießerei habe sofort nach meinem Anruf aufgehört.

Eines Tages erreicht uns die Anfrage aus einem etwa drei Autostunden entfernten Ort. Der ANC plant vor dem Parteibüro der Nationalen Partei eine Mahnwache und bittet um unsere Anwesenheit. Uns ist klar, zeitlich wird es unmöglich, rechtzeitig dort zu sein. So verständigen wir die zuständige Polizei, daß wir noch beraten, ob wir das Ereignis beobachten können. Die Aktion verläuft friedlich.

Bei einem auf offener Straße ausgetragenen Konflikt zwischen ANC und Inkatha hört mein Begleiter den in Zulu gesprochenen Satz eines Inkatha-Jugendlichen: „Benehmt euch anständig, die Frau ist nicht auf unserer Seite!“

In Pietermaritzburg streiken die schwarzen Gefängniswärter wegen rassistischer Behandlung von Angestellten und Gefangenen. Daraufhin sperrt die Gefängnisverwaltung sie aus. Aus Solidarität mit ihren Wärtern treten die Gefangenen in den Hungerstreik. Vor dem Gefängnistor herrscht eine gespannte Atmosphäre. Die Kommunikation ist total zusammengebrochen. Am schlimmsten empfinden die Streikenden, daß ihre weißen und indischen Kollegen am Eingang des Gefängnisses ihre Waffen gegen sie gerichtet halten. Auf ihren Wunsch hin teile ich dies ihren Kollegen mit. Sie reagieren sofort, richten ihre Waffen gegen den Boden oder verbergen sie auf dem Rücken. Im Verlauf des Konfliktes haben wir den Eindruck, daß beide Seiten froh sind, daß wir als „Weltgewissen“ anwesend sind.

Im Vorfeld der Wahlen prüften wir die Sicherheit der Wahllokale und überwachten die Ausstellung der Wahlausweise. An den Wahltagen halfen wir oft beim Versiegeln der Urnen und beobachteten den Wahlprozeß und später die Stimmauszählung.

Für das ökumenische Lernen war es entscheidend wichtig, daß Menschen verschiedener nationaler und konfessioneller Herkunft sich gemeinsam einer schwierigen Aufgabe stellen mußten. Dabei lernten sie eigene Stärken und Schwächen kennen und sich entsprechend zu verhalten. Gemeinsamer Glaube wurde als Grundlage der Gemeinschaft erfahren.

Die tägliche Begegnung mit Gewalt und deren Folgen, der ständige Druck, in ungewohnten Situationen angemessen zu reagieren, kostete viel Kraft. Oft hatten die Beobachter, die den Opfern nahe sein wollten, selbst Seelsorge nötig. In Natal-Midlands halfen die täglichen Morgenandachten beim Regionalen Kirchenrat und die Agape-Feiern und Bibelstunden bei PACSA (Pietermaritzburg Agency for Christian Social Awareness), die schweren Erfahrungen im Gespräch, im gemeinsamen Bibelstudium und Gebet zu verkraften.

5. EMPSA – Baustein für das neu zu entwickelnde „Programm zur Überwindung der Gewalt“

Mit dem Programm der Gewalt- und Wahlbeobachtung hat die ökumenische Gemeinschaft ein neues Instrument, Frieden zu bezeugen und zu fördern.

Beobachter und Beobachterinnen

– sollen nicht *für*, sondern *mit* den Betroffenen arbeiten. Das ist oft nicht einfach, denn bei den staatlichen Stellen in Südafrika gibt es eine Hierarchie: Zuerst wird der weiße Mann, dann die weiße Frau, danach der schwarze Mann und zum Schluß, wenn überhaupt, die schwarze Frau wahrgenommen. So wurde ich oft angesprochen, obwohl mein schwarzer Kollege viel kompetenter war.

– müssen Persönlichkeiten sein, die mutig genug sind, sich in schwierigen Situationen auch zwischen die Fronten zu begeben, ohne aber ihren Einfluß zu überschätzen. Sie können die Konflikte nicht lösen, wohl aber zur Lösung beitragen. Sie dürfen sich nicht dazu verführen lassen, als die großen Retter aufzutreten. Die durch die Uniform verliehene Autorität ist nur delegiert.

– arbeiten als Glieder einer Kette auf Zeit. Sie übernehmen eine Aufgabe und geben sie schließlich an ein neues Team weiter.

– müssen unparteiisch sein. Dennoch sollen sie Partei nehmen für die Seite der Opfer. Für die Benachteiligten sollen sie (wenn nötig) sprechen – besser behilflich sein, daß diese sich selbst artikulieren.

– üben ökumenisches Lernen ein. Sie lernen nicht nur voneinander für ihre verschiedenen nationalen und konfessionellen Gemeinschaften. Sie lernen auch von den Ortskirchen. Ohne deren Gastfreundschaft und Gesprächsbereitschaft und eine seelsorgerlich tragende Kirchengemeinschaft ist diese Aufgabe kaum zu leisten. Entscheidend ist, daß beide gemeinsam in den gegebenen Situationen auch von Dritten lernen.

Am letzten Tag meines Aufenthaltes 1993 hören wir über Radio von einem erneuten Massaker: Ein Bus mit Wochenendpendlern ist überfallen worden. Erschöpft fahren wir zum Tatort: Helikopter kreisen, Sicherheitspolizei mit Spürhunden, hochbewaffnetes Militär, man läßt uns durch die Absperrungen und beantwortet bereitwillig unsere Fragen. Ein südafrikanischer Soldat erinnert uns an unsere Aufgabe : „Sie besuchen doch sicher die Familien der Opfer.“ Eigentlich hatten wir all die Erlebnisse von Gewalt bei einem Bad im Indischen Ozean abspülen, der Gewalt entfliehen, sie vergessen wollen. Nun bringt uns ein Einheimischer zu einer der Familien. Die einzige Verdienerin der Familie, eine Krankenschwester, ist bei dem Anschlag ums Leben gekommen. Vor der Hütte liegen ihre Handtasche, Schuhe und eine Einkaufstasche. Wir treffen eine vor Verzweiflung und Trauer stumme Familie, versammelt um eine leere Bettstelle: Eine Decke auf dem Boden, ein Kissen, eine brennende Kerze. Da entdecken wir in einer Situation, wo selbst in der Muttersprache die Worte fehlen, die Bedeutung des Vaterunsers neu, als eine Gemeinsamkeit von Christen jenseits der Sprachverwirrung. Wir beten gemeinsam – jeder und jede in der eigenen Sprache.

Die Kirchen lernen miteinander, ihre jeweiligen Defizite, offene Möglichkeiten und notwendige Aufgaben („nächste Schritte“) selbst zu formulieren.

Bei der Begegnung der Gruppe bedeutender Persönlichkeiten im Vorfeld der Wahlen mit Erzbischof Tutu spricht der Leiter der Delegation, Kenneth Kaunda, seinen Dank aus und drückt damit aus, was auch die ausländischen Beobachter empfinden, die Begegnung mit Menschen in Südafrika sei für ihn immer eine spirituelle Bereicherung und Ermutigung gewesen, und es sei ein Privileg, in diesen historischen Tagen der ersten Wahlen als Helfer gefragt und Zeuge sein zu dürfen. Aus der Erfahrung seines eigenen Landes Sambia und dem vieler anderer afrikanischer Staaten weist er darauf hin, daß eine gerechte Lösung der Landfrage eine entscheidende Voraussetzung für die friedliche Zukunft eines Landes ist.

Erzbischof Tutu bittet die ökumenischen Gäste, ihre Unterstützung für Südafrika fortzusetzen. „In der Vergangenheit war der gemeinsame Feind klar, wir hatten eine Vision. Jetzt gibt es verschiedene Optionen. Wir müssen lernen, gegenüber einer von Schwarzen geführten Regierung genauso wachsam zu sein wie zuvor. Für diese neue Rolle brauchen die Kirchen die Unterstützung der Ökumene. Wir müssen lernen, mit unserer Vergangenheit umzugehen. Ich weiß nicht, wie man die Witwe von Steve Biko trösten kann, aber wir haben eine große Kapazität zur Vergebung und sind bereit zur Versöhnung. Um vergeben zu können, muß man aber wissen, was zu vergeben ist. Deshalb muß die Wahrheit ans Tageslicht.“

Das Ökumenische Beobachtungsprogramm war hilfreich im Übergangsprozeß. Ohne die Anwesenheit der ökumenischen Beobachter wäre die Entwicklung sicher gewaltsamer verlaufen. So sollte die ökumenische Gemeinschaft die Entwicklung in Südafrika weiterhin sorgfältig verfolgen und begleiten. Denn vielleicht sind auch nach den erfolgreich verlaufenen Wahlen internationale Beobachter nötig.

Bei der Auswertung des EMPSA ist zu prüfen, inwieweit es Handlungsmodell sein kann für ein neues ökumenisches Engagement im Rahmen des vom Zentralausschuß des ÖRK 1994 in Südafrika vorgeschlagenen neuen Programms zur Überwindung der Gewalt. Dabei geht es darum, die Sozialisation zur Gewalt zu ersetzen durch eine Erziehung zum Frieden.

Vor einem Wahllokal warten in der heißen Sonne geduldig Schwarze und Weiße in langen Reihen. Der wachhabende Polizist hat große Mühe, einen Polizeihund zu bändigen. Immer wieder fletscht und faucht er Schwarze an. Der Polizist entschuldigt sich: „*Es tut mir leid, der Hund ist noch im alten Südafrika dressiert, wir hatten noch keine Zeit, ihn umzuerziehen.*“

ANMERKUNGEN

- 1 Siehe auch die ausführliche Darstellung in: EMPSA – Guidelines and Principles, WCC Programm III, Genf 1993 und Ökumenisches Beobachtungsprogramm in Südafrika (EMPSA), EMW-Informationen Nr. 102, Februar 1994.
- 2 Die Geschichte und Ergebnisse der Frauenkampagne sind in dem Buch „Früchte aus Südafrika“, hg. von Angelika Schmidt-Biesalski, Berlin 1993, sehr lebendig dokumentiert.

Brief an die an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen

Als Vertreterinnen und Vertreter der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen in Europa und Lateinamerika sind wir vom 3. bis 10. Mai 1994 in Wien zur 4. Vollversammlung zusammengekommen. Wir danken der Evangelischen Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich für ihre Gastfreundschaft.

„Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst“ war das Thema, das unsere Beratungen, unsere Gottesdienste und Begegnungen bestimmt hat.

Unsere Gemeinschaft ist gewachsen. Gewachsen sind zugleich die Herausforderungen, denen wir uns heute gegenübersehen. Darum steht die Leuenberger Kirchengemeinschaft am Beginn einer neuen Phase: Eine Vertiefung und Erweiterung drängt sich in einer Situation tiefgreifender Umwandlungen in Europa auf.

Das Zeugnis der Freiheit

Die politischen Veränderungen in Europa haben zu einem Aufbruch von Freiheit geführt. Alte Grenzen sind verschwunden und neue Lebenschancen eröffnet worden. Demokratische Partizipation gewinnt in neuen politischen Ordnungen Gestalt. Zu wesentlichen Elementen der Freiheit in unseren Gesellschaften gehören: eine sozial verpflichtete Wirtschaft, die Schaffung und Erhaltung von Erwerbsarbeit, die Entwicklung ökologischer Verantwortung, die Überwindung nationaler Selbstgenügsamkeit, die Beseitigung von Fremdenhaß und Rassismus. Besorgt stellen wir fest, daß in manchen Kirchen sich nationalistische Tendenzen, Versuche zu klerikaler Vereinnahmung des politischen Lebens und Schwierigkeiten, die eigene Vergangenheit zu bewältigen, bemerkbar machen.

Freiheit ist ein hohes Gut, das es zu bewahren gilt. Aus diesem Grunde hat die Leuenberger Kirchengemeinschaft sich in den vergangenen Jahren mit dem Thema der christlichen Freiheit befaßt und versucht, die in der Zeit der Reformation im Evangelium neuentdeckte Freiheit auf die gegenwärtige Situation zu beziehen. Wir entnehmen dem Evangelium die Einsicht: Leben ist Gnade und Freiheit ist Geschenk, das empfangen und geteilt wird. Freiheit steht immer im Dienst der Befreiung; sie kann sich nie mit der Unfreiheit anderer abfinden. Das gilt für alle Bereiche des Lebens.

Es gehört darum auch zu den Aufgaben der Kirchen, aufgrund dieser Einsicht ethische Grundlinien für ihren Beitrag in der Gesellschaft auszuarbeiten und sich an der Verwirklichung einer Wirtschaftsordnung zu beteiligen, die den heutigen ökonomischen und ökologischen Realitäten Rechnung trägt. Die Grenzen, an die unsere auf Wachstum, Produktion und Konsum aufgebaute Zivilisation stößt, sind so offensichtlich, daß eine Neuorientierung erforderlich ist.

Freiheit bewährt sich im Widerstand gegen eine Entwicklung, die Unterdrückung und Zerstörung schafft. Angesichts der Unfreiheiten, die der Wahn der Machbarkeit mit sich bringt, braucht es eine „Askese“ oder Disziplin in der Ausübung der Freiheit: die Rückbesinnung auf das Wesentliche, das die Qualität des Lebens ausmacht, die Verantwortung für soziale Gerechtigkeit und der ständig erneuerte Respekt vor der Schöpfung und ihren Rechten. Die uns vorgelegten Studien über die christliche Freiheit haben uns gezeigt, daß die biblischen Gebote über „Sabbat“ und „Jubiläum“ (3 Mose 25) Ansätze enthalten, die in diese Richtung weisen. Es kommt jetzt darauf an, dieser Askese der Freiheit als einzelne, als Gemeinden und als Kirchen Gestalt zu geben.

Wachsende Gemeinschaft

Seit der Vollversammlung in Straßburg 1987 haben weitere Kirchen die Konkordie unterzeichnet. Durch die Weiterarbeit an theologischen Fragen, die in der Konkordie als Aufgaben genannt sind, haben wir ein bisher nicht gekanntes Maß an Übereinstimmung festgestellt. Unsere Kirchengemeinschaft ist damit größer und zugleich tiefer geworden. Gewachsen ist auch unsere Hoffnung, damit „der ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen zu dienen“ (LK 46).

Die Erwartung ist groß, daß die Kirchen der Reformation den Auftrag zu Zeugnis und Dienst soweit wie möglich gemeinsam wahrnehmen. Wir ermutigen Sie, dazu Initiativen zu ergreifen, sich gemeinsam auf den Weg zu machen und Ihre Ideen und Erfahrungen einander mitzuteilen. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft wird um so intensiver, je mehr die Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst gelingt.

Wir regen dazu an,

- auf örtlicher und nationaler Ebene zu prüfen, welche Schritte die beteiligten Kirchen zu gemeinsamem Handeln unternehmen können;
- grenzübergreifende regionale Nachbarschaften (wie z. B. die Konferenzen der Kirchen an der Donau oder am Rhein) zu bilden oder auszubauen und dabei auch bestehende Partnerschaften auf der Ebene der Gemeinde weiterzuentwickeln;
- die Zusammenarbeit kirchlicher Werke und Verbände im missionarischen, diakonischen und sozialen Bereich auf europäischer Ebene zu verstärken.

Es ist an der Zeit, daß auch die Leuenberger Kirchengemeinschaft selber mehr als bisher sichtbare Gestalt gewinnt. Der Exekutivausschuß soll dafür eintreten, daß zu aktuellen und relevanten Fragen der Gestaltung des zusammenwachsenden Europas die Stimme der reformatorischen Kirchen deutlicher als bisher vernehmbar wird.

Weiterarbeit

Die an der Konkordie beteiligten Kirchen verstehen sich ausdrücklich als Teil der ökumenischen Gemeinschaft. Darum liegt uns daran, mit weiteren Kirchen aus der lutherischen und reformierten Tradition, welche die Leuenberger Konkordie noch nicht unterzeichnet haben, die Gespräche fortzusetzen.

Zur Gemeinschaft mit den methodistischen Kirchen legt die Vollversammlung Ihnen eine Gemeinsame Erklärung vor, welche nach beiderseitiger Zustimmung Kirchengemeinschaft herstellen wird.

Die Kontakte zu den anglikanischen Kirchen haben in den letzten Jahren eine deutliche Intensivierung erfahren. Wir begrüßen die für September 1995 geplante Konsultation, welche mögliche Schritte zur Kirchengemeinschaft prüfen soll.

Die gewachsene Übereinstimmung in wesentlichen Fragen unseres Glaubens kommt in den Ergebnissen langfristiger gemeinsamer Arbeit zum Ausdruck. Die Vollversammlung legt Ihnen zu Verständnis und Praxis von Taufe und Abendmahl Texte vor, die den in der Leuenberger Konkordie festgestellten Konsens vertiefen und aktualisieren. Zum evangelischen Verständnis der Kirche ist erstmals seit der Reformation ein gemeinsamer Text erarbeitet worden. Die Vollversammlung bittet Sie, sich diese Ergebnisse zu eigen zu machen.

Die Beratungsergebnisse von zwei Arbeitsgruppen über „Das christliche Verständnis von Freiheit“ unterbreiten wir mit der Bitte, in den Gemeinden damit zu arbeiten und Resultate dem Exekutivausschuß mitzuteilen.

Zur weiteren Gemeinschaft im Zeugnis und Dienst beschloß die Vollversammlung, in den nächsten Jahren folgende Projekte mit Vorrang zu bearbeiten:

– Gesetz und Evangelium, besonders im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen; dabei sollen die beiden Studien zum „Christlichen Zeugnis von der Freiheit“ berücksichtigt werden.

– Kirche, Staat und Nation; dieses Thema ist auch wichtig als Beitrag zur zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung (1997).

– Kirche und Israel.

Als Leitwort für die kommenden Jahre kann das biblische Wort gelten: „Nehmet einander an, wie auch Christus euch angenommen hat, zur Ehre Gottes“ (Röm 15,7). Vertiefte Gemeinschaft unter den reformatorischen Kirchen ist die Voraussetzung für das Zeugnis, das heute erforderlich ist; wir verstehen sie zugleich als Dienst an der Gemeinschaft aller Christen und Kirchen.

Wien, den 10. Mai 1994

4. Vollversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen

Für den Leitungsausschuß

Ingrid Laudien

Für den Exekutivausschuß

Friedrich-Otto Scharbau

Erklärung der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz bezüglich ökumenischer Gottesdienste

1. Seit der apostolischen Zeit feiert die Kirche den Sonntag als „*Tag des Herrn*“. Der wöchentlich wiederkehrende Feiertag ist wesentlich „Zeichen“ für die Heilswirklichkeit der „neuen Schöpfung“, die mit der Auferstehung Christi angefangen hat und am Ende der Tage vollendet wird.

2. In Treue zum Vermächtnis und Auftrag des Herrn „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ hält die katholische Kirche den Sonntag heilig durch die *Feier der heiligen Eucharistie*. Das II. Vatikanische Konzil sagt: „Aus apostolischer Überlieferung, die ihren Ursprung auf den Auferstehungstag Christi zurückführt, feiert die Kirche Christi das Pascha-Mysterium jeweils am achten Tag, der deshalb mit Recht Tag des Herrn oder Herrentag genannt wird. An diesem Tag müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeier teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus zu gedenken“ (SC 106). Die Eucharistie ist „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11). In ihr findet auch alle kirchliche Liturgie ihren Höhepunkt. Daher sind die Katholiken verpflichtet, an Sonn- und gebotenen Feiertagen an der Meßfeier teilzunehmen (CIC can. 1247; vgl. den Beschluß „Gottesdienst“ der Gemeinsamen Synode, speziell 2.3).

3. Neben der Eucharistiefeier als der Wort und Sakrament umschließenden Grund- und Hochform der Liturgie der Kirche hat es von apostolischer Zeit an immer auch Gottesdienste gegeben, die aus Gebeten, Lesung der Hl. Schrift, Verkündigung des Wortes Gottes und Fürbitten bestanden.

Diese Form von Wortgottesdiensten greifen die *ökumenischen Gottesdienste* auf, in denen Katholiken sich mit Christen, die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften angehören, zum gemeinsamen Gebet versammeln. Solche gemeinsamen Gottesdienste sind ein wirksames Mittel, um die Gnade der Einheit zu erleben (vgl. Ökumenisches Direktorium 1993, n. 108). Sie sind ein Ausdruck der durch die Taufe grundgelegten Gemeinschaft in Jesus Christus und ein Weg, der zur geistlichen Versöhnung führt. Sie bieten den konfessionsverschiedenen Ehen die Möglichkeit einer gemeinsamen liturgischen Feier, die bewußt machen kann, daß sie als sakramentale Gemeinschaft „eine Art Hauskirche“ sind (LG 11).

4. Ökumenische Wortgottesdienste sollten nach Möglichkeit fester Bestandteil des liturgischen Lebens jeder Gemeinde sein. Als *besondere Zeiten des gemeinsamen Gebets* bieten sich unter anderem an:

(1) jene Tage, die ausdrücklich dem Anliegen der Einheit der Christen gewidmet sind: die Gebetsoktav vom 18. bis 25. Januar, der Weltgebetstag der Frauen am 1. Freitag im März, die Tage zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingstmontag. Es sollten auch besondere schulische Anlässe, ökumenische Konferenzen, Bibelwochen u. a., desgleichen der Buß- und Betttag in Betracht gezogen werden.

(2) staatliche Feiertage, die nicht auch kirchlich gebotene Feiertage sind (z. B. 1. Mai, Tag der Deutschen Einheit). In ökumenischen Gottesdiensten könnten an diesen Tagen Anliegen des Staates und der Gesellschaft ebenso wie weltweite Ängste, Nöte und Sorgen fürbittend vor Gott getragen werden.

5. Da die *sonntägliche Eucharistiefeyer* für das christliche Leben und den Aufbau der christlichen Gemeinde einen unverzichtbaren Wert hat, können ökumenische Gottesdienste sie nicht ersetzen. Diese haben deshalb stets einen Ausnahmecharakter. Ökumenische Gottesdienste dürfen nicht dahin führen, daß in einer Gemeinde an einem Sonntag keine Heilige Messe gefeiert werden kann. Die katholischen Christen dürfen durch die Teilnahme an einem ökumenischen Gottesdienst nicht in einen Konflikt mit dem Sonntagsgebot gebracht werden.

6. Gegenüber dem Einwand, daß zahlreiche Gemeinden bedingt durch den Priesterangel sich zu *sonntäglichen Gottesdiensten ohne Priester*, mithin zu einem Wortgottesdienst versammeln, müssen die Ausnahmesituation, zugleich aber auch die pastorale und liturgische Notwendigkeit solcher Gottesdienste geltend gemacht werden. Die Gemeinde ist von ihrem Wesen und Auftrag her stets auf die Versammlung, besonders am Herrentag angewiesen, um ihre Gemeinschaft im Glauben zu erfahren und zu bekunden, ebenso wie ihre Verbundenheit und Einheit mit der Universalkirche. Diese werden, wenn am Sonntag keine Eucharistiefeyer stattfinden kann, vor allem in der Verkündigung, im Glaubensbekenntnis und im fürbittenden Gebet bezeugt. Die sonntäglichen Gottesdienste ohne Priester, die an die Stelle der Eucharistiefeyer treten, haben an der katholischen Sonntagsliturgie und Sonntagspiritualität orientierte Feierordnungen; sie lassen sich daher so nicht als ökumenische Gottesdienste gestalten und müssen als von der Situation erzwungene Ausnahmen angesehen werden.

7. Mancherorts hat sich bewährt, daß die verschiedenen Gemeinden bei besonderen Anlässen zunächst je ihren Gottesdienst feiern und anschließend zu einer ökumenischen Feier zusammenkommen.

Wo dies nicht möglich ist, kann in bestimmten Fällen und aus wichtigen Gründen ein ökumenischer Gottesdienst an Sonntagen und kirchlichen Feiertagen am Vormittag stattfinden; dabei darf die Feier der Eucharistie nicht ausfallen. Solche *Fälle und Gründe* können gegeben sein, wenn

(1) Gemeinden besondere ökumenische Ereignisse begehen;

(2) die politische Gemeinde ein seltenes, herausragendes Ereignis auf Ortsebene feiert. In diesem Fall ist darauf zu achten, daß ökumenische Gottesdienste nicht von politischen Gremien angesetzt, sondern rechtzeitig mit den Pfarrern der betreffenden Kirchen vereinbart werden;

(3) überörtliche Großveranstaltungen von besonderem Rang stattfinden.

8. Findet aus wichtigen Gründen ein ökumenischer Gottesdienst am Sonntagvormittag statt, so muß für die Katholiken die Möglichkeit zur *Mitfeier der Eucharistie* an diesem Sonntag gewährleistet sein.

9. Damit deutlich bleibt, daß die Feier ökumenischer Gottesdienste am Sonntag stets *Ausnahmecharakter* hat, dürfen solche Gottesdienste nur in sehr begrenzter Zahl stattfinden. Die Pfarrer sind verpflichtet, das Generalvikariat (Ordinariat) rechtzeitig vorher um Genehmigung zu ersuchen.

10. Jedem ökumenischen Gottesdienst sollte ein echtes spirituelles Bedürfnis zugrunde liegen. Andere Motive, wie zum Beispiel Verschönerung eines Vereinsfestes, kirchenfremde Anlässe oder Konzessionen an Gruppeninteressen können solche Gottesdienste am Sonntag nicht rechtfertigen. In jedem Falle sollten ökumenische Gottesdienste eingebettet sein in *ein aktives ökumenisches Leben der Gemeinde*.

Reute, den 24. Februar 1994

Apostolisches Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“

Verehrte Brüder im Bischofsamt!

1. Die Priesterweihe, durch welche das von Christus seinen Aposteln anvertraute Amt übertragen wird, die Gläubigen zu lehren, zu heiligen und zu leiten, war in der katholischen Kirche von Anfang an ausschließlich Männern vorbehalten. An dieser Tradition haben auch die Ostkirchen getreu festgehalten.

Als die Frage der Ordination von Frauen in der anglikanischen Gemeinschaft aufkam, war Papst Paul VI. darauf bedacht, in Treue zu seinem Amt die apostolische Überlieferung zu schützen, und ebenso in der Absicht, ein neues Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Christen zu vermeiden, den anglikanischen Brüdern in Erinnerung zu rufen, worin der Standpunkt der katholischen Kirche besteht: „Sie hält daran fest, daß es aus prinzipiellen Gründen nicht zulässig ist, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Zu diesen Gründen gehören: das in der Heiligen Schrift bezeugte Vorbild Christi, der nur Männer zu Aposteln wählte, die konstante Praxis der Kirche, die in der ausschließlichen Wahl von Männern Christus nachahmte, und ihr lebendiges Lehramt, das beharrlich daran festhält, daß der Ausschluß von Frauen vom Priesteramt in Übereinstimmung steht mit Gottes Plan für seine Kirche.“

Da die Frage jedoch auch unter Theologen und in manchen katholischen Kreisen umstritten war, beauftragte Paul VI. die Kongregation für die Glaubenslehre, die diesbezügliche Lehre der Kirche darzulegen und zu erläutern. Das geschah durch die Erklärung „*Inter insigniores*“, deren Veröffentlichung der Papst nach Bestätigung des Textes anordnete.

2. Die Erklärung wiederholt und erläutert die von Paul VI. dargelegten Gründe dieser Lehre, wobei sie schlußfolgert, daß die Kirche für sich nicht die Vollmacht in Anspruch nimmt, „Frauen zur Priesterweihe zuzulassen“. Zu solchen fundamentalen Gründen fügt jenes Dokument noch theologische Gründe hinzu, die die Angemessenheit jener göttlichen Verfügung für die Kirche erläutern, und es zeigt deutlich, daß die Handlungsweise Christi nicht auf soziologischen oder kulturellen Motiven der damaligen Zeit beruht. So führte Papst Paul VI. dann erläuternd aus, „der wahre Grund liegt darin, daß Christus es so festgelegt hat, als er die Kirche mit ihrer grundlegenden Verfassung und ihrer theologischen Anthropologie ausstattete, der dann in der Folge die Tradition der Kirche stets gefolgt ist“.

In dem Apostolischen Schreiben „*Mulieris dignitatem*“ habe ich selbst diesbezüglich geschrieben: „Wenn Christus nur Männer zu seinen Aposteln berief, tat er das völlig frei und unabhängig. Er tat es mit derselben Freiheit, mit der er in seinem Gesamtverhalten die Würde und Berufung der Frau betonte, ohne sich nach den herrschenden Sitten und nach der auch von der Gesetzgebung der Zeit gebilligten Tradition zu richten.“

In der Tat bekunden die Evangelien und die Apostelgeschichte, daß diese Berufung gemäß dem ewigen Plan Gottes erfolgte: Christus erwählte die, die er wollte (vgl. Mk 3,13–14, Joh 6, 70), und er tat das zusammen mit dem Vater, „durch den Heiligen Geist“ (Apg 1,2), nachdem er die Nacht im Gebet verbracht hatte (vgl. Lk 6,12). Darum hat die Kirche bei der Zulassung zum Amtspriestertum stets als feststehende Norm die Vorgehensweise ihres Herrn bei der Erwählung der zwölf Männer anerkannt, die er als Grundsteine seiner Kirche gelegt hatte (vgl.

Offb 21,14). Sie übernahmen in der Tat nicht nur eine Funktion, die dann von jedem beliebigen Mitglied der Kirche hätte ausgeübt werden können, sondern sie wurden in besonderer Weise und zutiefst mit der Sendung des fleischgewordenen Wortes selbst verbunden (vgl. Mt 10,1. 7–8; 28, 16–20; Mk 3,13–15; 16; 14–15). Die Apostel taten das gleiche, als sie Mitarbeiter wählten, die ihnen in ihrem Amt nachfolgen sollten. In diese Wahl waren auch jene eingeschlossen, die durch die Zeiten der Geschichte der Kirche hindurch die Sendung der Apostel fortführen sollten, Christus, den Herrn und Erlöser zu vergegenwärtigen.

3. Im übrigen zeigt die Tatsache, daß Maria, die Mutter Gottes und Mutter der Kirche, nicht den eigentlichen Sendungsauftrag der Apostel und auch nicht das Amtspriestertum erhalten hat, mit aller Klarheit, daß die Nichtzulassung der Frau zur Priesterweihe keine Minderung ihrer Würde und keine Diskriminierung ihr gegenüber bedeuten kann, sondern die treue Beachtung eines Ratschlusses, der der Weisheit des Herrn des Universums zuzuschreiben ist.

Auch wenn die Gegenwart und die Rolle der Frau im Leben und in der Sendung der Kirche nicht an das Amtspriestertum gebunden ist, so bleiben sie doch absolut notwendig und unersetzbar. Wie von der Erklärung „Inter insigniores“ herausgestellt wurde, wünscht die Heilige Mutter Kirche, „daß die christlichen Frauen sich der Größe ihrer Sendung voll bewußt werden: Ihre Aufgabe ist heutzutage von höchster Bedeutung sowohl für die Erneuerung und Vermenschlichung der Gesellschaft als auch dafür, daß die Gläubigen das wahre Antlitz der Kirche wieder neu entdecken“. Das Neue Testament und die ganze Kirchengeschichte erweisen umfassend die Präsenz von Frauen in der Kirche, als wahre Jüngerinnen und Zeugen Christi in der Familie und im bürgerlichen Beruf oder in der vollkommenen Weihe an den Dienst für Gott und das Evangelium. „In der Tat hat die Kirche, indem sie für die Würde der Frau und ihre Berufung eintrat, Verehrung und Dankbarkeit für jene zum Ausdruck gebracht, die – in Treue zum Evangelium – zu allen Zeiten an der apostolischen Sendung des ganzen Gottesvolkes teilgenommen haben. Es handelt sich um heilige Märtyrerinnen, Jungfrauen, Mütter, die mutig ihren Glauben bezeugt und dadurch, daß sie ihre Kinder im Geiste des Evangeliums erzogen, den Glauben und die Überlieferung der Kirche weitergegeben haben.“

Auf der anderen Seite ist die hierarchische Struktur der Kirche vollkommen auf die Heiligkeit der Gläubigen ausgerichtet. Daher ruft die Erklärung „Inter insigniores“ in Erinnerung, „das einzige höhere Charisma, das sehnlichst erstrebt werden darf und soll, ist die Liebe (vgl. 1Kor 12–13). Die Größten im Himmelreich sind nicht die Amtsträger, sondern die Heiligen“.

4. Obwohl die Lehre über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe sowohl von der beständigen und umfassenden Überlieferung der Kirche bewahrt als auch vom Lehramt in den Dokumenten der jüngeren Vergangenheit mit Beständigkeit gelehrt worden ist, hält man sie in unserer Zeit dennoch verschiedenorts für diskutierbar, oder man schreibt der Entscheidung der Kirche, Frauen nicht zu dieser Weihe zuzulassen, lediglich eine disziplinarische Bedeutung zu.

Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche

endgültig an diese Entscheidung zu halten haben. Während ich auf euch, verehrte Brüder, und auf das ganze christliche Volk den beständigen göttlichen Beistand herabrufe, erteile ich allen den Apostolischen Segen.

Aus dem Vatikan, am 22. Mai, dem Pfingstfest des Jahres 1994, des 16. meines Pontifikates.

Johannes Paulus II.

*Autorisierte Übersetzung
KNA, Dokumentation 12 vom 31. Mai 1994*

Gott ist in Christus Mensch, nicht Mann geworden

Zur Ablehnung der Frauenordination in dem vatikanischen Schreiben über die Priesterweihe

1. Die evangelischen Kirchen, die Frauen zum Dienst an Wort und Sakrament ordinieren, haben mit dieser Praxis durchweg gute Erfahrungen gemacht. Sie sind der Auffassung, daß die Kirche um der Universalität ihres Auftrags willen nicht auf die besonderen Fähigkeiten von Frauen im Amt der Kirche verzichten kann, wenn sie nicht den Reichtum der vom Schöpfer in die Menschheit hineingelegten Gaben verachten will.

2. Die biblischen Argumente, die in dem neuen Schreiben des Papstes „*Ordinatio sacerdotalis*“ gegen die Frauenordination vorgebracht werden, sind nicht nur unter evangelischen, sondern auch unter katholischen Bibelauslegern umstritten. Die zwölf Apostel wurden von Jesus als symbolische Repräsentanten des neuen Gottesvolkes berufen. Priesterliche Funktionen, wie sie sich in der späteren Kirchengeschichte herausgebildet haben, wurden ihnen von Jesus nicht übertragen. Die Berufung von Männern erklärt sich aus der Entsprechung zu den Stammvätern des Volkes Israel. Außerdem ist das damalige gesellschaftliche und religiöse Umfeld zu berücksichtigen. Insofern erscheint es unangemessen, die historische Entscheidung Jesu theologisch aufzuladen und bis in „den ewigen Plan Gottes“ hinein verfolgen zu wollen.

Den „theologischen Gründen“, aus denen das römische Lehramt den Anspruch ableitet, den Sinn der damaligen Entscheidung Jesu und der späteren kirchlichen Praxis zu definieren, können viele Christen nicht zustimmen. Das päpstliche Argument, nur der Mann sei imstande, Christus in der Kirche zu repräsentieren, weil Christus und die Kirche sich wie Bräutigam und Braut zueinander verhielten, verabsolutiert nicht bloß ein einzelnes neutestamentliches Bild für die Kirche. Die tiefere „theologische Anthropologie“, auf die sich der Papst beruft, läuft auch auf eine Verdunkelung der Wahrheit, daß Gott in Christus Mensch, nicht Mann geworden ist, hinaus.

3. Kirchen, welche Frauen zum Amt zulassen, mißachten weder die Heilige Schrift noch die kirchliche Tradition. Die Diskussion geht vielmehr um die Auslegung der Schrift und die Verbindlichkeit von Traditionen, und hier hat das Lehramt mit dem Anspruch, die „mit Sicherheit wahre Lehre“ über die Frauenordination zu verkünden, die theologische Debatte „endgültig“ für beendet erklärt. Fortan

werden in der Ökumene Kirchen, welche die Frauenordination für biblisch und theologisch gefordert halten, und Kirchen, die in ihr eine Preisgabe der Tradition und ein ökumenisches Hindernis sehen, miteinander auskommen müssen. Die Frauen werden sich durch die defensive Argumentation des Papstes, die Kirche wolle Frauen nicht diskriminieren, sehe sich aber – auch mit Rücksicht auf die Orthodoxen – nicht zu einer anderen Praxis berechtigt, schwerlich von dem Eindruck abbringen lassen, in Rom messe man bei der Forderung nach Respektierung der Würde der Frau in Kirche und Gesellschaft mit zweierlei Maß.

*Konfessionskundliches Institut
Bensheim, Pressemitteilung Nr. 8/94*

Zu ökumenischer Kooperation im konfessionellen Religionsunterricht

Bericht kirchlicher Schulreferenten in Niedersachsen

1. Am 5. März 1993 fand eine Fachtagung zu Fragen des Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen in Niedersachsen statt. Referenten aus dem Bereich der Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen und aus den Schulabteilungen der Katholischen Bistümer in Niedersachsen, dazu Sachkundige, die unmittelbar mit praktischen Vollzügen des Religionsunterrichts befaßt sind, haben über die Situation des Religionsunterrichts in Niedersachsen beraten.

Aktuelle Entwicklungen in Gesellschaft, Politik, in den Kirchen sowie in den Schulen geben Anlaß, sich grundsätzlich und intensiv mit Fragen des Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen in Niedersachsen zu befassen. In den Kirchen verstärkt sich das Bewußtsein dafür, daß die ihnen zukommende Mitverantwortung für Schule und Religionsunterricht sie notwendig zu einem Dialog hierüber zusammenführt. Sie legt nahe und macht erforderlich, daß sich die Kirchen über die in Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes angesprochenen Grundsätze erneut beraten, sie im Horizont gegenwärtiger Herausforderungen interpretieren und sich über konkrete Regelungen für den Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen verständigen.

2. Die Kirchen beider Konfessionen stehen nach wie vor zum konfessionellen Religionsunterricht. Damit ist gemeint, daß die Inhalte des Unterrichts von Lehrkräften einer bestimmten Konfession in Bindung an deren Bekenntnis entfaltet und nahegebracht werden. Er richtet sich zuerst an Schülerinnen und Schüler desselben Bekenntnisses aus Sicht der katholischen Kirche grundsätzlich, aus Sicht der evangelischen Kirchen primär; nach Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland soll er prinzipiell offen sein für jede Schülerin und jeden Schüler, die teilnehmen wollen bzw. deren Eltern dies wünschen.

Die konfessionelle Zuordnung der Schülerinnen und Schüler ist pädagogisch darin begründet, daß sie im Religionsunterricht Bekenntnis und Lehre ihrer Kirchen

kennenlernen, Zugang dazu gewinnen und sich damit auseinandersetzen sollen, so daß sie einen begründeten eigenen Standpunkt gewinnen. Der rechtliche Schutz des Religionsunterrichts nach Art. 7 des Grundgesetzes ist an dessen Konfessionalität gebunden.

Die evangelischen Kirchen wie die katholische Kirche sind sich darin einig, daß ein konfessionell bestimmter Religionsunterricht selbstverständlich in ökumenischer Verantwortung erteilt werden muß, indem er nicht das Trennende, sondern das Verbindende hervorhebt.

Zur ökumenischen Verantwortung der Kirchen gehört, daß im Fall einzelner Schülerinnen oder Schüler, deren Eltern oder die als Religionsmündige selbst die regelmäßige Teilnahme am Religionsunterricht der anderen Konfession beantragen, Regelungen vereinbart werden, die das ermöglichen.

3. Nun gab und gibt es Situationen, in denen der Anspruch auf einen konfessionell getrennt erteilten Religionsunterricht faktisch dessen Undurchführbarkeit zur Folge hat. In solchen Fällen besteht in den Kirchen Bereitschaft, von den bisherigen Regelungen abzuweichen. Es soll möglich sein, daß in bestimmten schulischen Situationen Schülerinnen und Schüler am Religionsunterricht der anderen Konfession teilnehmen. Das setzt das Einvernehmen von Eltern und Lehrkräften voraus. Ebenso selbstverständlich soll sein, daß die jeweilige Minderheit sachkundig und in ökumenischem Geist einbezogen wird.

4. Wenn die Voraussetzungen für den getrennt erteilten Religionsunterricht an einer Schule vorhanden oder erreichbar sind, soll darauf nicht verzichtet werden. Unter Beachtung dieses Grundsatzes aber können gewichtige organisatorische, personelle und pädagogische Gründe zu Regelungen für einen konfessionellen Religionsunterricht führen, der für alle Schülerinnen und Schüler angeboten wird, die daran teilnehmen wollen. Solche Regelungen sollen erarbeitet und erprobt werden.

An berufsbildenden Schulen, vor allem im Teilzeitbereich, werden sich wegen der dort gegebenen besonderen organisatorischen und personellen Gegebenheiten entsprechende Regelungen nahelegen.

An Sonderschulen und Grundschulen (1. und 2. Klasse) werden gewichtige pädagogische Grundsätze gegen die übliche Trennung von Klassen beim Religionsunterricht angeführt, in der Sonderschule aufgrund der spezifischen pädagogischen Voraussetzungen, in der Grundschule im Sinne eines fächerübergreifenden Unterrichtens einer gemeinsamen Lerngruppe in den beiden ersten Schuljahren.

Die theologischen und pädagogischen Herausforderungen sind in der Grundschule besonders groß; denn der Religionsunterricht in der Lebensphase der jüngsten Schülerinnen und Schüler muß heute mehr als früher Aufgaben der christlichen Sozialisation, die Familien oft nicht mehr leisten können, und der Einführung in konkretes Glaubensleben übernehmen. Im Bewußtsein dieser Schwierigkeiten wird in den Kirchen dennoch für vertretbar gehalten, zugunsten des pädagogischen Anliegens zeitweise auf die Differenzierung nach konfessioneller Zugehörigkeit der Schülerinnen und Schüler zu verzichten.

Religionsunterricht unter diesen Voraussetzungen stellt besondere und hohe Anforderungen an die religionspädagogischen Fähigkeiten der Unterrichtenden. Die Kirchen werden sich darum bemühen, durch Angebote für Fort- und Weiterbildung hierfür Hilfen zu geben.

5. Unabhängig von solchen Situationen wird der konfessionelle Religionsunterricht zunehmend darauf angewiesen sein, daß an allen öffentlichen Schulen die bereits vorhandenen Ansätze für ein verstärktes ökumenisches Miteinander bewußt und konstruktiv wahrgenommen werden. Dazu gehören beispielsweise

- gemeinsame Fachkonferenzen
- Kooperation von Lehrkräften bei der Übernahme von Anteilen des Unterrichts der jeweils anderen Konfession
- Austausch von Unterrichtsmaterialien
- Austausch von Lehrkräften bei dafür besonders geeigneten Themen
- gemeinsame Projekte, Schulgottesdienste, Schulandachten, Aktionen
- Entwicklung von Modellen für einen konfessionell geöffneten Religionsunterricht
- Zusammenwirken bei der Erarbeitung von Richtlinien
- gemeinsame Fortbildung von Lehrerinnen und Lehrern

Mehr als bisher ist darauf zu achten und alles wahrzunehmen, was gemeinsam geplant, entwickelt und getan werden kann.

6. Schulische Entwicklungen aufgrund gegenwärtiger Herausforderungen, die auch den Religionsunterricht betreffen, werden weitergehen. In den Kirchen sollte sorgsam darauf geachtet werden und die Bereitschaft wach bleiben, ggf. konkrete Forderungen daraus zu ziehen.

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Fachkonferenz regen an, eine Gemeinsame Kommission zu bilden, die diese Aufgabe übernimmt, die gegenwärtige wie die künftige Praxis im Bereich des Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen in Niedersachsen fachkundig kritisch begleitet und an inhaltlichen wie rechtlichen Entwicklungen beratend mitarbeitet. Die Gemeinsame Kommission soll den Kirchenleitungen regelmäßig hierüber berichten.

Hannover, den 15. September 1993

Für die Schulreferenten der Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen und der Katholischen Bistümer in Niedersachsen

Kampermann
Konföderation evangelischer Kirchen
in Niedersachsen

Dr. Klöppel
Katholisches Büro
Niedersachsen

Weltwirtschaft und Gerechtigkeit

Die Entstehungsgeschichte einer Erklärung der Nordelbischen Synode

Der Anstoß aus der ökumenischen Debatte

Seit der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975 gibt es in der Nordelbischen Kirche (bzw. ihren Vorläuferkirchen) eine gute Tradition:

Die Delegierten und sonstigen Teilnehmer der großen ökumenischen Versammlungen aus dem Bereich der Nordelbischen Kirche kommen nach solchen großen ökumenischen Ereignissen zusammen, sichten die oft umfangreichen Beschlußpakete und erarbeiten für die Kirchenleitung eine Empfehlung, welche Schwerpunkte sie in der Auswertung und Weiterarbeit setzen sollte. Gewöhnlich sind es nicht mehr als drei bis fünf von -zig Beschlüssen, aber die werden dann auch umgesetzt.

Ende der achtziger/Anfang der neunziger Jahre schälte sich in den ökumenischen Weltkonsultationen und Vollversammlungen ein Thema heraus, das in seiner Dringlichkeit eigentlich nicht zu überhören war: die Forderung nach mehr Gerechtigkeit in den Weltwirtschaftsbeziehungen.

Nach der Weltkonsultation für zwischenkirchliche Hilfe (Larnaca 1986), der Weltkonsultation „Koinonia – geteiltes Leben in weltweiter Gemeinschaft“ (El Escorial 1987) und der Weltmissionskonferenz des ÖRK „Dein Wille geschehe – Mission in der Nachfolge Jesu Christi“ (San Antonio 1989) war es insbesondere die 8. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes unter dem Thema „Ich habe das Schreien meines Volkes erhört“ (Curitiba 1990), die ein Echo und eine Antwort aus den Mitgliedskirchen der Ökumene verlangte.

Aber auch in der Entwicklungsdebatte innerhalb der EKD wurde die Forderung nach mehr Gerechtigkeit in Zusammenhang mit der Erinnerung an die Gründung des Kirchlichen Entwicklungsdienstes vor 25 Jahren auf der Synode in Bad Salzungen 1986 erhoben. Die Aktionen „Brot für die Welt“ standen in den Jahren 1989 bis 1992 unter dem Thema „Den Armen Gerechtigkeit“.

Denkwürdig war ferner, daß beinahe gleichzeitig umfangreiche Grundsatztexte zum Thema Gerechtigkeit in den Weltwirtschaftsbeziehungen vorgelegt wurden: 1990 erschien kurz nach der Wende eine Studie zu Fragen christlicher Wirtschaftsethik „Verantwortlich wirtschaften“, erarbeitet vom Theologischen Studienausschuß des Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes in der DDR. Die EKD legte 1992 eine Denkschrift zum Thema „Gemeinwohl und Eigennutz – Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft“ vor. Papst Johannes Paul II. veröffentlichte am 1. Mai 1991 die Enzyklika „Centesimus annus“ zum 100. Jahrestag der ersten Sozialenzyklika „Rerum novarum“. Der Lutherische Weltbund legte zu seiner 8. Vollversammlung umfangreiches Studienmaterial insbesondere zur Schuldenkrise vor. 1992 veröffentlichte der Ökumenische Rat der Kirchen nach umfänglicher Vorarbeit sein Studiendokument „Der Christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft“.

Und schließlich war die Forderung nach mehr Gerechtigkeit in den Weltwirtschaftsbeziehungen auch ein gewichtiger Schwerpunkt der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (Seoul 1990) und seinen regionalen Vorversammlungen von Dresden, Magdeburg, Königstein, Stuttgart und Basel (1988/89).

Von den vielen Dokumenten, die einzelne Kirchen bzw. Bischofskonferenzen der katholischen Kirche veröffentlicht haben, sei nur eines erwähnt, von dem weltweite Impulse ausgingen: Der Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“ (1985).

Wie reagieren einzelne Mitgliedskirchen ökumenischer Zusammenschlüsse auf diese wahrhaft drängende Flut von Grundsatztexten und Erklärungen?

In der Nordelbischen Kirche war es die 8. Vollversammlung von Curitiba (1990), die den Ausschlag brachte. „Ich habe das Schreien meines Volkes erhört“, dieses göttliche Echo auf das Schreien des Volkes Israel forderte auch die Mitgliedskirchen des LWB zu einer Antwort heraus. In der Botschaft der Vollversammlung hieß es: „Angesichts dessen, daß die vorherrschenden Wirtschaftssysteme dringend geändert werden müssen, sollten die Kirchen das Verständnis für die Notwendigkeit einer neuen Weltwirtschaftsordnung fördern, (und) Regierungen, transnationale Konzerne, Banken und andere Institutionen drängen, einer neuen und gerechten Wirtschaftsordnung zuzustimmen“.

Die Delegierten, auch die aus Nordelbien, verpflichteten sich, „... nach Lösungen der Schuldenkrise zu suchen...“ und „wo angemessen, Kampagnen gewaltfreien Protestes und Widerstandes gegen Ungerechtigkeit zu unterstützen...“.

Der Plan

Der Ökumeneausschuß der Kirchenleitung der Nordelbischen Kirche, der zur Nacharbeitstagung der 8. Vollversammlung des LWB von Curitiba eingeladen hatte, stand vor einem großen Problem. Wie konnte diese umfassende und schwierige Thematik an die Gesamtkirche mit all ihren Ebenen vermittelt und zu einem wirklichen Anliegen der Gesamtkirche mit all ihren Gemeinden, Diensten und Werken werden? Die Entscheidung, die von der Kirchenleitung im Juni 1991, also wenige Monate nach der 8. Vollversammlung des LWB von Curitiba, getroffen wurde, kam der Eröffnung eines „konziliaren Prozesses“ in der Nordelbischen Kirche gleich. Es wurde beschlossen, eine Themensynode „Weltwirtschaft und Gerechtigkeit“ so vorzubereiten, daß alle Ebenen der Kirche dabei einbezogen sind. Als Zielsetzung wurde formuliert: „Wir wollen auf der Themensynode vor allem auf die Stimmen der Betroffenen hören. Anhand der Situationen in der Ländern unserer überseeischen Partnerkirchen und bei uns kann beispielhaft die wirtschaftliche und politische Lage in der Dritten Welt und der Zusammenhang zwischen wirtschaftlichen Problemen bei uns und in Übersee deutlich werden. Dadurch werden die Probleme auf sachgemäß differenzierte Weise greifbar.“

Wir können anhand der in den Beratungs- und Vorbereitungsprozeß einbezogenen Sachverständigen die verschiedenen Faktoren und Interessen *sehen und wahrnehmen*, die mit der Frage der Verteilungsgerechtigkeit verbunden sind.

Wir können in der theologischen Debatte um das ‚Miteinander-Teilen‘, um die ‚Option für die Armen‘ und die Dimensionen des Begriffes Gerechtigkeit unseren sozialetischen Standpunkt klären. Dabei werden wir die Fragen nach den Konsequenzen der Nachfolge und unseres Bekenntnisses zur Einheit im Leibe Christi aufgreifen und Impulse der bisherigen ökumenischen Debatte um die Frage der wirtschaftlichen Gerechtigkeit im Welthorizont verarbeiten können. So können wir theologisch begründete Kriterien für unser *Urteilen* gewinnen.

Schließlich können wir in den Beratungen zu Empfehlungen des *Handelns* vorstoßen, die sich auf unsere Beziehungen zu unseren Partnerkirchen und auch bei uns auftretende soziale Folgen (z.B. und vor allem im Bereich der Landwirtschaft!) beziehen.“

Aus dem letzten Satz der Zielsetzung wird bereits deutlich, daß die Kirchenleitung unter dem Thema „Weltwirtschaft und Gerechtigkeit“ auch den Aspekt „Gerechtigkeit in Deutschland“ verhandelt wissen wollte.

Der Vorbereitungsprozeß

In der Nordelbischen Kirche gibt es eine Vielzahl von Einrichtungen, Gruppen und einzelnen, die sich mit dem im Stichwort „Gerechtigkeit“ angezeigten Problemkomplex befassen. Sie alle sollten in den Vorbereitungsprozeß einbezogen werden und ihrerseits daran mitwirken, daß auch bisher nicht Beteiligte in diesen Prozeß hineingenommen werden. Die geplante Themensynode „Weltwirtschaft und Gerechtigkeit“ wäre dann ein Kristallisationspunkt, sie könnte Vorarbeiten und Impulse aufnehmen, theologische und ethische Positionen miteinander vermitteln und zu klären versuchen, zur Fürsprache und zum Handeln auffordern und Leitlinien für die Weiterarbeit entwickeln.

Als erster Schritt wurde eine Vorbereitungsgruppe gebildet, deren Aufgabe es war, eine Problemskizze zum Thema in Form eines Materialheftes zu erstellen, das Gemeinden, Einrichtungen und Gruppen Impulse und Fragen zum Thema an die Hand gibt.

Gleichzeitig sollten die Einrichtungen und Gruppen der Nordelbischen Kirche, die an diesem Thema interessiert sind und Tagungs- und Studienarbeit leisten können, gebeten werden, Teilaspekte des Themas „Weltwirtschaft und Gerechtigkeit“ zu bearbeiten und Ergebnisse ihrer Arbeit an einen zu bildenden Koordinierungskreis zurückmelden.

Die Eröffnung

Die Vorbereitungsgruppe legte zur Synodentagung im September 1992 ein Materialheft zur Vorbereitung auf die Themensynode 1993 vor, dem acht verschiedene Arbeitsblätter zu Teilaspekten des Themas für die Arbeit in Gruppen beigelegt waren. Diese Teilaspekte waren gleichzeitig so etwas wie eine Gliederung für die ins Auge gefaßte Erklärung, die als Ergebnis der Synodenarbeit herauskommen sollte:

1. Armut in Deutschland
2. Emigration und Asyl
3. Frauen

4. Ökologie
5. Europäische Gemeinschaft
6. Welthandel
7. Verschuldung
8. Entwicklungshilfe und Miteinander-Teilen.

Ein Tag auf der Synodentagung im September 1992 war der Eröffnung des Diskussionsprozesses zum Thema „Weltwirtschaft und Gerechtigkeit“ in der Nordelbischen Kirche gewidmet. Als Hauptreferent wurde der brasilianische Theologe Milton Schwantes eingeladen, der unter dem Thema „Ein Gerechter wird in seiner Hoffnung überleben“ eine theologische Einführung ins Thema gab und zugleich in die konkrete Erfahrung der von extremer Armut betroffenen Menschen in Brasilien einführte.

Die Wirkung dieses außergewöhnlichen – weil mit sehr viel persönlicher Erfahrung angereicherten – Vortrags war ein ergriffenes Schweigen in der Synode. Die vorgesehene Aussprache im Plenum konnte nicht stattfinden, die Synode hatte verstanden, daß die angemessene Reaktion auf die Darstellung des Gesamtproblems jede rechthaberische Debatte zum Verstummen bringen muß. Die Synode hatte das Thema sozusagen von innen aufgeschlossen und war von innen aufgeschlossen worden.

Weitere Programmpunkte für diesen synodalen Eröffnungstag waren die Einführung in drei der wichtigsten Grundsatztexte zum Thema: Die Denkschrift der EKD „Gemeinwohl und Eigennutz“, die Enzyklika von Papst Johannes Paul II. „Centesimus annus“ und das Studiendokument des Ökumenischen Rates der Kirchen „Der Christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft“.

In Arbeitsgruppen formulierten die Synodalen schließlich erste Erkenntnisse, Anliegen und Fragen, die in den Diskussionsprozeß der Gesamtkirche eingegeben wurden, der ein Jahr lang dauern sollte.

Die Diskussion an der Basis

Die von der Synode angeregte Diskussion an der Basis lief zunächst nur zögernd an. Insbesondere Initiativ- und Solidaritätsgruppen mißtrauten dieser Initiative „von oben“. Würden die Anregungen und Forderungen, die sie erarbeiten sollten, überhaupt aufgenommen und verarbeitet werden? Oder sollte nur in einem schein-demokratischen Verfahren möglichst viel Getöse erreicht werden? Erst die Vergewisserung des Synodenpräsidiums, daß alle Eingaben sorgfältig geprüft und in eine Beschlußvorlage eingearbeitet werden würden, ließ die Debatte in einem erstaunlichen Umfang anlaufen.

In der ersten Jahreshälfte 1993 lagen der inzwischen gebildeten synodalen Vorbereitungsgruppe eine solche Fülle von Ergebnistexten aus der Arbeit verschiedenster Gruppen, Gemeinden, Einrichtungen und Diensten und Werken der Nordelbischen Kirche vor, daß ein ähnliches Buch von 270 Seiten gedruckt werden mußte.

Zuvor hatten die Gruppen, die ihre Erfahrungen, Vorschläge und Forderungen an die Nordelbische Kirche richteten, Gelegenheit, auf einem Forum, das im Mai 1993 stattfand, ihre Stimmen auch mündlich laut werden zu lassen und in das Gespräch mit dazu eingeladenen Synodalen einzutreten. Dieser Forumstag hatte eine wichtige

Funktion: den Synodalen wurde klar, welch breites Echo das Thema gefunden hatte, und den Vertreterinnen und Vertretern der Gruppen wurde deutlich, daß die Synode ihre Anliegen wirklich aufzunehmen und ernstzunehmen bereit war.

Der wichtigste und schwierigste Teil der Arbeit der synodalen Vorbereitungsgruppe war die Zusammenfassung der Anregungen und Forderungen der verschiedensten Ebenen in eine Beschlußvorlage für die Sondersynode, die im September 1993 stattfinden sollte. In einer Marathonsitzung von drei Tagen gelang es einem Redaktionsteam, die eingegangenen Texte zu sichten und zu einer thematisch gegliederten Vorlage zusammenzuarbeiten.

Zwei Unterabschnitte der Synodenvorlage waren allerdings schon vorher skizziert worden: eine sehr kurze und konzentrierte theologische Einführung und eine auf das Wesentliche beschränkte Darstellung des Gesamtzusammenhanges des im Thema „Weltwirtschaft und Gerechtigkeit“ beschriebenen Problems. Diese beiden ersten Teile des Beschlußvorschlags waren zugleich das einvernehmliche Ergebnis der Theoriediskussion zum Thema. Sie waren die gemeinsame Antwort der an der Vorbereitung Beteiligten auf den wiederholt vorgetragenen Einwand, was denn unsere Kirche zu einem solch umfangreichen Themenkomplex beizutragen habe.

Zur Vorbereitung der Themensynode im September 1993 gehörten aber auch andere wesentliche Teile: Es mußte diskutiert und beschlossen werden, wer die Synodalen als Referent in das Gesamtthema einführen sollte, und es mußte sorgfältig überlegt werden, wie die gottesdienstlichen Elemente der Synodentagung so gestaltet werden konnten, daß sie die Tiefendimension des Themas wirklich erreichen würden. Es wurde sogar ein eigenes Lieder- und Gebetsheft für die Themensynode erarbeitet.

Die gute Zusammenarbeit, ja, das Zusammenwachsen der Mitglieder der synodalen Vorbereitungsgruppe war vielleicht eines der wichtigsten Ergebnisse des gesamten Vorbereitungsprozesses. Mitglieder dieses Ausschusses waren überwiegend Synodale, die (noch) nicht Spezialisten zum Thema Wirtschaftsethik und Lobbyisten für die Dritte Welt waren. Aber am Ende des Vorbereitungsprozesses waren sie es!

Die Themensynode

Nicht nur der synodale Vorbereitungsausschuß sah der auf drei volle Tage angesetzten Themensynode mit Bangen entgegen, desgleichen ein nicht unbeträchtlicher Teil der Synodalen mit Skepsis und Mißtrauen: Hatte sich hier nicht eine bestimmte Lobby in der Kirche durchgesetzt, die mit viel Aufwand und umfassender Strategie die Nordelbische Kirche auf einen Kurs verpflichten würde, der sie vor allem im Bereich ihrer eigenen Aufwendungen, im Bereich Mission und Entwicklungshilfe überfordern würde? Wie würde die Synode auf die wiederholt vorgetragene Empfehlung der EKD-Synode von Berlin-Spandau (1969) reagieren, in der damals empfohlen wurde, alle Gliedkirchen der EKD sollten bis zu 5% ihrer Haushaltsmittel für den kirchlichen Entwicklungsdienst bereitstellen?

In der langen Zeit der Vorbereitung auf das Thema „Weltwirtschaft und Gerechtigkeit“ hatte es zudem im Spätherbst 1992 eine Trendwende bei den kirchlichen Finanzen gegeben. Die Anfang der neunziger Jahre überraschend gestiegenen

Zuwächse im Bereich der Kirchensteuer waren im Zusammenhang mit der einsetzenden Wirtschaftsflaute in der Bundesrepublik Deutschland schlagartig zum Stillstand gekommen. Ja, es mußte befürchtet werden, daß es mit den kirchlichen Finanzen in Zukunft stetig bergab gehen würde. Erste Anzeichen aus dem Spätherbst 1992 verdichteten sich im Laufe des Jahres 1993. Überall wurde die Devise zum Sparen und Kürzen ausgegeben, auch der Personalbereich sollte davon betroffen werden.

Es war sicher dieser Zusammenhang, der ein Thema in der Vordergrund rückte, das in der Anlage und Vorbereitung der Synode eigentlich nicht die Hauptrolle gespielt hatte: die Frage nach dem eigenen finanziellen Beitrag zur Linderung der Not in der Welt. In den Hintergrund trat die Erkenntnis, die eigentlich zur Entscheidung für dieses Synodenthema geführt hatte: die Erkenntnis nämlich, daß es mit Almosen und Spenden nicht getan sei, sondern daß es darauf ankomme, die strukturellen Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß Armut und Ungerechtigkeit überwunden werden können.

Andererseits war es sicher gut so, daß der Gesamtzusammenhang dieses Themas nicht auf dem Hintergrund eines satten und sicheren Wirtschaftswachstums in unserer Gesellschaft diskutiert wurde, sondern unter den Vorzeichen einer kommenden und nicht so schnell zu überwindenden Krise. Besser als zuvor wurde von allen Seiten verstanden, daß wir im Gesamtsystem der Weltwirtschaft wirklich in einem Boot sitzen. Plötzlich wurde deutlicher als zuvor, was es heißt, in der eigenen Volkswirtschaft von der Gesamtlage in der Weltwirtschaft abhängig zu sein.

Eine andere Sorge war, ob es der Synode gelingen konnte, die ideologischen Grabenkämpfe bisheriger Grundsatzdebatten zum Thema Wirtschaftsethik zu vermeiden und zu einem konstruktiven Miteinander durchzustoßen.

Dazu haben die fünf Referenten, die von der Synode eingeladen wurden, einen erheblichen Beitrag geleistet: Am Anfang stand das theologische Grundsatzreferat des südafrikanischen Theologen Wolfram Kistner, ihm folgten zwei Referate von Vertretern von Partnerkirchen der Nordelbischen Kirche, Dr. Rogate Mshana aus Tansania und Dr. K. Rajaratnam aus Indien. Sehr unterschiedliche Stimmen aus der Ersten Welt artikulierte Dr. Sabine O'Hara aus New York und der Hamburger Wirtschaftssenator Prof. Dr. Hans-Jürgen Krupp.

Parallel zu diesen Vorträgen setzte sogleich die Arbeit an der vorgelegten Beschlußvorlage ein, die auf verschiedene Arbeitsgruppen verteilt war.

Am dritten und letzten Tag erfolgte dann der Durchgang durch die Beschlußvorlage im Plenum. Dabei zeigte sich, daß die Synode durch das intensive Arbeitsprogramm einerseits sehr bereichert, andererseits aber auch kräftemäßig überfordert war. Es gelang der Synode lediglich, etwa die Hälfte der Beschlußvorlage durchzuarbeiten und zu verabschieden. Es war eine weise Entscheidung des Synodenpräsidiums, die weitere Debatte und Beschlußfassung auf die Synodentagung im Februar 1994 zu verschieben. Der Einschnitt in der Debatte erfolgte gerade vor dem Abschnitt, in dem es um die Frage der Erhöhung des Nordelbischen Beitrags zum Kirchlichen Entwicklungsdienst gehen sollte. Es zeigte sich in der nachfolgenden Zeit, daß gerade zur Findung eines gemeinsam getragenen Beschlusses noch Zeit gebraucht wurde.

Die Entscheidung der Nordelbischen Synode, den zweiten Teil der vorgelegten Beschlußvorlage erst im Februar 1994 zu diskutieren, bewirkte praktisch eine noch-

malige – also dritte – Synodentagung zum Thema. Die Synodenpräsidentin, Elisabeth Lingner, nahm die Wiederaufnahme der Debatte zum Anlaß, an wichtige gemeinsame Stationen des Prozesses zu erinnern:

„Viele von Ihnen werden der Meinung sein, daß wir die wichtigsten Beschlüsse zum Thema ‚Weltwirtschaft und Gerechtigkeit‘ noch vor uns haben. Ich bin da ganz anderer Meinung: die allerwichtigsten Beschlüsse haben wir gleich zu Anfang gefaßt, indem wir den Vorspann und die ersten beiden Absätze des gesamten Beschlußtextes zustimmend zur Kenntnis genommen haben.

Ich möchte aus diesen Abschnitten nur einige, mir besonders wichtige Sätze zitieren:

„Wir sind als eine Kirche aus unterschiedlichen Völkern und Kulturen gemeinsam unterwegs. Die Kraft dazu erhalten wir durch die Zusage Gottes, der eine neue Welt verheißt, in der Gerechtigkeit wohnt.“

Aus dem Abschnitt ‚Unterwegs im konziliaren Prozeß‘: ‚Die Forderung nach Gerechtigkeit ist durch Menschen aus den Ländern, die von schreiender Ungerechtigkeit betroffen sind, auf die Tagesordnung unserer Kirche gesetzt worden. Von den Christinnen und Christen der betroffenen Länder ist Gerechtigkeit für die Armen als zentrales Thema der Bibel des Alten und Neuen Testaments wiederentdeckt und uns nahegebracht worden. Bisher überlesene, aber auch wohlvertraute Bibeltexe, sprechen uns in neuer Weise an und laden ein zu neuen Erfahrungen im Miteinander-Teilen‘.

Und schließlich aus dem Abschnitt ‚Gottes Gerechtigkeit unter den Menschen‘:

„In den Armen begegnet uns Jesus Christus. Er fragt in ihnen nach unserer Liebe als Antwort auf die Liebe Gottes, die wir erfahren. In ihrem Schrei nach Gerechtigkeit hören wir seinen Ruf zur Umkehr, weg von der Wohlstandssicherung für uns allein und hin zu einem Handeln, das die Lebensgrundlagen aller Menschen sichern hilft.“

In der Tat hatte sich die Synode der Nordelbischen Kirche mit diesen Worten den Ertrag der ökumenischen Debatte zum Thema „Die Armen und die Kirche“ zu eigen gemacht. Diese Aneignung stand wie ein Vorzeichen vor der Klammer aller anderen Beschlüsse. Sie bewirkte, daß die zu erwartende kontroverse Debatte über die Frage der Erhöhung des Prozentanteils für den Kirchlichen Entwicklungsdienst sachlich und konstruktiv geführt wurde.

Der Zeitraum zwischen der Beschlußfassung im September 1993 und Februar 1994 hatte genügend Zeit gelassen, um mit allen Beteiligten einen Kompromiß zu erreichen: die Synode beschloß mit überwältigender Mehrheit (und trotz rückläufiger Einnahmen) eine Erhöhung des KED-Prozentsatzes von bislang 2,8 auf 3 % in zwei Schritten. Im laufenden Haushalt wurde eine Erhöhung um 0,1 % vorgesehen und für das Haushaltsjahr 1995 wurde eine weitere Erhöhung um 0,1 % beschlossen. Wenn man bedenkt, daß die Erhöhung um 0,2 % immerhin 1,4 Millionen DM beträgt, kann man ermessen, was dieser Schritt für die Haushaltsplanung bedeutet.

Die Synodenerklärung

Natürlich stand die Pressemeldung über die Erhöhung des KED-Prozentsatzes im Mittelpunkt der Berichterstattung der Medien. Angesichts der Länge der um diesen Punkt geführten Debatte war dies auch mehr als gerechtfertigt.

Dennoch wird man die Gesamterklärung in allen ihren Teilen würdigen müssen. Sie enthält in den ersten beiden Abschnitten, wie oben beschrieben, eine wichtige theologische Grundsatzentscheidung. Die Nordelbische Kirche hat sich die sog. „Option für die Armen“ zu eigen gemacht (siehe unten).

In einem dritten Abschnitt beschreibt die Erklärung den gegenwärtigen Zustand und die darin enthaltenen Herausforderungen der gegenseitigen Weltwirtschaftsordnung (Weltwirtschaft – eine Problemanzeige).

In ihrem vierten Teil entfaltet die Erklärung „Leitlinien für konkrete Schritte“ (siehe unten), die im fünften Teil unter dem Titel „Schritte zum Handeln“ genannt werden.

Es würde den Rahmen dieser Darstellung sprengen, den vollen Wortlaut dieser „Schritte zum Handeln“ hier wiederzugeben. Es sei aber auf einige besonders wichtige Beschlüsse hingewiesen:

Die Synode stellt zum Thema „Migration und Asyl“ fest, daß die Änderung des Grundgesetzes und die Verabschiedung des neuen Asylverfahrensrechtes es Menschen, die bei uns Schutz vor politischer Verfolgung suchen, nahezu unmöglich machten, das ihnen zugesicherte Recht auf Asyl wahrzunehmen. Die Synode fordert, Flüchtlinge, die bereits bei uns leben und die bei der Abschiebung in ihr Heimatland an Leib und Leben bedroht sind, zu schützen und Kriegs- und Bürgerkriegsflüchtlingen für die Dauer des Krieges bzw. Bürgerkrieges Aufenthaltsrecht und finanzielle wie soziale Absicherung zu gewähren.

In Konsequenz dieser Beschlüsse entschied sich die Synode nach langer und kontrovers geführter Debatte, zur Einrichtung einer kirchlichen Beratungsstelle für Asylsuchende in Hamburg einen erheblichen finanziellen Beitrag zu leisten.

Zum Thema „Solidarität mit den Frauen“ beschloß die Synode unter anderem, dafür einzutreten, daß ein eigenständiges Aufenthaltsrecht für Frauen geschaffen wird, die durch Frauenhandel nach Deutschland gekommen sind.

Zur rechtlichen Besserstellung von Frauen in geringfügigen Beschäftigungsverhältnissen beschloß die Synode, Gemeinden, Kirchenkreise und andere kirchliche Anstellungsträger zu bitten, grundsätzlich nur Arbeitsplätze mit eigenständiger sozialer Sicherung für die Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer zu schaffen. Nur in Fällen, in denen bereits eine anderweitig begründete eigenständige soziale Sicherung vorliegt . . ., soll von diesem Grundsatz abgewichen werden.

Zum Thema „Verschuldung“ trat die Synode dafür ein, daß über die Vereinten Nationen ein internationales Insolvenzrecht entwickelt wird, das geeignet ist, die elementaren Lebensrechte der von der Schuldenkrise Betroffenen umfassend zu schützen. Sie trat ferner dafür ein, daß der Schuldendienst – ähnlich wie im Londoner Schuldenabkommen – auf ein sozial-, ökologie-, entwicklungs- und demokratieverträgliches Maß begrenzt wird.

Im Zusammenhang des Themas „Welthandel“ äußerte sich die Synode erneut zur Frage des Rüstungsexports und der Rüstungskonversion und forderte die Kirchenleitung auf, erneut das Gespräch über Rüstungsexportbeschränkungen und Rüstungskonversion mit den Firmen zu führen, die im Bereich der Nordelbischen Kirche Rüstungsgüter produzieren und exportieren. An die eigene Adresse gerichtet, erinnert die Synode alle Gemeinden, Dienste und Werke daran, von den Angeboten an Produkten aus der Zweidrittelwelt, die „fair“ gehandelt werden, Gebrauch zu

machen. Firmen, die mit Südafrika Handel treiben, sollte der vom afrikanischen Kirchenrat verabschiedete Verhaltenskodex nahegebracht werden.

Der im Abschnitt „Entwicklungshilfe und Miteinander-Teilen“ enthaltene Beschluß zur Erhöhung des KED-Prozentsatzes wurde bereits referiert. Bemerkenswert ist der parallel dazu verabschiedete Beschluß, den Appell der Vollversammlung des Ökumenischen Rates von Vancouver 1983 aufzunehmen und alle Mitglieder der Kirche zu bitten, 2% ihres Nettoeinkommens für die ökumenische Diakonie zur Verfügung zu stellen.

Zu diesem Thema gehörte auch der Appell an die Bundesregierung, ihr durch Bundeskanzler Kohl in Rio de Janeiro 1992 gegebenes Versprechen, die staatliche Entwicklungshilfe auf 0,7% des Bruttosozialproduktes zu erhöhen, auch einzuhalten.

Unter der Überschrift „Entwicklungspolitik für den Norden“ wurde Gemeinden und Kirchenkreisen empfohlen, die bereits recht umfangreiche Partnerschaftsarbeit in bilateralen Projekten zu verstärken. Besonders überzeugenden Projekten von Gruppen und Gemeinden sollte ein „Förderpreis arme Welt“ verliehen werden.

Zum Thema „Kirche und Geld“ beschloß die Synode, die Kirchenleitung zu bitten, verstärkt Gelder in sog. „Öko- und Ethikfonds“ (vor allem bei der Ökumenischen Entwicklungsgenossenschaft (EDCS) und der GEPA) anzulegen.

Zum Stichwort „Landwirtschaft“ beschloß die Synode, sich dafür einzusetzen, Wege zur Sicherung der Existenz bäuerlicher Betriebe in der Europäischen Union zu suchen und gleichzeitig Schritte zu unternehmen, die die Entwicklungsmöglichkeiten der Landwirtschaft in den Ländern der Zweidrittelwelt fördern. „Dazu gehören insbesondere eine zufriedenstellende Eigenversorgung der Bevölkerung mit Nahrungsmitteln als auch Exportchancen in die Industrieländer.“

Es war der Synode sehr wichtig, nicht nur Forderungen an andere zu stellen, sondern auf dem Weg zu mehr Gerechtigkeit auch einen eigenen Beitrag zu leisten.

Der Synodenprozeß ist mit der Verabschiedung der Erklärung also nicht zu einem Abschluß gekommen, vielmehr hat die Synode mit der Erklärung die Richtung gewiesen, in die die Nordelbische Kirche gehen soll.

Die Synode hat sich vorgenommen, die Umsetzung der Beschlüsse sorgfältig zu begleiten und auch zu überwachen. Die Hoffnung der an dieser Arbeit Beteiligten richtet sich aber auch auf die anderen Gliedkirchen der EKD und auf die EKD selbst. Sie wünschen sich, daß die in diesem Prozeß gemachten Erfahrungen auch bei anderen aufgenommen und umgesetzt werden.

Rudolf Hinz

ANMERKUNG: Alle in diesem Artikel genannten Texte sind zu erhalten vom: Nordelbischen Kirchenamt, Dezernat M, Postfach 3449, 24033 Kiel.

Weltwirtschaft und Gerechtigkeit

Erklärung der Synode der Nordelbischen Ev.-luth. Kirche vom 2. Februar 1994
(in Auszügen)

Wir haben uns auf den Synodentagungen vom 23. bis 25. 9. 1993 und am 2. 2. 1994 mit dem Thema „Weltwirtschaft und Gerechtigkeit“ befaßt. Die Stimmen aus unseren Partnerkirchen aus der Zweidrittelwelt haben uns dabei bewußt gemacht, daß wir der zerstörerischen Ungerechtigkeit in der Weltwirtschaft nur dann begegnen können, wenn wir mit Änderungen bei uns selbst beginnen: in unserem Lebensstil, unserem Wirtschaften, unserem kirchlichen und politischen Handeln. Die Schritte, die wir vorschlagen und auf deren Einhaltung wir achten wollen, sind nur ein kleiner Anfang. Wir wollen damit nicht Unrecht beschönigen, sondern dazu beitragen, den Weg zur Änderung ungerechter Strukturen offen zu halten. Wir sind als eine Kirche aus unterschiedlichen Völkern und Kulturen gemeinsam unterwegs. Die Kraft dazu erhalten wir durch die Zusage Gottes, der eine neue Welt verheißt, in der Gerechtigkeit wohnt.

I. Gottes Gerechtigkeit – Gerechtigkeit unter den Menschen

„Träufelt, ihr Himmel, von oben, und ihr Wolken, regnet Gerechtigkeit! Die Erde tue sich auf und bringe Heil, und Gerechtigkeit wachse mit auf! Ich, der Herr, habe es geschaffen.“ (Jes 45,8)

„Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.“ (Mt 6,24)

„Wir warten aber auf einen neuen Himmel und eine neue Erde nach seiner Verheißung, in denen Gerechtigkeit wohnt.“ (2 Petr 3,13)

(1) Gott, der Schöpfer und Befreier, ist ein Gott der Gerechtigkeit. Er schafft Leben und den Unterdrückten Recht. Den Schuldigen schenkt er Vergebung und eröffnet allen Hoffnung und Zukunft.

(2) In Jesus Christus ist uns der gerechte Gott erfahrbar geworden: Er hat sich den Armen und Schwachen zugewandt und wurde einer von ihnen. Jesu Auferweckung von den Toten bestätigt den Anbruch des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit. Sein Geist gibt uns Mut, gegen Resignation und Ohnmacht für Gerechtigkeit und für das Leben einzutreten.

(3) In den Armen begegnet uns Jesus Christus. Er fragt in ihnen nach unserer Liebe als Antwort auf die Liebe Gottes, die wir erfahren. In ihrem Schrei nach Gerechtigkeit hören wir seinen Ruf zur Umkehr, weg von der Wohlstandssicherung für uns allein und hin zu einem Handeln, das die Lebensgrundlagen aller Menschen sichern hilft.

II. Unterwegs im konziliaren Prozeß

(4) Mehr Gerechtigkeit in der Weltwirtschaft ist die große Herausforderung der Gegenwart. Nachrichten, Bilder und Berichte konfrontieren uns täglich mit massiver Ungerechtigkeit. Die Spannungen zwischen Arm und Reich wachsen, nicht nur auf der Erde insgesamt, sondern zunehmend auch in unserem Land. Ausgrenzung und

Konflikte, Unterdrückung, Hunger und Krieg sind vielerorts die Folgen. Wir wissen, daß es keinen Frieden in der Welt geben wird, ohne daß in einem sozialen Ausgleich allen Menschen ermöglicht wird, in Würde auskömmlich zu leben.

(5) Über das, was unter Menschen als „gerecht“ anzusehen ist, gehen die Meinungen auseinander. Manche betonen beispielsweise die Chancengleichheit, andere die Leistungsgerechtigkeit oder die Besitzstandsgerechtigkeit. Jeder Aspekt hat etwas Richtiges für sich und hat zugleich seine Grenzen. Die Suche nach Gerechtigkeit erfordert, daß alle Betroffenen in den Entscheidungsprozeß einbezogen werden. „Im christlichen Verständnis von Gerechtigkeit hat die Zuwendung zu den Armen und Benachteiligten immer einen höheren Rang eingenommen als der Ausgleich zwischen Gleichen. (...) Soziale Gerechtigkeit hat den Charakter der Parteinahme für alle, die auf Unterstützung und Beistand angewiesen sind. (...) Sie erschöpft sich nicht in der persönlichen Fürsorge für Benachteiligte, sondern zielt auf den Abbau der strukturellen Ursachen für den Mangel an Teilhabe und Teilnahme an gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prozessen“ (EKD-Denkschrift „Gemeinwohl und Eigennutz“, Nr. 155).

(6) Die Forderung nach Gerechtigkeit ist durch Menschen aus den Ländern, die von schreiender Ungerechtigkeit betroffen sind, auf die Tagesordnung unserer Kirche gesetzt worden. Von den Christinnen und Christen der betroffenen Länder ist Gerechtigkeit für die Armen als zentrales Thema der Bibel des Alten und Neuen Testaments wiederentdeckt und uns nahegebracht worden. Bisher überlesene, aber auch wohlvertraute Bibeltexte sprechen uns in neuer Weise an und laden ein zu neuen Erfahrungen im Miteinander-Teilen.

(7) Die Frage nach der Gerechtigkeit steht im inneren Zusammenhang mit den Fragen nach Frieden und Bewahrung der Schöpfung. 1983 verabschiedete die Nordelbische Synode eine Friedenskundgebung, 1989/90 Beschlüsse zur Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung. Es ist an der Zeit, daß wir auf den Schrei nach Gerechtigkeit antworten und uns so dem weltweiten konziliaren Prozeß von „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ voll anschließen.

(8) Unsere Kirche hat sich dem Ruf nach mehr Gerechtigkeit durch die Aktion „Brot für die Welt“, durch das Nordelbische Zentrum für Weltmission und kirchlichen Weltdienst und mit den verschiedenen Programmen des Kirchlichen Entwicklungsdienstes gestellt. Viele Menschen haben in verschiedenen Gruppen innerhalb und außerhalb unserer Kirche die Problematik der weltweiten Ungerechtigkeit durch ihre Aktionen über Jahre hin wachgehalten und durch ihr persönliches Engagement in praktischer Arbeit und durch ihre finanziellen Opfer wesentlich dazu beigetragen, daß Not gelindert werden konnte und das Thema Gerechtigkeit auf der Tagesordnung unserer Kirche blieb. Dafür schulden wir ihnen Dank.

(9) Trotz dieses Engagements und trotz der staatlichen Entwicklungshilfen bleibt die bittere Erkenntnis, daß sich die Kluft zwischen den armen und den reichen Ländern der Welt nicht geschlossen, sondern verbreitert und vertieft hat.

Wir müssen eingestehen,

– daß der Schrei nach Gerechtigkeit, den wir wohl hören, auch bei uns weitgehend ohne Folgen blieb,

– daß wir selbst Ziele, die wir uns gesetzt haben, nicht erreicht haben.

Wir müssen uns fragen lassen, warum wir Schritte, die wir hätten tun können – wie z. B. eine erhebliche Steigerung unseres Spendenaufkommens und des Prozentsatzes für Kirchlichen Entwicklungsdienst am Kirchensteueraufkommen – nicht längst getan haben.

Um so wichtiger ist es, jetzt mutige Schritte zu gehen und vor durchgreifenden Änderungen nicht zurückzuschrecken, z. B.: Änderung des kirchlichen Finanzsystems, Gehaltsüberprüfungen bei höheren Einkommensgruppen, Erweiterung der kirchlichen Aus-, Fort- und Weiterbildung im Blick auf weltweite Gerechtigkeit. Wir haben erkannt, daß wir bei der Suche nach Lösungen in diesem Bereich auf das Gespräch und das gemeinsame Handeln mit unseren Partnerkirchen angewiesen sind.

(10) Zu den schweren Problemen im Nord-Süd-Verhältnis sind in den letzten Jahren die Herausforderungen an uns durch die Folgen des Umbruchs im Osten gekommen (vgl. dazu (23), (25), (28), (30)). Das Elend der Welt, das uns trotz langjähriger Angebote in der Bildungsarbeit fernblieb, liegt jetzt vor unserer Tür und ist unübersehbar geworden. Gleichzeitig erfordern die Integrationsaufgaben und Armutsprobleme in unserem eigenen Land größte Anstrengungen. Wir konzentrieren uns dennoch auf die Nord-Süd-Problematik, weil wir der Überzeugung sind, daß sie nicht von den neuen Herausforderungen überdeckt werden darf und daß Ansätze zur Problemlösung in diesem Bereich auch allen anderen Bereichen zugute kommen. Das Schwergewicht dieser Synodaltagung liegt bei den Nord-Süd-Beziehungen, ohne daß wir darüber die anderen Fragen aus dem Blick verlieren.

III. Weltwirtschaft – eine Problemanzeige

Ziff. 11–27

IV. Leitlinien für konkrete Schritte

(28) Als Christinnen und Christen haben wir dazu beigetragen, daß auf nationaler und internationaler Ebene die Rahmenordnungen so entwickelt und gestaltet werden, daß Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung gefördert werden und alle Menschen in Würde leben können. Wir sind damit konfrontiert, – daß der durch die gegenwärtigen Machtverhältnisse im Markt bestimmte Verteilungsmechanismus und der Überlebenskampf der verarmten Mehrheiten eine wachsende Bedrohung des nationalen und internationalen Friedens darstellen, – daß das wirtschaftliche Gefälle und die strukturelle Ungerechtigkeit in der Weltwirtschaft Wanderungsbewegungen von Menschen aus dem Süden und Osten in die Industrieländer begünstigen und – daß der armutsbedingte Raubbau und die konsumbedingte Plünderung der natürlichen Ressourcen der Welt auf uns zurückschlagen und vermehrt zurückschlagen werden.

Für uns in den Industrieländern geht es folglich längst nicht mehr um die Frage, ob wir es uns leisten können, mehr zur vorrangigen Befriedigung der Grundbedürfnisse und zu einer grundlegenden Neugestaltung der Weltwirtschaft beizutragen. Es geht vielmehr um die Frage, ob wir es uns leisten können, dieses nicht zu tun

(vgl. Bischof Dr. Kruse im Vorwort der Stellungnahme „Bewältigung der Schuldenkrise – Prüfstein der Nord-Süd-Beziehungen“, EKD-Texte 23, Mai 1988).

(29) Gegen die drohende Ökonomisierung aller Lebensbereiche ist festzuhalten: Wirtschaft ist nur ein Mittel zum Zweck; sie hat dem Menschen und nicht der Mensch ihr zu dienen. Wo dem nicht entsprochen wird, wird gegen den Geist des Reiches Gottes verstoßen.

(30) Ein grundlegender ökologischer und sozialer Umbau der Industriegesellschaft und der Weltwirtschaft ist dringend erforderlich. Bereits das schon erreichte Ausmaß des Treibhauseffektes und des Ozonlochs belegt, daß das bisherige einseitige Wohlstands- und Entwicklungsmodell nicht länger aufrechterhalten werden kann. Eine weltweite Ausweitung der Lebensverhältnisse in den Industrieländern mit ihrem Energie- und Ressourcenverbrauch sowie ihren Abfallprodukten und weiterhin unkalkulierbaren langfristigen Folgeschäden würde die Lebensgrundlagen endgültig zerstören. Allein eine „nachholende Entwicklung“ auf dem Gebiet der Automobilproduktion würde das weltweite Pkw-Aufkommen vervielfachen. Der gegenwärtige Lebensstil der westlichen Industrieländer und die herrschenden Weltwirtschaftsstrukturen bescheiden selbst bescheidene Entwicklungsmöglichkeiten der Mehrheit der Weltbevölkerung im Osten und Süden und verstoßen damit gegen die universellen sozialen Menschenrechte. Denn jedem Menschen steht ein gerechter Anteil an den von Gott geschaffenen Gütern dieser Erde zu.

(31) Quantitatives Wirtschaftswachstum kann und darf kein Selbstzweck sein. Für die Beurteilung wirtschaftlicher Entwicklungen kommt es entscheidend darauf an, – ob die Grundbedürfnisse der Ärmsten vorrangig befriedigt und die Einkommen und Güter gerechter verteilt werden,

– inwieweit Partizipation an und demokratische Kontrolle von wirtschaftlicher Macht gefördert werden,

– inwieweit ein umweltschonendes und lebenserhaltendes Optimum erreicht wird, und

– ob die Lebensqualität aller wächst und

– ob der Arbeit Vorrang vor dem Kapital eingeräumt wird.

Das bisherige Entwicklungsmodell, das sich einseitig am Wachstum des Brutto-sozialprodukts orientiert, ist entsprechend grundlegend zu korrigieren. Weltwirtschaftliches Handeln muß sich orientieren an den Leitlinien

– der Sozialverträglichkeit,

– der Demokratieverträglichkeit,

– der Schöpfungs- und Umweltverträglichkeit sowie

– der Entwicklungsverträglichkeit (vgl. Gemeinwohl und Eigennutz, Nr. 3 Ende und Nr. 158).

(32) Wir wissen, daß es keine einfachen Lösungen der dargelegten Problemzusammenhänge gibt. Unter Aufnahme von Eingaben aus Gruppen, Gemeinden, Kirchenkreisen, Diensten und Werken schlagen wir Schritte vor, die wir für notwendig und gangbar halten. Über ihre Durchführung soll der Synode spätestens nach einem Jahr berichtet werden.

In allem, was wir tun, bleiben wir angewiesen auf den Zuspruch der Gerechtigkeit Gottes und auf die Verwirklichung der Gerechtigkeit durch ihn.

1. Armut bei uns [Ziff. 33–37]
2. Migration und Asyl [Ziff. 38–41]
3. Solidarität mit den Frauen [Ziff. 42–49]
4. Verschuldung – Anwaltschaft zur Lösung der Schuldenkrise [Ziff. 50–53]
5. Welthandel
 - A Rüstungsexporte [Ziff. 54–57]
 - B Lernen und Handeln mit dem Einkaufskorb [Ziff. 58–60]
 - C Handelskommission [Ziff. 61]
 - D Wirtschaftsbeziehungen nach Südafrika [Ziff. 62]
6. Entwicklungshilfe und Miteinander-Teilen [Ziff. 63–65]
7. Entwicklungspolitik für den Norden [Ziff. 66–67]
8. Kirche und Geld – Rücklagen als Investitionen in Gerechtigkeit und Umweltschutz [Ziff. 68+69]
9. Landwirtschaft [Ziff. 70–73]

Die Synode erinnert sich:

„Alle anderen Werke außer dem Glauben sollen wir auf den Nächsten richten; denn Gott fordert von uns kein Werk an ihm zu tun denn allein den Glauben durch Christus. Daran hat er gnug, damit geben wir ihm seine Ehre als dem, der gnädig, barmherzig, weise, gut, wahrhaftig ist und dergleichen. Danach denke nicht mehr denn: Tue dem Nächsten, wie dir Christus getan hat, und laß alle deine Werke mit ganzem Leben auf deinen Nächsten gerichtet sein. Suche, wo Arme, Kranke und allerlei Gebrechliche sind, denen hilf; da laß deines Lebens Übung stehen, daß sie deiner genießen, wer deiner bedarf, soviel du vermagst mit Leib, Gut und Ehre.“

Martin Luther, Die Advents- und Weihnachtspredigten der Kirchenpostille (1522), Evangelium am dritten Sonntag im Advent, Mt 11,2-10.

Zwischenruf: Die Kirche – wer ist das?

„Die Kirche muß . . .“, „die Kirche sollte“, so ist es immer wieder in Diskussionen bei Tagungen und Konferenzen zu hören. Manchmal geht es dann um sachlich berechnete Erwartungen, die dem Weg Jesu und ekklesiologischen Einsichten entsprechen, um die Behebung von Defiziten und Versäumnissen. Oft steht dahinter auch schlicht das Bestreben, „die Kirche“ zum Vollzugsinstrument eigener Wünsche und Programme zu machen, sie vor- oder einzuspannen. Das müßte wohl deutlich unterschieden werden, damit die Kirche nicht zum Spielball oder Vehikel wird, sondern als Kirche Christi erkennbar bleibt.

Aber da ist noch eine andere Frage: Wer ist eigentlich gemeint, wenn man an „die Kirche“ appelliert? Die in örtlichen Gemeinden versammelten, jedenfalls für den Weg Jesu optierenden Christen? Die Bischöfe? Die kirchlichen Ämter? (Es ist aufschlußreich, daß von einer sog. „Amtskirche“ besonders gern solche sprechen, die selbst in kirchlichen Diensten stehen!) Es müßte schon jeweils klarer gesagt werden, in welchem Sinne man jeweils „Kirche“ gebraucht.

Das gilt nicht nur für die Sprache normaler Konferenzteilnehmer, sondern auch für die der „Leitenden“. Meint etwa jeder immer die anderen? Da wird – sogar in röm.-kath. Hirtenbriefen – gern das allgemeine Priestertum aller Gläubigen betont. Aber wann werden diese eigentlich bei anstehenden Entscheidungen, jedenfalls aber bei der Wegsuche wirklich einbezogen? Selbst wenn sie sich für bestimmte Aufgaben in Gruppen zusammengeschlossen und auf einem bestimmten Feld Expertenerfahrungen gesammelt haben, bleiben sie oft dennoch „außen vor“. Statt dessen hört man, „die Kirche“ müsse hier das Gespräch „mit der Wirtschaft“ oder „mit der Technik“ usw. suchen. Richtig, wenn mit der Kirche nur die Theologen gemeint sind, denn sie sind nicht Experten für alle Lebensbereiche. Nur – sind nicht solche Experten auch unter den Gliedern der Kirche da? Seltsamerweise werden sie dort meist als „Laien“ bezeichnet, obwohl sie doch einen priesterlichen Auftrag in ihrem Umkreis haben. Warum bezieht man sie nicht ein, wie das früher bei uns und in der Ökumene selbstverständlich war? Freilich: Solche Menschen können nicht wie hauptamtliche Kirchenbedienstete, die nur umzuplanen brauchen, sich zu beliebiger Zeit freimachen. Manches ginge dann nur an Abenden oder Wochenenden. Aber wäre das schlimm? Würde die Kirche nicht durch Einbeziehung solcher verschiedener Gaben und Erfahrungen an Glaubwürdigkeit gewinnen?

Lothar Coenen

Die durch die *Leuenberger Konkordie* verbundenen reformatorischen Kirchen hielten vom 3. bis 10. Mai in Wien-Lainz ihre 4. Vollversammlung. Das in Wien verabschiedete Dokument „Die Kirche Jesu Christi“ ist das bedeutendste Dokument seit der Konkordie von 1973 und ein gewichtiger reformatorischer Beitrag zum Dialog über die kirchliche Einheit. Die ÖR wird berichten. (Siehe auch in diesem Heft S. 325 ff.)

Der *Gemeinsame Ausschuß der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)* und des *Rates Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE)* beschloß bei einer Tagung Mitte April in Ungarn, daß im Mai 1997 eine *zweite Europäische Ökumenische Versammlung* stattfinden soll. Ihr Thema wird sein „Versöhnung, Geschenk Gottes, Quelle erneuerten Lebens“. Ein Ort steht noch nicht fest.

In Rom fand vom 11. April bis 8. Mai die erste Phase der *Spezialversammlung der Bischofssynode für Afrika* statt. Sie stand unter dem vom Papst bestimmten Thema „Die Kirche in Afrika und ihre evangelisierende Mission auf das Jahr 2000 hin: ‚Ihr werdet meine Zeugen sein‘ (Apg 1,8)“. Sie verabschiedete eine „Botschaft“, ein für den Papst bestimmtes „Grundlagendokument“ mit 64 Propositionen und wählte neun von zwölf Mitgliedern eines postsynodalen Rates. Als zweite Phase soll binnen Jahresfrist vom Papst in drei afrikanischen Städten eine „Exhortatio Apostolica“ feierlich verkündet werden, die vom postsynodalen Rat zusammen mit dem Ständigen Sekretariat der Bischofssynode aus den Propositionen erarbeitet werden soll.

Vom 27. Mai bis 2. Juni fand in der Evangelischen Akademie Iserlohn die zehnte *Begegnung im bilateralen theolo-*

gischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD statt. Sie stand unter dem Thema „Das Handeln der Kirche in Zeugnis und Dienst“ und galt den Fragen, wie beide Kirchen gemeinsam die Heilige Schrift auslegen und verstehen können bzw. welche neuen diakonischen Aufgaben sich ihnen stellen. Zum ersten Fragebereich ging es um die Beziehung Heilige Schrift – Kirche bzw. das reformatorische „sola scriptura“, zum zweiten um den Zusammenhang von Diakonie und Liturgie bzw. sakramentalem Leben der Kirche. Gastgeber war die Westfälische Landeskirche.

„Die Öffnung der kirchenleitenden Ämter für Frauen ist für uns eine dringende Notwendigkeit geworden, da wir überzeugt sind, daß die Kirche auf die Gaben der Frauen nicht verzichten darf und daß der generelle Ausschluß von Frauen aus diesen Ämtern eine Ungerechtigkeit darstellt“, begründete Mitte Mai in Mainz die *Synode der Altkatholischen Kirche in Deutschland* mit großer Mehrheit eine Satzungsänderung, die dieser Kirche künftig die Frauenordination erlauben wird.

Der anglikanische Primas und Erzbischof von Canterbury, George Carey, hat das Apostolische Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ kritisiert. Die dort genannten Gründe gegen die *Ordination von Frauen* seien auch in der Kirche von England geprüft und als „nicht überzeugend“ verworfen worden. Der priesterliche Dienst solle die Menschlichkeit und nicht die Männlichkeit Christi verkörpern. Das päpstliche Schreiben stelle den Dialog mit der Kirche von England in Frage. Der Vatikan müsse jetzt deutlich machen, wie dieser Dialog weitergehen könne.

Die römisch-katholischen Bischöfe von England und Wales haben Anfang Mai in einer Erklärung ihr Bedauern über Fehler in der *Pastoral mit geschiedenen Wiederverheirateten* bekundet.

Bei einer Zusammenkunft im Danilow-Kloster in Moskau erklärten der russische Patriarch Aleksij II., der armenische Katholikos Vasgen I. und Scheich Allah Schikjuna Pascha-Sade für die kaukasischen Muslime ihre Bereitschaft zur *Vermittlung im Krieg zwischen Armenien und Aserbeidschan*.

Eine *Ratsdelegation der EKD* besuchte vom 25. Mai bis 3. Juni die Kirchen der *französischen Fédération Protestante*. Angeregt wurden dabei die Gründung eines deutsch-französischen kirchlichen Netzwerks, ein stärkerer Jugendaustausch und ein Austausch von Pfarrern. Gemeinsame Weiterarbeit wird u. a. beim Verhältnis zu anderen Religionen, bei Mission in einer säkularisierten Gesellschaft und bei neuer Armut in Europa für nötig gehalten.

Der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Klaus Engelhardt, und der Bischofsvikar für Hamburg und Schleswig-Holstein, Weihbischof Hans-Joachim Jaschke, haben aus unterschiedlichem Anlaß und in getrennten Stellungnahmen die geplante *Bioethik-Konvention des Europarates* scharf kritisiert.

Die *Mitgliederversammlung* der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) hat am 8. Juni in Kassel-Wilhelmshöhe Grundsätze und Richtlinien ihres *Arbeitsvorhabens zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt in Deutschland* verabschiedet. Es sieht die Einrichtung eines Spendenfonds vor, aus dem beispielhafte schon bestehende oder neue Projekte und Aktionen unterstützt werden sollen. Bei der ACK sollen ein Bei-

rat von 15 sachkundigen Personen aus Kirche und Gesellschaft, Politik und Basisarbeit zur Begleitung des Vorhabens und eine kleine Arbeitsgruppe gebildet werden, die die Geschäftsführung übernimmt. Zielsetzung sind nicht neue Strukturen oder das Ingangsetzen eigener Vorhaben, sondern die Verbesserung des Erfahrungsaustausches zwischen den Kirchen im angezeigten Bereich, die Ermutigung bestehender Projekte und Aktionen, die Vermittlung von Denkanstößen in die dreizehn Mitglieds- und vier Gastkirchen sowie die Förderung der öffentlichen Debatte zu einschlägigen Fragen. Den Beratungen in Kassel war eine nichtöffentliche Anhörung von Fachleuten und Betroffenen am 25. April in Frankfurt am Main vorangegangen.

In derselben Mitgliederversammlung hat die ACK den Besuch von *Vertretern und Vertreterinnen des ÖRK zur Mitte der Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“* in Deutschland begrüßt und beschlossen, zum Abschluß des Besuches zu einer Konsultation über die Eindrücke und Erfahrungen von Besuchern und Besuchten einzuladen. Diese Konsultation soll am 9. Februar 1995 im Ökumenischen Gemeindezentrum Hannover-Mühlenberg stattfinden.

An der ursprünglich katholischen „*Woche für das Leben*“ im Mai hat sich in diesem Jahr erstmals die EKD beteiligt. Sie stand unter dem Motto „*unBehindert miteinander leben*“.

Der *Bund Evang.-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland* wird seine theologischen Ausbildungsstätten bis 1997 von Hamburg und Berlin in das brandenburgische Elstal westlich von Berlin verlegen. Dies beschloß der in Rostock tagende Bundesrat am 13. Mai. Dagegen verfehlte ein *einheitlicher Taufartikel* für

die theologische Grundlegung „Rechen-schaft im Glauben“ die nötige Mehr-heit. Nun sollen die Unterschiede der ost- und westdeutschen Fassung auf einem Theologischen Tag zur Deckung gebracht werden.

Im Rahmen ihrer *Festwoche „600 Jahre Kloster Frenswegen“* veranstaltete die Ökumenische Stiftung Kloster Frenswegen ein Forum „Was bewegt die ökumenische Bewegung?“. Dabei wandte sich der Generalsekretär des ÖRK, *Konrad Raiser*, gegen Tendenzen, „Die Ökumene auf das Verhältnis der Kirchen untereinander einzuengen“. Das führe zur „Ökumene der Professionellen“, die von vielen Kirchenmitgliedern nicht mehr nachvollzogen werde, weil das dabei Verhandelte ihnen als Binnen-problematik kirchlicher Organisationen erscheine. Die Dialog-Ökumene über Lehrdifferenzen der Vergangenheit sei in den letzten Jahrzehnten zwar wichtig gewesen, aber „das haben wir jetzt zur Genüge betrieben, und es führt uns auch nicht mehr weiter“. Raiser forderte eine Umkehr der Blickrichtung: „Wir brauchen Kriterien für die Feststellung, wann genug an Konsens erreicht ist“.

Vom 9. bis 12. Juni fand in der Re-gion Nürnberg-Fürth erstmalig ein *Öku-menischer Kirchentag* statt, der unter dem Thema „Machet die Tore weit“ neben den lutherischen, reformierten und katholischen Gemeinden auch die evangelischen Freikirchen, die griechische und die serbische orthodoxe Gemeinde und die kroatischen Katholiken ein-bezog.

In *Köln* veranstaltete die dortige *ACK* vom 15. bis 23. Mai zum siebten Mal die „Ökumenische Woche“. Sie hatte das Motto „Wir Christen – Familie Gottes“.

Vor dem *Bundeskongreß der katho-lischen Elternschaft Deutschlands* (KED) in Würzburg hat sich der Apo-stolische Nuntius in Deutschland, *Erzbischof Lajos Kada*, dahin geäußert, es bestehe die Gefahr, daß ökumeni-scher Religionsunterricht „weniger zur religiösen Vertiefung als zur Verfla-chung führt“.

Der niedersächsische Landtag hat auf eine Initiative von katholischen und evangelischen Christen sowie von Juden hin eine *Präambel der Verfassung* be-schlossen, in der zum Ausdruck kommt, daß diese grundlegende Rechtssetzung als Ausdruck der Volkssouveränität durch das Volk von Niedersachsen „im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“ erfolgt.

Die *Südasiatische Koalition gegen Kinderversklavung* (SACCS) und die *Emmaus-Gemeinschaft* in Köln, die sich um Obdachlose und Verzweifelte küm-mert, erhalten den Aachener Friedens-preis 1994.

Die *Evang.-Lutherische Landeskirche von Schaumburg-Lippe* hat ihre wegen des Antirassismus-Programms ruhende Mitgliedschaft im ÖRK wieder aufge-nommen. Der Entscheidung ging eine Begegnung der Kirchenleitung mit Generalsekretär Konrad Raiser voraus, der auch Hauptredner des traditionellen Landeskirchentags in Stadthagen war.

Von Personen

Bischof Walter Kasper, Rottenburg-Stuttgart, wurde vom Vatikan in die Dialogkommission der römisch-katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes und zu ihrem katholischen Vorsitzenden berufen,

Bischof Serafim Joanta wurde in München in sein Amt als Metropolit der rumänisch-orthodoxen Kirche in Deutschland und Mitteleuropa eingeführt. Der Sitz der neuerrichteten Metropole ist Berlin. Sie umfaßt rund 100 000 orthodoxe Rumänen in Deutschland, Österreich, den Niederlanden, Luxemburg, Schweden und Norwegen.

Elmars Rozitis wurde im Mai in Toronto als neuer Erzbischof der Lettischen Evang.-Luth. Auslandskirche eingeführt. Er ist für 153 Gemeinden zuständig. Sein Amtssitz ist Tübingen. Die Vereinigung mit der Heimatkirche ist bisher nicht zustande gekommen, weil die Auslandskirche Frauen ordiniert.

Zu seiner Amtseinführung am 18. April in Stuttgart hatte der neue württembergische Landesbischof Eberhard Renz den in Stuttgart lebenden früheren Generalsekretär des ÖRK, Philip Potter als einen der assistierenden Zeugen gebeten.

Pfarrer Ishmael Noko aus der lutherischen Kirche von Simbabwe wird im Oktober als Nachfolger des Norwegers Gunnar Staalsett neuer *Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes* mit Sitz in Genf. Noko ist der erste Afrikaner in diesem Amt und seit 1982 beim LWB, zuletzt seit 1987 als Direktor für Mission und Entwicklung.

Berufen wurden:

die bisherige Studienleiterin an der Evangelischen Akademie Hofgeismar,

Pfarrerin Dr. Margot Käßmann, zur Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentags ab 1. Juni;

F. E. Anhelm, Bad Boll, zum Direktor der Evangelischen Akademie Loccum;

Pastor Hans Michalski zum Superintendenten des Distrikts Berlin der Evangelisch-methodistischen Kirche, der die Bundesländer Berlin, Brandenburg und Mecklenburg-Vorpommern umfaßt;

der unter Jurisdiktion des ökumenischen Patriarchats stehende rumänische Theologe Dr. Viorel Mehedintu/Heidelberg auf Vorschlag der Griechisch-Orthodoxen Metropole durch die Mitgliederversammlung der ACK in den Deutschen Ökumenischen Studienauschuß (DÖSTA);

Prof. Dr. Harald Wagner, bisher Marburg, Mitglied des DÖSTA, als Nachfolger von Herbert Vorgrimler und Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an die katholische Fakultät in Münster;

Pastor Hindrik Heerspink von der Altreformierten Kirche in Niedersachsen wurde am 27. Mai als Nachfolger von Monsignore Schwarzenburg von der Diözese Hildesheim zum Vorsitzenden der ACK in Niedersachsen gewählt.

Es vollendeten:

das 90. Lebensjahr:

Yves Congar OP, Konzilstheologe und Mitbegründer der Zeitschrift „Concilium“, am 13. April;

Erich Beyreuther, Kirchenhistoriker in Erlangen und München, Autor einer „Geschichte des Pietismus“ sowie einer Zinzendorf-Biographie, am 23. Mai;

das 85. Lebensjahr:

Hans Thimme, Altpräses der Westfälischen Landeskirche und anerkannter Ökumeniker am 6. Juni;

das 80. Lebensjahr:

Prof.em. D. Wilfried Joest, Erlangen, am 3. April;

das 65. Lebensjahr:

Landesbischof Theo Sorg/Stuttgart, am 11. März;

Pfarrer Dr. h.c. Karl Heinz Neukamm, Präsident des Diakonischen Werkes, am 19. April;

Bischof Martin Kruse, Berlin, am 21. April;

Bischof Prof.Dr. Gerhard Müller, Wolfenbüttel, am 10. Mai;

Propst D. Heino Falcke, Erfurt, am 12. Mai.

Verstorben sind:

Glen Garfield Williams, erster langjähriger Generalsekretär der KEK, 70jährig am 28. März in Genf;

Florian Kuntner, Weihbischof der Erzdiözese Wien, Präsident von Justitia et Pax und Pax Christi in Österreich, Delegierter der Europäischen Ökumenischen Versammlung Basel, 61jährig, Ende März;

Walter Arnold, früherer Generalsekretär des CVJM, langjähriger Leiter der Abteilung Mission, Ökumene Medien der Württembergischen Evangelischen Landeskirche, Mitglied im Zentral- und Finanzausschuß des ÖRK, 64jährig am 8. April in Stuttgart;

Hans Graß, Prof. em. für Systematische Theologie in Marburg, 85jährig, am 2. April;

Kurt Aland, Kirchenhistoriker und als international anerkannter Erforscher biblischer Handschriften, Herausgeber des erschlossenen „Urtextes“ zum Neuen Testamente, des Novum Testamentum Graece, Edition Nestle-Aland, 79jährig am 13. April in Münster.

Ehrungen:

Eugen Voß, langjähriger Leiter von „Glaube in der Zweiten Welt“, wurde Ehrendoktor der Christlichen Akademie Warschau;

Henry Chadwick, Prof. em. für Kirchengeschichte in Oxford und Cambridge, wurde in die Friedensklasse des Ordens Pour le mérite aufgenommen;

Christian Krause, bisher Generalsekretär des Deutschen Evangelischen Kirchentags, jetzt Bischof der Braunschweigischen Landeskirche, wurde von der Akademie für Ökumenische Theologie in Madras/Indien zum Ehrendoktor promoviert;

Ernst Uhl, Pastor und Schriftführer im Kirchausschuß der Bremischen Evangelischen Kirche, und Karl Fröbel, Berlin, wurden am 11. Juni zu Ehrenbürgern der tschechischen Ortschaft Lidice ernannt. Uhl wird für seine Tätigkeit in der 1979 von ihm mitbegründeten Lidice-Initiative ausgezeichnet, Fröbel für Hilfsaktionen für Frauen nach deren Befreiung aus dem KZ Ravensbrück.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 13. Juni 1994)

I. Ökumenischer Rat der Kirchen und ökumenische Bewegung

(a) ÖRK

Zentralausschuß Johannesburg 1994 (2), Berichte der Einheiten, Beschlüsse (Klima, Jugoslawien, Gewalt), epd-Dok 19/94; Themenheft „Churches in Solidarity with Women“: a Mid-Decade Assessment, EcRev 2/94. Das Heft enthält Beiträge u. a. von *F. J. Balasundaram* (The Theological Basis of the Decade), *A.-K. Hammar* (The Decade: Its Links to JPIC), *A. Heider-Rottwilm* (Violence against Women), *Leonie Liveris* (The Significance of the Decade for the Orthodox Churches); Themenheft „Health and Healing in Mission“, IntRevMis Nr. 329, 2/94; *Manuel Quintero*, A Dream and a Vision. The Ecumenical Global Gathering of Youth, Exchange Vol. 22/3, Dez. 93, 197–205.

(b) Ökumenische Bewegung

Franz Kard. König, Ökumenismus seit dem 2. Vatikan. Konzil, KNA-ÖKI 18/94, 5–12; *Wolfgang Beinert*, Fundamentalismus und ökumenischer Dialog, Catholica 2/94, 100–115; *Marc Spindler*, Latin America's Contribution to the WCC, Exchange 22/3, Dez. 93, 185–196; *J. Y. H. A. Jacobs*, From Being One to Becoming One. The efforts of Belgian and Dutch Catholics for the unity of the Churches 1919–1965, ebd. 206–233.

II. Dialoge der Kirchen

1. Orthodox – lutherisch

Ross Aden, Justification and Sanctification. A conversation between Lu-

theranism and Orthodoxy, St. Vladimir's Theolog. Quarterly 1/94, 87–109; *J. F. Watson*, Martin Chemnitz and the Eastern Church. A Christology of the Catholic consensus of the Fathers, ebd. 73–86.

2. Orthodox – römisch-katholisch

Uniatismus – eine überholte Unionsmethode und die derzeitige Suche nach voller Gemeinschaft (*Balamand* 17.–24. Juni 1993); Interview mit *Erzbischof Stylianos* zum Stand des Dialogs, Ökumen. Forum (Graz), Nr. 16/93, 103–121; der *griech.-kath. Großerbischof von Lemberg* zum Balamand-Dokument, UnSa 1/94, 68–72, 75.

3. Orthodox – orientalisch

Kommuniqué der Gemischten Kommission vom November 93, Ökumen. Forum (Graz), Nr. 16/93, 287–290.

4. Römisch-katholisch – lutherisch

Heinz-Albert Raem, Der luth./kath. Dialog in seiner dritten Phase, Catholica 2/94, 81–99.

III. F/O – kirchliche Lehre

Themenheft „The 5th World Conference on F/O“, Midstream 1/94 mit Beiträgen u. a. von *Martin Conway* (Unity and Mission. The Conference and the Twin Agenda for the Future Integrity of Christ's Church), *Alan Falconer* (Whither Faith and Order?) und *Mary Tanner* (Cautious Affirmation and New Direction. A First Assessment); *Theodoros Nikolaou*, Gemeinsame altkirchliche Tradition stärker berücksichtigen. Der Katechismus der katholischen Kirche

aus orthodoxer Sicht, KNA-ÖKI, 19/94, 5–14; *Hans Martin Barth*, Stellvertretendes Opfer?, UnSa 1/94, 29–36; *Peter Neuner*, Was muß der Christ glauben? Die Lehre von der fides implicita zwischen amtlicher Dogmatik und partieller Identifikation, StimdZ 4/94, 219–231.

IV. Kirchengemeinschaft

1. Leuenberger Konkordie

4. *Vollversammlung (Wien, Mai 1994)*, Die Kirche Jesu Christi. Der Reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit; „Zur Lehre und Praxis des Abendmahls“; „Zur Lehre und Praxis der Taufe“; epd-Dok 25/94; *Karl Heinz Voigt*, Leuenberger zwischen Budapest und Wien. Eine Stellungnahme aus der Evang.-method. Kirche, epd-Dok 15/94; *Erich Geldbach*, Kirchengemeinschaft empfohlen. Leuenberger Konkordie und method. Kirchen in Europa, MdKonfInst 3/94, 53; „Mehr Gemeinschaft zwischen Leuenberger Kirchen und Baptisten“, *Dokument* der inoffiziellen Konsultation zwischen Vertretern der Leuenberger Kirchen und Baptistischer Gemeindebünde (Bensheim, Nov. 1993), ebd. 2/94, 37f.

2. Union und Kirchengemeinschaft

D. Konrad, Dimensionen der Utrechter Union. Die 31. Internat. Altkath. Theologenkonferenz nahe Philadelphia, Aug. 1993, IntkirchlZ, H. 405, 1/94, 7–19; *Urs von Arx*, Der ekklesiologische Charakter der Utrechter Union, ebd. 20–61; *Reinhard Frieling*, *Reinhard Thöle*, *Michael Martin*, Kirchengemeinschaft in Sicht (Anglikaner/Lutheraner, Orthodoxe und Oriental. Kirchen, Lutheraner/Mennoniten), MdKonfInst 2/94, 30–34.

3. Ekklesiologische Grundfragen und Tendenzen

Walter Schöpsdau, Trinitarische Ekklesiologie – ein Weg zur Heilung der Risse? MdKonfInst 2/94, 23–27; *Michael Root*, The Unity of the Church as a Moral Community. Some Comments on „Costly Unity“, EcRev 2/94, 194–203; *ders.*, Die Studie „Kirchen in Gemeinschaft“ im Kontext der ökumenischen Dialoge (zur Studie des DÖSTA, Beiheft ÖR 66), KNA-ÖKI 20/94, 5–9; *Thomas Fitzgerald*, Conciliarity, Primacy and the Episcopacy, St. Vladimir's Theolog. Quarterly 1/94, 17–43; *Bénézet Bujo*, Auf dem Weg zu einer afrikanischen Ekklesiologie, StimdZ 4/94, 254–266;

4. Auseinandersetzung mit einem funktionalen Kirchenverständnis

Walter Herrenbrück, Kirche und Pluralität – Kirche in der pluralistischen Gesellschaft; *E. Michels*, Profil oder Integration? Anfragen zur Studie der Ev. Kirche in Hessen und Nassau „Person und Institution: Volkskirche auf dem Weg in die Zukunft“, ebd. 4–9; *Christopher Klöß*, Gleichnis der Gnade Gottes. Einige Gedanken zu den Grundlagen kirchlicher Gestaltung in Auseinandersetzung mit dem Bericht der Perspektivkommission der EKHN, alle drei Beiträge als theolog. Beilage 2/94 zur Ref. Kirchz 5/94.

V. Aus den Schwesterkirchen

1. Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche

Nikolaus Klein, Vom Konzil zur Sondersynode [für Afrika] 1+2, Orientierung 10+11/94, 109–111+125–127; *Peter Neuner*, Das antimodernistische Erbe der katholischen Kirche und die Krise der Moderne, UnSa 1/94, 19–28.

2. Beiträge zur orthodoxen Theologie

Damaskinos Papandreou, Form und Norm. Geschichtlichkeit und Verbindlichkeit, UnSa 1/94, 7-18; *Evangelos Theodorou*, Die orthodoxe ekklesiologische Heilsdimension im Hymnos Akathistos gedeutet aus den Schriften, OrthForum (Graz) 16/93, 69-79; Jacques Lison OP, La divinisation selon Gregoire Palamas. Un sommet de la théologie orthodoxe, Irénikon 1/94, 59-70.

VI. Europäische Vorgänge

1. Nation, Konfession, Europa

Manfred Spieker, Nation und Konfession. Eine katholische Perspektive, IntkathZ 2/94, 99-112; *Wolfhart Panzenberg*, Die Kirchen und die entstehende Einheit Europas, ebd., 124-136; *Anton Houtepen*, A God Without Frontiers. Ecumenism and criticism of nationalism, Exchange Vol. 22/3, Dez. 93, 235-249; *Mariano Delgado*, Europäische Theologie am Scheideweg, StimdZ 5/94, 341-352; *Alexandros Papaderos*, Ökumenische Hoffnungen für Europa an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, Ökum. Forum (Graz) 16/93, 33-47.

2. Rußland und GUS

Patriarch Alexius II., Der Gott der Liebe und des Friedens sei mit uns allen. Interview zur gegenwärtigen Situation in Rußland, StimdOrth 1/94, 5-8; *Ungezeichnet*, Selbständige Kirche im unabhängigen Staat. Der Weg der ukrainischen Orthodoxie in den letzten Jahren, ebd. 9-14; *Ungezeichnet*, Fragwürdige Missionen. Sekten und Reiseprediger in Rußland, ebd. 15f.; *Ernst Chr. Suttner*, Patriarch Aleksij von Moskau (1877-1970) und die Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche,

Ökum. Forum (Graz), Nr. 16, 137-152; *Christine Gleixner*, Allgem. Prinzipien und praktische Normen ... der katholischen Kirche in Rußland und in ... GUS, ebd., 123-135.

VII. Dialog mit dem Judentum

Wilhelm Breuning, Evangelisch-katholische Übereinstimmung im Verhältnis zu den Juden?, Catholica 1/94, 1-26; *Joachim Ringleben*, Der Geist des Sohnes. Christologische Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Kerygma und Dogma 1/94, 20-30; *Harald Hegstad*, Der Erlöser der Heiden oder Israels Messias, ebd. 32-46; *Stefan Schreiner*, Nachlese zu einer Mammutkonferenz (Christlich-jüdische Dialogkonferenz, Jerusalem 1.-4. Februar 1994), Orientierung 8/94, 87-90; *G. Diestel*, Konferenz Jerusalem Februar 94, UnSa 1/94, 60-65.

VIII. Lehrfächer Religion und Ethik

Klaus Goffmann, Religionsunterricht in ökumenischer Offenheit. Die Positionen der Kirchen zur Konfessionalität des RU, MdKonfInst, 3/94, 46-52; *Heinrich de Wall*, Verfassungsfragen des Ethikunterrichts an öffentlichen Schulen, ThLitZ 4/94, Sp. 291-302; *G. Ruppert*, Religionspädagogik und ökumenisches Lernen, UnSa 1/94, 37-51.

IX. Ökumenisches Gedächtnis

F. von Lilienfeld, Priester Pavel Florevskij (1882-1937). Russisches Universalgenie, Märtyrer der orthodoxen Kirche, OstkirchlStud 1/94, 3-22; *Gerhard Boß*, Max Josef Metzger und Wilhelm Stählin, KNA-ÖKI 17/94, 5-13; *Marcel Pasche*, Protestantischer Widerstand gegen Vichy. Marcel Boegner und seine „Carnets“, Orientierung 7/94, 75-77; *Norbert Friedrich*, Protestantische Theo-

logen als Gegner des Antisemitismus, PastTh 3/94, 143–159; *H. Chr. Schmidt-Lauber*, Friedrich Heilers Beitrag zur liturgischen Bewegung, ebd. 4/94, 229–247; *J. B. Metz*, Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen, StimdZ 6/94, 383–392.

X. Sonstige bemerkenswerte Beiträge

Hans Koschnick, Für eine offene Kirche ist die Kirchensteuer nötig, EvKom 6/94, 352 f.; *F. E. Anhelm*, Die Rolle der Laien in der Zivilgesellschaft, ebd. 5/94, 127–130; *F. X. Kaufmann*, Der Staat als Parasit. Die moderne Gesellschaft ist rücksichtslos gegenüber Familien, ebd. 4/94, 214–218; *Theology Today*: Jubiläumsheft anlässlich des 50jährigen Bestehens (2/94) und Index der Jahre 1944–1994. Das Jubiläumsheft enthält Beiträge u. a. von *Martin E. Marty* (From the Centripetal to the Centrifugal in Culture and Religion), *David Tracy* (Theology and the Many Faces of Postmodernity) und *Charles Villa-*

Vicencio (Theology and Culture in South Africa); *Rommie Nauta*, *Hans Snoek*, Pentecostal Churches and Nicaraguan Politics – An Awakening Love, Exchange 23/1, 1994, 25–43.

XI. Weitere ökumenische Dokumentationen

KEK (Hg.), Praktische Aspekte der Mission der Kirchen in einem sich wandelnden Europa (Dokum. der Studienkonsultation, Kreta 1991), Studienheft Nr. 22, Genf 1993; *EMW* (Hg.), Ökumenisches Beobachtungsprogramm in Südafrika (EMPSA), EMW-Informationen Nr. 102 (Febr. 94); *LWB* (Hg.), Internationale Angelegenheiten und Menschenrechte. Eine Materialsammlung, LWB-heute 1/94; *EMW* (Hg.), IV. Japanisch-deutsche Kirchenkonsultation (Leipzig, Sept. 1993), Der Auftrag der Kirche angesichts einer sich verändernden Welt, EMW-Informationen Nr. 103 (April 94).

Neue Bücher

GOTTES GEIST UND ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

Geiko Müller-Fahrenholz, Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, 276 Seiten. Kt. DM 68,—.

Dieses Buch vorzustellen, heißt empfehlen, es zu lesen, denn es ist nicht nur gedanklich faszinierend, sondern auch außergewöhnlich ermutigend. M.-F. legt den Versuch der Zusammenschau von

Schöpfungstheologie, Christologie und Pneumatologie vor, jedoch nicht im Sinne einer klassischen Dogmatik, sondern als Energiequelle angesichts der globalen Herausforderungen unserer Epoche. Die Bedrohungen und Zerstörungen unserer Welt verstören auch unsere seelischen Kräfte, deshalb werden ökonomische, ökologische und politische Faktoren zusammen mit sozialpsychologischen Erkenntnissen bedacht, und deshalb fordert der Verf. eine ökumenische Theologie, die sich der Erarbeitung einer „Ökumenischen Seel-

sorge“ zuwenden soll. Dies versteht er „als eine Arbeit für die Lebensenergie, die nicht nur uns, sondern alle Kreaturen beseelt und erhält... Das kann m.E. nur so geschehen, daß wir uns dabei auf jene Kraft besinnen, die die Schöpfung zusammenhält und daher auch unseren Seelen neue Flügel wachsen lassen kann“ (S. 77). Dieses Zitat zeigt den einladenden Charakter des vorliegenden „Versuchs einer angewandten Pneumatologie“, die den alten Gebetsruf der Christenheit aufnimmt, „denn dieser Geist ist es, der uns in unserer Schwachheit wieder auf die Füße stellt, der den Geist des Widerstands gegen das Unheil und eine unbeugsame Freude am Leben erweckt und befeuert“ (S. 9).

Ausgangspunkt ist das Unheil dieser Welt in den Formen der möglichen Selbstzerstörung durch die Verfügbarkeit über nukleare Vernichtungswaffen sowie der Gefährdung des ökologischen Gleichgewichts und der damit einhergehenden seelischen Verfassung, gekennzeichnet durch Resignation, Erschöpfung und Verweigerung. Um der „Geist-Vergessenheit“ entgegenzutreten, denkt der Verf. in 3 Kapiteln über die Macht des Schöpfer-Geistes nach als „Seele der Welt“, als „Seele meiner Seele“ und als „Seele der Gemeinden“. Da man der Gegenwart des Geistes nicht mit „Lehre“ beikommen kann, nutzt der Verf. die Kraft mythischer Begriffe und ermuntert zu Formen symbolischer Interaktionen. So atmet das Buch durchgängig Lebendigkeit, Bewegung, Offenheit, es nimmt Anregungen vielfältiger Art auf und will seinerseits zu Antworten und Bewegung anregen. Kapitel 1 spricht über das Schöpfersein Gottes als seiner Selbstmitteilung und Selbsterschließung, d.h. nicht nur „in principio“, sondern „im Prinzip“. Der

schöpferische Segen umfaßt Fruchtbarkeit, Vermehrungstrieb und Erfüllung der Erde; die Krisen unserer Zeit zeigen uns, wie wertvoll und wie verwundbar diese Segensordnungen sind (z.B. Bevölkerungsexplosion als „verzweifelter Vermehrungswille, mit dem die kulturellen Gestaltungsmöglichkeiten nicht Schritt halten können“ und der Ressourcenverschleiß über die Grenzen des ökologisch Verknüpfbaren hinaus). Aber aus dem Gebet um den Schöpfer-Geist entsteht Hoffnung, die sich wehrt gegen das von allen Seiten andrängende Chaos.

Kapitel 2 fragt, wie die Schöpfungsenergie, die im Größten am Werk ist, sich auch im Kleinsten auswirkt, d.h. als gestaltende Kraft im menschlichen Bewußtsein. Dieses Bewußtsein hat zu allen Zeiten Instrumentarien entwickelt, um Leben zu bewahren und um Bedrohungen zu entgehen. Es versagt jedoch in unserer Gegenwart, da die Gefährdungen unserer Zeit ohne jedes Beispiel sind: sie sind zu unfühlbar (z.B. Radioaktivität), zu unsichtbar (z.B. Ozonloch), zu weit entfernt (z.B. „Dritte“ – d.h. nicht unsere! – Welt), vor allem aber, die Gefährdungen sind zukünftig, sind aber bereits tickende Zeitbomben. Die Analysen werden immer komplexer, die moralischen Appelle immer dringlicher, aber sie zeigen kaum Wirkung, weil unsere Instinkte zu langsam reagieren, weil unsere Seele nicht mitmacht. Zur Charakterisierung dieses Zustands bedient sich der Verf. der Kategorie des „psychic numbing“ des Amerikaners Robert J. Lifton, d.h. „Lähmung, Abstumpfung, Verstörung, Gefühllosigkeit“. Als Phänomene einer solchen seelischen Verstörung benennt der Verf. Zynismus (durch zuviel Information/ Beispiel Medien – durch zuviel Geld/ Beispiel Ökonomie contra Ökologie –

durch zuviel Macht/Beispiel Mißachtung der Menschenrechte), Fundamentalismus und Lust auf Gewalt als Resultat von Gewalt. Solche Analysen sind erhellend, sie können jedoch die Teufelskreise nicht durchbrechen. Wo ist das Paradigma, das sich im Vertrauen auf Gottes Geist den Zerstörungen und Verstörungen entgegenzustellen versucht? Wieder ausgehend von einem Ansatz des Autors Lifton, aber neu durchdacht vom biblischen Befund und der christlichen Tradition her benennt der Verf. die Sachverhalte „Wahrheit, Trost und Treue“ als Element der notwendigen ökumenischen Seelsorge. Sie bezeichnen eine Art des Seins, dem verändernde Kraft innewohnt, sie sind „pneumatische Dimensionen“, die sich gegenseitig bedingen und ohne die anderen unvollständig bleiben. „Gemeinsam aber bilden sie ein lebensfreundliches, schöpferisches Feld, in dem sich unser Leben entfalten kann. Die Wahrheit bietet die Orientierung, der Trost den Halt, die Treue den langen Atem. Mit den Sinnen der Wahrheit nehmen wir wahr, was geschieht. Mit den Sinnen des Trostes halten wir Kontakt zueinander und zum Boden, der uns trägt. Mit den Sinnen der Treue machen wir uns an die Arbeit (S. 141). Kapitel 3 fragt „Wie sehen die Gemeinschaften aus, die sich bemühen, der Ruach Raum zu geben? Wie arbeiten sie zusammen? Welches sind ihre Feiern, Rituale und Feste?“ Als Leitgedanke wird der neutestamentliche Begriff der „Ökonomie“ benutzt, d. h. die Gestaltung des Lebenshauses, des Lebensraumes durch die Schaffenskraft und die Gnadengaben der Christen. Der Verf. plädiert für einen „ökonomischen Bund“, in dem Trost praktiziert wird, dem Treue die Kraft gibt und in dem sich Phantasie für den Frieden entwickelt. Dies erfordert den Einsatz der

Seele und aller Kräfte, doch ebenso wichtig sind die „Feste des Friedens“, weil das Geschenk des Lebens gefeiert werden kann und muß. Sabbat/Sonntag – Taufe – Eucharistie sind die Stärkungen auf dem Weg des wandernden Gottesvolkes durch die Zeit. Diese Feste des Friedens führen an das Geheimnis heran, das die Schöpfung erhält. Diese Feste helfen aber auch, daß die Kirchen den gemeinsamen Weg nicht aus den Augen verlieren. Deshalb sind wir eingeladen, mit zu beten „Veni creator spiritus – erwecke die Welt.“
Irene Koenig

Rudolf Weth (Hg.), Gottes Geist und Gottes Volk im Umbruch Europas. Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. 128 Seiten. Kt. DM 24,80.

Anzuzeigen ist eine Auswahl der Beiträge, die bei der Jahrestagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie im Februar 1993 in Potsdam unter der Fragestellung gehalten wurden, wie die biblische, protestantische, ökumenische Tradition den kirchlichen Auftrag im heutigen Europa zwischen Neonationalismus und Multikulturalität neu begreifen läßt. Autoren sind Michael Welker („Gottes Geist und die Verheißung sozialer Gerechtigkeit in multikultureller Vielfalt“), Jürgen Ebach (mit einer vom AT ausgehenden Reflexion, die das Tagungsthema auf die Vielfalt der Völker und Kulturen bezieht) und – als Mittel- und Höhepunkt – der in den USA lehrende kroatische Theologe Miroslav Volf („Ausgrenzung und Annahme. Theologische Reflexionen angesichts der ‚ethischen Säuberung‘“) mit einer bemerkenswerten Korrektur des Schemas von Unterdrückung und Befreiung. Es setzt nach Volf in seiner bisherigen Anwendung zu kurz an, um den Anderen wirk-

lich so annehmen zu können, daß sich ein Weg zur Versöhnung öffnet. Volfs Ansatz bei der Sünde als Ausgrenzung und seine These „der eigentliche Sünder ist nicht der Ausgestoßene, sondern derjenige, der andere ausstößt“ scheinen geeignet, den befreiungstheologischen Ansatz von einschränkenden Klassentheorien und individualistischer Emanzipationslarmoyanz zu reinigen. V. vermag zu zeigen, wie inmitten noch unbewältigter sozialer und kultureller Umbrüche eine Geisteshaltung, die er originell „katholische Persönlichkeit“ nennt, die Annahme durch Gott interkulturell und sozial weitervermittelt.

Abgerundet wird das Ganze durch eine Auslegung von Johannes 4 (Samaritanerin) bzw. Markus 7 / Matthäus 15 (Syrophönizierin) durch Judith Gundry-Volf sowie durch eine Predigt über Apostelgeschichte 4,31 ff und durch einen Essay „Die Christenheit in Europa. Vom ‚Heiligen Reich‘ zum ‚offenen Haus Europa‘“ von Jürgen Moltmann. *Vo.*

Marc Reuver, Friedhelm Solms, Gerrit Huizer (Hg.), *The Ecumenical Movement Tomorrow. Suggestions for Approaches and Alternatives.* WCC Publications, Genf/Kok Publishing Company, Kampen 1993. 410 Seiten. Kt. DM 62,50.

Das sogenannte ökumenische Jahrhundert, das mit der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 eingeleitet wurde, geht seinem Ende entgegen, und viele sehen die ökumenische Bewegung in einer tiefen Krise. Zum einen sind die theologischen Gespräche, die die Einheit der Kirchen mit Hilfe von Übereinstimmung in der Lehre suchen, scheinbar in eine Sackgasse geraten. Zum anderen scheint die ökumenische Bewegung ihre visionäre und prophetische

Kraft im Eintreten für die Einheit der Menschheit eingebüßt zu haben. Vor allem aber haben sich die Kirchen, Christinnen und Christen eingerichtet im Nebeneinander, was Indiz dafür ist, daß der ökumenische Enthusiasmus, der in diesem Jahrhundert immer wieder zu ökumenischen Aufbrüchen geführt hat, heute so nicht erkennbar ist.

In dieser Situation ist es zu begrüßen, daß Marc Reuver und Friedhelm Solms den Versuch unternommen haben, von der gegenwärtigen Krisensituation her die Frage nach der Zukunft der ökumenischen Bewegung zu stellen. Hierzu werden sieben zentrale Themenkomplexe herausgesucht, anhand derer kompetente Autorinnen und Autoren nach neuen Ansätzen und Alternativen fragen. Deutlich wird dabei – und dies wird im Vorwort als eine der gemeinsamen Essenzen benannt – daß die Opfer des gegenwärtigen globalen Systems auch die Protagonisten der Transformation sind. Die Zusammenstellung der sieben Punkte deckt die zentralen Fragen der sozialetischen Diskussion der ökumenischen Bewegung im großen und ganzen ab:

- der Götzendienst des gegenwärtigen globalen ökumenischen Systems
- Schöpfung und Natur
- neue Sorge für das Leben
- neue Wege, Theologie zu treiben
- Gerechtigkeit und Menschenrechte
- Gewaltlosigkeit/Gewalt; Frieden
- Krieg
- neue Perspektiven für morgen.

In dieser Zusammenstellung kommen bewährte, aber auch neue Stimmen der ökumenischen Bewegung zu Wort und bei der Lektüre wird deutlich, daß Krise ja nicht Stillstand, sondern immer auch Bewegung bedeutet. Es hat in den letzten Jahren durchaus Veränderungen im ökumenischen Denken gegeben, wie

beispielsweise am Beitrag von Catarina Halkes zum Thema „Frauen und die Transformation der Gesellschaft“ oder auch im Beitrag von Mercy Amba Oduyoye zur Befreiung und Entwicklung von Theologie in Afrika sichtbar wird. Anlage und Ziel des Buches wird vielleicht am deutlichsten im Kapitel zu den neuen Wegen, Theologie zu treiben. Hier sind die Beiträge von Pablo Richard zur Bibellektüre in Lateinamerika und von Chung Hyun Kyung zur Theologie in Asien (Exzerpt ihrer inzwischen auch auf Deutsch erschienenen Dissertation) nicht überraschend, werden in der Zusammenstellung mit dem Beitrag von Marc Reuver zu entstehenden Theologien: „Glaube durch Widerstand“ allerdings gekennzeichnet als Ausgangspunkte, Wiege eines Neuen sozusagen. Aber auch die anderen Kapitel zeigen die Veränderungen auf. So hat die Frage nach der Schöpfung erst Mitte der achtziger Jahre in der Ökumene wirklich Boden gewonnen, und auch in der Frage von Gewaltfreiheit und Gewalt, Frieden und Krieg zeigen sich manche klaren Gegensätze der siebziger und Anfang der achtziger Jahre als vorschnelle Dichotomien (vergleiche den Beitrag von Friedhelm Solms!). Am wenigsten erkennbar sind die Weiterführungen des Denkens der siebziger und achtziger Jahre in den Kapiteln über das ökonomische System und Gerechtigkeit/Menschenrechte sichtbar. Das mag daran liegen, daß die Dilemmata in diesem Themenbereich die gleichen geblieben sind. Besonders anregend sind neben den besonders hervorzuhebenden Aufsätzen von Solms und Reuver die Beiträge des letzten Kapitels. Auch hier allerdings handelt es sich etwa bei dem Beitrag von Wolfgang Huber um einen Auszug aus seinem bei uns sehr bekannten Buch „Der Streit um die Wahrheit

und die Fähigkeit zum Frieden“ (München 1980). Was bei der Zusammenstellung deutlich fehlt und sicher weiterführend gewesen wäre, wäre ein Beitrag zu den neueren Versuchen, diese sozialetischen Themen mit ekklesiologischen zu verknüpfen. Dies hat gerade in der letzten Phase des konziliaren Prozesses eine erhebliche Rolle gespielt und erstaunliche Bedeutung in der ökumenischen Diskussion gewonnen. Dies hätte zur Frage der Zukunft der ökumenischen Bewegung in das letzte Kapitel gehört sowie ein eigenes Kapitel zur Frage der Zukunft der Lehrdiskussion notwendig gemacht. Ohne diese Verknüpfung zumindest als Fragestellung wahrzunehmen, ist Anfang der neunziger Jahre über die Zukunft der ökumenischen Bewegung meines Erachtens nicht mehr mit dem Anspruch auf Vollständigkeit zu sprechen. Zu dieser Schwäche kommt hinzu, daß nicht alle Beiträge auf Zukunft orientiert sind, sondern einige auch bei der Darstellung der Vergangenheitsdiskussion stehenbleiben und keine Perspektive entwickeln.

Die Stärke des Bandes liegt in der Zusammenstellung von Beiträgen sehr unterschiedlicher Autorinnen und Autoren zu sieben entscheidenden Themenkreisen der sozialetischen ökumenischen Diskussion. Wer diese Texte im Zusammenhang liest, erkennt die Krise der ökumenischen Bewegung als Chance, als Transformation oder auch Paradigmenwechsel. Die Diskussion ist nicht in eine Sackgasse geraten, sondern sie ist im Fluß. Es zeigen sich durchaus neue Ansatzpunkte und es ist sicher ungeheuer wichtig, an einer so entscheidenden Wegmarke wie der nach dem Ende des kalten Krieges – der die ökumenische Bewegung in ihrer Diskussion ja jahrzehntelang geprägt hat – eine Bestandsaufnahme zu machen und nach

Zukunftsperspektiven zu suchen. Als Bestandsaufnahme und Diskussionsgrundlage kann dieser Band daher von äußerst großem Nutzen sein. Es ist zu hoffen, daß er baldmöglichst ins Deutsche übersetzt wird.

Margot Käßmann

Dietrich Werner, „Mission für das Leben – Mission im Kontext“. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961–1991. Ernst Lange Institut für Ökumenische Studien, Rothenburg 1993. 540 Seiten. Br. DM 48,—.

Neben Aufarbeitungen anderer Teilstränge der ökumenischen Diskussion, die derzeit im Zusammenhang des ökumenischen Generations- und Paradigmenwechsels entstehen, liegt seit März 1993 auch die anspruchsvolle und umfangreiche systematische Untersuchung zur *ökumenisch-missionstheologischen Diskussion* des ÖRK zwischen 1961 und 1991 von Dietrich Werner vor. Wer an der Entwicklung des ökumenischen Missionsverständnisses interessiert ist, findet hier nicht nur einen zuverlässigen Wegweiser durch den Gang der Diskussion, sondern auch eine systematische Hinführung zum Verständnis des neuen Paradigmas einer „Missio Dei in der Perspektive des Heiligen Geistes“ (Teil III).

Dem Verfasser gelingt es, die Diskussion anhand der in Kap. I herausgearbeiteten Schlüsselkategorien Identität und Kontextualität durchsichtig zu machen. Der Grundfrage nach Identität und Kontextualität in ökumenischer Missions-theologie angesichts der verschiedenen geschichtlichen, sozialen und religiösen Herausforderungen wird in drei systematischen Längsschnittuntersuchungen nachgegangen (Kap. II). Im ersten geht es um „Geschichte als Raum der Missio Dei“,

konkret um die ökumenische Missions-theologie unter dem Einfluß von „christozentrischem Universalismus und Säkularisierungstheorem“ und das Zerbrechen dieses Paradigmas im Zeichen zunehmender Krisen (II,1). Die zweite Untersuchung gilt der „Armut als Ort der Missio Dei“. Hier werden die Diskussionsstränge der Urban Industrial Mission und der Entwicklungsfrage verfolgt (II,2). Die dritte Untersuchung, „Kultur als Medium der Missio Dei“, zeichnet die Diskussion im Zeichen der Inkulturationsdebatte und der Kritik am westlichen Kulturimperialismus nach. In diesem Kapitel wird der Bogen von der Akkomodationstheologie der sechziger Jahre über die Kontextualisierungstheologien der siebziger Jahre hin zur missionarischen Herausforderung der westlichen Kultur gespannt (II,3). Im Schlußteil (III) wird die Diskussion im Umfeld der VII. Vollversammlung des ÖRK in Canberra dargestellt und fortgeführt. Wichtigster gemeinsamer Ertrag der drei Längsschnittuntersuchungen ist die Bedingtheit vieler offener Fragen durch die Geistvergesenheit des christozentrischen Missionsansatzes. Als weiterführende Antwort entwirft der Verfasser in Anlehnung an das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381) Umrisse eines „pneumatologischen Verständnisses missionarischer Präsenz“. Sehr aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang seine Deutung von Canberra 1991 als „steckengebliebener Paradigmenwechsel“.

Zum Ertrag der Arbeit gehört schließlich die definitive Erkenntnis, daß das Evangelium als „konkreter Einspruch gegen die Selbstzerstörung des Menschen“ kein zeitloses depositum fidei ist, sondern immer nur als Antwort auf eine spezifische „soteriologische Grund-situation“ konkrete Gestalt gewinnt. An dieser Stelle setzt sich der Verfasser ein-

deutig von fundamentalistischen Missionskonzepten, aber auch von der von ihm sonst oft positiv zitierten römisch-katholischen Missiologie ab.

In einem letzten Abschnitt (III,3) zieht der Verfasser die Konsequenzen aus dieser Erkenntnis mit dem exemplarischen Aufweis von Prioritäten für eine Missiologie im europäischen Kontext. So schließt sich der Kreis, indem die Untersuchung zur Ausgangsfrage nach tragfähigen Missionskonzepten für unsere deutsche, (noch) volkscirchliche Situation im Kontext rapider Entkirchlichung zurückkehrt. Nicht Bestandsicherung oder Reevangelisation Europas, sondern eine sorgfältige Analyse der soteriologischen Grundsituation ist angesagt. Wenngleich im Schlußabschnitt manches skizzenhaft bleibt, bündeln doch die Stichworte „samaritanische Mission – Grenzüberschreitung der Armen und Konvivenz mit den Fremden am Ort“, „Prophetische Mission“ – Entmythologisierung der säkularen Gesellschaft und Mitarbeit an einer überlebendigen Gegenkultur“ und „Priesterliche Mission – Erneuerung gottesdienstlicher Kommunikation“ noch einmal den konkreten Ertrag für unsere Kirchen und werfen ein Licht auf die Stoßrichtung der ganzen Untersuchung.

Das sehr ausführliche und präzise Inhaltsverzeichnis erleichtert den Überblick erheblich. Die umfangreichen Anmerkungen sind eine Fundgrube für z. T. sonst schwer zugängliche Zitate, besonders aus ökumenischen Texten und englischsprachiger Literatur.

Nicht nur den an der ökumenischen Missionsdebatte Interessierten, die an dieser Untersuchung nicht vorbeikommen, sondern gerade auch allen, die sich der Thematik des Gemeindeaufbaus in unserem Kontext widmen, sei dieser Ausblick in die Weite der ökumenischen

Diskussion empfohlen, weil er zu einer umfassenden ökumenisch-missionarischen Situationsanalyse verhelfen und vor kurzschlüssigen kirchenzentrierten, rückwärtsorientierten Ansätzen bewahren kann.

Günther Overlach

Matthew Fox, Schöpfungsspiritualität. Heilung und Befreiung für die Erste Welt. Kreuz Verlag, Stuttgart 1993. 192 Seiten. Pb. DM 34,-.

Matthew Fox, Dominikaner mit auferlegtem Schweigegebot, macht in seinem Buch deutlich, daß die „Erste Welt“ ebenso wie die „Dritte Welt“ eine befreiende Theologie braucht. In der Sehnsucht nach Befreiung und Heilung vereint, liegt der Schwerpunkt in der „Dritten Welt“ auf der körperlich-materiellen Verarmung, während die „Erste Welt“ an einer seelisch-geistigen Verarmung leidet.

In einem ersten Teil beschreibt Fox die Schöpfungsspiritualität als „eine Kraft für ein ökologisches Zeitalter, für eine Zeit, in der wir nicht mehr zu einer Gottheit aufschauen, sondern uns nach ihr umschauen – in unserer Umwelt“ (59).

Indem Fox von der Schöpfung her denkt, die alle und alles einschließt, und Traditionen der Mystik neu aufgreift, sagt er einem verengten Theismus ab und wendet sich einem mystischen Pantheismus zu.

„Weil unsere Spezies mit ihren Religionen und ihrer Bildung, ihren Moralvorstellungen, Regierungen und Wirtschaftssystemen den Sinn für die Schöpfung verloren hat“ (25), ist unsere Welt gefährdet wie nie zuvor.

Als eine Bewegung, die aus der Krise herausführt, beschreibt Fox die Schöpfungsspiritualität mit vier Pfaden, die miteinander eng verbunden sind: 1. Ehr-

furcht, Freude und Staunen, 2. Dunkelheit, Leere und Stille, 3. Kreativität, Phantasie und Schaffenskraft, 4. Gerechtigkeit, Feiern und Mitgefühl.

Die Empfehlungen, die er daraus ableitet, sollen uns „helfen zu leben, was wir sind“, indem wir „unsere Rituale so verändern, daß sie uns Kraft geben, die Erde schöpferisch gegen Mißbrauch zu verteidigen“ (41). So übt Fox z. B. an unseren Gottesdiensten Kritik: „Ein Kult, der grau und langweilig ist, zu bequem oder allzu tröstlich, ein Gottesdienst, der uns nicht verwandelt und deshalb tot ist, ist eine Folge des Anthropozentrismus . . . Wirkt ein Kult nicht mehr auf die Menschen, weil seine Formen überholt sind, dann müssen diese Formen verändert werden“ (53/54).

In einem zweiten Teil versucht Fox zu analysieren, „wie die Schöpfungsspiritualität bei der Befreiung der ‚Ersten Welt‘ helfen kann“ (92). Er bezieht sich auf L. Boff und greift Kennzeichen der Befreiungstheologie auf, wie z. B. Kontextualität, Empörung als Antwort auf das Leiden der Armen und Ursachenforschung für die tiefen sozialen Gegensätze.

Im 7. Kapitel beschreibt Fox die Befreiung als Exodusgeschichte für überentwickelte Völker und gibt die nötige und hilfreiche Konkretion, indem er befreiende Wege aufzeichnet, jeweils im Rhythmus der „Befreiung wovon“ und der „Befreiung wozu“.

Auf diesen befreienden Wegen fordert Fox u. a. eine Abkehr vom Anspruchsdenken einer auf Konsum orientierten kapitalistischen Wirtschaft und eine Hinwendung zur Dankbarkeit für die in der Schöpfung geschenkten Gaben und eine auf die Erde bezogene Wirtschaft.

In der Angst sieht er eines der größten Probleme der heutigen Welt und

schreibt: „Die Praxis der Schöpfungsspiritualität kann uns von Angst und Fundamentalismus befreien, weil sie uns das Loslassen, die Gelassenheit lehrt“ (125).

Fox fordert Abkehr von einer überinstitutionalisierten Religion und Hinwendung zu einer lebendigen Mystik.

Er kritisiert das durch Descartes beeinflusste Denken in der „Ersten Welt“, das sowohl dem Individualismus wie auch dem Dualismus Vorschub geleistet hat, und fordert mit der Schöpfungsspiritualität einen Paradigmenwechsel zur Ganzheitlichkeit.

Mitgefühl ist für Fox ein Schlüsselwort: „Es wärmt und schmilzt besonders kalte Herzen, kalte Strukturen, gefrorene Geister und selbstgefällige Lebensweisen“ (120).

Das Buch schließt mit dem Entwurf einer neuen Solidarität zwischen den Völkern beider Amerikas und der Hoffnung auf eine Ekklesiologie, eine Neugeburt der Kirche.

Für jeden, der an erstarrten Strukturen in der Kirche und einer wachsenden Kluft zwischen Armen und Reichen in unserer Welt leidet und der sich für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einsetzt, ist dieses Buch des amerikanischen Theologen und Philosophen Matthew Fox eine Ermutigung und ein Hoffnungszeichen für Umkehr und Erneuerung.

Beate Stöckigt

HÖREN – GLAUBEN – HANDELN

Peter Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1991. 448 Seiten. Kt. DM 39,80.

Eine x-ste Besprechung eines theologischen Lehrbuches und Vorstellung

eines „theologischen Selbstläufers“ in der bereits 6., neu bearbeiteten und erweiterten Auflage soll nicht eine wiederholte Zusammenfassung der bisherigen Anmerkungen sein, sondern ein demonstrativer Verweis auf die Wichtigkeit eines theologischen Beitrages, in dem der fundamentale Satz für den christlichen Glauben in einer konfessionsübergreifenden Interpretation konstitutiv zum Tragen kommt: „Der Glaube kommt vom Hören, das Hören aber vom Wort Christi“ (Röm 10,17).

Angesichts der heutigen Glaubensverdrossenheit, des permanenten Glaubensverlustes und der individuellen Glaubensverdunstung bedarf es gerade einer theologischen „Dolmetserschule“, die den christlichen Glauben in seinem unüberbietbaren Sinn in die säkulare Gegenwart hineinübersetzen kann und soll. Heute stehen die Menschen einer Vielzahl von Heils- und Heilungsbewegungen gegenüber, oft synthetischen Gebilden aus fernöstlicher Religiosität und westlichen Psychotechniken, die den völlig neuen Menschen versprechen. Der Mensch aber, der in seinem innersten Grund ein göttliches Wesen ist, und die Vorstellung hat, daß er selbst eine Emanation Gottes ist, ist doch offenbar wieder neu Ausdruck dessen, daß das Menschsein auf Unendlichkeit, auf Vergöttlichung angelegt ist. In Knauers Werk kommen daher nicht so sehr die „Laute“ der kontroverstheologischen Dispute des Mittelalters, die oft sehr ambivalent und umstritten sind, zur Geltung, sondern das ökumenische Interpretament der Begriffe „Glauben“ und „Hören“, die aufeinander ausgelegt werden.

Knauers erweitertes Lehrbuch für Studierende der Theologie will „Rechenschaft über den Glauben“ geben und ist konzeptionell orientiert am „Grundkurs

des Glaubens“ Karl Rahners. Es entwickelt daher systematisch einen „Grundkurs“ als „Grammatik“ für die Sprache des Glaubens, den es in seiner Fülle der Glaubensüberlieferung und der gegenwärtigen Erfahrungen durchzubuchstabieren gilt. Dabei gibt das Buch genügend Orientierungen und Hilfestellungen, sich in die schwierige Materie hineinzudenken, diese kritisch zu reflektieren, in Verständnisfragen sich kontrollieren zu lassen, und sich mit den zusammenfassenden Thesen auch kirchenkritisch auseinanderzusetzen.

Die denkerische Leistung besteht wohl darin, eine „Rechenschaft des Glaubens“ in unserer heutigen Zeit zu geben, d.h. die spezifisch christliche Aussage über die Wirklichkeit Gottes, also die Rede von Gott als dem Dreieinigen, der alle Wirklichkeit bestimmt, so zu vermitteln, daß sie „logisch“ und „glaubwürdig“ ist. Die Aufgabe der Fundamentaltheologie ist, die christliche Botschaft vor und von der Vernunft her „plausibel“ zu machen. Diese Plausibilität versucht aber der Autor, genau umgekehrt von der christlichen Botschaft her und ihrem Anspruch auf das Wort Gottes zu bestimmen. „Auf seiten der Vernunft wird nur vorausgesetzt, daß keine logischen Widersprüche zugelassen werden dürfen“, damit das Denken nicht einer Beliebigkeit und Willkür anheimfalle (S. 18). Sein Ansatz bei der Worthaftigkeit der christlichen Offenbarung und die durchgängige Grundaussage der christlichen Botschaft, „immer die Entfaltung einer Grundwirklichkeit“ zu sehen, nämlich die „Selbstmitteilung Gottes in dem mitmenschlichen Wort der Weitergabe des Glaubens“ wahrzunehmen, gipfelt in dem zentralen Satz: „Der christliche Glaube ist das Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu“ (S. 20).

Von diesem Ansatz her werden „die Inhalte der christlichen Botschaft“ (1. Hauptteil, S. 22ff), „die Strukturen der Weitergabe der christlichen Botschaft“ (2. Hauptteil, S. 227ff) und die „Verantwortbarkeit der Glaubenszustimmung zur christlichen Botschaft“ (3. Hauptteil, S. 342ff) entwickelt. Die Inhaltsangabe wie die einzelnen Thesen lassen schon etwas von der ökumenischen Relevanz erahnen, die auf das evangelisch-katholische Gespräch abzielt, wobei die „Spitzen“ einstiger Kontroverstheologie (Verhältnis von Schrift und Tradition, von der einen Kirche, von Amtsverständnis, von der Rechtfertigung u. a.) durch die bi- und multilateralen Lehrgespräche buchstäblich in dem „renommierten Untertitel“ „ökumenische Fundamentaltheologie“ übersetzt, interpretiert und in einer ganzheitlichen christlichen Relecture gelesen werden. Ökumenisch sein heißt, „der Verständigung mit den anderen christlichen Kirchen zu dienen suchen“ (S. 17). Diesem Anspruch wird dieses Lehrbuch gerecht.

Wer den manchmal schwierigen logischen Denkprozessen folgt, wird „Lust am Glauben“ bekommen, nicht nur am Lesen, Nachschlagen und Bearbeiten von Thesen. Es ist eine übersichtliche, studienrechtliche Fundgrube für jeden Theologen. Nichts ist ausbaufähiger und vertiefenswürdiger als der Anspruch und das Streben nach Ganzheit, die Bonhoeffer radikal in der Christuswirklichkeit sieht. Dafür ist diese stark erweiterte Ausgabe ein echter Wegweiser.

Georg Schütz

Hans Küng, Credo, Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt. Piper, München/Zürich 1992. 254 Seiten. DM 29,80.

Eugen Biser, Glaubensbekenntnis und Vaterunser. Eine Neuauslegung. Pat-

mos, Düsseldorf 1993. 190 Seiten. DM 28,80.

Nach Theodor Schneiders großer Auslegung des Apostolikums (Was wir glauben, Düsseldorf 1985) erhalten wir hier zwei weitere Bücher über das Apostolische Glaubensbekenntnis aus der Feder wichtiger Autoren. Der erste argumentiert und will überzeugen, der zweite, mit einem feinen Gespür für Meditation und doxologische Sprache, verbindet seine Interpretation mit einem ausführlichen Kapitel über das Herrengebet. Beide Bücher sind eine Bereicherung ökumenischen Schrifttums und bieten theologischen und anderen Lesern – in- und außerhalb der Kirche – Klärung und Ermutigung, die Sätze des alten Credo neu zu lesen.

I.

H. Küngs Buch ist durch und durch apologetisch. Absichtliche Planung mag dies nicht gewesen sein, denn jedes Kapitel beginnt mit einer ungemein einfühlsamen und aussagekräftigen Interpretation eines Gemäldes aus der Spätgotik oder Renaissance. Hinter jedem Einzelgedanken leuchtet das Bild des Kapitels noch hindurch und verstärkt die positiven, predigthaftern Aussagen. Aufs neue wird die alte Sympathie des Lesers für die ganz eigene Diktion Hans Küngs, für seine überzeugende Frömmigkeit, für die Mischung aus Humor und Gereiztheit, für seine kühnen Vereinfachungen und verblüffenden Charakterisierungen entfacht. Und doch ist es ein apologetisches Buch.

Das ist darum der Fall, weil sich der Autor sozusagen auf die kantigen Ecken des Apostolikums konzentriert, auf mögliche Spannungen zwischen Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube, auf Jungfrauengeburt, Höllenfahrt, leeres Grab und Auferweckung. Waren das

nicht damals im Apostolikum-Streit die heißen Themen? Weshalb nun heute wieder? H. Küng hat wahrscheinlich recht: wir haben es uns in vieler Hinsicht zu leicht gemacht, haben ungelöste Fragen und Anfragen ohne Recht liegen gelassen, als seien sie gelöst. Küng nimmt die im Untertitel genannten „Zeitgenossen“ ernst und hört genau auf ihre Fragen. (Ob dies nun immer auch die Fragen der evangelischen Zeitgenossen sind, wäre eigens zu erwägen.) Ein großer Vorzug des Buches ist die kundige Kontaktnahme mit kosmologischen und biologischen Einsichten bzw. Anfragen an den christlichen Glauben. Zu Lösungen kommt Küng eigentlich nicht, aber er lädt die Leser ein, ihre Glaubensfragen im Horizont dieser großen, kritischen Anfragen zu reflektieren. Ein weiteres, unerhörtes Plus des Buches ist die fast durchgängige Präsenz der großen Gestalten des Buddha, des Propheten und auch der Zentralfiguren des Hinduismus. Hier spiegelt sich ganz automatisch der Horizont, in dem Küng seit Jahren seine Theologie betreibt. Wiederum: zu eigentlichen Lösungen führt er die Leser nicht. – Jedenfalls nicht zu Patentantworten auf die heutigen Fragen aus dem Milieu der „Theologie der Religionen“ –, aber wichtig ist, daß er das Christusbekenntnis, das er so überzeugend darlegt, nicht abtrennen will vom Staunen über Gottes Gegenwart in ganz anderen Traditionen.

Bei aller Vorliebe zu krassen Formulierungen, zu übertriebenen Verneinungen (die alle an den Stil K. Barths erinnern), wodurch das Gemeinte um so klarer werden soll – nicht selten sogar um den Preis der Trivialität –, und bei allen bissigen Seitenhieben gegen Papst und Lehramt hat Hans Küngs Weise, Theologie zu denken und zu lehren, auch etwas ungemein Versöhnliches. Sei es E. Drewermann oder diese oder jene

Position, H. Küng kann ihr etwas abgewinnen, richtet keine letzten Polarisierungen auf. So manche Spannungen löst er am Ende des Abschnitts wieder auf, verfällt nicht in dogmatische Extreme. Dabei können aber auch Enttäuschungen entstehen: die Abschnitte über Theodizee (121–128) befriedigen letztlich wenig und die Passagen über die Trinitätslehre (199ff) gar nicht. Manche Passagen zu großen Glaubensfragen sind auch arg konventionell (z. B. 158 über die „reale Überwindung des Todes durch Gott“), wo doch der Fragende eine tiefe und wirklich tröstliche Antwort erhoffen mochte. Aber in allem nimmt H. Küng die Leser in ein ernstes und klärendes Fragen hinein. Sie, die „Zeitgenossen“, können ihm für dieses Buch dankbar sein.

II.

Der um zehn Jahre ältere Eugen Biser sagt im Vorwort über Hans Küng, „Küngs ‚Credo‘ ist ein Werk der Vermittlung und des Brückenschlags, nicht der Erschließung. Mit suggestiver Argumentationskraft und Beredsamkeit bemüht er sich, die Barrieren des Zweifels abzubauen und, wesentlicher noch, die Distanz der bei vielen eingetretenen Entfremdung aufzuheben und seinen Lesern das kirchliche Dogma aufs neue glaubhaft zu machen.“ E. Biser aber, der in seinem Leben viele Bücher über den Glauben verfaßt hat, schreibt hier wieder ein Glaubensbuch: abgehoben, unpolemisch, gelehrt, aber einfach zu lesen, das Historische in Theologisches ummünzend, an die literarische Bildung der Leser appellierend – eine echte Homilie. E. Biser hat keine Feinde im Auge, auch keine Kritiker des Glaubens, aber er sieht sich umringt von Menschen, die dem Glauben entfremdet sind. Sie brauchen eine „Neuinterpretation“, nicht neue Inhalte, sondern das

Erlebnis, sich selber im Geglaubten wiederzuerkennen. Dazu müssen die Entfremdeten ihrerseits neu sprechen lernen: im Gebet. Das Buch enthält darum eine neue Deutung des Apostolikums (48–134) sowie eine Meditation über das Unservater (136–186). Und beides steht – wie die Kapitel bei Küng – unter einem Bild aus dem Freskenzyklus des Chora-Klosters in Konstantinopel, das am Ende des Buches gedeutet wird (187).

E. Biser lädt allerhand illustre Gäste ein, die Gespräche mit seinen Lesern zu bereichern. Die Reihe reicht von Hölderlin und Buber bis zu F. Rosenzweig, Jaspers, Guardini, von Kierkegaard und Nietzsche zurück zu Schiller, Novalis und Augustin, und vorwärts zu Teilhard de Chardin und H. Jonas. Aber sie sind nur Gäste, sie dominieren nicht. Er will sie auch nicht als seine Bekannten vortführen, um seine Aussagen zu bekräftigen, eher sind sie Gestalten auf der Bühne, auf die auch die Leser treten dürfen. Einige Theologen – von Rahner und Ratzinger bis A. Schweitzer und G. Bornkamm – halten Wache darüber, daß keine historischen und theologischen Fehlurteile unterlaufen. Der Autor selber ist den Historikern gegenüber furchtlos, aber er sträubt sich gegen die Verwendung des Begriffs des Mythos auch da, wo er selber Mythisches (in dem Sinn, in dem das Wort allgemein verwendet wird) hervorragend und überzeugend deutet, eben so, wie es der Logos nicht vermag. (Z. B. S. 75 „... daß die Jungfrauengeburt tatsächlich vom Ende der Jesus-Vita her aufgefaßt sein will: von der Auferstehung des Gekreuzigten ... Mit physiologischen Folgerungen würde der Artikel ins Mirakulöse herabgespielt und seiner Würde beraubt.“) Die einzelnen Sätze des Credo beginnen für die Leser aufs neue

zu leuchten. Das Buch bietet zwar eine kurze, aber doch eine neue Auslegung. Der Untertitel „Neuauslegung“ paßt für den Teil über das Herrengebet vielleicht weniger gut. Er ist eine meditative, den Leser in den Text des Gebets inkorporierende Einladung. – Auch dieses theologisch und seelsorgerlich in gleicher Weise verantwortungsvolle kleine Buch verdient eine dankbare Leserschaft.

Dietrich Ritschl

Edmund Arens, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1992. 174 Seiten. Kt. DM 38,-.

Dies Buch des Fundamentaltheologen in Münster ist der Versuch, unter Nutzung der Erkenntnisse sozialwissenschaftlich-philosophischer Handlungstheorien die „christologischen, theologischen, ekklesiologischen und ethisch-praktischen Implikationen und Konsequenzen“ des Christusglaubens so zu entfalten, daß „die Pluralität der Disziplinen der Theologie von dem alle übergreifenden Gesichtspunkt des Zusammenhangs von Gottesrede und menschlicher Praxis zusammengebunden“ werden (S.11/12).

A. führt dazu zunächst in die philosophisch-sozialwissenschaftliche Diskussion (v. a. Habermas) der letzten Jahrzehnte über eine kommunikative Handlungstheorie ein, wobei er Kategorien wie kommunikative Rationalität, Ethik und Diskurs, Wahrheit und Konsens herausarbeitet, die er für die theologische Theoriebildung benutzen will. Das mag notwendig sein, erfordert aber konzentrierte Lektüre, wenn man darauf wartet, „zur Sache“ zu kommen.

Das geschieht dann in zwei umfangreichen Kapiteln über „Biblische Grundlagen theologischer Handlungs-

theorie“ (S. 45–109) und „Systematisch-praktische Perspektiven“ (S. 110–171). Weil „Wirklichkeit nicht unabhängig von Sprache vorkommt“ (S. 46), beginnt A. mit einer „Vergewisserung der biblischen Grundlagen“ (S. 45), indem er das Evangelium (ein „mehrdimensionaler Begriff“) als kommunikativen Vorgang untersucht, also nach dessen Subjekten, seiner Struktur, den kontextualen Situationen und den Intentionen fragt.

Jesu Handeln wird als Kommunikationsprozeß analysiert, wobei sich als dessen Intention ergibt, „Menschen die Erfahrung der Basileia zu vermitteln und sie in die Praxis der Gottesherrschaft einzuladen“ (S. 60). A. spürt dieser Intention – „Heilung gesellschaftlicher Antagonismen und Unheilsstrukturen“ (S. 71) – in den Begegnungen Jesu mit den verschiedenen Zielgruppen (von den Pharisäern über die Kranken und Marginalisierten bis zu den Frauen) nach und hält fest, daß „kommunikative Orientierung“ charakteristisch und Exkommunizierung Jesus fremd ist; „die eschatologische Basileia (wird) in Jesu heilsamer Praxis real erfaßbar“ (S. 73).

Anhand einer exemplarischen Untersuchung der Gleichnisse als kommunikativer Handlungen kommt A. zu dem Schluß, daß die Angesprochenen „in dieser Darstellung . . . sich selbst wiedererkennen und zugleich dem menschenfreundlichen, gütigen und solidarischen Abba Jesu konfrontiert sehen“ sollen (S. 86). Jesus bietet ihnen „ein von der Gottesherrschaft bestimmtes Wirklichkeitsverständnis“ an und „lädt sie zu einer neuen Handlungsform ein, von der er sie überzeugen will“ (S. 85). Freilich, wenn dieser Effekt nicht eintritt, können die Gleichnisse „faktisch exkommunikativ wirken, bzw. besser,

faktische (Selbst)Exkommunikation der umkehrunwilligen Adressaten ans Licht bringen“ (S. 90). Bezeugen und Bekennen der Jünger, die Jesus an seinem kommunikativen Handeln beteiligt, führt „die jesuanische Praxis weiter . . .“ und „(transformiert sie) im Blick auf die Person des Auferstandenen zugleich christologisch und -praktisch“ (S. 96), damit es zum Bekennen, das Übereinstimmung voraussetzt, in den Gottesdiensten wie in „zugespitzten Handlungssituationen“ kommen kann (S. 107).

Das III. Kapitel versucht, die angestrebte, disziplinübergreifende, Zeugnis und Leben umschließende und entfaltende Dimension zu gewinnen. Behandelt werden die Problemkreise „Wahrheit und Praxis“, „Glaube und Handeln“, „Handlungen des Glaubens-Handeln der Kirche“, „Communio und Kommunikationsgemeinschaft“ und schließlich „Christopraxis im Horizont universaler Solidarität“. A. geht dabei zunächst den Wandlungen und Färbungen des biblischen Wahrheitsbegriffes nach, mit der Folgerung, daß „Wahrheit nicht nur zur lebensbestimmenden Norm werden“ (S. 116), sondern „theologisch gesuchte Wahrheit letztlich und endlich in der ekklesialen Praxis getan werden“, theologische Wahrheitsansprüche „eingelöst“ werden müssen (S. 120). Theologische Ethik wäre folglich „als eine ethische Theorie christlich-kommunikativer Glaubenspraxis zu konzipieren“ (S. 125). Kerygmatisch-missionarisches Bezeugen vollziehe sich zwar „explizit sprachlich“, ziele aber darauf, „Situationen . . . jesuanisch bzw. christopraktisch zu transformieren“ (S. 132f), wozu es des diakonischen wie des prophetischen Bezeugens „sowohl (durch) einzelne als auch Gruppen, Initiativen, Gemeinden und Orts-

kirchen ... gegen Unrecht und Unterdrückung“, ggf. auch durch Übernahme des Leidens Jesu bedarf (S. 135ff).

Ein Abschnitt über das Bekennen erörtert die Bedeutung eines gemeinsamen Wortlautes der klassischen wie auch der in aktuellen Situationen entstandenen Bekenntnisse, wobei für letztere die reformatorische Sicht einer „in einer bestimmten Situation in autoritativer Form gegebene(r) Antwort auf das Wort Gottes“ (S. 143) voll aufgenommen wird. Konsequenterweise werden neben den Äußerungen der Reformationszeit hier auch die Barmer Erklärung, das südafrikanische KAIROS-Dokument, der Bekenntnistext „Unsere Hoffnung“ der Synode der deutschen Bistümer und die Initiative für einen konziliaren Prozeß einbezogen. Leitgedanke: „Im Bekennen fallen ‚Wort‘ und ‚Tat‘ zusammen“ (S. 149). Wenn die Kirche Kommunikationsgemeinschaft sein solle, müsse ekklesiale Kommunikation „sich kontextualisieren, sich auf die Situation ihrer Subjekte einlassen und sich darin inkulturieren bzw. inkarnieren“ (S. 158). Das wird nur möglich sein, wo Kirche verstanden wird als „Gemeinschaft von Ortskirchen und Teilkirchen sowie als konziliare Gemeinschaft verschiedener Kirchen auf dem Wege zur in Christus vorgegebenen Einheit“, die „ökumenisch ebenso möglich wie kirchenpraktisch folgenreich“ ist (S. 160). Dann folgt zu Recht eine Kritik der „zwiespältigen Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums“, die der „Gemeinschaft von Gleichen, die nämlich allesamt Angehörige des Volkes Gottes sind“ (S. 162), Hindernisse in den Weg stelle. Sie lasse sich auch kaum vereinbaren mit der „universalen geschichtlichen Solidarität“, wie sie in päpstlichen Enzykliken gefordert werde; deren Soziallehre mache vielmehr eine „kulturell

polyzentrische Weltkirche“ notwendig, die „jeder Form von Paternalismus (widerspricht), jeder Art von Rassismus, Sexismus und Imperialismus entgegen(handelt) und ... jedwede pastorale, organisatorische oder theologische Bevormundung ausschließt“ (S. 172f). Ein Beispiel solcher christopraktischen Perspektive sieht A. im Abschnitt 45 des Schlußdokumentes der Baseler Europäischen Ökumenischen Versammlung, mit dessen Zitat das Buch schließt.

Eine hilfreiche, neue Perspektiven erschließende Arbeit – gerade für die Praxis von Verkündigung und Dienst!

Lothar Coenen

LIMA-REZEPTION

Franz Lülff, Die Lima-Erklärungen über Eucharistie und Amt und deren Rezeption durch die evangelischen Landeskirchen in Deutschland. Oros-Verlag, Altenberge 1993. 378 Seiten. Kt. DM 64,80.

Die 1982 verabschiedeten Lima-Dokumente waren in den folgenden Jahren Gegenstand intensiver Diskussion in den deutschen Kirchen bis in die Pfarrkonvente und regionalen Synoden. Nahezu alle Landessynoden haben dazu offizielle Stellungnahmen verabschiedet. Es gab eine Menge von Einzelauswertungen und theologischen Beiträgen, aber bisher keine detaillierte Gesamtauswertung. Es ist schon interessant, daß eine solche nun von der Kath.-Theol. Fakultät Münster (unter Betreuung von Prof. Garijo-Guembe) als Dissertation angenommen und dank der Aufnahme in ihre Schriftenreihe breiterer Nutzung zugänglich gemacht worden ist.

Die Arbeit zeichnet sich aus durch die Einbeziehung des historischen Vorlaufs,

der nach Lima führte, und durch die Sorgfalt, mit der alle einschlägigen ökumenischen Texte sowie alle Stellungnahmen der evangelischen Landeskirchen im Bereich der EKD und des damaligen Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR, dazu die Gesichtspunkte des Vorbereitungsausschusses der EKD-Synode und die Stellungnahmen der kirchlichen Zusammenschlüsse ausgewertet wurden. Dabei hat L. sich auch immer wieder bemüht, Texte der Reformatoren und der reformatorischen Bekenntnisschriften als Richtungsanzeige beizuziehen und die Anstöße der theologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte aufzunehmen (über 200 Titel enthält das Lit.-Verzeichnis, fast vollständig auch für die Zeit der Diskussion).

Lülff setzt ein mit der Weltkonferenz von Lausanne 1927, verfolgt dann die Phasen der ökumenischen Diskussion über Lund, Edinburgh, Montreal und Löwen bis zum ersten Gesamtentwurf von Accra 1974, woran er eine ausführliche Auswertung der deutschen Stellungnahmen zu diesem Text anschließt (S. 1–90). Dem Überarbeitungsprozeß der Accra-Texte folgt eine Untersuchung der Lima-Texte hinsichtlich ihrer Sprache und Grundlinien sowie ihrer einzelnen Abschnitte und Aussagen im Vergleich zu den Vortexten (S. 91–184). Dann werden die landeskirchlichen Stellungnahmen in ihren Gemeinsamkeiten und Differenzen ausgewertet (S. 185–338), während ein Schlußkapitel „Die hinter den landeskirchlichen Stellungnahmen stehenden Grunddaten evangelischer Theologie“ aufreht: die Priorität der Schrift vor der Tradition, das Wort als Bezugspunkt der Einheit und als gleichrangig mit dem Sakrament und die zentrale Stellung der Rechtfertigungslehre (S. 339–347), wobei L. in der Interpretation der letzteren die ent-

scheidende Differenz sieht, weil es hier um die absolute Priorität des Handelns Christi gegenüber dem Handeln der Kirche bzw. ihrer Mitwirkung am Heil geht (z. B. S. 28,78). Damit hängt nach seiner Sicht auch das unterschiedliche Verständnis für Eucharistie (Gaben-Epiklese, Verständnis der Realpräsenz) und die konstitutive Stellung des besonderen Amtes zusammen, dessen sakramental-priesterlicher Charakter und dessen im Gegensatz zum ntl. Befund aus der Tradition übernommene hierarchische Dreistufigkeit von den evangelischen Kirchen abgelehnt wird, die die Breite des Gabenspektrums und die funktional gegliederte Gleichrangigkeit des besonderen Amtes unterstreichen. Deutlich wird dabei die alleinige Hauptschaft Christi gegenüber seiner Repräsentanz durch das Amt bzw. den Bischof herausgearbeitet, ebenso der Charakter der eucharistischen Feier als in der Wortzusage wurzelnder und in der Handlung erfahrener Präsenz Christi und der Zusage der Sündenvergebung im Gegensatz zur Konzentration auf die bleibend konsekrierten Elemente. Schließlich auch – beide Dokumente zusammenziehend – der Gegensatz zwischen der Konstituierung der Kirche durch das in Sukzession der Apostel geweihte (bischöfliche) Amt, von dessen Vorsitz die Vollwertigkeit der Eucharistie abhängt, und dem Dienstauftrag für alle Gläubigen, der die Amtsfrage menschlicher Regelung nach Gaben und Notwendigkeiten überläßt.

Daß eucharistische Gemeinschaft von Verständnis und Definition des Amtes abhängt und „eine allgemeine, offene Kommunion ohne wirkliche Glaubensgemeinschaft in der einen sichtbaren Kirche ... eine Unwahrhaftigkeit“ sei, hatte schon Erzbischof Degenhardt vor der EKD-Synode 1983 unterstrichen.

Aber was ist Glaubensgemeinschaft? Wie weit hängt sie von übereinstimmenden (und dann doch unterschiedlich interpretierten) Definitionen ab, wie sie auch L. immer wieder (z. B. hinsichtlich „Sakrament“ und „sakramental“) vermißt? Was bedeutet es, daß in der eucharistischen Liturgie der Ruf laut wird „Geheimnis des Glaubens“? Könnte hier nicht der Vollzug nach dem Gebot Christi alles rationale Definieren über treffen? Diese Frage stellt sich immer drängender, je länger man die Diskussion um die „Ortung“ der Realpräsenz, die Freiheit oder „Kanalisation“ des Heiligen Geistes oder das Wesen der – welcher? – Sakramente verfolgt. Und es wird deutlich, daß auch in evangelischen Argumentationen oft genug Traditionen und Bräuche spürbar werden, z. B. „isolierte Aussagen der Konvergenz- erklärungen nach Inhalt und Formulierung an der eigenen Tradition gemessen“ werden (S. 191). So kann es wenig überzeugen, wenn trotz des allgemeinen Dienstauftrages aller Gläubigen und nur funktionaler Amtszuweisung doch von „Laien-Ämtern“ (im Gegensatz zu ordinierten) gesprochen wird (S. 273f), obgleich man jede Hierarchisierung und Klerikalisierung ablehnt. Geheimnis des Glaubens – oder Streit systemgebundener Theologien?

Die Ausklammerung des Taufdokumentes in der Untersuchung dürfte ihren Grund darin haben, daß hier die Gegensätze kaum noch fundamental sind. Die Eingrenzung auf die evangelischen Landeskirchen ist verständlich, bestätigt allerdings zugleich gängige Praxis: Die Freikirchen bleiben außen vor, obwohl ihre Einbeziehung das Spektrum erweitert und zusätzliche Akzente gesetzt hätte. Immerhin liegen offizielle Stellungnahmen neben den Altkatholiken auch von der SELK, dem

Bund Evang.-Freikirchlicher Gemeinden, der Evang.-methodistischen Kirche, der Brüder-Unität und den Mennoniten vor. Und auf der anderen Seite ist auch die F/O-Kommission kein einheitlicher Körper im Gegenüber zur EKD, sondern ihre Mitgliederspanne reicht von den Orthodoxen bis zu den Pfingstlern, von Skandinaviern bis zu Asiaten und Afrikanern.

Aber das soll den Dank dafür nicht schmälern, daß nun trotz der Fremdheit anderer Denkschemata eine so gründliche, umfassende Aufarbeitung dieser Phase der Suche nach größerer Koinonia gerade von einem röm.-kath. Wissenschaftler vorgelegt wurde. Er zeigt dabei eindrücklich, wie schwierig der Weg zueinander ist, wenn nicht die einfältige Antwort des Glaubens, die „Christopraxis“, sich als Triebkraft erweist, sondern theologische Definitionen, die immer mentalen und strukturierten Systemen zugehören, zum Maßstab möglicher – oder eben wegen einer vom Charakter des (Bischofs-)Amtes bestimmten Ekklesiologie – noch längst nicht vollziehbarer Gemeinschaft gemacht werden.

Lothar Coenen

DAS VERMÄCHTNIS LUTHERS

Albrecht Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 3: Das Vaterunser. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992. 198 Seiten. Kt. DM 38,-.
Band 4: Die Taufe. Das Abendmahl. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. 202 Seiten. Kt. DM 38,-.

Im Jahresabstand sind auf die bereits in ÖR 1/1992, 120ff besprochenen Bände 1 (Die Zehn Gebote) und 2 (Der Glaube) die beiden hier zu besprechenden Bände dieses weitgespannten Kom-

mentarwerks zu Luthers Katechismen erschienen. Sie behandeln das Vaterunser (Band 3) sowie Taufe und Abendmahl (Band 4).

Bei der Kommentierung des Vaterunsers faßt Peters die 6. und 7. Bitte als Gebet um die „eschatologische Errettung“ zusammen und schaltet der Auslegung der einzelnen Bitten zwei Kapitel vor (Die Gebetsanrede und das Amen, entfaltet in der Gebetsvermahnung; Die drei Dein-Bitten und Luthers Deutung in ihrer Eigenart und in ihrem Wandel). Im ersten empfangen wir eine Übersicht der Bedeutung, Zielsetzung und Praxis des Gebets, in der uns durchweg Luther selbst in der stets faszinierenden Weite, Sensibilität und Sprachkraft als Lehrer der Kirche und Seelsorger der Gemeinde und des einzelnen begegnet. Um so irritierter war der Rezensent, als er wahrnahm, wie im zweiten dieser vorgeschalteten Kapitel die Koordinaten abgesteckt werden, mit deren Hilfe sich der Autor die Bedeutung des Vaterunsers für Luther erschließen will: biblische Stoßrichtung – altkirchliche Blickverengung – anthropologische Engführung – heilsgeschichtliche Sicht. Also jung-reformatorische Klischees und die gewohnten Schlagworte aus der Entmythologisierungsdiskussion sollen das Verständnis der drei ersten Bitten (der „Dein-Bitten“) erleichtern und für die heutige Leserschaft den inneren Faden sichtbar machen, der Luther bei seiner Auslegung geleitet haben soll. Zum Glück mißlingt dieses Vorhaben, weil Luther selber so tief lotet, Gott und den Beter so nah, so elementar zusammenbringt, daß man den Schematismus von Peters nur noch als störendes Nebengeräusch empfindet, gegen das man sich abschotten kann. Und man ist versöhnlich gestimmt, weil der Autor die unverwechselbare Stimme Luthers aus dem

Fundus einer umfassenden Lutherlektüre, aber auch die Schätze und Entwicklungslinien der altkirchlichen und mittelalterlichen Tradition liebevoll hörbar und zudem erkennbar macht, daß jene Nebengeräusche auf Irritationen der fünfziger bis siebziger Jahre unseres Jahrhunderts zurückgehen. Für den ökumenischen Dialog sind besonders beachtenswert die Ausführungen zu „Reich Gottes und Kirche“ zur 2. sowie die Vergleiche zwischen der kirchlichen Tradition und den Charakteristika Luthers zur 4. bis 7. Bitte.

Band 4 besteht über den Titelhinweis auf Taufe und Abendmahl hinaus aus drei Teilen: Zunächst drei Kapitel, in denen „Luthers Sakramentszeugnis in seiner Zuordnung zur abendlichen Tradition sowie in seiner inneren Entwicklung“ (11–65) dargelegt wird. Ihm schließen sich die Kommentare zu Taufe (71–126) und Abendmahl (129–189) an. Der Herausgeber bemerkt im Vorwort, daß „Luther in seinen Katechismen keine allgemeine Lehre von den Sakramenten vorgetragen hat, sondern lediglich dem rechten Verständnis von Taufe und Abendmahl dienen wollte“ (S. 9). Was dieser erste Teil bietet, ist dann aber weit mehr als eine Verdeutlichung der Luther „leitenden Grundentscheidungen“, sondern eine solenne Sakramentstheologie auf lutherischer Grundlage. Sie geht von der Entsprechung von Verheißung und Glaube aus, benennt die Wandlung vom altkirchlichen zum mittelalterlichen Sakramentsvollzug als „Voraussetzung“ für den reformatorischen Umbruch bei den Sakramenten (13–21) und ordnet dann die „Sakramente in Gottes Heilshandeln an uns durch das Evangelium“ ein (22–48). Dieses „Einordnen“ entwickelt sich nach Peters dann dahin fort, daß Luther Taufe und Abendmahl wesentlich von

den „Christusstiftungen“ her versteht, in denen das „geistliche Gottesregiment“ ausgeübt wird (48–65).

Insbesondere die Begriffe „Einordnen“ und „Neuorientierung“ wecken Fragen, die ungeklärt bleiben: Ist es hilfreich, den Weg, den Luther zweifellos von der 1. Psalmenvorlesung über die Begegnung mit Augustin bis zu den Herausforderungen durch die „Schwarmgeister“ zurückgelegt hat, lediglich als Fortschritt zu beschreiben, bei dem der Reformator dann glücklicherweise am richtigen Ziel ankommt? Daß Gottes Wort im Sakramentsempfang selbstmächtig schafft, was es verheißt, ist doch der innere Grund schon dafür, daß sich Luther von seinen Anfängen an mit dem Auseinanderklaffen von Buße, Beichte und Absolution als Gnadenwirkungen Gottes und der kirchlichen Machtausübung durch ihre Verwaltung als Sakrament nicht abfinden kann, woran sich dann die Reformation entzündet. Und wenn der Reformator dann ab Mitte der zwanziger Jahre den Stiftungsgedanken stark betont, ist das wirklich eine „Neuorientierung“? Welches Interesse leitet diese Charakterisierung von Luthers Entwicklung, die doch von Anfang an von der Selbstmächtigkeit des Wortes Gottes bestimmt ist? Geht die stärkere Betonung der Stiftung nicht auf einen Klärungsbedarf zurück, der überhaupt erst mit dem Ende der „babylonischen Gefangenschaft“ der Sakramente manifest werden konnte?

Die Kommentierung zur Taufe folgt dann den vier Schritten des Großen Katechismus: Das Wesen, die Gabe, der Wandel in der Taufe sowie den „Einsichten Luthers“ zur „Unmündigentaufe“. So sehr heute vor allem letztere – auch ökumenisch – schwer verständlich sind oder gar Anstoß bereiten, so sei doch davor gewarnt, den inneren Faden zu

verlassen, dem die Kommentierung folgt. Wir verbauen uns den Zugang zu dem, was die Katechismen als Mächtigkeit der Gnade Gottes und zur Kirche als *creatura verbi* zur Geltung bringen wollen, wenn wir die Wirkung der Taufe im Sinn der Katechismen mit Kategorien wie Bewußtsein und Entscheidung messen. Es wäre freilich günstig gewesen, wenn die Kommentierung die Differenz zwischen Luther und uns ausdrücklich thematisiert und nicht lediglich Luthers Anliegen – sachgerecht – verständlich gemacht hätte.

Die Kommentierung zum Abendmahl schließt mit einigen kritischen Hinweisen und dem Bedauern ab, „daß Luthers Gesamtschau des Abendmahls nur bedingt in die Katechismen eingegangen ist“ (186). Weil „das übergreifende Heilshandeln Gottes, das Amt und Werk des Geistes, die Gegenwart Christi als des ewigen Hohepriesters und einzigen Mahlherrn, die Auferbauung und Sendung der Gemeinde“ im Hintergrund bleiben, sei die „Schau“ des Abendmahls in den Katechismen doch „recht einseitig“. Peters erklärt sich das von einem zu starken „Gegenüber zu der anhebenden reformierten Abendmahlslehre“ her. Im Gegenüber zur mittelalterlichen Tradition stehe Luther das zutreffendere, umfassendere Bild von der „Eucharistie“ vor Augen, wofür Peters dann ein großartiges Zitat aus der Schrift „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“ von 1533 bezieht und mit ihm den Band insgesamt abschließt. Nur sei gefragt: Ist, was Peters als einseitig erscheint, nicht schlicht der Unterschied zwischen katechetischer Konzentration auf das der Christenheit nötige Wissen einerseits und dessen homiletische Ausgestaltung andererseits?

Vo.

Jörg Baur, Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 1993. 398 Seiten. Br. DM 74,—.

Der Göttinger Systematiker legt in diesem Band zwölf zwischen 1977 und 1990 entstandene Vorträge und Forschungsarbeiten vor. Zu erheblichen Teilen bei Jubiläen und Gedenktagen vorgetragen, bekräftigen, interpretieren und weiten sie Einsichten aus, die der Autor im Zuge seiner selbstgesetzten Lebensaufgabe und der ihr gewidmeten Lebensarbeit gewonnen hat. Der Titel „Luther und seine klassischen Erben“ benennt beides präzis. Seit Ph. J. Spener und Gottfried Arnold bis in die Gegenwart werden diese Erben ja verdächtigt, das Kleinod dieser Erbschaft verkannt, veruntreut und schließlich ganz preisgegeben zu haben. Die meisten der heutigen Erben Luthers kümmert das wenig, und redlicher Weise läßt der Autor an mehr als einer Stelle durchblicken, daß diese klassischen Erben es schon ihren Zeitgenossen und erst recht ihren mittelbaren Nachfolgern in der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jahrhundert nicht leicht gemacht haben, die Erbschaft Luthers bei ihnen überhaupt wiederzuerkennen. Dies wird besonders im Beitrag „Glanz und Elend der Tübinger Orthodoxy“ deutlich.

Aber gerade Vorurteil, Verdacht und Widerspruch, denen die lutherische Orthodoxy seit dem Pietismus bis heute ausgesetzt war und ist, rufen einen Theologen wie Jörg Baur auf den Plan, und was er uns vorlegt, ist weit mehr als eine Ehrenrettung der zu Buhmännern Degradierten. Es ist der – großenteils in minutiöser Forschungsarbeit erbrachte – Nachweis, daß es erst der zweiten bis vierten Generation nach Luther gelungen ist, den Neuansätzen und Tiefen-

schichten, die bei Martin Luther eruptiv durchgebrochen sind, jene Gestalt zu geben, die lutherisches Christentum bis heute geschichtsmächtig und -prägend werden ließ. Dies geschah, so der Autor, in einer Sprache und Darstellungsform, die seit der Aufklärung die Kommunikation mit den Zeitgenossen mehr und mehr erschwerte. Baur strebt darum auch keine Repristination an. Er verlangt aber von den heutigen Erben Luthers zu Recht, daß sie nicht hinter dem Problembewußtsein zurückbleiben, das die klassischen Erben erreicht haben.

Diese Forderung macht den Autor unbequem, soweit es um die Ökumene geht, vor allem in der eigenen Kirche. Wer sich jedoch einige ökumenische Konsentexte, die vom LWB, vom Straßburger Institut, aber auch von der VELKD (um von den US-Lutheranern gar nicht zu reden) mitverantwortet werden, genauer ansieht, vermißt dieses Problembewußtsein dort mitunter schmerzlich.

Wenn Baur in diesen Bereichen Defizite sichtbar macht, möchte er nicht die Verständigung mit den ökumenischen Partnern verhindern. Er möchte vielmehr auf die inneren Gründe aufmerksam machen, warum z. B. im römisch-katholischen/lutherischen Dialog ein Weniger, das von solchem Problembewußtsein geprägt ist, tragfähiger und zukunftssträchtiger ist als ein Zuviel, das unter dessen Ausklammerung erreicht wird.

Für Baur sind die beiden entscheidenden Bereiche, an denen sich zeigt, ob sich die klassischen und die heutigen Erben zu Recht als solche wissen dürfen, das lutherische Verständnis der Heiligen Schrift, also das „sola scriptura“ als Ruf des Menschen vor Gott, und das Beieinander von Gott und Mensch in Christus, näherhin dessen Ausstrahlung

in die Abendmahlslehre, die Gotteslehre und die Anthropologie. Da beide Bereiche auch in Luthers Selbstverständnis den springenden Punkt seiner Berufung ausmachen, muß sich jeder bzw. jede, der/die heute diese Erbschaft aufnehmen will, der Forderung stellen: hic Rhodus, hic saltus est.

Vö.

Christian Bunnars, Paul Gerhardt. Buchverlag Union, Berlin 1993. 394 Seiten. Gb. DM 39,80.

„Paul Gerhardt ist bekannt und unbekannt zugleich“ – wer diesen schlichten Eröffnungssatz mitnimmt durch die Lektüre dieser Biographie und Wirkungsgeschichte eines der Großen lutherischer Spiritualität und deutscher Dichtung, wird am Ende erstaunt sein über die Fülle der Lichter, die diese Publikation aufzustecken vermag. Zur „besonderen Gemeinschaft in der evangelischen Kirche“ haben wir uns während der deutschen Zweistaatlichkeit und der gegenseitigen ideologischen Abgrenzungen bekannt. Mit das stärkste, auf beiden Seiten unangefochten akzeptierte Bindeglied war in dieser Periode neben Dietrich Bonhoeffer – Paul Gerhardt! Wie Bonhoeffer selbst und unzählige andere – von Herder über Fontane bis zu Albrecht Goes, Jochen Klepper, Günther Grass und Stephan Hermlin – mit Paul Gerhardt lebten, wird in den Kapiteln „Gerhardt-Lieder in Dietrich Bonhoeffers Leben“ und „Dichter über den Dichter“ bewegend deutlich. Nicht verschwiegen wird aber auch, wo und warum von der Aufklärung an bis zu Tilmann Mosers „Gottesvergiftung“ Paul Gerhardt zur Verlegenheit und Reibung wurde. Wie breit also und spannungsreich diese Wirkungsgeschichte und – das zeigt der erste Teil „Der Weg“ – auf wie engen Raum be-

schränkt, wie traditionsgesättigt, aber auch wie umschmelzungsfähig für große Dichtung die Landschaft und der Bildungsrahmen, denen Gerhardt entstammt! Gräfenhainichen, Grimma, Wittenberg, Mark Brandenburg mit der Berliner Residenz als Höhepunkt seines Wirkens – über das deutsche Mittelgebirge nach Süden oder Westen hinaus, gar bis ans Meer ist Gerhardt nie gekommen.

Angesichts der dürftigen Wahrnehmungen und Ausdrucksfähigkeiten, mit denen heute ungezählte Menschen von Weltreisen zurückkehren, können wir nur staunen, wieviel Schöpfungsfreude, welche tiefe Wahrnehmung des Humanum und welche vornehme Seelsorge lutherischer Christusglaube hier freigesetzt hat und so sprachlich Gestalt werden ließ, daß es bis heute die Christenheit in Deutschland und weit darüber hinaus prägt.

Ein besonderer Gewinn ist es, daß uns der Autor zeigt, welche Spielräume und Grenzen der Dichtung Gerhardts durch die poetischen Regeln des 17. Jhs. und durch die Lehre des Luthertums vorgegeben waren und an welcher Art sprachlicher Gestaltung es liegt, daß wir in dem etwa 135 Gedichte umspannenden Œuvre – neben viel Zeitgebundenem – etwa ein Drittel bis heute als bleibend gültig empfinden. In diesem Zusammenhang sind vor allem die Kapitel „Die Sinne, das Singen und der Sinn“, „Wer lobt, der lebt“ und „Kunst und Andacht“ des zweiten Teils („Das Werk“) zu nennen. Wichtig auch die Akzente, die Bunnars zum Berliner Kirchenstreit mit dem großen Kurfürsten vorträgt. So gut sich heute Toleranz als Staatsziel anhört und manchem Gerhardts Festhalten an den konfessionellen Abgrenzungen als Starrköpfigkeit erscheinen mag, haben Berliner Predi-

ger und Rat doch wohl verspürt, daß Friedrich Wilhelm I. dieses sein Staatsziel Toleranz eben auch instrumentalisierte, um die reformierte Minderheit zu bevorzugen und vor allem das sehr ausdifferenzierte, auf Rechtswahrung bedachte lutherische Obrigkeitsverständnis bis zur Mitte des 17. Jhs. durch ein absolutistisches zu ersetzen, das im Zuge des aufkommenden Rationalismus die Untertanen als Erziehungsobjekte betrachtete und so die Freiheit des Evangeliums in das Gesetz einer zweckmäßig zu gestaltenden Gesellschaft verkehrte.

Insgesamt: Ein für die geistige und kulturelle Orts- und Zielbestimmung in unserem Land hilfreiches und – dankbar sei es vermerkt – auch leicht lesbares Buch, das Konfessions- und Kirchengrenzen überschreitend zeigt, wo es sich für heutiges Einrichten unseres Hauses lohnt anzuknüpfen.

Vo.

DIE KIRCHEN UND DIE KULTUREN

K. Chr. Felmy, G. Kretschmar, F. v. Liliensfeld, Tr. Rendtorff, Cl.-J. Roepke (Hg.), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen*. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991. 1031 Seiten. Br. DM 340,-.

Der vorliegende Dokumentationsband, das reichhaltige Ergebnis eines internationalen wissenschaftlich-kirchlichen Symposions mit rund 140 Wissenschaftlern und Kirchenvertretern aus 20 verschiedenen Ländern im Mai 1990 an der Evangelischen Akademie Tutzing, will einen aktuellen und konkreten Beitrag zur Lösung der vielfältigen Fragen leisten, denen sich das östliche wie westliche Christentum in Theologie und Kirche an der Schwelle zum 3. Jahrtau-

send zu stellen hat. Die Kirchen werden nach dem Jahr 2000 andere Kirchen sein, als sie es im Jahr 1990 waren. Denn gerade am Ausgang dieses Jahrtausends sehen sich die Kirchen und der christliche Glaube mit einer Fülle von Richtungen und Bewegungen konfrontiert, die vereinnahmend Menschen in ihren Bann ziehen. Diese Herausforderungen der Gegenwart, die voraussichtlich in den kommenden Jahrzehnten eine neue Qualität und Bedeutung erhalten, wie wir sie heute noch nicht vollends abschätzen können, waren für die Kirchen in Ost und West Anlaß darüber nachzudenken, um in Zukunft näher zusammenzurücken und noch mehr gemeinsam zu handeln.

Zunächst sind es die quälenden Fragen im Kontext des gesamten „konziliareren Prozesses“; vorrangig sind nicht die exklusiven Reizthemen (sozial-)ethischer Natur, sondern vor allem die Grundpositionen fundamentaltheologischer Provenienz, und nicht zuletzt sind die zeitbedingten kirchenpolitischen Fragestellungen zu beachten auf dem Hintergrund des ideologischen Zusammenbruchs in Ost- und Südosteuropa und der inneren Krise der einst vom Christentum geprägten westlichen Gesellschaft; zudem spielen die Infragestellungen durch das weltweite Erstarken des Fundamentalismus, durch evangelikale Kritik und den neoreligiösen Glaubensstrukturen eine nicht unbedeutende Rolle.

Diese neuen Dimensionen von Glaube, Kirche und Gesellschaft und die daraus abgeleiteten Einschätzungen müssen gemeinsam in den Kirchen ernstgenommen werden.

Daher lag der Schwerpunkt angesichts der bewußten Abgrenzung und Ergänzung zum JPIC-Prozeß auf europäischer und internationaler Ebene eher

auf der Erörterung grundlegender theologischer Fragen und ihrer Implikationen für das spirituelle und pastorale Leben der Kirche. Schließlich wurden besonders die orthodoxen Kirchen (zuerst die Russisch-Orthodoxe) und ihre tiefverwurzelte Tradition wie die Begegnung mit dem weltweiten Katholizismus und den vielfältigen Kirchen der Reformation in den Dialog mit hineingenommen, wobei im Symposion „der theologische Dialog und die Verständigung über Fragen des geistlichen und gottesdienstlichen Lebens absolute Priorität“ besitzen (S. 6).

Angesichts der säkularisierten Welt müssen die östliche wie die westliche Welt neu über Formen christlicher Spiritualität und christlichen Lebens nachdenken, um in der Phase des „Abschmelzens christlicher Substanz“ (M. Kruse) neue geistliche Schablonen zu entwickeln, die mehr Mut zum Dialog, aber auch noch authentischere Antworten auf den Säkularisierungsprozeß geben.

Die durch Grundsatzreferate (G. Kretschmar, Tr. Rendtorff, W. H. Principe, J. D. Zizioulas, Chr. Konstantinidis, G. Wainwright u. A. P. Häussling) angestoßene Begegnung führte in mehr als 30 Sektionsgruppen zu einem regen ökumenischen Gedankenaustausch. Frucht dieses Symposions ist dieses Monumentalwerk, in dem die Gesamthematik in drei Sektionen hervorragend bearbeitet und in den Abschnitten über „Die Herausforderung der Kirchen durch die Aufklärung“ (I.), über „Die Einheit der Kirche und die Vielzahl der Nationen“ (II.) und über „Religiöse Sprache und sakrale Symbole in einer säkularisierten Welt“ (III.) gegliedert ist.

Im Mittelpunkt der I. Sektion steht die Auseinandersetzung mit dem Phänomen Aufklärung, das im Denken der großen Konfessionsfamilien einen un-

terschiedlichen Stellenwert einnimmt, vor allem in der östlichen Glaubenswelt. Als thematische Stichpunkte sind zu nennen: Wissenschaft und Religion, Theologie und Naturwissenschaft, Aufklärung und Säkularisation, Weltanschauungskampf und Kulturkrise, Menschenrechte und Freiheitsbegriff, Aufklärung in Ost- und Westeuropa u. a.

Die II. Sektion behandelt das Verhältnis von Lokalkirche und Universalkirche sowie die Inkulturationsproblematik; in den Diskussionen kam es zum Konsens darüber, „daß die Einheit der Kirche keine Vereinheitlichung des theologischen Denkens und des geistlichen Lebens erfordere, sondern in der ecclesia universalis Raum sei für unterschiedliche Ausprägungen des Glaubens, eigenständige kulturelle Entwicklungen und eine große Bandbreite des geistlichen und gottesdienstlichen Lebens“ (S. 7). Die Vorträge thematisierten besonders: die Einheit der Kirche, Universalität der Kirche, Vielzahl der Lokalkirchen, den Volk-Gottes-Begriff, Vielheit der Nationen, die orthodoxe Kirche in Rußland, Nationalismus und Minderheitskirche, u. a.

Die Frage nach der angemessenen Sprache in Liturgie und Bibelübersetzung wird in der III. Sektion gestellt. Die vielen Referate erörtern: die Frage nach der je eigenen liturgischen Sprache, den Umgang mit den diversen Bibelübersetzungen, die gemeinsame Sprache, die sakralen und profanen Symbole, u. v. a.

Insgesamt kann dieser sehr umfangreiche Dokumentationsband mit seinem Personen-, Sach-, Orts- und Schriftstellenregister als eine Summe aktueller Problemstellungen im ostwestlichen Kirchendialog gesehen werden, der deutlich die Defizite zwischen den Kirchen aufzeigt, aber auch die Stärken auf dem

Hintergrund einer sich vertiefenden Intensivierung des ökumenischen Dialogs. Nur im bewußteren Miteinander werden die Kirchen den unterschiedlichen gesellschaftlichen, geistigen und kulturellen Anforderungen in einem immer stärker werdenden Beziehungsgeflecht von religiösen Gemeinschaften, neoreligiösen Bewegungen und weltanschaulichen Networks im 21. Jahrhundert gerecht werden. Dafür liefert dieser Band deutliche „Fingerzeige“ und wertvolle Anregungen, die zu bedenken und in unseren Kirchen auch zu rezipieren wären.

Georg Schütz

Konrad Hilpert, Karl-Heinz Ohlig (Hg.),
Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung. Benziger Verlag, Zürich 1993.
424 Seiten. Gb. DM 44,-.

Eine Publikation, die zu Recht viele literarische Prädikate in Anspruch nimmt. Die Herausgeber, selbst mit drei Beiträgen vertreten, verstehen sie als „Studie“, die sie zusammen mit den 20 Einzelbeiträgen anderer, zu einem Großteil im Saarland tätiger Autoren ihrem Kollegen Gotthold Hasenhüttl zum 60. Geburtstag widmen (2. Dezember 1993). Also eine akademische Festschrift. Auch dies, aber in einer Form, in der dieses Genre wissenschaftsförderlicher erscheint als in manchen bisherigen Formen; denn was hier zusammenfassend „Studie“ heißt, setzt sich aus Aufsätzen zusammen, deren Spannweite zeitlich von den religiösen Inkulturationsformen der Altsteinzeit (K.-H. Ohlig) bis zu diesbezüglichen Impulsen des Zweiten Vatikanums und der Bischofssynode von Puebla reicht und religiös so verschiedenartige Phänomene wie den biblischen Kanon, die alten Hochreligionen, die Christentumsgeschichte und

die Inkulturationsproblematik in den säkularen Massengesellschaften einbeziehen möchte. Insofern weist der Klappentext legitim darauf hin, hier werde erstmals „die Geschichte der Inkulturation des Christentums von ihren Anfängen bis zur Gegenwart veranschaulicht“. Ein weit ausgreifendes Handbuch also? Ja, doch dem Buch gelingt noch mehr und das stellt seine eigentliche Leistung dar: Die Inkulturation des Gottesverhältnisses ist so alt wie der Mensch selber. Sie ist eine Notwendigkeit; denn erst sie macht das Gottesverhältnis des einzelnen wie der Gemeinschaft sprach- und damit überlieferungsfähig. Wie aber, wenn es sich dabei nicht mehr um einen an den Lebensgesetzen orientierten Aneignungsvorgang handelt, aus dem allererst Identität entsteht, sondern um Überfremdung, Zwang, Zerstörung bisheriger Inkulturation und damit verbunden um den Abmarsch in Identitätsdiffusion und Unbehaustheit?

Als solches Geschehen wurde die Europäisierung der Welt seit dem Kolonialzeitalter von den „Entdeckten“ und „Missionierten“ zunehmend erfahren und seit der Ausbildung eigenständiger kirchlicher Strukturen in den Missionsgebieten auch von den dortigen Kirchen eingeklagt. Nach einer Überraschungs- und Betroffenheitsphase haben die nicht-fundamentalistischen Kirchen des Nordens die Beschädigungen und Zerstörungen, die hier entstanden sind, anerkannt und bemühen sich seither um eine Glaubensvermittlung, die die Gläubigen der Kultur, in der sie ja weiterhin leben werden, nicht mehr einfach entfremdet. Die fundamentalistische Mission dagegen setzt weitgehend ihren europäisch-nordatlantischen Inkulturationsdruck fort, zu einem guten Teil wohl auch aus Angst, ihre Stoßkraft einzubüßen, wenn sie sich der inhumanen Gemengelage

stellen und sie beseitigen würde, die hier wirksam ist.

Es konnte nicht ausbleiben, daß sich angesichts dieser unterschiedlichen Erfahrung von und Resonanz auf Inkulturation nicht nur analytische, sondern auch normativ-kriteriologische Fragen großenteils recht vehement anmeldeten. Was ist beim Übergang des christlichen Glaubens in andere Kulturen unverzichtbar, weil er sonst aufhörte, Ankunft der letztgültigen Offenbarung Gottes in Christus zu sein? Aber auch: Inwiefern beruht nicht schon, was wir europäisch-nordatlantisch für unverzichtbar halten, auf einer Inkulturation, die sich uns als eine organische Aneignung darstellt, in den gewaltsamen Überschwemmungen der Welt von Europa aus aber Entfremdung schafft, statt zu eigenständiger christlicher Identität zu befreien?

Auf diesem spannungsreichen Felde ist es dem Autorenkreis gelungen, die Analysen geschehener und geschehender Inkulturation in Vergangenheit und Gegenwart so zu konzentrieren, daß sie als gesicherte Basis einer Kriterienbildung verfügbar werden und nicht nur in willkürlichem Zugriff als Arsenal für Anklage und Selbstverteidigung dienen. Wer um die Schwierigkeiten weiß, Analysen kriteriologisch zuzuspitzen, noch dazu im Team, wird – auch bei abweichenden Urteilen im einzelnen – dem Dienst, der hier geleistet wird, seine Anerkennung nicht versagen. Methodologisch ist damit zugleich die Grundlage gesichert, auf der K. Hilpert im einleitenden Beitrag Inkulturation als „tragende theologische Kategorie“ beanspruchen, legitimieren und vor allem präzisieren kann. Das geschieht durch einen Durchgang durch drei Paradigmen von Inkulturation, von denen sich freilich die beiden ersten (Inkulturation als Vermittlung eines Kultur enthobenen

Bestandes bzw. als bloße Interaktion) als unzureichend bzw. als erweiterungsbedürftig erweisen. Anzustreben sind nicht feste Methoden oder Zielpunkte, sondern Prozesse, die Bestandsvermittlung und Interaktion integrieren können, die in mehreren Stufen verlaufen, unterschiedliche Intensitätsgrade berücksichtigen sowie Rückbesinnung und damit verbunden Distanzierung von europäischen Elementen zulassen. Zum in römisch-katholischer Perspektive heiklen Punkt der Einheit heißt es: „Ob der Prozeß der qualitativen Intensivierung selbstläufig ist oder ob er doch einer Lenkung bedarf und wieweit dies dann gegebenenfalls nur von außen (aus dem Raum der Universalkirche) oder von innen (allein aus der sich entwickelnden Ortskirche) kommen sollte, ist noch nicht eindeutig angezeigt“. Ein vorsichtig formuliertes Urteil, um ein offenes, auf die Entwicklung der Kirche durch den Heiligen Geist bedachtes, nicht mehr konfessionell katholisches Verständnis von Mission und Inkulturation von den aktuellen Antagonismen in der römisch-katholischen Ekklesiologie frei- und dabei den Anschluß an die Intentionen des Zweiten Vatikanums offenzuhalten.

Für die ökumenische Bewegung stellt diese Publikation einen Brückenkopf dar, der von katholischer Seite hilfreich und ausbaufähig mit eigenen Problemwahrnehmungen und Lösungsversuchen korrespondiert. Aber auch in der ökumenischen Bewegung stößt die Quintessenz ja noch auf viel Mißtrauen, die der Klappentext folgendermaßen umschreibt: „Den christlichen Glauben kann es nicht geben, das Christentum lebt vielmehr aus der Vielfalt der Bilder, in denen die verschiedenen Kulturen ihren Gott sehen“ und „die Forderung nach einer für alle Welt verbindlichen

Formulierung des christlichen Glaubens erweist sich vor dem Hintergrund der vielfältigen Inkulturationen des Christentums als realitätsferne Illusion“. Wie verlockend ist diese Illusion aber immer noch! Das wird auch in Zukunft bereits erkannte Fehlformen von Inkulturation immer wieder als Versuchung erscheinen lassen, es auf diesem Wege doch noch einmal zu probieren. Zu überwinden sind diese Versuchungen nur noch ökumenisch. Dafür müssen wohl die kriteriologischen Brückenarme vom katholischen Ufer her auf ebenfalls tragfähige hermeneutische Überlegungen zum apostolischen Glauben und zu einer fruchtbaren Interaktion und Koinonia bleibend verschiedener christlicher Kirchen stoßen, wie sie seit den Weltversammlungen von Canberra und Santiago de Compostela aus den Kirchen des ÖRK vielfach gefordert werden. Wenn für diese Bemühungen katholische, ökumenisch entwicklungs-fähige Anknüpfungspunkte gesucht werden – hier sind sie zu finden.

Vo.

Horst Gründer, Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit. Gütersloher Verlag Gerd Mohn, Gütersloh 1992. 751 Seiten. DM 128,-.

Die blutigen Auseinandersetzungen in Jugoslawien und Ruanda stellen den an der Missionsgeschichte interessierten Christen vor einige verzweifelte Fragen. Wie ist es zu erklären, daß katholische Kroaten und orthodoxe Serben sich so brutal bekämpfen, Frauen und Kinder niedermetzeln, als ob sie nie etwas von der christlichen Friedens- und Liebesethik gehört hätten?

Wie soll man verstehen, daß ausgerechnet in Ruanda, einem Lande voller Klöster und Kirchen, in dem die katho-

lische Mission und die protestantischen Minderheitskirchen so intensiv missioniert haben wie in kaum einem anderen afrikanischen Land, ein blutiges Schauspiel aufgeführt wird, das bereits Hunderttausenden das Leben gekostet hat?

Gründers Buch vermag natürlich nicht konkrete Antworten zu geben, aber man kann daraus lernen, was Mission gewesen ist und teilweise noch ist. Als Portugal und Spanien mit Erlaubnis des Papstes im 15. und 16. Jahrhundert daran gingen, ihre Kolonialreiche zu schaffen, konnten sie die Mission sich dienstbar machen. Sie wurden Instrumente des Imperialismus. Erst die innerkirchliche Opposition der Dominikaner, von denen Las Casas der berühmteste war, erreichte 1542 eine neue Gesetzgebung, die zu begrenzten Reformen im spanischen Kolonialrecht führte, wie Gründer darstellt. Aber die Sklaverei wurde nicht abgeschafft. Noch 1864 wurde von katholischen Theologen der Universität München die Sklaverei gerechtfertigt! (S. 504).

Der katholische Historiker Gründer stellt sehr fair die Bemühungen der aus dem Geiste des angelsächsischen Puritanismus und Quäkertums entstandene Antisklavereibewegung dar, weist aber auch mit Recht auf ihre Verquickung mit veränderten Handels- und Industrieinteressen hin, ohne diese überzubewerten.

Der Imperialismus des 19. Jahrhunderts überwältigte auch das Denken der meisten protestantischen und katholischen Missionare. Nur einzelne wie Bruno Guttman in Ostafrika erkannten die Bedrohung gewachsener Kulturen durch einen Kulturimperialismus, der von den meisten Missionaren naiv mit „Zivilisation“ gleichgesetzt wurde.

Vor allem der zwischen deutschen katholischen Missionaren und britischen

Protestanten am Hofe des Kabaka von Baganda (Uganda) Ende des 19. Jahrhunderts ausgebrochene Kampf, den Gründer ausführlich beschreibt, zeigt, wie sehr nationale und religiöse Interessen der Europäer vermischt waren und wie das Christentum von Kabaka als politisches Instrument und nicht als Glaubenssystem begriffen und übernommen wurde. Die eingangs gestellte Frage, warum trotz christlicher Missionierung Ausbrüche von Haß und brutaler Gewalt in Ländern wie Ruanda entstehen können, wird teilweise durch die Art der Missionierung, wie sie Gründer kennzeichnet, beantwortet. Auch Südafrika hat gezeigt, wie das Bündnis von burischem Calvinismus und dem Willen weißer Politiker, Industrieller und Gewerkschaftsführer, die Herrschaft über die schwarze Minderheit zu behalten, schließlich zur Gewalt führte: Repressive Gewalt durch die Regierung und revolutionäre Gewalt durch die schwarze Opposition. Kirchen konnte man auf beiden Seiten finden, wenn auch der südafrikanische Kirchenrat konsequent Gewalt als Mittel abgelehnt hat.

Die Analyse der Gründe, die dazu führten, daß die Mission offensichtlich nicht in der Lage war, die Methoden, mit denen rassische, tribale und soziale Konflikte ausgetragen werden, zu humanisieren, den Menschenrechten zu unterwerfen, hat Gründer nicht vorgenommen. Das war in einem historisch so weitgesteckten Rahmen auch nicht möglich, aber die Frage drängt sich auf, wenn man diese gut geschriebene und gut belegte Gesamtdarstellung der Missionierung der Welt in der Neuzeit gelesen hat.

Gerhard Grohs

FÜR DIE PRAXIS

Monika und Udo Tworuschka (Hg.), Vorlesebuch. Fremde Religionen 1. Band 1: Judentum. Islam. Für Kinder von 8–14. Verlag Kaufmann, Lahr/Patmos, Düsseldorf 1988. 475 Seiten. Ln. DM 44,—.

Monika und Udo Tworuschka (Hg.), Vorlesebuch. Fremde Religionen 2. Band 2: Buddhismus. Hinduismus. Für Kinder von 8–14. Verlag Kaufmann, Lahr/Patmos, Düsseldorf 1988. 439 Seiten. Ln. DM 44,—.

Erzählen vermittelt Erfahrungen, die sich häufig mit eigenem Erleben verknüpfen lassen – so tragen die Erzählungen und teils auch Auszüge aus größeren literarischen Einheiten in diesen Bänden dazu bei, Barrieren der Nichtakzeptanz zwischen den Weltreligionen zu lockern oder sogar aufzulösen. Es werden keine unpersönlichen Fakten über Fremdreigionen mitgeteilt, vielmehr wird die andere religiöse Kultur in authentischen Situationen dargestellt und damit dem Erlebnishorizont der SchülerInnen angenähert, wenn nicht gar eingegliedert. Geschichten aus dem Alltags- und Festtagsleben von Personen mit Stärken und Schwächen verhelfen nicht nur zu Kenntnissen über die fremde Religion, sondern auch dazu, Bezüge zu eigenen Erfahrungen herzustellen.

Die Einleitung zu Band 1 gibt einen Einblick in die Didaktik des Erzählens von Geschichten aus eigener und fremder Tradition. Danach folgt eine Einführung ins *Judentum*, d. h. in die religiösen Gruppierungen, Heiligen Schriften, Glaubensinhalte und Zentralen Gebete, gefolgt von einer kleinen Auswahl weiterführender Literatur mit Anregungen für die Behandlung in der

Oberstufe. Auch in die nun folgenden Unterthemen wird mit jeweils einer kurzgefaßten Sachinformation, öfter mit Literaturverweisen, eingeführt. Das Kapitel „Glaubensvorstellungen des Judentums“ gliedert sich in Erzählungen zu den Themen „Gottesbild“, „Einstellung zum Unglück“, „Messiaserwartung“, „Bedeutung der Tora“. Das Thema „Jüdische Glaubenspraxis“ ist unterteilt in „Synagoge“, „Sabbat“, „Feste und Feiern im Jahreslauf“, „Feste im Lebenszyklus“, „Essen und Trinken“.

Die Geschichten sind zu einem kleineren Teil dem jüdischen Märchengut entnommen und stammen hauptsächlich aus der Feder zeitgenössischer Autoren. Durchweg sind sie dazu geeignet, jüdische Lebensweise und religiöse Tradition dem Bewußtsein der LeserIn näherzubringen und Fremdheit abzubauen, sei es nun in bezug auf den Sabbat (s. z. B. Herman Wouk) oder die koschere Küche (s. z. B. Johann Friedrich Konrad).

Ausprägungen von „Antijudaismus und Antisemitismus“ werden „Von den Kreuzzügen bis zur Machtergreifung Hitlers“, „Unter dem Naziterror“ und in der Gegenwart behandelt. Die Geschichten personifizieren das für manche Zeitgenossen vielleicht immer noch abstrakte Pogrom gegen jüdische Minderheiten.

Es folgen – mit den entsprechenden Sachinformationen – Geschichten über das Leben in Israel, Chassidische Geschichten und Jüdische Anekdoten. Mit dem Thema „Gottes Kinder sind wir alle“ leitet der Halbband „Judentum“ über zum Islam.

Die Einführung in den *Islam* gibt nicht nur den Blick frei auf Glaubensinhalte, Glaubenspraxis, geschichtliche

Entwicklung, sondern verweist auch auf das gemeinsame Erbe von Islam und Christentum.

Die Texte zum Hauptthema „Mohammed“ sind unterteilt in „Leben und Berufung“, „Feindschaft und Verfolgung“, „Die Auswanderung (Hidschra) des Propheten“, „Das Ende“, hier wie auch im folgenden mit den nötigen Informationen eingeleitet. Es folgen „Islamische Glaubensvorstellungen“ mit den Unterthemen „Koran und Sunna“, „Propheten und Gesandte“, „Gott und Mensch“. Beispielsweise die Geschichten „Nuh und die große Flut“ sowie „Ibrahim und Ismail“ legen einen Vergleich mit dem Alten Testament nahe. Die „Islamische Glaubenspraxis“ umfaßt Geschichten zu jeder einzelnen Säule des Islam; das Kapitel „Leben und Feiern im Islam“ enthält Texte zu „Essen und Trinken“, „Religiöse Feste“, „Feste im Lebenskreis“, „Stellung der Frau“. Die unter diesem letzten Punkt zusammengefaßten Geschichten bringen m. E. Sitten und Gebräuche nicht näher, sondern verdeutlichen – zumindest auf den ersten Blick – durch unvoreingenommene Schilderung der Stellung der Frau im Islam tiefgreifende Unterschiede im Vergleich zu unseren Erfahrungshintergründen. Interessant wäre es, darüber nachzudenken, inwieweit diese Differenzen bei näherem Hinsehen bestehen bleiben.

Der formale Aufbau des 2. *Bandes* entspricht dem ersten, der Gebrauch in Unterricht oder Jugendarbeit wird jedoch viel eher zum Ziel haben, mit *Buddhismus* und *Hinduismus* andere Religionen in ihrer Fremdheit kennenzulernen als zu der eigenen Religion in Beziehung zu setzen. Dennoch gibt es auch hier Texte, die sich zu einem Vergleich mit dem Christentum eignen, wie

z. B. „Ein christlich-hinduistisches Gespräch“. Ebenso wenig wie im ersten Band kann es hier darum gehen, die verschiedenen Religionen mit „wahr“ und „falsch“ zu bewerten. Die Beschäftigung mit buddhistischem und hinduistischem Glaubensgut kann jedoch dazu führen, in unserer multikulturellen Welt andere Sichtweisen auch auf theologischer Ebene kennen und achten zu lernen. Wie im ersten Band lassen die Herausgeber auch hier Angehörige der Fremdreigionen in authentischen Texten zu Worte kommen, die Informationen über in unserem Kulturkreis unbekanntere Religionen weitgehend unverfälscht vermitteln.

So handelt es sich im Halbband „*Buddhismus*“ bei den Texten von Alexandra David-Néel, Anagarika Govinda und dem Dalai-Lama nicht um fiktionale Erzählungen, sondern um Wirklichkeitsberichte, denen „ein hoher authentischer Quellenwert zuzusprechen“ ist (Band 1, Seite 17). Diese und andere Texte führen in die Denk- und Lebensweise im Buddhismus ein, m. E. ohne distanzierendes Befremden hervorzurufen. In der Darstellung konkreter Situationen finden sich immer wieder deutliche Hinweise auf grundlegende Unterschiede zu unserem westlichen Welt- und Menschenbild, so z. B. auch in der – soweit ich sehe authentischen – Geschichte von Eugen Herrigel „Die Kunst des Bogenschießens“. Nach einer Sacheinführung wird die Lebensgeschichte Buddhas thematisiert, dann

diverse Aspekte der Lehre (Dhamma) wie Leiden, Karma und Metta (Güte), gefolgt von Texten zur buddhistischen „Gemeinde“ (Sangha) und Aspekten heutiger Strömungen im Buddhismus, so zum tibetischen Buddhismus und zu der Meditationsform Zen.

Der letzte Halbband gibt zunächst wichtige Hinweise auf die verschiedenen, sich zum Teil widersprechenden Strömungen im *Hinduismus*, dessen Entstehung in einer Zeittafel dargestellt wird. Im ganzen gesehen, scheinen mir die nun folgenden Texte, die etwa zu gleichen Teilen von indischen und westlichen Autoren verfaßt sind, am weitesten von unserem Kulturkreis entfernt. Die Texte im Kapitel Dharma (Gesetz) behandeln Grundkategorien des Hinduismus, so Karma (Tat) und Samsara (Seelenwanderung). Das Kapitel „Wege zum Heil“ bringt Texte zum Weg der Werke, der Erkenntnis und der Liebe. Dann werden Kastenordnung, die Stellung der Frau, die „heilige“ Kuh, Gottesdienst, Feste und Riten vorgestellt, gefolgt von Werken aus der indischen Überlieferung, so aus dem Ramayana-Epos und Weisheitsgeschichten.

Beide Bände schließen mit einem ausführlichen Glossar – eine große Hilfe für SchülerInnen, sich in die Begrifflichkeit einzuarbeiten. Der LehrerIn erleichtert das alphabetische Verfasserverzeichnis das schnelle Auffinden der „richtigen“ Geschichte im „rechten“ Moment.

Irene Neuendorff

Ökumenisches Gedächtnis – ein häufig beschworener Begriff, wenn sich zeigt, daß sich auch die ökumenische Bewegung nicht leicht tut, die Einsichten und Erfahrungen einer Generation an die nächste weiterzutragen. Unsere Zeitschrift weiß sich einem lebendigen Zusammenhang zwischen Vorangegangenen und Nachfolgenden in der Ökumene seit langem verpflichtet und hat mit diesem Heft die Freude, allerdings nach dem Verlust von Walter Arnold auch den Schmerz, diesem ökumenischen Gedächtnis gleich in mehreren Beiträgen zu dienen.

Adolf Freudenberg – Wilhelm Schneemelcher – Reinhard Groscurth – Walter Arnold: in ihren unterschiedlichen Gaben und Prägungen eine Ökumene im Kleinen. Wie dankbar dürfen wir dem dreieinigen Gott sein, daß er sein Volk mit solchen Köpfen und Fähigkeiten beschenkt!

Herausgeber, Schriftleitung, der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) und die Mitarbeiter/innen der Ökumenischen Centrale in Frankfurt am Main möchten die beiden Reinhard Groscurth gewidmeten Beiträge mit ihren eigenen herzlichen Glückwünschen zu seinem 65. Geburtstag und mit warmem Dank dafür verbinden, was er ihnen aus vielfachem Anlaß in vielen Begegnungen gegeben hat. *Ad multos annos!*

Dem ökumenischen Gedächtnis dient, neben anderem, in einem sehr unmittelbaren Sinn auch der Beitrag von Metropolit Damaskinos Papandreou/Chambésy bei Genf, dem Sekretär zur Vorbereitung des Großen Orthodoxen Konzils. Geht es doch in der für das Konzil zu entscheidenden Regelung der sogenannten „Diptychen“ darum, wie in Gestalt des gottesdienstlichen Gedenkens an ihre Vorsteher die orthodoxen Kirchen ihre Einheit und Gemeinschaft bekunden. Wir danken dem Metropoliten sehr für seinen Beitrag und freuen uns mit ihm über das, was er uns von Fortschritten auf dem Weg zu diesem Konzil und über die Rückgewinnung der nach dem Vierten Ökumenischen Konzil von Chalzedon (451) zerbrochenen Gemeinschaft der Kirchen des Ostens zu berichten hat.

Ökumenisches Gedächtnis ist nicht zuletzt das Stichwort für den Beitrag von Pfarrer Dr. Matthias Haudel. Nachdem bei der F/O-Weltkonferenz in Santiago von allen Sektionen erneut und verstärkt hermeneutische Bemühungen eingefordert wurden, ruft uns dieser Beitrag ins Gedächtnis, was dazu in den sechziger und siebziger Jahren in Glauben und Kirchenverfassung schon an Einsichten gewonnen war, sich dann aber in den multi- und bilateralen Dialogen zu wenig ausgewirkt hat.

Den Beitrag von Hermann Goltz zu den ökumenischen Versöhnungsbemühungen im ehemaligen Jugoslawien werden wir alle mit starker Bewegung, aber auch mit Dank lesen, daß es inmitten des Chaos und der Wogen von Haß, die seit dem Wegfall der alten Machtblöcke an vielen Stellen aufbrechen, diese Bekundungen eines „Reiches“ gibt, das nicht von dieser Welt ist.

Leider konnten wir das wichtige nordelbische Synodendokument aus Raumgründen nur in Auszügen mitteilen. Wir wünschen ihm und den anderen Dokumenten und Berichten, insbesondere dem Erlebnisbericht von Hildegard Lenz zu den Wahlen in Südafrika, eine aufmerksame Leserschaft.

Im Hause Lembeck gab es Veränderungen, die auch unsere Zeitschrift berühren. Helga Müller-Römheld hat das Verlagslektorat altershalber zum 1. Februar an

Dr. Wolfgang Neumann übergeben. Es wurde deshalb auch von Oberursel nach Frankfurt, Oederweg, verlegt. Werner Dach, der die ÖR drucktechnisch betreute, feiert im Juli den 65. Geburtstag und tritt in den Ruhestand. Das Wirken beider wurde nach außen nur in Gestalt einer sorgfältig betreuten Zeitschrift sichtbar. Um so mehr möchte die Schriftleitung im Namen der Leserschaft beiden für ihre Gewissenhaftigkeit und Kooperationsbereitschaft herzlich danken und ihnen einen sorgenfreien, entspannten Ruhestand wünschen.

Zum Schluß: Unserer Mitschriftleiterin Margot Käßmann gratulieren wir herzlich zur ehrenvollen Berufung als Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentags.

Vö.

Die Mitwirkenden

OKR i. R. Dr. Lothar Coenen, Robert-Koch-Str. 113 a, 30826 Garbsen-Osterwald / Prof. Dr. Hermann Goltz, Schleiermacherstraße 19, 06114 Halle / OKRätin Dr. Christa Grengel, Lange Laube 1A, 30159 Hannover / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42 a, 55130 Mainz / Pfarrer Dr. Matthias Haudel, Landknechtsweg 1, 59494 Soest / OKR Pastor Rudolf Hinz, Nordelbisches Kirchenamt, Dänische Straße 21–35, 24103 Kiel / Generalsekretärin Dr. Margot Käßmann, DEKT, Magdeburger Straße 59, 36037 Fulda / OKRätin i. R. Irene Koenig, Regensburger Straße 15, 01187 Dresden / Bischof i. R. Dr. Werner Krusche, Oststraße 11, 39114 Magdeburg / Hildegard Lenz, Bremer Informationszentrum für Menschenrechte und Entwicklung, Bregenzer Straße 5, 28215 Bremen / Dr. Hartmut Ludwig, Waldstraße 66, 15566 Schöneiche / Irene Neuendorff, c/o Ökumenische Centrale, Neue Schlesingergasse 22–24, 60311 Frankfurt am Main / Pfarrer Dr. Günther Overlach, Ökumene und Entwicklung im Amt für Gemeindedienst, Archivstraße 3, 30169 Hannover / Metropolit Prof. Dr. Damaskinos Papandreou DD, Centre Orthodox, 37 chemin de Chambésy, CH-1292 Chambésy / Generalsekretär Dr. Konrad Raiser, ÖRK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Dietrich Ritschl, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1, 69117 Heidelberg / Dr. Dr. J. Georg Schütz, c/o Ökumenische Centrale, Neue Schlesingergasse 22–24, 60311 Frankfurt am Main / Pastorin Beate Stöckigt, Heynstraße 8, 99510 Apolda.

Hans-Dieter Döpmann zum Gruß

Hans-Dieter Döpmann, seit 1983 Ordinarius für Kirchengeschichte und Kirchenkunde der Orthodoxie an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität, ist am Schluß des Sommersemesters 1994 aus dem akademischen Dienst verabschiedet worden. Er hat am 15. Mai dieses Jahres sein 65. Lebensjahr vollendet. Mit dem Schwerpunkt der Ostkirchenkunde hatte er – nach dem Studium von Slawistik und Theologie – seine wissenschaftliche Laufbahn begonnen. Er wurde Assistent an dem von seinem hochgeschätzten Lehrer, Lic. Karl Rose, geleiteten Institut an der Theologischen Fakultät in Berlin und 1966 zum Dozenten berufen. In Berlin gehörten Gottesdienstbesuche in der orthodoxen Wilmersdorfer Auferstehungskathedrale zu den regelmäßigen Begegnungen. Nach dem Bau der Mauer 1961 war es der Sitz des Exarchen der Russischen Orthodoxen Kirche in Berlin-Karlshorst, wo Beziehungen hauptsächlich zur Geistlichkeit dieser Kirche gepflegt werden konnten. So oft es ging, ist er dann mit Studierenden in die Sowjetunion gefahren, um direkte Erlebnisse ostkirchlicher Tradition zu vermitteln. Durch einen solchen Aufenthalt ist mir die Orthodoxie liebgeworden und hat mich zu Forschungsarbeiten angeregt.

Es ist Döpmanns Verdienst, das Profil der Theologischen Fakultät in den siebziger und achtziger Jahren durch ostkirchliche Lehr- und Forschungsschwerpunkte geprägt zu haben. Damit erwies er sich auch dem Kirchenhistoriker Karl Holl und dem Neutestamentler Adolf Deißmann verpflichtet. Er hat schließlich ebenso wie diese die Beziehungen des akademischen Bereiches zur evangelischen Kirche zu festigen versucht. Frühzeitig wurde von ihm kirchliche Weiterbildungsarbeit auf dem Gebiet der Orthodoxie mitverantwortet. Dem Ausschuß für orthodoxe Studienarbeit der Evangelischen Kirche der Union, später dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR zugeordnet, gehörte er an und leitete ihn zusammen mit einem an einer kirchlichen Ausbildungsstätte tätigen Lehrer. Dieser Ausschuß hat sich neben dem wissenschaftlichen Austausch unter Spezialisten aus allen kirchlichen und staatlichen Ausbildungseinrichtungen vor allem um die Kenntnisvermittlung an Pastorinnen und Pastoren bemüht. Döpmanns Spezialkenntnisse haben ihn auch zu einem wichtigen Teilnehmer in den Dialogen des Bundes der Evangelischen Kirchen werden lassen. Inzwischen ist die Orthodoxiearbeit strukturell verändert in die Gremien der EKD überführt worden und wird in diesem Rahmen fortgesetzt. Daran ist Döpmann weiterhin beteiligt.

Er war immer bemüht, in Lehre und Forschung die Vielfalt christlicher Glaubenstraditionen zum Ausdruck zu bringen und Beziehungen zu orthodoxen Schwesterkirchen mitzugestalten. Er wandte sich zunehmend auch der Bulgarischen, Finnischen und der Griechischen Orthodoxen Kirche zu. In zahlreichen Publikationen haben seine Forschungen ihren Niederschlag gefunden.

Es ist ihm und seiner mit Verständnis und Umsicht ihm zur Seite stehenden Ehegefährtin zu wünschen, daß Gott ihnen noch viele Jahre für das Wirken im Dienste der zwischenkirchlichen Beziehungen schenken möge.

Käte Gaede

Kirche zwischen Sakramentalität und Sünde

Zum katholischen Kirchenverständnis in unserer Zeit*

VON PETER NEUNER

Wer heute Kirche betrachtet, stößt in aller Regel zunächst auf die Unzulänglichkeit ihrer Glieder und ihrer Repräsentanten. Kirchenerfahrung erfolgt heute zumeist als Erfahrung von Schuld. Natürlich kann man sich als Kirchenglied darüber ärgern, daß in der Öffentlichkeit alles Gute und Großartige, was in der Kirche sehr wohl auch geschieht, kaum zur Kenntnis genommen oder als Selbstverständlichkeit übergangen, jeder Fehler und jedes Versagen dagegen mit spitzer Feder aufgegriffen und nicht selten auch aufgebauscht wird. Kirchenkritik hat Konjunktur, und es gibt kaum eine Lumperei, die man der Kirche inzwischen nicht zutrauen würde. Selbst so abstruse Beschuldigungen wie die „Verschlußsache Jesu“ finden Gehör und verkaufen sich als Bestseller. Keine Frage: es ist durchaus naheliegend, in einer Darlegung des Kirchenverständnisses beim Versagen und bei der Sünde zu beginnen.

Mit diesem Ausgangspunkt stehen wir aber unversehens in einer guten theologischen Tradition. Denn die Auseinandersetzung um die Sünde in der Kirche und ihre Schuld ist so alt wie die Kirche selbst. In den ersten christ-

* Vortrag vor der Evangelischen Akademie der Pfalz und der Akademie der Diözese Speyer am 26. Februar 1994 in Ludwigshafen. Der Vortragsstil wurde bewußt beibehalten.

lichen Jahrhunderten haben die Väter das Bekenntnis zur heiligen Kirche, zur „Gemeinschaft der Heiligen“, wie es im Apostolikum heißt, ins Credo aufgenommen. Es war eine höchst anspruchsvolle und mutige Tat, angesichts der auch damals schon ins Auge springenden Sünde in der Kirche und der Unzulänglichkeiten ihrer Repräsentanten, die Heiligkeit zum Wesensmerkmal von Kirche zu erklären. Denn schon in den Jahrzehnten, als um eine rechte Gestalt des Glaubensbekenntnisses gerungen wurde, war klar, daß dieser Anspruch als Maßstab an die Kirche angelegt werden würde und daß sie diesem Kriterium nicht würde entsprechen können. Seit die Kirche in unserer Welt heimisch geworden ist, wird ihr und allen, die für sie sprechen, vorgeworfen, daß ihr Leben im Widerspruch zu dem steht, was sie predigen. Und landauf, landab hört man die Anklage, die Kirchgänger seien auch nicht besser als die anderen Leute, und ganz falsch ist diese Aussage ja auch nicht.

I. Die Kirche zwischen Heiligkeit und Sünde

Da steht also die Kirche, die sich selbst für heilsnotwendig erklärt, sich als Arche des Heils bezeichnet, und genau diese Kirche steckt selbst mitten im Morast der Sünde, und das manchmal sogar ziemlich tief. Dabei wird ihr in der Regel weniger zum Vorwurf gemacht, daß es in ihren Reihen Sünder gibt. Daß wir alle Menschen sind, ist nicht verwunderlich, und daß auch die Menschen in der Kirche, selbst ihre amtlichen Vertreter, Sünder sind, das allein stört noch kaum. Was zum Vorwurf gemacht wird, ist der Anschein, daß mit zweierlei Maß gemessen wird. Auf der einen Seite verkündigt die Kirche den geplagten Menschen die Bergpredigt und belastet sie mit deren Forderungen in ihrem Gewissen. Andererseits scheinen sich diejenigen, die diese Forderungen vertreten, in ihrem privaten und auch in ihrem amtlichen Leben recht gut arrangiert zu haben und gar nicht nach den Maximen der Bergpredigt zu leben. Sind wir nicht tatsächlich oft so, wie die Kritiker uns vorwerfen? Werden nicht die heiligsten Dinge immer wieder mißbraucht, um Macht über Menschen zu gewinnen und sehr irdische Ziele durchzusetzen? Der Sünden katalog ist lang und jedem geläufig. Und wer sich nur ein wenig in der Geschichte auskennt, kann Beispiele nennen, bei denen es schon schwer fällt, sie zu verstehen, ganz zu schweigen davon, sie zu entschuldigen. Wäre die Kirche bescheidener, so der Vorwurf, könnte man milde sein und ihr vieles verzeihen, wie man sich ja auch selbst vieles oder alles zu verzeihen geneigt ist. Weil sie aber mit dem Anspruch der Heiligkeit auftritt, muß sie es sich gefallen lassen, daß man sie und ihre Geschichte

an diesem Maßstab mißt. Angesichts vielfältiger Erfahrungen und der Fakten der Geschichte erscheint dieser Anspruch der Heiligkeit als Anmaßung, die gerade das Gegenteil beweist.

Dabei betrifft dieses Problem Sünde nicht nur den einzelnen in der Kirche, also ihre sündigen Glieder, sondern auch die Kirche als solche. Es stellt sich unabweisbar die Frage, wo denn die Kirche sei, die von sich selbst so zuversichtlich erklärt, sie sei eine heilige Kirche. Die konkret erfahrbare Kirche könne das sicher nicht sein, denn die sei sündig und nicht heilig. Tertullian, der erste lateinische Kirchenvater, war wohl der erste, der sich angesichts der geforderten Heiligkeit so sehr an der Sünde der Kirche stieß, daß er die Großkirche in ihrer Legitimität insgesamt in Frage stellte. Er sprach ihr ab, die wahre Kirche zu sein, und zwar deswegen, weil sie Ehebrecher nicht ein für allemal aus ihrer Gemeinschaft ausschloß, sondern ihnen eine weitere Bekehrungschance einräumte – zunächst allerdings nur ein einziges Mal. Aber schon das erschien Tertullian als zuviel. Deswegen sei die Großkirche nicht die heilige Kirche des Glaubensbekenntnisses, sondern ein Hurenhaus. Christus wollte die Kirche „herrlich vor sich erscheinen lassen ohne Flecken, Falten und andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos“ (Eph 5,27). Dies alles sei mit einer Organisation unvereinbar, die eine laxe Moral vertrete und schwere Sünde vergebe, anstatt Sünder aus ihren Reihen auszuschließen.

Tertullian schloß sich Gruppen an, in denen nur die Reinen, die Sündlosen, die Heiligen Heimatrecht haben sollten. Ähnlich war die Praxis bei den Montanisten und Novatianern im dritten Jahrhundert, bei den Donatisten zur Zeit Augustins. Auch im aufblühenden Mönchtum wurde verschiedentlich die These vertreten, nur die Reinen, die Sündlosen, eben die Heiligen könnten der heiligen Kirche angehören. In späteren Jahrhunderten war es weniger der Kampf gegen eine scheinbar laxen Moral, sondern der Anstoß, den unheilige Amtsträger boten, der entschiedene Christen an der Kirche irre werden ließ: die Katharer, die Spiritualen im Gefolge eines Joachim von Fiore und der frühen franziskanischen Bewegung, die Hussiten. „Sie alle wollten eine ‚heilige‘ anstelle der unheiligen Kirche ihrer Zeit. Und selbst die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, die doch so eindringlich die Sündhaftigkeit und Verderbtheit des Menschen lehrten, bestritten ein gut Teil ihres Kampfes gegen die katholische Kirche mit den Anklagen gegen das verderbte Papsttum und die Unheiligkeit der Kirche ganz allgemein“¹.

Die Kirche aber weigerte sich, allein die heiligen Glieder auszuwählen und die Sünder auszuschließen. Alle Versuche, eine Kirche der Reinen, der Auserwählten, der Heiligen – vielleicht würden wir heute sagen: eine Kern-

gemeinde der Entschiedenen und Gerechten – anzustreben, verfielen damit dem Verdikt. Mehrmals wurde von Kirchenvätern und auf Konzilien die Forderung verurteilt, daß Menschen, die nicht im Stande der Gnade leben, aus der Kirche ausgeschlossen werden müßten. Es war die Urversuchung der Christenheit, eine Kirche der Reinen zu etablieren und die Sünder nicht in ihrer Gemeinschaft zu dulden.² Vielleicht ist es kein historischer Zufall, sondern auch von der Sache her gut begründet, daß sich unser Wort „Ketzer“ von der Bewegung der „Katharer“ herleitet, jener mittelalterlichen Strömung, die eine Kirche der Reinen und Makellosen, der Erleuchteten und Entschiedenen an die Stelle der Kirche der Sünder setzen wollte. Es ist nicht nur eine leidige empirische Tatsache, sondern eine dogmatische Aussage, daß die Kirche nicht allein die Heiligen, sondern auch die Sünder umfaßt. Sie gehören dazu.

Es ist also nicht nur Glaubenssatz, daß die Kirche heilig ist, sondern ebenso, daß sie die Kirche der Sünder ist. Wer nur ihre Heiligkeit bekennt, verkürzt den Glauben, noch ganz abgesehen von allen Erfahrungen und historischen Fakten. Die Kirche „umfaßt Sünder in ihrem eigenen Schoße“, hat das II. Vatikanum formuliert und daraus gefolgert: Sie, die Kirche, nicht nur die Sünder in ihrer Mitte, nein: die Kirche selbst sei „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8). Mit dieser Aussage geht das Konzil deutlich über die Enzyklika „Mystici Corporis“ von Papst Pius XII. aus dem Jahr 1943 hinaus. Dort hatte es geheißen: „Wenn man aber in der Kirche einiges wahrnimmt, was die Schwäche unserer menschlichen Natur verrät, so fällt das nicht ihrer rechtlichen Verfassung zur Last, sondern vielmehr der beklagenswerten Neigung der einzelnen zum Bösen . . . Ohne Fehl erstrahlt unsere verehrungswürdige Mutter in ihren Sakramenten . . . Ihr kann man es nicht zum Vorwurf machen, wenn einige ihrer Glieder krank oder wund sind.“³ Im Konzil erscheint die Kirche als solche der Reinigung bedürftig, sie selbst muß den Weg der Buße und Erneuerung gehen.⁴ Darum verbietet es sich auch, eine unsichtbare heilige Kirche der sichtbaren Gemeinschaft der Sünder entgegenzustellen, und immer dann, wenn wir auf die Sünde und die dunklen Seiten aufmerksam gemacht werden, auf die Heiligkeit der „eigentlichen“ Kirche zu verweisen und so die Sünde gleichsam von der Kirche fernzuhalten. Die Kirche ist keine unsichtbare Größe oberhalb und unabhängig von ihren Gliedern, sie ist nicht das Reich Gottes und nicht das himmlische Jerusalem. Sicher, die Kirche greift über ihre sichtbare Gestalt hinaus, aber sie ist nicht unabhängig von dieser. Die Sünde bleibt also nicht im Vorfeld, sie ist ihr nicht fremd, sie gehört zu ihr. Aus dieser

Erkenntnis heraus hat das II. Vatikanische Konzil die Kirche vorwiegend als Volk Gottes verstanden und den Gedanken der Kirche als Leib Christi eher in den Hintergrund treten lassen. Kirche ist immer auch Kirche der Sünder, sie steht in der Gefahr, ihren Herrn zu verraten und von ihm abzufallen, so wie ein Volk dies eben tun kann. *Das Verständnis der Kirche als Volk Gottes ist in besonderer Weise geeignet, diese Differenz zwischen heiliger Berufung und faktischer Lebensgestaltung zu reflektieren.*

Im Alten Testament war das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk unter dem Bild der Ehe dargestellt worden. Der Unglaube des Volkes Israel erschien damit als Treulosigkeit, als Ehebruch. Dieses Bild hatte Tertullian aufgegriffen, und es sollte in der Verkündigung und der Theologie der Väterzeit und noch des hohen Mittelalters eine zentrale Rolle spielen. Die allegorische Auslegung findet insbesondere im Hohelied ein Bild der Kirche als Braut und als Sünderin zugleich. Die Dirne bei Lukas 7, die Jesus die Füße salbte, die Samariterin mit ihren fünf oder sechs Männern, Maria Magdalena und überhaupt Jesu Verkehr mit Zöllnern und Sündern, die Ehebrecherin in Johannes 8 sind immer wiederkehrende Symbole für die Kirche, „die mit bitterer Eindringlichkeit immer dann verkündigt werden, wenn der leidenschaftliche Eifer geisterwecker Propheten und entschlossener Kirchenreformer gegen die übermächtigen Mißstände und Schäden der Kirche protestierend zur Buße aufrief“⁵. Und im hohen Mittelalter hat der große Theologe und Bischof von Paris, Wilhelm von Auvergne, in seiner Auslegung des Hohelieds gar geklagt: „Wer wäre nicht außer sich vor Grauen, wenn er die Kirche sieht . . . (in einer solchen) Verwilderung und Ungeheuerlichkeit, daß jeder, der es sieht, vor Schrecken erstarrt? Wer sollte solch furchtbare Entstellung nicht eher Babylon nennen und wähen als die Kirche Christi, wer sie nicht vielmehr eine Wüste heißen als die Stadt Gottes? . . . Braut ist das nicht mehr, sondern ein Untier von furchtbarer Unge- stalt und Wildheit“⁶.

Aber immer und trotz allem gilt im Glauben eben auch das Gegenbild, nämlich daß die Kirche die Braut des Lammes, die geliebte Braut Christi ist, daß sie aus Seiner Seite entsprungen und Werk Seines Geistes ist, daß sie Sein Wort glaubt und darum Gott zugehört, mit einem Wort: daß sie heilig ist und immer neue Frucht bringt in dieser Heiligkeit. Neben der Klage über die Sünde steht das *Erstaunen über das Wunder der Vergebung*. Das I. Vatikanum hat diese Glaubensaussage der Heiligkeit gar auf die Ebene der Erfahrung gehoben und die Heiligkeit der Kirche zu einem apologetischen Argument gemacht, als es formulierte: „Schon durch sich selbst ist die Kirche ein großer und steter Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein unwi-

derlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung, kraft ihrer wunderbaren Fortpflanzung, ihrer hervorragenden Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit in allem Guten“⁷. Es gehört zu unserem Glauben, wie er seit der Zeit der Kirchenväter immer wieder formuliert wurde: Die Kirche ist heilig und sündig zugleich, sie lebt als Paradox. Obwohl sie von Christus und dem Geist gestiftet ist, ist sie von der Sünde durchdrungen. Die Kirchenväter haben diese ihre paradoxe Existenz zusammengefaßt im Begriff der „casta meretrix“⁸, der keuschen Dirne. Innige Liebe und Untreue zugleich bestimmen die Beziehung der Kirche zu Christus.

Nun, es wird heute kaum jemand sagen, daß jeder, der die Kirche sieht, vor Schrecken erstarrt. Insofern bleiben die derzeitigen Angriffe hinter der mittelalterlichen Kirchenkritik deutlich zurück. Andererseits fällt es aber auch schwer, in ihrer „hervorragenden Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit in allem Guten“ ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung zu erkennen. Die Erfahrungen, die Menschen heute mit der Kirche machen, sind eher von der Sünde geprägt als von der Heiligkeit, die Kritik ist zumeist lauter als der Lobpreis. Aber deswegen leben wir nicht in einer schlechteren Zeit, vielmehr treiben uns die gleichen Fragen und Zweifel um, mit denen sich schon die Kirchenväter auseinandersetzen mußten. Was haben sie verstanden und gemeint, als sie von der heiligen Kirche, der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen sprachen?

II. *Communio sanctorum als Sakramentengemeinschaft*

Einen Zugang zum Bekenntnis der „communio sanctorum“ bietet die Grammatik. Sanctorum ist Genitiv sowohl von sancti als auch von sancta. Communio sanctorum kann also bedeuten die Gemeinschaft der heiligen Menschen, der sancti, oder auch die Gemeinschaft der heiligen Dinge, der sancta. Ursprünglich bezog sich das Bekenntnis im Credo auf die Gemeinschaft der heiligen Dinge und mit den heiligen Dingen. Das bedeutet: Die Kirche ist Gemeinschaft mit den göttlichen Wirklichkeiten, d. h. mit der Eucharistie und durch sie. Die griechische Fassung, *koinonía ton hagíon*, bezeichnete die Teilhabe an den eucharistischen Elementen. Die Kirche ist *communio sanctorum*, weil sie die Eucharistie feiert. Was das Credo formuliert, ist also nicht die Behauptung oder gar die Anmaßung einer herausgehobenen moralischen Qualität der Kirchenglieder; vielmehr ist es ein Bekenntnis zur eucharistischen Ekklesiologie.

Die Kirche ist der Leib Christi, weil sie durch den Leib Christi in der Eucharistie aufbaut wird. Bis in das hohe Mittelalter hinein war mit dem Begriff

„Corpus Christi“ zunächst die Kirche gemeint, sie wurde als „corpus reale“ verstanden, während „corpus mysticum“ die Eucharistie bezeichnete. Erst seit dem Abendmahlstreit im hohen Mittelalter schrieb man die Charakterisierung „real“ der Eucharistie zu, und die Kirche wurde damit zum mystischen, nach unserem Empfinden irgendwie nicht mehr so ganz realen Leib Christi. Das II. Vatikanische Konzil sieht beide Wirklichkeiten in altkirchlicher Sicht wieder eng zusammen. Es beruft sich auf den Korintherbrief, demzufolge wir alle an dem einen eucharistischen Leib Christi teilhaben und darin zu seinem Leib werden. Und die Kirchenkonstitution zitiert Papst Leo den Großen: „Nichts anderes wirkt die Teilhabe an Leib und Blut Christi, als daß wir in das übergehen, was wir empfangen“ (LG 26). Kirche ist Eucharistiegeschehen, sie wurde im Abendmahlssaal gestiftet.

Dabei ist Kirche vor allem und zunächst *Kirche am Ort*. In ihr wird das Herrenmahl gefeiert. Das Konzil hat diesen Gedanken so formuliert: „In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird“ (LG 26). Evangelium, Herrenmahl und Bruderliebe machen, daß in unseren oft armseligen Altargemeinden die heilige Kirche Christi existiert.

Die Kirche ist heilige Kirche, weil ihre Glieder in sie aufgenommen werden durch ein Sakrament. Zur Gemeinschaft der Kirche gehört man nicht durch Beitritt wie bei einem Verein, sondern durch *die Taufe*.⁹ In der Theologie der Taufe spielt dabei die entscheidende Rolle die Zuvorkommenheit Gottes. Gott kommt uns mit seiner Gnade entgegen, er bietet uns sein Heil an, ohne daß wir dazu etwas beizutragen vermöchten. Es gibt zwei Grundverständnisse von Taufe: Auf der einen Seite wird Taufe verstanden als die Deutlichmachung des Glaubens in einem Zeichen. Wer glaubt, wird dies nach außen hin dokumentieren, d. h. er läßt sich taufen. Taufe wird hier verstanden als Entscheidung für den Glauben, als der abschließende oder jedenfalls entscheidende Akt im Prozeß des Zum-Glauben-Kommens. Die Kirche ist in diesem Modell verstanden als die Gemeinschaft der unterschieden Glaubenden. Die heutige Betonung des Entscheidungscharakters der Taufe bis hin zu der Forderung, man solle nicht Kleinkinder taufen, sondern solle den Menschen die Möglichkeit geben, sich selbst zu entscheiden, ist dieser Sicht verpflichtet.

In der Alten Kirche ist das Verständnis der Taufe anders, und dieses bestimmt die katholische und übrigens auch die lutherische Tradition: Hier wird die Taufe als Sakrament stärker von Gott her gesehen: als Zeichen, in dem Er auf uns zukommt und uns sein Leben schenkt. Hier steht der Ent-

scheidungscharakter jedenfalls nicht im Zentrum. In diesem Rahmen ist dann auch die Kindertaufe legitim: Sie macht am deutlichsten sichtbar, daß Gott uns annimmt, obwohl wir Sünder sind, obwohl wir – im Falle des Kleinkindes – von uns aus nichts zu leisten und beizutragen vermögen, jedenfalls keine Vorbedingungen für die Taufe erfüllen können. *Die Rechtfertigungslehre findet in der Kindertaufe ihre Zuspitzung.*

Wir werden in die Kirche aufgenommen: nicht durch unseren Entschluß, sondern durch die unbedingte Zuwendung Gottes zu uns, die wir Sünder sind. Das gibt ein ganz anderes Bild von der Kirche: Ob ich Kirche verstehe als die Gemeinschaft der entschieden Glaubenden oder als die Gemeinschaft derer, denen sich Gott zugeneigt hat, obwohl sie nichts zu leisten vermögen, nicht einmal einen zeitlich oder sachlich vorgängigen Glauben. Das sind Weichenstellungen, die auch für die Pastoral von höchstem Gewicht sind. Nach altkirchlichem, katholischem und lutherischem Verständnis sind die Kirchen und ihre Heiligkeit zunächst begründet im zuvorkommenden Gott, in der von ihm geschenkten Taufe, nicht in der moralischen Integrität oder der Glaubensentscheidung ihrer Glieder. In diesem Kirchenverständnis hängt nicht alles an der persönlichen Heiligkeit der Kirchenglieder; darum ist dieses Modell offen für Volkskirche. In ihr hat auch der Platz, der nicht so ganz entschieden ist, der zwar schon irgendwie glauben will, aber dennoch auch seine Vorbehalte hat, der als Christ zu leben versucht, aber sehr deutlich spürt, daß er vom Ideal christlicher Lebensgestaltung weit entfernt ist und wohl auch entfernt bleiben wird. Volkskirche wird nicht primär durch den Glauben und die Entscheidung ihrer Glieder konstituiert, sondern durch den dem Menschen zuvorkommenden Gott. Ich bin entschiedener Verfechter dieser Volkskirche, vielleicht sogar dessen, was man als „schlampige“ Volkskirche bezeichnen könnte. Ich habe Sorge vor einem Kirchenbild, wo alles von der Heiligkeit und Entschiedenheit des einzelnen abhängt, die dann natürlich eingefordert und gegebenenfalls auch kontrolliert werden müßten. Entscheidungskirche, Gemeindekirche kann für die Freiheit des Christenmenschen problematisch und gefährlich werden. Natürlich sollen die persönliche Entschiedenheit in der Lebensgestaltung und die Entscheidung für den Glauben dann dazukommen. Die Taufe zielt auf diesen persönlichen Glauben und die Entscheidung zu ihm ab. Wäre dieser Glaube in der persönlichen Geschichte des einzelnen nicht zu erwarten, dürfte er nicht getauft werden. Aber die individuelle Disposition ist dennoch nicht das erste und auch nicht das Wichtigste, was über die Kirche und ihre Heiligkeit gesagt werden muß. *Heiligkeit der Kirche kommt nicht vom Menschen, sondern von Gott, von seinem Wirken, aus seinem Geist, seinem Sakrament und seinem Wort.*

III. Die Kirche der Sünder und ihre Sakramentalität

Von der Grundlegung der Kirche im Sakrament aus eröffnet sich der Zugang zu der Aussage, die heute verschiedentlich als der entscheidend und unterscheidend katholische Aspekt der Ekklesiologie bezeichnet wird, nämlich die Sakramentalität der Kirche. Das II. Vatikanum hat in fast definitorischer Weise in den ersten Sätzen der dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium“ die Kirche als Sakrament bezeichnet: „Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet. Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Diese Formulierung war wegweisend, von hier aus ist dieser Gedanke in die verschiedensten Dokumente des II. Vatikanums aufgenommen worden. Die Definition der Kirche als Sakrament findet sich in den Texten des letzten Konzils sehr oft, sie kann als eine der wichtigsten Konzilsaussagen über die Kirche gelten.

Dabei haben sich die Konzilsväter mit der Terminologie „Kirche als Sakrament“ nicht ganz leicht getan. Sie sprachen vorsichtig und zurückhaltend von einem „gleichsam“, *veluti*, wie die Kirche als Sakrament verstanden werden solle und könne. Auf dem Konzil selbst hatte Kardinal Ruffini von Palermo diesen Gedanken verspottet: es sei ihm völlig unbekannt, daß es neben den sieben definierten noch ein achttes Sakrament gebe. Aber darum ging es natürlich nicht. Vielmehr wollten vornehmlich einige französische und deutsche Bischöfe im Rückgriff auf die Alte Kirche den Gedanken einbringen, daß hinter den einzelnen Sakramenten und als deren Wurzelgrund die kirchliche Wirklichkeit stehe und daß somit die Kirche als Ursakrament bezeichnet werden könne. Zuzufolge der Sakramentenlehre bewirken Sakramente, was sie bezeichnen. Sie verweisen nicht nur auf eine fremde Gnade, sondern sind gleichzeitig auch Ursache dieser Gnade: Zeichen und Werkzeug zugleich. Die Sakramente sind Realsymbole. In der Übertragung auf die Kirche heißt das: Eine sichtbare Gruppe von Menschen, die Kirche als Gemeinschaft von Menschen, zeigt an und bewirkt die Einheit mit Gott und die Einheit der ganzen Menschheit. Das äußere Zeichen, das sichtbare Element, ist die soziologisch faßbare, die sichtbare Größe Kirche. Diese wird Zeichen und Werkzeug für die Vermittlung unsichtbaren Heils, das Gott den Menschen zuspricht.

Die Vorstellung von der Kirche als Sakrament hat eine lange und gewichtige Tradition. Zunächst ist zu verweisen auf die biblischen Aussagen von der Kirche als dem Leib Christi: Die Kirche gründet im Heiligen Geist, im Wort Gottes, im Sakrament. Die Kirche ist eben nicht einfachhin ein Verein aus Gleichgesinnten, sondern göttliche Stiftung und Einsetzung. Andererseits aber trägt sie ihren Schatz in irdenen, zerbrechlichen Gefäßen. Nach dem Epheserbrief ist Christus das Mysterium schlechthin, er ist der Heilsplan Gottes in Person. Mysterium ist darüber hinaus alles, was zu ihm gehört, und damit auch die Kirche. Insofern sie in den Heilsplan Gottes einbezogen ist, hat sie Anteil am Mysterium. Mysterium in diesem Sinne hat nichts zu tun mit Geheimnishaftigkeit oder gar Irrationalität. Kirche ist nach biblischem Verstand Mysterium, weil sie zum Heilsplan Gottes gehört, nicht weil sie unbegreiflich oder gar jeder Kritik entzogen wäre.

Cyprian von Karthago hat diesen Gedanken im Westen heimisch gemacht und den Begriff Mysterium mit „sacramentum“ wiedergegeben. Kirche erscheint bei ihm erstmals als „sacramentum unitatis“. Auch andere Kirchenväter, allen voran Augustin, sprechen vom Sakrament oder dem Mysterium der Kirche im Rahmen ihrer Heilsökonomie. In den Credoformeln wird die Kirche als Frucht des Geistes verstanden: Sie ist Realsymbol für das Wirken des Geistes in der Welt. Das Verständnis der Kirche als Sakrament bestimmte eine Ekklesiologie, in der der Sakramentenbegriff in unserem technischen Verständnis noch nicht entwickelt war. „Die Kirche ist auf Pilgerschaft und doch schon daheim. Es gehört zu ihrer unaufhebbaren Doppelgestalt ihre sozusagen himmlische Erdhaftigkeit. Sie ist, wie die neueste Theologie wieder betont und die Väter der alten Zeit schon genau wußten, das große Sakrament auf das Reich Gottes hin, die Mutter, die im Spenden des Lebens stirbt, der Mond, der in der Annäherung an die Sonne Christus abnimmt, die Arche, die die gerettete Gottesfamilie entläßt, wenn sie im Königreich des Friedens gelandet ist“¹⁰. Kirche als Sakrament prägte eine Ekklesiologie, die Kirche noch nicht primär als Institution, sondern als Stiftung durch Gott getragen sah. *Sakramentalität betont die jeder menschlichen Aktivität zuvorkommende Gnade Gottes.*

Mit der Ausbildung eines immer engeren Sakramentenbegriffs seit der Mitte des 12. Jahrhunderts und der Konzentration auf die einzelnen sakramentalen Zeichen trat diese sakramentale Sicht der Kirche in den Hintergrund. In der Konsequenz wurde die äußere, die institutionelle Dimension der Kirche immer mehr betont. Kirche gründet nach dieser Auffassung nicht mehr primär im Sakrament, sondern in ihrer Verfassung, ihren Ämtern und Strukturen. Die biblische Vorstellung von der Kirche als Leib

Christi wird im Sinn einer Körperschaft interpretiert, diese erscheint als Institution. Die Auseinandersetzung mit der Reformation hat diese Betonung der Institution und der Sichtbarkeit der Kirche weiter verstärkt. Kirche wird kaum noch als geistliche Wirklichkeit, sondern fast ausschließlich als *societas*, als *societas perfecta* verstanden. Sie wird mit ihrer institutionellen Gestalt mehr und mehr identisch. Die Grundlegung der Kirche im göttlichen Heilsplan reduziert sich auf die Stiftung ihrer Ämter, besonders des päpstlichen Primats. Darüber hinaus braucht Gott in der Kirche nicht mehr zu wirken und einzugreifen, jetzt kann man sich ganz auf die perfekt organisierten Ämter verlassen. Johann Adam Möhler hat im 19. Jahrhundert diesen „kirchlichen Deismus“ mit den Worten verspottet: „Gott schuf die Hierarchie, und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt“¹¹.

Erst im 19. Jahrhundert wurde im Rahmen der romantischen Theologie der Gedanke von der Kirche als Mysterium wieder aufgegriffen. Man tat dies in einem organologischen Verständnis des Leib-Christi-Gedankens. In diesem Kontext erschien die Kirche als die Fortsetzung der Inkarnation, als der „Christus prolongatus“. Als Leib Christi setzt sie seine irdische Existenz fort. Dieser biblisch grundgelegte Gedanke bestimmte insbesondere die Möhlersche Ekklesiologie, er fand in der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ Papst Pius' XII. von 1943 seine kirchenamtliche Rezeption. Damit wurde aber die Gefahr einer Überbetonung der Kirche, ihrer Übersteigerung fast unausweichlich. Anfragen an die Kirche und Kritik an ihren Entscheidungen wurden damit zu einem Affront gegen Christus selbst. Eine Unterscheidung von Kirche und Christus, Kirche und Reich Gottes schien kaum noch möglich, Christus und Kirche scheinen zu einem Subjekt zu verschmelzen.

Im 20. Jahrhundert tauchte in Absetzung sowohl von der Christus-prolongatus-Konzeption als auch von der *societas-perfecta*-Vorstellung erstmals beim Modernisten George Tyrrell die Formulierung auf, die Kirche sei Sakrament für das Reich Gottes.¹² Er wollte mit dieser Aussage die Differenz zwischen der wahren Kirche und der Institution, besonders der Hierarchie, zum Ausdruck bringen, er wurde gerade auch darum exkommuniziert. Damit war diese Vorstellung zunächst einmal abgetan. Erst um die Mitte des 20. Jahrhunderts hat man im Rahmen der Rückbesinnung auf die frühe Kirche und ihre Theologie die Kirche wieder als Ursakrament, als Ganzsakrament, verschiedentlich sogar als „Übersakrament“ bezeichnet. Ausgangspunkt war das Problem der Einsetzung der Sakramente durch den historischen Jesus. Diese seien insofern Stiftung Christi, als sie mit der Kirche und in ihr eingesetzt wurden. Kirche wurde im Rahmen der Sakramen-

tenlehre als Wurzelgrund der Einzelsakramente gesehen. Von hier aus kam diese Idee dann in die Ekklesiologie, vor allem durch Otto Semmelroth und Karl Rahner. Um eine begriffliche Konfusion zu vermeiden und eine Verwechslung mit Christus als dem Urmysterium unmöglich zu machen, sprach Semmelroth später von der Kirche als „Wurzelsakrament“, Rahner bezeichnete Kirche vor allem als „Grundsakrament“. Insofern war dieses Thema vor dem Konzil gerade in der deutschen Theologie gut vorbereitet.

Das Wort von der Kirche als Sakrament sollte im II. Vatikanum zunächst die Engführung von Kirche auf Institution, auf Hierarchie aufbrechen. Kirche gründet in der Zuwendung Gottes zum Menschen, in seinem Heil, nicht in der Perfektion ihrer Ämter. Diese Aussage sollte darüber hinaus einer unkritischen Identifizierung von Christus und der Kirche einen Riegel vorschieben. Die Kirche wird hier nicht mehr verstanden im Sinne einer romantischen Konzeption als der Christus prolongatus. Kirche ist nicht einfach der fortlebende Christus, sondern „nur“ das Sakrament, Zeichen und Werkzeug. Dies gibt die *Chance, das Phänomen Kirche kritisch-realistisch und doch im Glauben zu umschreiben*. Die dunklen Seiten der Kirche können hier unvoreingenommen zur Kenntnis genommen und auch kritisiert werden. Dieses Verständnis eröffnet die Möglichkeit, Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche zugleich auszusagen. Kirche ist nur Sakrament des wirkenden Geistes Gottes. Die Grenzen der verfaßten Kirchlichkeit sind nicht gleichzeitig auch die Grenzen der Wirksamkeit des Gottesgeistes. Kirche ist nicht das Reich Gottes. Sie ist aber wirksames Zeichen für die jetzt schon anwesende Liebe Gottes, wenn auch in aller Vorläufigkeit. Sie ist eine „Zwischengröße“. „Kirche verweist auf Gottes Geist, aber sie verfügt nicht über ihn, sie ist Wegweiser, aber oft ein verwaschener, unleserlicher und irreführender.“¹³ Alles das läßt sich nüchtern konstatieren und doch zugleich auch die andere Komponente des Sakramentsbegriffs ernstnehmen: Die Jüngergemeinschaft ist ein geschichtlich wirksames Zeichen des Heils. Gott hat sich ihr eschatologisch zugesagt, darauf kann sie vertrauen. Dort, wo die Kirche in ihren wesentlichen Vollzügen, in der Verkündigung des Evangeliums und der gottesdienstlichen Versammlung und der tätigen Bruderliebe lebt, „da geschieht nicht nur Menschenwerk, da ist der erhöhte Herr in seinem Geist mitten unter uns, da werden menschlich-geschichtliche Handlungen in all ihrer Gebrochenheit und Armseligkeit doch zum Ort göttlicher Nähe“¹⁴. Die Zusage des Heils ist eschatologisch unverbrüchlich.

Die Aussage von der Kirche als Sakrament eröffnete einen Zugang zu einem Verständnis der Kirche, die diese nicht einfachhin mit der sichtbaren

Gestalt identifiziert. Insofern ist hier ein Aspekt der reformatorischen Ekklesiologie und ihrer Betonung der unsichtbaren, der verborgenen Kirche aufgegriffen. Gerade als sündige Kirche ist sie Sakrament.¹⁵ Wegen dieser Konnotation wurde die Vorstellung von der Kirche als Sakrament auf dem Konzil gerade von konservativen Kreisen kritisiert. Wird dadurch das katholische Kirchenverständnis nicht der Reformation preisgegeben? Wenn das Verhältnis von sichtbarer Gestalt und geistlicher Wirklichkeit nur noch sakramental, d. h. die Institution als Zeichen und Werkzeug, nicht als die Sache zu verstehen ist, dann könnten die äußere sichtbare Gestalt, das Amt und die Hierarchie, gegebenenfalls auch einmal überflüssig sein. Das war die Befürchtung der Kritiker dieser Position. Wenn das Außen und das Innen nur als Zeichen verbunden sind, nicht aber identifiziert werden, ist dann die äußere Gestalt überhaupt noch nötig? So bedeutete diese Aussage von der Kirche als Sakrament ursprünglich eine Relativierung der Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt. Diese Vorstellung wurde von den Kritikern als protestantisierend gebrandmarkt: sie verflüchtige die Kirche und mache die Hierarchie irrelevant.

Diese Argumentation hat sich nun allerdings verändert. Die Vorstellung von der Sakramentalität der Kirche wurde in der *nachkonziliaren Rezeption nicht selten in eine der ursprünglichen Intention geradezu entgegengesetzte Zielrichtung übergeführt*. Während sie im II. Vatikanum vorwiegend kritisch gemeint war, wurde sie nun eher so interpretiert, daß die Kirche als Sakrament in einen Bereich gestellt wurde, wo es nur noch die schweigende oder lobpreisende Verehrung, nicht mehr aber das Bekenntnis der Sündhaftigkeit und demzufolge die loyale Kritik gibt. Wegen dieser Deutung scheint es, daß im evangelischen Bereich die Aussage von der Kirche als Sakrament fast auf einhellige Ablehnung stößt. Man sieht darin ein entscheidendes Hindernis theologischer und kirchlicher Annäherung. Dieser Gedanke sei verantwortlich für eine Integration des Rechtfertigungsgeschehens in den kirchlichen Rahmen, er zerstöre die Unmittelbarkeit Gottes zum Menschen. Durch diese Ekklesiologie werde das „Solus Christus“ als das Zentrum der Botschaft von der Rechtfertigung zerstört. So könne man sich gegen eine solche über Gott verfügende Ekklesiologie nur wehren. Die evangelischen Christen stünden heute vor der Frage: Kirche oder Rechtfertigung?¹⁶ Das sei der Grundgegensatz zwischen den Konfessionen. Rechtfertigungslehre ist eben nicht nur ein Traktat der Dogmatik, sondern sie bestimmt entweder das Ganze der Theologie, oder sie ist nicht. Diese Vorstellung vom Grundgegensatz hat auch im katholischen Bereich ihren Niederschlag gefunden. Auch hier wird verschiedentlich die Meinung vorgetragen, das Problem der

Sakramentalität der Kirche sei die katholisch/evangelische Grundentscheidung, der Grund- und Wurzelgegensatz, der heute die Kirchen voneinander trennt. An dieser Stelle gebe es nur das Entweder – Oder, die Entscheidung. Wer die Kirche als Sakrament anerkennt, sei katholisch, wer nicht, sei protestantisch. Auf diese Differenz gingen alle Einzeldifferenzen zurück und würden von hier aus erklärbar. An dieser Stelle würde das Wesen des Katholizismus im Gegensatz zum Wesen des Protestantismus greifbar. Alle anderen Differenzen gründeten in dieser Wesensdifferenz.¹⁷

Ich kann mich mit einer derartigen Vorstellung von einer Grunddifferenz nicht anfreunden. Es scheint mir, daß die historischen Beispiele, die das Scheitern einer solchen Wesensdefinition des Katholizismus im Gegensatz zum Wesen des Protestantismus zeigen, zu zahlreich sind, als daß es heute noch sinnvoll sein könnte, diese Diskussion wieder aufzugreifen¹⁸. *Darüber hinaus* bin ich nicht der Meinung, daß sich gerade am Terminus „*Sakramentalität* der Kirche“ das entscheidend und unterscheidend Katholische festmachen läßt. Insbesondere problematische Deutungen dieser Konzeption scheinen mir dies zu verbieten. Dabei wende ich mich keineswegs gegen die Inhalte, die das Konzil mit der Lehre von der Sakramentalität ausdrücken wollte: sie scheinen mir für eine Ekklesiologie unverzichtbar. Aber ich habe die Sorge, daß über diese Deutung die Kirche, anders als im II. Vatikanum, nicht einer kritischen Betrachtung erschlossen, sondern daß sie einer quasi-sakramentalen Verehrung zugeführt und gegenüber jeder Kritik immunisiert werden könnte. Daß es derzeit solche Tendenzen gibt, die sich explizit auf den Mysteriencharakter der Kirche berufen, ist offensichtlich. Damit werden ganz unvermeidlich auch längst überwunden geglaubte Ladenhüter protestantischer Kontroverstheologie gegen das katholische Sakramentsverständnis reaktiviert. Ist es angemessen, eine Deutung ins Zentrum der Diskussion zu stellen, die fast unausweichlich neue ökumenische Barrieren aufrichtet? Mir erscheint die Warnung von Otto Hermann Pesch recht plausibel, der schreibt: „Rundheraus gesagt: Ich halte diese Redeweise (obwohl richtig!) für gefährlich, weil gerade die Art, wie sie durchschnittlich interpretiert wird – in der Absicht, für einen großen Gedanken zu werben! – schier unüberwindliche Hindernisse und Ressentiments beim evangelischen Gesprächspartner aufbaut“¹⁹.

Es gilt nach meiner Überzeugung, *die Inhaltlichkeiten, die sich mit dem recht verstandenen Konzept der Kirche als Grundsakrament verbinden, festzuhalten*. Sie sind unverzichtbar und systematisch fruchtbar. Ob es aber angezeigt ist, aus diesem Terminus so etwas wie ein „Wesen des Katholizismus“ herzuleiten, erscheint mir doch als recht fraglich. Ich könnte mir

durchaus vorstellen, daß sich die Inhalte, die sich damit verbinden, auch in einer Sprachgestalt vortragen lassen, die weniger Gefahren birgt, keine neuen Barrieren zwischen den Kirchen aufrichtet und auch binnenkatholisch für mißbräuchliche Verwendung weniger anfällig ist.

ANMERKUNGEN

- ¹ K. Rahner, Kirche der Sünder, in: Schriften zur Theologie Bd. VI, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965, S. 301–320, hier S. 302. Der ganze Abschnitt ist diesem Aufsatz verpflichtet. Vgl. hierzu auch P. Neuner, Die Kirche als Gemeinschaft der heiligen Sünder oder der sündigen Heiligen?, in: Una Sancta 40, 1985, S. 93–103.
- ² Die Geschichte der Ekklesiologie zeigt, wie sehr das Thema Sünde in der heiligen Kirche die Theologen in der Zeit der Patristik und insbesondere im frühen Mittelalter umgetrieben hat. Vgl. dazu: Texte zur Theologie, Dogmatik Bd. 5: Ekklesiologie, bearb. v. P. Neuner, Graz – Wien – Köln 1994.
- ³ Zitat nach A. Rohrbasser (Hg.), Heilslehre der Kirche, Freiburg (Schweiz) 1953, Nr. 808 f.
- ⁴ Damit ist sachlich von der sündigen Kirche gesprochen, selbst wenn dieser Terminus vermieden wurde. Vgl. K. Rahner, Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Schriften zur Theologie Bd. VI, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965, S. 321–345, hier S. 336.
- ⁵ K. Rahner, a. a. O., S. 326.
- ⁶ Zitiert nach J. Ratzinger, Das Neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, S. 260.
- ⁷ DH 3013, deutsch nach NR 385.
- ⁸ Vgl. hierzu H. U. v. Balthasar, Casta meretrix: Sponsa verbi. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1961, S. 203–305.
- ⁹ Vgl. hierzu P. Neuner, Ein Glaube – eine Taufe, in: Una Sancta 48, 1993, S. 25–34.
- ¹⁰ H. Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, S. 653.
- ¹¹ J. A. Möhler, Rezension, in: Theologische Quartalschrift 5, 1823, S. 497.
- ¹² So G. Tyrrell in dem „Brief an einen Professor der Anthropologie“ (Januar 1906), zitiert bei O. Schroeder, Aufbruch und Mißverständnis, Graz – Wien – Köln 1969, S. 130.
- ¹³ Th. Schneider, Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: H. Althaus (Hg.), Kirche. Ursprung und Gegenwart, Freiburg – Basel – Wien 1984, S. 79–118, hier S. 96.
- ¹⁴ Th. Schneider, a. a. O.
- ¹⁵ E. Jüngel macht in seinem Aufsatz „Die Kirche als Sakrament?“ darauf aufmerksam, daß nach Luther gerade in der Selbsterkenntnis der Kirche als Sünderin der Erweis für ihre wahre Heiligkeit liegt. Darum sei ein Verständnis der Sakramentalität dann legitim, wenn es die Kirche zu der Bitte führt: „Vergib uns unsere Schuld“, nicht aber, wenn eine sündlose, in Heiligkeit erstrahlende Kirche über den sündigen Kirchengliedern etabliert werden soll (E. Jüngel, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, S. 311–334).
- ¹⁶ Zur Möglichkeit, die Konzilstexte in diesem Sinn zu interpretieren, vgl. G. Maron, Kirche und Rechtfertigung. Eine kontrovers theologische Untersuchung, Göttingen 1969.
- ¹⁷ Darstellung und Kritik dieser Position: vgl. H. Meyer, Sündige Kirche?, in: ÖR 38, 1989, S. 297–410.
- ¹⁸ Vgl. hierzu P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?, in: Stimmen der Zeit 202, 1984, S. 591–604.
- ¹⁹ O. H. Pesch, Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie, in: Verifikationen (Festschrift G. Ebeling), hg. v. E. Jüngel/J. Wallmann/W. Werbeck, Tübingen 1982, S. 317–340, hier S. 339.

Kirchengemeinschaft auf neuen Wegen

Ergebnisse und Perspektiven der 4. Vollversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen

VON BERND HILDEBRANDT

I. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft und die europäischen Herausforderungen

Was hat die 4. Vollversammlung der an der Leuenberger Kirchengemeinschaft beteiligten Kirchen gebracht? Die Erfahrung wachsender Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst – und dies nicht nur durch gemeinsame, von Offenheit geprägte Arbeit miteinander, sondern ebenso durch den gemeinsam verantworteten Inhalt der verabschiedeten Texte.

Das für die Vollversammlung angesagte Thema „Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst“ hat sich gelohnt. Es hinterließ nach den Beratungen keinen Verdruß, vielmehr das Gefühl und das Bewußtsein, daß es auf dem mit der Leuenberger Konkordie eingeschlagenen Weg vorangehen kann, vorangeht und vorangehen muß. Dieses „muß“ wurde nicht zuletzt besonders deutlich durch die Erwartungen, die der erste Referent der Tagung, *Alfred Grosser*, in seinem Vortrag *Politik und Ethik in und für Europa heute* an die Adresse der Kirchen richtete.¹ Erforderlich sei eine gemeinsame moralische Grundlage für ein vielfältiges Europa, zu dem die christlichen Kirchen, wenn sie denn das Christentum ernst nehmen und nicht auf bloße Bestandssicherung aus sind, ihren genuinen Beitrag leisten sollten. Grossers Vortrag leitete die thematische Arbeit ein. Die Identifizierung mit seinem Thema signalisiert die Öffnung der Kirchen für die politischen Herausforderungen sowie die Bereitschaft, angesichts dieser die Stimme der reformatorischen Kirchen deutlicher als bisher vernehmbar zu machen.

Positives und Negatives waren dabei gleichermaßen präsent. Auf der Positiv-Seite sind zum einen die konkrete Freiheitserfahrung von 1989 und die sich mit ihr eröffnenden Chancen für einen Gewinn an Menschlichkeit, Gerechtigkeit und sozialen Fortschritt zu nennen. Zum anderen ist es der Prozeß des konkreten Zusammenrückens der europäischen Staaten, der für die Konferenzteilnehmer unmittelbar spürbar wurde in der just in den Tagen der Vollversammlung erfolgten Zustimmung des österreichischen Parlaments für den Beitritt zur Europäischen Union.

Auf der Negativ-Seite sind es Tendenzen der Abgrenzung voneinander, Erfahrungen des Umschlags errungener Freiheit in soziale Depression, die Erscheinungen des Nationalismus sowie die blutige Gewalt, deren Realität den Konferenzteilnehmern deutlich vor Augen stand.

Angesichts dieser Herausforderungen bekamen dann nicht nur die beiden Texte zum christlichen Zeugnis von der Freiheit ein hochaktuelles soziales und politisches Gewicht. Auch die Dokumente über die Kirche und über die Sakramente sind über ihre theologische Bedeutung für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hinaus auf ihre Weise ein der Welt geschuldetes Zeugnis des Evangeliums.

II. Die Frage der Erweiterung der Leuenberger Kirchengemeinschaft

Dem Blick auf die Welt und die sich von dorthier förmlich aufdrängende Notwendigkeit des einmütigen christlichen Zeugnisses korrespondierte der Blick über die Leuenberger Kirchengemeinschaft hinaus. Sie ist nicht Selbstzweck und versteht sich nicht als in sich abgeschlossene Gemeinschaft, sondern lebt in der Erwartung, daß weitere Kirchen sich die Aussagen der Konkordie zu eigen machen und damit Kirchengemeinschaft wächst, sowohl quantitativ als auch qualitativ. Denn wachsende Kirchengemeinschaft bedeutet mit dem Hinzukommen neuer kirchlicher und theologischer Traditionen auch eine Bereicherung in der Gestaltung versöhnter Verschiedenheit. Unter diesem Vorzeichen hat die Perspektive, die *methodistische Kirche* in die Leuenberger Kirchengemeinschaft zu integrieren, klare Konturen bekommen. Der Gemeinschaft ist bewußt, damit Neuland zu betreten; denn mit den Methodisten kommt eine Kirche in den Blick, die nicht im Rahmen der reformatorischen Aufbrüche des 16. Jahrhunderts und der damit verbundenen zwischenkirchlichen Auseinandersetzungen entstanden ist. Für ihre Integration sind darum neue Modalitäten notwendig.

Die durch eine Konsultativgruppe vorbereitete „Gemeinsame Erklärung zur Kirchengemeinschaft“² hat die Vollversammlung mit Dank entgegengenommen. Sie soll, nachdem der Europäische Methodistische Rat sich dazu zustimmend geäußert haben wird, zur Ratifizierung an die Leuenberger Signatarkirchen weitergeleitet werden. Der Exekutivausschuß wird beauftragt, nach erfolgter Zustimmung durch zwei Drittel der Signatarkirchen Vertreter methodistischer Kirchen angemessen an seiner Arbeit zu beteiligen. Zur nächsten Vollversammlung sind gemäß der Verfahrensvereinbarung von Straßburg 1987 Vertreter und Vertreterinnen der methodistischen Kirchen in Europa als Delegierte einzuladen.³

Die „Gemeinsame Erklärung“ wurde möglich durch die Erkenntnis, im Verständnis des Evangeliums als der Botschaft von der freien Gnade Gottes, durch welche Gott neues Leben schafft und zum verantwortlichen Dienst in der Welt befreit, übereinzustimmen. Dieser Grundkonsens, der sich auf Wort und Sakrament bezieht, hat Konsequenzen hinsichtlich des Verständnisses von weiterhin bestehenden Unterschieden. Sie sind in der Perspektive einer legitimen Vielfalt zu sehen und verpflichtet zu weiterführender theologischer Arbeit.

Bischof Walter Klaiber hat in einem Referat vor der Vollversammlung die betontermaßen methodistischen Akzente im Verständnis des Evangeliums als besondere Impulse zum gemeinsamen Zeugnis und Dienst herausgearbeitet.⁴ Sie liegen in der Unterstreichung der Heiligung als Wirksamwerden der Gnade Gottes in unserem Leben. Für die Kirche als Gemeinschaft der Gnade heiße dies, daß sie Gestalt gewinne als Versammlung der Gläubigen. Klaiber trifft sich faktisch mit den Ausführungen des Dokuments über die Kirche, wenn er das Verständnis der Kirche noch nicht ausreichend beschrieben sieht mit den in CA VII aufgeführten Kennzeichen der Kirche (reine Predigt des Evangeliums und rechte Verwaltung der Sakramente). Jedenfalls dürfe daraus nicht das Plädoyer für ein Verständnis von (Volks-)Kirche abgeleitet werden, welches die Gemeinde schließlich zu einer bloßen Ansammlung von Predigthörern und Sakramentsempfängern machen könnte.

Die Betonung der Heiligung ist Klaiber zufolge der Frage des Marxismus auszusetzen, was das Sein des Menschen bestimme. Daraus ergebe sich eine dreifache Frage an die Christen. In deren Beantwortung gehe es darum, nicht nur eine traditionelle theologische Formel weiterzutransportieren, sondern die lebensrettende Botschaft des Evangeliums zur Geltung zu bringen:

- (1) Wie können wir glaubhaft bezeugen, daß ein Leben aus der Gnade das Sein des Menschen von Grund auf neu begründet und von daher auch sein Verhalten und Handeln im menschlichen Miteinander neu gestaltet?
- (2) Wie gehen wir konstruktiv und kreativ damit um, daß wir auch als Christen immer wieder erleben müssen, daß unser Sein und unser Verhalten vom Egoismus der Sünde bestimmt wird?
- (3) Wie wäre es möglich, daß die Gnade, von der wir leben, auch (schon) dort in die Gemeinschaft von Menschen hinein wirksam wird und zu einem gnädigen Miteinander führt, wo die Herzen der einzelnen (noch) nicht von dieser Gnade ergriffen sind?

Freilich sind auch hinsichtlich der Erweiterung der Gemeinschaft auf der Basis der Leuenberger Konkordie *Grenzen* klarer erkannt und ausgespro-

chen worden. Dies gilt insbesondere für das Verhältnis der anglikanischen Kirche zur Leuenberger Gemeinschaft. Es wurde durch den Vortrag des anglikanischen *Bischofs von Ely, Stephen Sykes*, deutlich, daß die in bilateralen Gesprächen erzielten Ergebnisse (Meißen und Porvoo) nicht ohne weiteres auch den Stand der Beziehungen zwischen den *Kirchen der Leuenberger Gemeinschaft* insgesamt und der *Kirche von England* widerspiegeln.⁵ Der Wunsch nach engen Kontakten und weiteren klärenden Gesprächen über das Maß des bislang Erreichten hinaus ist beiderseits vorhanden und hat zu konkreten Verabredungen geführt. Indes steht die Erkenntnis im Raum, daß für die Anglikaner insbesondere die Amtsfrage eine Grenze des Miteinanders markiert. Ein Beitritt der Kirche von England sei, wie Bischof Sykes auf der Vollversammlung sagte, nicht möglich; denn die Kirche von England verstehe sich, wie ihr Ja zum historischen Bischofsamt zeigt, nicht nur als Kirche der Reformation. Das historische Bischofsamt sei fundamental für die Kirche von England und könne nicht zugunsten eines andersartigen Ausdrucks der Einheit (wie etwa durch eine synodale Kirchenordnung) relativiert werden.

Die dem Dokument „Die Kirche Jesu Christi“⁶ während der Beratungen in Wien hinzugefügte Formulierung (Kap.I, 2.5.1.2), daß sowohl das (historische) Bischofsamt als auch das gegliederte Amt in einer synodalesbyterialen Ordnung als Dienst an der Einheit gewürdigt werden, signalisiert die Bereitschaft der Leuenberger Gemeinschaft, ihrerseits die neue Brücke, die die Kirche von England zu den reformatorischen Kirchen in Europa bauen will, zu betreten.

Was die Ausweitung der Gemeinschaft über den Kreis der in der Konkordie Ziff.1 abschließend festgelegten möglichen Signatarstaaten hinaus betrifft, so bedarf es hierfür, wie die Vollversammlung festgestellt hat, besonderer formaler Verfahrensweisen.

In diesem Zusammenhang bleibt die Frage zu bedenken, ob und inwiefern durch eine Ausweitung nicht auch neue Spannungen innerhalb der Leuenberger Familie auf Grund der unterschiedlichen konfessionellen Traditionen entfacht werden könnten. Des weiteren harret das Problem, wie Vereinbarungen zwischen einzelnen Leuenberger Signatarkirchen mit einzelnen anderen Kirchen in ihrer Bedeutung für die ganze Leuenberger Kirchengemeinschaft fruchtbar gemacht werden können, der Lösung. Ein entsprechender Auftrag ist von der Vollversammlung dem Exekutivausschuß erteilt worden.⁷ Ebenso bleibt zu berücksichtigen, daß die Leuenberger Gemeinschaft als solche nicht die Vollmacht hat, von sich aus für die an ihr beteiligten Kirchen die Kirchengemeinschaft mit anderen zu erklären. Gleichwohl

ist sie als Agentur zu verstehen, welche stellvertretend Erklärungen vorbereitet – wie es auch im Fall der Gespräche mit der methodistischen Kirche geschehen ist.

III. Vertiefung der Gemeinschaft durch Lehrgespräche

Das konkrete Miteinander der Leuenberger Gemeinschaft soll zum einen, wie die Straßburger Vollversammlung 1987 gefordert hat, in Lehrgesprächen mit dem Ziel der weiteren Verständigung über das Maß an Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht werden. Es geht dem verabschiedeten Dokument über die Kirche zufolge darum, von der Einheit der Kirche als etwas Vorgegebenem *zur Einigung zu gelangen*, d. h. fortschreitend Übereinstimmungen im Verständnis des Evangeliums zu erreichen und Einheit in versöhnter Verschiedenheit konkret zu leben. Denn eines ist die Erklärung von Kirchengemeinschaft. Ein anderes, gleichwohl sich aus ersterem ergebendes, ist die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft, die in einem fort-dauernden Prozeß geschieht. Zum anderen ist die Aufgabe gestellt, ein gemeinsames Zeugnis der reformatorischen Kirchen angesichts der konkreten *Herausforderungen in Europa* zu geben. Chancen für einen Zuwachs an Menschlichkeit sind vom Evangelium her zu identifizieren und zu stärken. Nöte für das Menschsein sind vom Evangelium zu entdecken und Wege aus den Gefahren zu weisen. Durch gemeinsam verantwortete Studien sind Menschen zum eigenen Zeugnis ihres Glaubens zu ermutigen.

In der Vorbereitung auf die Wiener Vollversammlung sind deshalb Arbeitsgruppen tätig gewesen, die zum Verständnis der Kirche, des sakramentalen Lebens sowie der christlichen Freiheit Texte erarbeitet und der Versammlung zur Beratung und Beschlußfassung vorgelegt haben.

Für die Aufgabe, die Gemeinschaft zu vertiefen, steht vor allem das Dokument „*Die Kirche Jesu Christi*“.⁸ Als ein kirchen- und theologiegeschichtliches Ereignis kann notiert werden, daß dieses Dokument – nach einem längeren Beratungsprozeß auch in den einzelnen Kirchen – auf der Vollversammlung ohne Gegenstimmen verabschiedet worden ist. *Damit ist erstmalig ein gemeinsames Verständnis über die Kirche durch die reformatorischen Kirchen formuliert worden.*

Auf der Grundlage des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums ist die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen zu verstehen. „Mit anderen christlichen Konfessionen teilen die reformatorischen Kirchen die Überzeugung, daß diese Gemeinschaft ihren Grund und ihre Bestimmung nicht in sich selbst hat, daß deshalb ihre Gestalt nicht beliebig ist und sie sich ihre geschichtliche Aufgaben nicht selbst setzen kann.“ Vielmehr setzt Gottes

Handeln „den Maßstab für die Gestaltung der Kirche und definiert ihre Bestimmung, aus der sich dann auch der Auftrag der Christen ergibt“⁹. In dieser Abfolge von Ursprung, Gestalt und Bestimmung erhalten dann auch Zeugnis und Dienst als Kennzeichen der Kirche und des christlichen Lebens ihren notwendigen Ort. Um des Zeugnisses und Dienstes willen bedarf es des geordneten Amtes. In der lutherischen Tradition wird dieses mehr vom kirchengründenden Wort her und in der reformierten Tradition eher als zur rechten Ordnung der Kirche gehörig verstanden. Diese Unterschiede indes liegen innerhalb der gemeinsamen Auffassung, daß das ordinierte Amt zum Sein der Kirche gehört, und sind Ausdruck legitimer Vielfalt.

Gleichwohl ist mit dem besonderen Amt (*ministerium verbi*, CA V) die Gemeinde nicht aus der Verantwortung für Zeugnis und Dienst als Kennzeichen der Kirche und schon gar nicht aus der Verantwortung für Zeugnis und Dienst als Kennzeichen des christlichen Lebens entlassen.

Zeugnis und Dienst der Kirche nehmen angesichts der konkreten Existenz der Kirchen als Mehrheits- oder Minderheitskirche je besondere Gestalt an. Kriterium jedes kirchlichen Handelns bleibt allerdings, daß die jeweilige Kirche der Weite der Bestimmung gerecht wird, ohne dabei die Deutlichkeit des Zeugnisses preiszugeben.

Im einzelnen wird dies bedacht angesichts der Existenz der Kirche in offenen und pluralistischen Gesellschaften. Deren Chancen und Risiken gilt es zu erkennen. Bekenntnis, Seelsorge, Lebenshilfe, prophetische Kritik und Mission sind die Weisen, in denen Zeugnis und Dienst konkret werden sollen. Ebenso ist die Situation des Dialogs mit den Weltanschauungen und Religionen und insbesondere mit dem Judentum anzunehmen und mit Leben zu erfüllen. Nur so wird die Kirche ihrer Bestimmung gerecht werden können.

Auch die beiden Texte zur Lehre und Praxis von Abendmahl und Taufe sind unter dem Aspekt zu sehen, daß das gemeinsame Verständnis des Evangeliums entfaltet wird. Diese Texte werden den beteiligten Kirchen zur Rezeption empfohlen.

Hinsichtlich des Verständnisses des *Abendmahls* beeindruckt das Ja zu einer Mehrzahl von Aspekten entgegen dem, einseitig das Abendmahl als Zuspruch der Vergebung der Sünden zu deuten. Ebenso ist die bekundete Offenheit für eine Vielfalt in der Gestaltung der Abendmahlsfeier durchaus nicht selbstverständlich, wenn man die unterschiedlichen Frömmigkeitstraditionen im Protestantismus bedenkt. Gleichwohl können Vielfalt und Offenheit nicht Beliebigkeit bedeuten. Vielmehr gilt: „Der Gestaltungsfreiheit sollte die Gestaltungsfähigkeit entsprechen.“ Insbesondere sei stets zu

bedenken, daß eine verantwortliche Gestaltung, die sich an die Grundelemente bindet, ein ökumenisches Erfordernis ist. Die ordnungsgemäße Leitung der Abendmahlsfeier müsse an eine ausdrückliche Beauftragung durch die Kirche gebunden bleiben. Auch sollte in jeder Feier der Zusammenhang des Abendmahls mit der Vergebung der Sünden durch die im Abendmahl geschenkte Gemeinschaft mit Christus beachtet werden. Ebenso habe jede rechte Abendmahlspraxis den Zusammenhang von Gruppe und Gemeinde im Auge zu behalten. Denn das Abendmahl „ist ein Akt der Kirche, und in der Feier des Abendmahls soll diese Verbundenheit aller ihrer Glieder sichtbar werden“.

Der Text „Zur Lehre und Praxis des Abendmahls“¹⁰ äußert sich auch zu der angesichts fortschreitender Säkularisierung zunehmend drängenden Frage, wie es mit der Teilnahme von Nichtgetauften am Abendmahl stehe? Grundsätzlich wird daran festgehalten, daß die Taufe den Zugang zum Abendmahl eröffnet. Dennoch sind anderweitige Entscheidungen in besonderen Fällen und Situationen aus pastoraler Verantwortung heraus möglich. Es bleibe indes „unmißverständliches Zeugnis des Neuen Testaments, daß Jesu Einladung an alle der Ruf in die verbindliche Nachfolge und zum konkreten Bekennen ist“.

Für das Verständnis der *Taufe* wird im Dokument „Zur Lehre und Praxis der Taufe“¹¹ unterstrichen, daß sie ein in der Kraft des Heiligen Geistes wirksames, ein für allemal gültiges Zeichen der Zuwendung und Zusage Gottes ist. Die Taufe sei Berufung zur Nachfolge. Sie wird damit zum Anfang und Grund des lebenslangen Prozesses der Heiligung.

Auf der Grundlage dieser beiden Aussagen seien Kinder- und Erwachsenentaufe gleichwertig. Sie akzentuierten jeweils besondere Aspekte. Aber für beide gelte, daß Gottes Gnadenzusage immer der menschlichen Antwort vorausgehe. Und beide Formen „setzen die Verkündigung des Wortes Gottes und die Bereitschaft, lebenslang darauf zu hören, voraus“. Gegenüber manchen abfälligen Äußerungen zur Praxis der Kindertaufe ist folgender Satz aufmerksam zu lesen: „In einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft bekommen beide, Kinder- und Erwachsenentaufe, immer stärker den Charakter eines Bekenntnisses.“¹²

IV. Das christliche Zeugnis von der Freiheit

Im Selbstverständnis der Leuenberger Kirchengemeinschaft liegt die Aufgabe, ein gemeinsames Zeugnis angesichts der sozialen, politischen und geistigen Herausforderungen zu geben und Menschen zum eigenen Zeugnis

ihres Glaubens unter den Bedingungen einer pluralistischen und säkularisierten Gesellschaft zu ermutigen und instand zu setzen. Eine Konkretisierung dieser Aufgabe ist die Formulierung des *christlichen Zeugnisses von der Freiheit*. Der diesbezügliche Auftrag der Vollversammlung 1987 in Straßburg bündelte sich in folgender Frage: „Wie verhält sich die reformatorische Entdeckung von der Freiheit des Christenmenschen zur Freiheitssehnsucht des modernen Menschen und zur gleichzeitigen Erfahrung vielfältig bedrohter Freiheit?“ (Einführende Bemerkungen des Exekutiv Ausschusses). Gleich zwei Papiere lagen der Vollversammlung zur Beratung vor.¹³

Die Erarbeitung dieser Papiere fiel in die Zeit der großen politischen Wende in Europa und gewann dadurch noch erhöhte Aktualität. Der Text der *Regionalgruppe Südeuropa*¹⁴ nimmt denn auch seinen Ausgangspunkt bei den konkreten Erfahrungen äußerer Unfreiheit der Kirchen unter kommunistischer Herrschaft, bei dem Gewinn neuer Freiheitsräume für Zeugnis und Dienst der Kirchen und bei den auftretenden Schwierigkeiten, diese zu gestalten. Hineingestellt wird diese konkrete Freiheitserfahrung in die durchaus ambivalente neuzeitliche Freiheitsgeschichte.

Diese wiederum bildet für die vom Exekutiv Ausschuss einberufene *Projektgruppe* den Ausgangspunkt des Nachdenkens.¹⁵ Beide Texte setzen die neuzeitliche Freiheitsgeschichte mit dem reformatorischen Verständnis von Freiheit in eine von der Sache her begründete Beziehung, um konstruktiv auf die Gestaltung der Freiheit bzw. der Freiheiten Einfluß zu nehmen. So heißt es in der Aufnahme der Textinhalte und der Diskussionen darüber im Brief der Vollversammlung an die beteiligten Kirchen: „Wir entnehmen dem Evangelium die Einsicht: Leben ist Gnade und Freiheit ist Geschenk, das empfangen und geteilt wird. Freiheit steht immer im Dienst der Befreiung; sie kann sich nie mit der Unfreiheit anderer abfinden. Das gilt für alle Bereiche des Lebens.“

Die beiden Textentwürfe sind unterschiedlich und können nicht ohne weiteres zu einem zusammengeführt werden. Deshalb verzichtete der Exekutiv Ausschuss auch ausdrücklich darauf, einen einheitlichen Text vorzulegen. In „Einführenden Bemerkungen“ macht er auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufmerksam. Im Anschluß daran sei im folgenden auf diese eingegangen.

Das *Gemeinsame* ist neben dem oben schon Erwähnten das Nein zu einer individualistischen und spiritualistischen Engführung des christlichen Freiheitsverständnisses. Die Probleme der Freiheitserfahrung in den politischen, sozialen und kulturellen Lebensbereichen werden analysiert. Mit

Notwendigkeit stellt sich dabei die Frage nach dem rechten Gebrauch der Freiheiten. Die Relevanz der „Freiheit eines Christenmenschen“ für eine angemessene Antwort auf diese Frage wird aufgezeigt.

Die *Unterschiede* in den vorgelegten Texten liegen vor allem im methodischen Zugang. Der Text der Projektgruppe geht von den Freiheitserfahrungen der modernen Welt aus und sieht darin durchaus biblisches Erbe wirksam. Es gilt, diese Wurzeln um des Erhaltens und der rechten Inanspruchnahme der Freiheiten willen bewußtzumachen. Der Text der Südeuropa-gruppe hingegen macht auf die spezifischen Erfahrungen innerer Freiheit der Kirche bei äußerer Unfreiheit unter den Bedingungen des Sozialismus aufmerksam. Von diesen Erfahrungen aus wird Antwort auf die Frage gesucht, wie sich diese innere Freiheit unter den Bedingungen einer ganz anders strukturierten Gesellschaft und angesichts der enormen Ausweitung der individuellen Freiheiten bewähren läßt.

Insgesamt gleicht, wie der Exekutivausschuß die beiden Texte kommentiert, das christliche Zeugnis von der Freiheit einer Ellipse mit zwei Brennpunkten. „Es kreist einerseits um die Frage, wie die Botschaft des Evangeliums die Freiheit des Christenmenschen und der christlichen Kirche bestimmt und gestaltet, um sie zu Orten und Horten der Freiheit zu machen. Andererseits dreht es sich um die Frage, wie diese Botschaft zu vermitteln ist, damit sie sich in der Suche nach der Freiheit des Menschen und der Gesellschaft auswirken kann.“¹⁶

Abschließend sei auf eine solche, in den Texten zur Sprache kommende Vermittlung und Bewährung hingewiesen. Es handelt sich um den Zusammenhang von Freiheit und Verantwortung, soll die Freiheit nicht verlorengehen. Sie ist bedroht durch den Wahn der Machbarkeit, der alles haben und alles verändern will. Angesichts dieser Gefährdung findet der erwähnte Zusammenhang in einer *Askese der Freiheit* seinen Ausdruck – und diese Askese nicht als Verlust und Mangel, sondern als Gewinn verstanden. Das biblische Sabbatgebot erhält damit eine ungeahnte und längst nicht ausgeschöpfte Relevanz für die Gestaltung des Lebens des einzelnen, der Kirche und der Gesellschaft.

V. Ausblick

Die Ziele für die Wiener Vollversammlung – Vertiefung der Gemeinschaft, Erweiterung der Gemeinschaft und Gemeinsamkeit des Zeugnisses und Dienstes – weisen von der Sache her über das schon Erreichte hinaus und stellen neue Aufgaben für die Weiterarbeit. So sind neue Gespräche über mögliche Schritte zur Kirchengemeinschaft mit der anglikanischen

Kirche geplant. Ebenso sind Gespräche mit weiteren Kirchen aus der lutherischen und reformierten Tradition, die die Leuenberger Konkordie noch nicht unterzeichnet haben, in Aussicht genommen.

Die vielfältigen geistigen, sozialen und politischen Herausforderungen der Gegenwart, die in Zukunft noch stärker werden, bedürfen der theologischen Bewältigung. Die Leuenberger Gemeinschaft will sich dieser Aufgabe nicht entziehen. Als vorrangig hat die Vollversammlung folgende Projekte für die thematische Arbeit vorgesehen:

- Gesetz und Evangelium, besonders im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen,
- Kirche, Staat und Nation,
- Kirche und Israel.

Ebenfalls ist darüber Übereinkunft erzielt worden, daß die Leuenberger Kirchengemeinschaft ein Gremium braucht, das die geplante Arbeit zwischen den Vollversammlungen koordiniert, die Verbindung zum ÖRK und zu den weltweiten christlichen Gemeinschaften fördert und nach außen hin die gemeinsame Stimme des Protestantismus in Europa ist. Nach dem Willen der Vollversammlung hat der Exekutivausschuß diese Aufgabe wahrzunehmen. Insbesondere seine vier Präsidenten oder Präsidentinnen, die das Präsidium des Exekutivausschusses bilden, sollen die an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen auf der internationalen europäischen Ebene vertreten. Im Beschluß über „Struktur und weitere Arbeit der Leuenberger Kirchengemeinschaft“ (LKG) heißt es dazu: „In wichtigen Fragen des Zeugnisses und des Dienstes können sie gemeinsame reformatorische Positionen in der Öffentlichkeit zur Geltung bringen.“

Der letzte Satz des zum Abschluß der Versammlung verabschiedeten *Briefes an die beteiligten Kirchen*¹⁸ unterstreicht, daß die Arbeit an den spezifischen Zielen der Leuenberger Kirchengemeinschaft zu verstehen sei als Dienst an der Gemeinschaft aller Christen und Kirchen. In der Perspektive dieser Option und überhaupt ist die Tatsache, daß die Vollversammlung im katholischen Bildungshaus Lainz stattgefunden und dort die herzliche Gastfreundschaft erlebt hat, sowohl ein denkwürdiges Zeichen als auch Ausdruck neuer Selbstverständlichkeit.

- ¹ Die Vollversammlungstexte sind in vorläufiger Fassung zugänglich in epd-Dokumentation 25, 26 und 31/94. Ein offizieller Dokumentenband ist vorgesehen.
- ² epd-Dokumentation 26, S. 53–58.
- ³ Ebd., S. 59 (Beschlüsse zur Erweiterung der Leuenberger Kirchengemeinschaft).
- ⁴ Ebd., S. 29–43.
- ⁵ Ebd., S. 45–50 (englische Fassung).
- ⁶ epd-Dokumentation 25, S. 20.
- ⁷ epd-Dokumentation, 26, S. 59, Ziff. 4.
- ⁸ Die Kirchen Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, epd-Dokumentation 25, S. 5–40.
- ⁹ Kap. I (Das Wesen der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen), Einleitung, ebd., S. 11.
- ¹⁰ epd-Dokumentation 25, S. 41–54.
- ¹¹ Ebd., S. 55–63.
- ¹² Ebd., S. 58.
- ¹³ epd-Dokumentation 31/94.
- ¹⁴ Ebd., S. 35–50.
- ¹⁵ Dieser Text ebd., S. 5–34.
- ¹⁶ „Das christliche Zeugnis von der Freiheit. Einführende Bemerkungen“, ebd., S. 3, Abschn. III, Ziff. 1.
- ¹⁷ epd-Dokumentation 25/94, S. 64–68.
- ¹⁸ Abgedruckt in: ÖR 3/94, S. 325–327.

Der konziliare Prozeß – bleibende Verpflichtung im Wandel

VON HEINO FALCKE

1. Der kontextuelle Ansatz

Die Anregung eines „konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ bei der Vollversammlung in Vancouver war durch die dreifache globale Bedrohung provoziert: den atomaren Ost-West-Konflikt, den ökonomischen Nord-Süd-Konflikt und die ökologische Krise der Industriegesellschaft mit ihren globalen Ausweitungen. Sehr bald differenzierte sich dieser globale Kontext in regionale Kontexte mit unterschiedlichen Prioritäten. Im ÖRK entstand eine Debatte, welchem der drei Werte (Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfungsbewahrung) die Priorität einzuräumen sei. Genau gesehen ging es dabei nicht um eine prinzipielle Vorrangigkeit einer der drei Werte, sondern um die kontextuelle Vordringlichkeit ihrer Verwirklichung. Dies zeichnete sich bis zur Weltversammlung in Seoul 1990 immer deutlicher ab. Mit regionalen Vollversammlungen wurde dem Rechnung getragen.

Die Ökumenische Versammlung der Kirchen in der DDR 1988/89 setzte bei Zeugnissen der Betroffenheit ein. Die Situation in der DDR sollte im globalen Horizont, die globale Herausforderung sollte in kontextueller Konkretion wahrgenommen werden. Das gab den Versammlungen und ihren Ergebnissen ihre sozialetische und politische Brisanz.

Nach dem Ende des Ost-West-Konflikts und dem Zusammenbruch des osteuropäischen Sozialismus entstand eine Vielzahl bis dahin niedergehaltener oder neu ausbrechender regionaler Konflikte. Der europäische Kontext differenzierte sich in eine Pluralität von Kontexten, und der Prozeß europäischer Vergemeinschaftungen wird diesem europäischen Pluralismus Rechnung zu tragen haben. Dies ist nicht der freundliche Pluralismus post-moderner Vielfalt, sondern ein konfliktgeladener Pluralismus, der harte Arbeit an Konfliktbewältigung fordert.

Auch die geplante 2. Europäische Ökumenische Versammlung wird das zu berücksichtigen haben. Sie kann nur weiterführen, wenn sie die regionalen Konfliktszenarios, das Leiden und die Schuld von Menschen und Kirchen in ihnen und die konkreten Herausforderungen zum Handeln ernst nimmt und aufgreift. Es wäre zu überlegen, ob nicht eine Reihe regionaler Vorkonferenzen für das Gelingen einer europäischen Versammlung unerlässlich sind.

Aus alledem zeigt sich: der kontextuelle Ansatz des konziliaren Prozesses erfordert, sich neuen geschichtlichen Herausforderungen zu stellen. Im Eingehen auf die veränderten Situationen bewährt sich Kontinuität und Auftragsreue.

2. Die Botschaft von der Umkehr

In der Ökumenischen Versammlung der Kirchen in der DDR haben wir die biblische Umkehrbotschaft als die Zeitanzeige entdeckt, die uns heute Zukunft aufschließt. Auch im Text der Europäischen Versammlung in Basel steht die Umkehr im Mittelpunkt. Texte der Russischen Orthodoxen Kirche setzten 1988/89 Umkehr und Perestroika in Beziehung. Die Sozialzyklika des Papstes von 1988 spricht von der Umkehr aus „Strukturen der Sünde“. Haben wir also so etwas wie einen ökumenischen Konsens in der Zeitanzeige? Es wäre von großer Bedeutung, sich dessen zu vergewissern.

Mit dem Umkehrruf ist das unterschwellige Krisenbewußtsein und die Zukunftsangst der Gegenwart angesprochen. Das westliche Industriesystem ist als solches nicht zukunftsfähig. Es ist aus ökologischen Gründen nicht anschluss- bzw. verbreitungsfähig. Seine globale Ausdehnung würde den

ökologischen Kollaps der Biosphäre herbeiführen. Es ist aber auch aus Gründen sozialer Gerechtigkeit nicht haltbar, denn ein vom Interesse der Kapitalvermehrung beherrschtes und auf ökonomischem Wachstum basierendes Wirtschaftsmodell kann die 100 Millionen, die unter der Armutsgrenze leben, nicht integrieren. Der dadurch herausgeforderte Wandel ist so tiefgreifend und umfassend, daß seine Interpretation durch den biblischen Umkehrruf angemessen ist. Freilich hat es die Umkehrbotschaft mit der Macht und Faszinationskraft dieses Modells aufzunehmen, die durch den Zusammenbruch des osteuropäischen Sozialismus noch gewachsen sind. Das zeigte sich beim deutschen Einigungsprozeß in den ostdeutschen Ländern. Die Ökumenische Versammlung hatte das östliche wie das westliche Gesellschaftsmodell unter den Umkehrruf gestellt und am realexistierenden Sozialismus gerade auch dies kritisiert, daß er dem Westen mit seiner Wachstumsideologie verhaftet blieb. Unter der Faszination durch den westlichen Wohlstand und den Modernisierungsgrad westlicher Technologie und unter dem Anpassungsdruck an westliche politische Strukturen ging der Horizont der Umkehr weithin verloren oder wurde marginalisiert. In den ostdeutschen Ländern machte sich ein „kollektives Versagenssyndrom“ (Jens Reich) breit, das vor der Komplexität und Undurchschaubarkeit der Marktwirtschaft und ihrer Mächte kapitulierte. Diese Kapitulation hatte und hat unterschiedliche Formen: die Resignation der Abgehängten; die Hektik des Existenzaufbaus und angstbesetzter Existenzsicherung in der Konkurrenzgesellschaft mit ihrer Individualisierung und ihrem Solidaritätsverlust; die „Ostalgie“. In allen drei Gestalten sind kaum Impulse und Kräfte für eine Gesellschaftsveränderung im vorhin genannten Sinn zu entdecken.

In diese Situation hinein ist die Umkehrbotschaft neu, aber durchaus auf den drei Linien auszulegen, welche die Ökumenische Versammlung der Kirchen in der DDR gezeigt hat:

– Die Umkehrbotschaft schließt Zukunft auf, weil sie in dem „entgegenkommenden Gott“ gründet.

Hier ist der Streit um die Wirklichkeit der Zukunft aufzunehmen. Angesichts der um sich greifenden Verunglimpfung der Utopie sind die schlechten Utopien aufzudecken, die in dem herrschenden Pragmatismus stecken, der die Überlebensfragen vor sich her schiebt. Die Faszination, die von den westlichen Wohlstandsgesellschaften ausgeht, muß in kritischem Problembewußtsein gerade von denen entmythologisiert (statt legitimiert) werden, die in ihm leben.

Die Hoffnung der Umkehr lebt aus dem „Gedenken“ an die Geschichte Gottes mit seinem Volk und seiner Schöpfung, die uns neu und erneuernd

entgegenkommt. Welche Quellen und Wurzeln biblischer Tradition, die über die Gegenwart hinausführen, sind neu zu erschließen?

– Umkehr erschließt eine neue Lebensmöglichkeit, die bedeutet Lebensgewinn, Umkehr ist Freude.

Dies ist ein entscheidender Aspekt, der in die heutige Diskussion um den „Wertewandel“ einzubringen ist. Umkehr befreit von der Herrschaft der Götzen und ihren falschen Versprechungen, den Götzen des Wachstums, der Sicherheit, des Habens und des Machens, das die Natur dem Gesetz der Verwertung unterwirft, statt ihre Würde zu respektieren. Die Botschaft von der Umkehr ist Evangelium, nicht Gesetz. Sie ist nicht moralisch-rigoristisch, sondern als Befreiung zum gelingenden Leben auszulegen.

– Umkehr meint das Leben in seiner Ganzheit, Verhalten und Verhältnisse, Personen und Institutionen.

Wie aber kann diese Ganzheitlichkeit in säkularen bzw. multireligiösen Gesellschaften Gestalt gewinnen, in denen die Christengemeinde eine Minderheit mit abnehmender gesellschaftlicher Gestaltungskraft wird? Umkehr im eigentlichen Sinn kann nur im hörenden Glauben vollzogen werden. Sie muß in den interreligiösen Dialog eingebracht und in gesellschaftlich-geschichtliche Lernprozesse umgesetzt werden, die ihr entsprechen.

Für die christliche Gemeinde bedeutet dies, daß sie den exemplarischen Charakter ihrer Existenz als „Stadt auf dem Berge“ und „Licht der Welt“ als Kern ihrer Berufung zu begreifen und zu ergreifen hat. Gerade um der christlichen Weltverantwortung willen ist also die ekklesiologische Dimension des konziliaren Prozesses neu ernst zu nehmen.

3. Theologie und Praxis des Schalom

In der Friedensdiskussion der achtziger Jahre ist das biblische Schalomdenken in seinen vielfältigen Konturen herausgearbeitet worden. Es steht im Mittelpunkt der Texte von Dresden und Basel. Umkehr ist inhaltlich als Einkehr in den Schalom Gottes mit der Welt auszulegen.

Schalom meint eine Beziehungswirklichkeit: das Ganzsein des Lebens im Heilsein aller seiner Beziehungen. So wächst Schalom aus Gerechtigkeit (zedakah), denn diese ist das gemeinschaftsgerechte Verhalten, das zerstörte Beziehungen heilt und heile Beziehungen bewahrt. Schalom wie Gerechtigkeit schließen die Beziehungen zu den Mitgeschöpfen ein. Der Mensch hat sich als „Glied der Schöpfungsgemeinschaft“ (J. Moltmann) zu begreifen, für die er Verantwortung trägt, damit sie auf die Vollendung des Schöpfungsfriedens hin bewahrt werden.

Die Schalomtheologie kann also den inneren Zusammenhang der drei Auftragsfelder des konziliaren Prozesses und deren Gründung im Frieden Gottes deutlich machen. Die Schalomtheologie trägt auch in den geschichtlichen Veränderungen der letzten fünf Jahre.

Die Praxis des Schaloms faßte die Ökumenische Versammlung in den drei vorrangigen Optionen für die Armen, für Gewaltfreiheit und Bewahrung der Schöpfung zusammen. Sie behalten ihre Orientierungskraft auch in den Wandlungen der geschichtlichen Situation.

In der Atomisierung der liberalen, pluralistischen Gesellschaft wird Schalom als Beziehungswirklichkeit elementar wichtig. Der Markt mit seiner Tendenz, die Gesellschaft total zu bestimmen, macht Konkurrenz zum beherrschenden Prinzip und verdrängt die Solidarität. Die „Risikogesellschaft“ (G. Beck) mit ihren Individualisierungsschüben führt zur Vereinzelung und Entwurzelung des Menschen. Der Mensch, der nicht mehr in Gemeinschaften der alltäglichen Erfahrungswelt verwurzelt ist, wird extrem anfällig für fundamentalistische Bewegungen und extremistische Bandenbildung. Auch die viel beklagte Politikverdrossenheit hat in dieser Atomisierung und Individualisierung eine ihrer tieferen Ursachen. In welchen Formen von Vergemeinschaftung, die Solidarität und politische Partizipation stiften, kann Schalom als Beziehungswirklichkeit heute Gestalt gewinnen? Muß der Zivilgesellschaft hierbei nicht mehr Aufmerksamkeit zugewandt werden?

Die vorrangige Option für die Armen gewinnt immer stärkere Dringlichkeit. Einmal angesichts der wachsenden Armut, der strukturellen Arbeitslosigkeit und Verteilungskonflikte im vereinigten Deutschland. Das gerechte Teilen und Verteilen von Arbeit, das Verständnis der Arbeit selbst und die Erschließung neuer Felder gesellschaftlich anerkannter Arbeit ist eine der dringlichsten Aufgaben.

Auf europäischer Ebene ist die Schaffung eines sozialen Europas im Ausgleich zwischen West und Ost die neue Herausforderung. Im Nord-Süd-Konflikt müßten die Fragen und Impulse des Netzwerkes „Kairos Europa“ 50 Jahre nach der Konferenz von Bretton Woods aufgegriffen werden.

Bei all dem geht es nicht um altruistische Forderungen, die unter Illusionsverdacht stehen, sondern um die Heilung von Beziehungen, an denen das Wohlsein der Wohlstandsgesellschaften ebenso hängt wie das Überleben der Armen. Illusionär ist die Erwartung, eine deutsche bzw. europäische Wohlstandsinsel könne in einem Meer von Elend Bestand haben. Die Schalomtheologie zeigt, daß Reiche und Arme in ihrer Lebenshoffnung

untrennbar aneinander gewiesen sind. In einer interdependenten Welt hat allein inklusives, nicht exklusives politisches Denken Zukunft.

Für Frieden und Sicherheitspolitik bedeutet Schalom, daß das Bemühen um einen gerechten Frieden Vorrang bekommen muß vor militärischem Sicherheitsdenken. Vorrang bei der Herstellung und Bewahrung des Friedens muß die Bekämpfung wirtschaftlicher und ökologischer Konfliktursachen bekommen. Gerade angesichts der neuen Konfliktszenarios muß die vorrangige Option für Gewaltfreiheit festgehalten werden. Diese Konflikte zeigen vor allem, daß dem Ausbruch von Gewalt durch vorausschauende und prophylaktische Konfliktbearbeitung mit gewaltfreien Mitteln gewehrt werden muß. Der Aufbau ziviler Friedensdienste, die jetzt in der Diskussion sind, liegt ganz auf der Linie der vorrangigen Option für Gewaltfreiheit und ist durch den konziliaren Prozeß der Kirchen zu fördern. Die Einrichtung eines Schalomdiakonats in den Kirchen verhält sich dazu komplementär und kooperativ, nicht alternativ.

Das Ziel einer Überwindung des Krieges als Institution der Konfliktaustragung ist ebenfalls nicht obsolet geworden, sondern auf der Ebene der UNO und regionaler Vertragssysteme wie der KSZE politisch weiter zu verfolgen. Unter dem Eindruck der Gewaltkonflikte, die nach dem Ende des atomaren Abschreckungskonflikts zwischen Ost und West ausbrachen, und angesichts der Schwäche der UNO hat die Überwindung des Krieges als Institution viel an politischer Plausibilität verloren. Eine Remilitarisierung der Politik, legitimiert durch die Lehre vom gerechten Krieg, droht. Um so nachdrücklicher muß der konziliare Prozeß dieses Ziel nicht nur als Hoffnungs-, sondern als Handlungsziel geltend machen. Auf die Weiterentwicklung, Demokratisierung und Stärkung der UNO ist zu drängen. Auch hier zeigt sich freilich der Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit. Ohne eine gerechte Weltwirtschaftsordnung steht eine Stärkung der UNO unter dem Verdacht, die Vorherrschaft der reichen Nationen militärisch abzusichern.

Die gegenwärtigen Gewaltkonflikte haben die Frage nach dem Recht von Gegengewalt zur Eindämmung von Gewalt neu aufgeworfen. Von den drei vorrangigen Optionen der Ökumenischen Versammlung her kann Gegengewalt zum Schutz von Gewaltopfern nur als ethischer Grenzfall gesehen werden. Daß er als solcher einzuräumen ist, zeigt sich, wenn man die vorrangigen Optionen für die Armen und für Gewaltfreiheit zusammen nimmt. Die vorrangige Option für Gewaltfreiheit ist keine prinzipielle, weil im Grenzfall die Armen, zu denen auch die Gewaltopfer zu zählen sind, notfalls mit Gewalt vor Gewalt zu schützen sind. Sie können nicht einem Prin-

zip Gewaltfreiheit geopfert werden. Diese wechselseitige Interpretation der beiden vorrangigen Optionen ist ebenso zwingend wie gefährlich. Die Gefahr liegt darin, daß der eröffnete Grenzfall im politischen Prozeß unter der Hand zum Normalfall wird und als Legitimation des Militärischen fungiert. Das zeigt die Sicherheits- und militärpolitische Diskussion in Deutschland und auch der Gebrauch, der von dem neuesten Friedenstext der Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD „Schritte auf dem Weg des Friedens“ gemacht wird. Dem muß konkret politisch widerstanden werden, und darin liegt eine Aufgabe des konziliaren Prozesses.

4. Die vorrangige Option für die Schöpfungsbewahrung

Nach Ernst Ulrich von Weizsäcker liegt der Übergang von einem ökonomisch dominierten Jahrhundert zum ökologischen Jahrhundert vor uns. Es gilt, die kulturbestimmende Rolle des Ökonomischen durch eine ökologische Grundorientierung zu überwinden. Diese Aufgabe liegt nach dem Zusammenbruch der sozialistischen Staaten unverändert vor uns.

Da sich kurzfristige Wirtschaftsinteressen weithin gegen ökologische Vernunft durchsetzen, hat letztere häufig die Funktion der Notbremse, um „Fortschritt“ und „Wachstum zur Katastrophe“ (Kurt Biedenkopf) durch Protestaktionen zu verlangsamen oder aufzuhalten. Das ist nötig, aber nur weiterführend, wenn sich die Vorrangigkeit ökologischer Grundorientierung und Rahmenbedingungen im öffentlichen Bewußtsein, in Politik und Wirtschaft durchsetzt. Wie sind ökologisch bewußte Mehrheiten zu gewinnen, damit die Energiepolitik und Steuerpolitik ökologisch umsteigen, die Blechlawinen von den Straßen und die Müllawinen aus den Landschaften verschwinden? Das alte Thema einer Umorientierung der Lebensweise bleibt ein Schwerpunkt. Sie ist eine Art Alltagsrevolution, die sich durch unspektakuläre, aber nachhaltige Lernprozesse vollzieht.

Die vorrangige Option für die Bewahrung der Schöpfung wird im konziliaren Prozeß also die Gestalt exemplarischen Handelns, gewaltfreier Aktionen und politischen Zeugnisses annehmen.

Zerstörte Gemeinschaft wiederherstellen

Das „Programm zur Überwindung der Gewalt“ des ÖRK bekommt erste Konturen

VON CORNELIA FÜLLKRUG-WEITZEL

I. Der Beschluß zu einem „Programm zur Überwindung der Gewalt“

Der ÖRK steht am Beginn eines neuen programmatischen Denkens in seiner Friedensethik- und -arbeit. Wenige Monate schon nach dem Ende des Kalten Krieges und damit auch der Legitimationsbasis der ungezügelter Spirale von Abschreckungsgewalt hatte die Weltkonvokation in Seoul 1990 sich bereits erstmals in der Geschichte des ÖRK für eine „Kultur aktiver Gewaltfreiheit“ ausgesprochen. Die Näherbestimmungen dieses Zieles (kein Rückzug aus Situationen von Gewalt oder Unterdrückung, sondern ein Weg, sich für Gerechtigkeit und Befreiung einzusetzen) dokumentieren indes noch das Mißtrauen in der ökumenischen Bewegung gegenüber einer generellen Absage an den Gebrauch von Gewalt. Das Ringen um die Prioritätensetzung innerhalb des Doppelzieles ökumenischer Ethik, Gerechtigkeit und Frieden, die seit der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 im ÖRK heftig umstritten war, war auch in der Trias des 1983 begonnenen konziliaren Prozesses (JPC) nur der Absicht (dem Namen) nach beendet. So kam es in Seoul zwar zu einer Absage an den Gewaltgebrauch in persönlichen Beziehungen und an den Krieg als rechtlich anerkanntes Mittel der Konfliktlösung zwischen Staaten. Die Frage, ob und inwiefern Gewaltanwendung zur Befreiung von Unterdrückung, zur Herstellung gerechter Verhältnisse also, ethisch legitim sei, blieb indes ausgespart.

Neue Erfahrungen von Christen und Kirchen rund um den Globus in den Jahren seit 1990, in denen die Bedeutung des Endes des Kalten Krieges für die Weltpolitik und ihre Perzeption erst wirklich deutlich wurden, in denen aber auch krisenhafte Phänomene in westlichen Gesellschaften ins öffentliche Bewußtsein traten, machten eine ethische Neuorientierung des ÖRK in Sachen Gewalt möglich und notwendig: Sie drängten auf eine eindeutige „Kampfansage“ gegen jedwede Ausübung von Gewalt durch einzelne oder Gemeinschaften – in Ergänzung der Bekämpfung struktureller Gewalt (z. B. des Rassismus), die bereits seit Ende der Sechziger eine Priorität der ökumenischen Arbeit darstellt.

Dabei handelte es sich im besonderen:

- um Erfahrungen (z. B. von Kirchen in Zentralamerika oder dem Nationalen Kirchenrat auf den Philippinen) mit der Aussichtslosigkeit, auf dem Wege militärischer Auseinandersetzungen gerechte Verhältnisse herzustellen und strukturelle Gewalt zu bekämpfen und mit der teilweisen Wahllosigkeit des Mordens auch seitens der Befreiungsbewegungen;
- um Erfahrungen (z. B. von Christen in Sri Lanka, Palästina/Israel und Nordirland) mit der Verwüstung, die lange andauernde Kriege nicht nur materiell, sondern auch in den Seelen der nachwachsenden Generation und im Zusammengehörigkeitsgefühl und Sozialgefüge des gesamten Gemeinwesens anrichten, für das Konflikt ein normaler Bestandteil des Alltags wurde;
- um Erfahrungen auch (z. B. von Christen und Christinnen in Ex-Jugoslawien, in Somalia und Ruanda) mit der erschreckenden Grenzenlosigkeit heutiger Gewaltbereitschaft quer durch alle Konfliktfronten und bei nahezu allen Konfliktparteien – so als gäbe es kein Völkerrecht, keine Genfer Konventionen, keine ethisch-religiösen Gebote;
- um Erfahrungen der Christen im Südlichen Afrika mit der unkontrollierbaren Explosion von Gewalt: die Waffen der Befreiung haben in den letzten Monaten der Apartheid mehr Schwarze getötet, als das Rassenregime in den 40 Jahren zuvor;
- um Erfahrungen der Weltkirchengemeinschaft mit Kirchen, die es unterlassen, massive Menschenrechtsverletzungen und systematische Verstöße gegen die Genfer Konvention eindeutig zu verurteilen, oder die sich gar für die gewaltsame Durchsetzung partikularer politischer Interessen mobilisieren und instrumentalisieren lassen.

Am Anfang stand aber auch die Erfahrung, daß es nach dem Ende des Kalten Krieges möglich geworden ist, das Konfrontationsdenken zu überwinden und jahrzehntealte, festgefahrene Konflikte auf dem Verhandlungsweg transformieren zu können – z. B. im Nahen Osten, in Zentralamerika und wieder: in Südafrika. Und zum ersten Mal seit sechzig Jahren ist die Errichtung einer neuen Weltfriedensordnung nicht nur in den Bereich des Möglichen gerückt, sondern zugleich auch dringend notwendig geworden.

Nicht zufällig beschloß der Zentralausschuß auf seiner Sitzung in Johannesburg/Südafrika im Januar 1994 mit überwältigender Mehrheit, ein „Programm zur Überwindung der Gewalt“ („Programme to Overcome Violence“) ins Leben zu rufen. Hier kulminierten viele der o. g. Erfahrungen, und hier hatten Erfahrungen mit der Ohnmacht jahrzehntelanger gewaltfreier Bemühungen gegenüber der systematischen Ungerechtigkeit

und strukturellen Gewalt des Apartheidregimes Ende der sechziger Jahre zur – bedingten und begrenzten – Unterstützung eines auch mit Gewalt geführten Befreiungskampfes durch die ökumenische Gemeinschaft geführt. An diesem Ort, an dem Gewalt über Jahrzehnte von allen Konfliktparteien legitimiert und angewendet worden war, wurde beschlossen, daß die ökumenische Gemeinschaft nun einen Beitrag dazu leisten müsse, die globale Kultur der Gewalt in allen Lebensbezügen und an allen Orten in Frage zu stellen und in Richtung einer Kultur gerechten Friedens transformieren zu helfen.

Der unmittelbare Anstoß dazu kam vom methodistischen Bischof Stanley Mogoba, einem Folteropfer des südafrikanischen Rassenregimes und dem einzigen Kirchenführer auf der berüchtigten Gefangeneninsel Robben Island. In seiner Predigt während des Eröffnungsgottesdienstes der Zentralausschußsitzung forderte er in Anlehnung an das oben erwähnte „Programme to Combat Racism“ (Antirassismusprogramm), ohne das, wie er sagte, Südafrika nicht diese Befreiung erlebt hätte, ein „Programme to Combat Violence“. Wegen der unproduktiven Diskussion, die dieses Programm seinerzeit über die Frage von Gewalt und Gewaltfreiheit ausgelöst hatte und wegen des provozierenden Charakters dieses Namens mit Blick auf die Prioritätensetzung im anhaltenden Zielkonflikt zwischen Gerechtigkeit und Frieden, wurde dieser Namensvorschlag zwar vom Zentralausschuß verworfen. Die Notwendigkeit, „Geist, Logik und Praxis des Krieges“ öffentlich zu widerstehen und zu überwinden und – wie das Unit III/Komitee des Zentralausschusses vorschlug – „jedwede theologische oder sonstige Rechtfertigung des Gebrauchs militärischer Gewalt aufzugeben und eine ‚Koinonia‘ zu werden, die sich dem Anliegen eines gerechten Friedens verschreibt“, wurde vom Zentralausschuß jedoch anerkannt.

Die Verantwortung für die Durchführung dieses Programms wurde bei der Abteilung III „Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung“ angesiedelt, wobei dem Team für „Internationale Angelegenheiten“ wegen des gewollten politischen Schwerpunktes des Programms besondere Zuständigkeit zugeschrieben wurde. Als ÖRK-weites Programm soll es jedoch nicht nur die mit ethischen, sondern auch die mit ekklesiologischen Fragen befaßte Abteilung des ÖRK beschäftigen.

II. *„Der Beitrag der Kirchen zur Herstellung einer Kultur des Friedens“ – Konsultation in Nordirland*

Hatten schmerzliche Erfahrungen die Geburt dieses Programms bedingt, so waren seine ersten Ammen Christen, deren Hoffnung auf Durch-

brechung des Gewaltzirkels, deren Mut zu jener Verletzbarkeit, die sich mit Gewaltfreiheit paart, und deren Vision von einem gerechten und gewaltfreien Zusammenleben fern von romantischer Naivität, nämlich gerade angesichts detaillierter Innenansicht der „Kultur der Gewalt“ gewachsen waren. Seine Wiege stand darüber hinaus in einem Zentrum der ökumenischen Corrymeela-Kommunität in Ballycastle/Nordirland, die sich trotz Blutzolles nicht von ihrer bald drei Jahrzehnte währenden „Cross-Community“-Versöhnungsarbeit im mörderischen Konflikt in Nordirland hat abbringen lassen.

Historisch zunächst zufällig, aber dennoch programmatisch stellten Christen, die in Liberia und Burundi, Natal/RSA, Kroatien, Nordirland, den Philippinen, El Salvador, Los Angeles, Sudan, den Westbanks und dem Libanon, Malawi, Mozambique und anderswo z.T. seit Jahren und Jahrzehnten ihre Kraft und manches Mal auch ihr Leben für die Vermeidung und Überwindung von Gewalt in konkreten Konflikten eingesetzt haben und noch einsetzen, die ersten Überlegungen zur Umsetzung dieses Zentralausschußbeschlusses an. Dazu kamen Vertreter jener Bevölkerungsgruppe, die besonders häufig zu den Opfern von Gewalt gehört, zugleich aber auch selbst besonders gewaltanfällig ist, nämlich Jugendliche.

Sie alle waren (gemeinsam vom ÖRK-Stab für Internationale Angelegenheiten und vom Jugend-Team im ÖRK) schon vor dem ZA-Beschluß zu einer Konsultation „Building a Culture of Peace: The Churches Contribution“ vom 1. bis 5. Juni 1994 nach *Ballycastle/Nordirland* eingeladen worden. Ursprünglich war diese Konsultation als Erfahrungsaustausch, gemeinsame Beratung und theologische Reflexion kirchlicher Friedensaktivisten, Vertreter der historischen Friedenskirchen und Experten der Friedenserziehung geplant. Nach dem Zentralausschußbeschuß erhielt sie dann die Aufgabe, den ersten Schritt auf dem Weg zur Identifizierung der inhaltlichen und methodischen Ausrichtung und Schwerpunktbildung des neuen Friedensprogramms zu leisten.

Die Konsultation baute methodisch auf den Erfahrungsberichten dieses o.g. Kreises engagierter Konfliktvermittler und Friedenserzieher aus 41 Ländern und auf den Berichten eines großen Kreises von nordirischen Christen aller Konfessionen auf, die im vorangehenden Exposure-Programm eindrücklich die Schwierigkeiten und Erfolge, aber auch die spirituellen Wurzeln ihrer Bemühungen um Friedenserziehung und Versöhnung geschildert hatten. Diese Berichte machten eines von Anfang an deutlich: während internationale und regionale Organisationen wie UNO, KSZE etc., aber auch ökumenische Gremien mehr oder weniger hilflos nach globalen Strate-

gien einer neuen Friedenspolitik suchen, haben die Menschen und unter ihnen Christen und Kirchen schon längst begonnen, die Verantwortung für Gewaltminimierung an je ihrem Ort selbst in die Hand zu nehmen. Die Vielzahl der Initiativen zur Konfliktschlichtung, Friedenserziehung und Hilfeleistung für Gewaltopfer in einzelnen Dörfern, Städten oder ganzen Regionen, die auf der Konsultation zu Gehör kamen, zeigten, daß die politische Unsicherheit in der internationalen Friedenspolitik seit 1989, die von einer gewissen friedensethischen Unsicherheit in der Ökumene begleitet war, Christen und Kirchen an vielen Enden der Erde gezwungen, aber auch ermutigt und ermächtigt hatte, sich selbst als Subjekte der Friedensstiftung zu begreifen. Diese Entwicklung war von den meisten Kirchen (mit Ausnahme der historischen Friedenskirchen) und dem ÖRK zu Zeiten des Kalten Krieges nie ermutigt oder gefördert worden. Viel ethische Reflexion, politische Praxis und Hoffnung war damals auf die friedentiftende Kraft der Abschreckung und mithin auf ein Sicherheitssystem gerichtet worden, in dem Zivilisten keine Rolle oder Verantwortung für Konfliktverhinderung oder -schlichtung zugewiesen waren und das bei den Bürgern ein Gefühl der Ohnmacht und der Unzuständigkeit für Gewaltvermeidung gefördert hatte.

Nun galt und gilt es, diese Tatsache, daß „viele Programme zur Überwindung der Gewalt bereits auf dem Wege sind“, wie es im Schlußbericht von der Corrymeela-Konsultation heißt, bei den Überlegungen über ein erneuertes ökumenisches Friedenszeugnis reflexiv und praktisch einzuholen. Dazu gehört zum einen die Erkenntnis, daß es weniger einer Inauguration und womöglich Implementierung eines zentralen „Programms zur Überwindung der Gewalt“ bedarf, als vielmehr intensiver ökumenischer Bemühungen und Strategien zur Ermutigung, Unterstützung und Vernetzung der Fülle bereits existierender lokaler, regionaler und nationaler Programme. Die im Zusammenhang mit der Friedensarbeit im ÖRK erstellte Datenbank über kirchliche Friedensinitiativen, die Ende des Jahres erscheinen wird, belegt dies in eindrucklicher Form. *Netzwerkaufbau und Bewußtseinsbildungsarbeit wurden zu den zentralen Stichworten der Konsultation. „Der Hauptakzent der Arbeit des ÖRK (in diesem Feld) sollte darum darauf liegen, lokalen, regionalen und nationalen kirchlichen Initiativen zuzuhören, sie zu identifizieren, herauszufordern, zu stimulieren, zu verbinden und zu helfen, sie zu erhalten.“* (Schlußbericht)

Von daher versteht es sich, daß die Konsultation – auf den ersten Blick für manche enttäuschend – auf eine genauere Beschreibung und Bestimmung eines internationalen „Programms“ verzichtete und sich statt dessen auf die Beschreibung von Prinzipien und Leitlinien für die Interaktion mit

den vielfältigen kirchlichen Programmen zur Gewaltvermeidung und Friedenserziehung vor Ort konzentrierte.

Dies reflektiert die Methode und Attitude der in Corrymeela vertretenen lokalen kirchlichen Anti-Gewalt-Programme: Sie gehen davon aus – und mit ihnen sollte nach dem Willen der Teilnehmer von Corrymeela jede ökumenische Aktivität davon ausgehen –, daß die Fähigkeiten, sich aufbauende Konflikte schon im Vorfeld zu erkennen, in Konfliktsituationen zu vermitteln und mit Konflikten gewaltfrei umzugehen, in den lokalen, ethnischen oder nationalen Gemeinschaften im Prinzip bereits vorhanden sind, oder genauer noch: daß gerade in den spezifischen kulturellen Traditionen und hergebrachten sozialen Mechanismen ein zu entdeckendes und wiederzubelebendes Potential dafür vorhanden ist. Die Konsultationsteilnehmer sahen darum eine wesentliche Aufgabe der Kirchen darin, den Betroffenen in (potentiellen) Konfliktzonen zu helfen, auf ihre eigene Kraft zur Friedienstiftung zu vertrauen, ihre Kapazitäten zu erkennen und wiederzuentwickeln und eigene, authentische Konfliktlösungen zu erarbeiten.

Die Konsultationsteilnehmer verstanden den Beitrag der Kirchen zur Gewaltüberwindung darum *wesentlich als Erziehungsprozeß im Sinne des lateinischen Wortes „educare“: hervorbringen, was in den Menschen steckt*. Das heißt, daß jedes Programm einer lokalen Christengemeinde und der ökumenischen Bewegung auf den *Erfahrungen, den Erfordernissen und den Ressourcen der Menschen beruhen sollte, die es mit seinen Bemühungen erreichen möchte: „Frieden als Prozeß muß da stattfinden, wo die Menschen sind: in der kleinen Gruppe, der Gemeinde, dem lokalen Gemeinwesen.“*¹ Die Probleme am Ort sollten auf einer Ebene und in einer Art angegangen werden, die die Integrität der Gemeinschaft bewahrt, den Mitteln der Menschen dort entspricht und ihnen ermöglicht, den Prozeß in allen Phasen selbst zu tragen und zu bestimmen.

Der *Wunsch, Einmischung, Dominanz oder Überfremdung von auswärtigen Kräften zu vermeiden*, bedeutet auch eine kritische Grenze für die Mitwirkung und Begleitung lokaler Prozesse der Konfliktbewältigung von seiten wohlmeinender international operierender Friedensorganisationen oder -diensten (wie etwa „Global Peace Service“, „International Fellowship of Reconciliation“, „Life and Peace Institute“, „Church and Peace“, die auf der Konsultation vertreten waren) oder ökumenischer Körperschaften.

Ihr besonderer Vorbehalt gegen kurzfristiges Engagement von außen und gegen im Westen entworfene und von dort – z.T. in Fünftages-Trainingskursen – verbreitete Konzepte und Modelle der Konfliktmediation o. ä.

wird verständlich vor der in Corrymeela genannten Zielstellung von Friedensarbeit in gewaltgebeutelten Kommunen:

Friedensarbeit wurde durchgängig als Prozeß des (Wieder)Aufbaus und der Stärkung der elementaren gesellschaftlichen Beziehungen und als Bemühen um Wiederherstellung zerstörter Gemeinschaft beschrieben, der Gerechtigkeit und Versöhnung beinhaltet.

Die *Rekonstruktion und Neubelebung der sozialen Textur/Sozialstruktur (social fabric)* in zusammenbrechenden oder bereits zusammengebrochenen Gemeinden und Anstrengungen gegen den Beziehungs- und Solidaritätsverlust zwischen Personen, Gruppen, Nationen wurde als Gewalt überwindend betrachtet. Da Konflikt aus dem Geist und der Praxis der Isolation, des Ausschlusses und der Separation entstehe, sei alles, was die volle Partizipation *aller* am Gemeinschaftsleben fördert und Menschen zum konstruktiven Gemeinschaftsaufbau ermutigt und anleitet, ein wesentlicher Beitrag zum Frieden am konkreten Ort.

Corrymeela empfahl dem ÖRK Verzicht und *verzichtete selbst auf den Versuch, eine allgemeingültige Definition für Frieden zu finden*. Definitionen durchzusetzen, bedeute eine Gefahr in sich selbst. Nach Überzeugung der Anwesenden entstehen gemeinsame Visionen, wo an verschiedenen Orten von der konkreten Arbeit her unterschiedliche Definitionen zugelassen und dann einander zu Gehör gebracht werden. Mehrfach wurde herausgestellt, daß Frieden ein Prozeß des Hörenlernens und Hörens auf die Befürchtungen und Hoffnungen der anderen, speziell der bisher nicht Angehörten, Ausgeschlossenen, ist – konträr zu jeder Attitüde, besser zu wissen, was andere Menschen brauchen.

Einigkeit herrschte aber in der grundsätzlichen Beschreibung von Frieden als konstantem Ringen um Einheit inmitten der Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit, um eine tragfähige Konfiguration von Beziehungen und Macht in den je konkreten Situationen und als Weg oder Bewegung hin zur Gemeinschaft und gemeinsamen Menschlichkeit.

Einigkeit herrschte in Corrymeela ferner über die *andauernde Gültigkeit zentraler Überzeugungen des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung auch in dieser neuen Phase ökumenischer Friedensethik*, die Konrad Raiser in seinem Schlüsselreferat (übrigens dem einzigen) zu Beginn der Konsultation noch einmal in Erinnerung gerufen hatte. Besonders erwähnt der Schlußbericht die Erkenntnisse, daß

– Krieg nicht länger als legitimes Mittel zur Lösung zwischenstaatlicher Konflikte betrachtet werden kann,

- Frieden immer Gerechtigkeit und die Achtung der Menschenrechte einschließen muß und Friedensarbeit darum nicht ohne die Aufgabe, strukturelle Gewalt zu beseitigen, unternommen werden kann,
- Sicherheit nur in kooperativer Weise als gemeinsame Sicherheit hergestellt und garantiert werden kann,
- das Zeugnis für Gewaltfreiheit der historischen Friedenskirchen neue Relevanz in dieser neuen politischen Situation erhalten hat: es ist nicht länger nur als nobles Ideal zu betrachten, sondern es weist auf die Notwendigkeit hin, eine neue Form politischer Vernunft zu entwickeln.

Wiewohl der Anteil von prinzipiellen Pazifisten und Mitgliedern historischer Friedenskirchen auf der Tagung keineswegs besonders hoch lag, war sich die Teilnehmerschaft mit dem Zentralausschuß einig, daß es bei dem jetzt anstehenden christlichen Bemühen um gewaltfreie Konfliktvermittlung und -lösung *um mehr als nur um eine Technik, nämlich um eine fundamentale Veränderung des moralischen Bewußtseins und der Ethik geht*. In Aufnahme der Rede des Generalsekretärs wird im Bericht konstatiert: „Alle Einsichten und Überzeugungen, die in den Jahren des ökumenischen Ringens um Frieden mit Gerechtigkeit gewonnen wurden, scheinen uns keine Hilfe angesichts der massiven Gewalt zu bieten, die sich in den gegenwärtigen Konflikten manifestiert. Wir müssen von vorne beginnen mit unserer Analyse – einschließlich einer selbstkritischen Bewertung unserer Praxis. Als Christen können wir nicht anders, als an der Hoffnung festhalten, daß Gott an seinem Schalom-Versprechen festhält. Dieser eschatologische Realismus wird uns – eher als unsere moralischen und ethischen Überzeugungen – vor Selbstgerechtigkeit oder Verzweiflung bewahren.“²

Die Teilnehmer sahen die Kirchen und die ökumenische Bewegung darum u. a. vor folgende zentrale Aufgaben gestellt,

- 1) nicht länger zur Legitimierung militärischer Aktivitäten beizutragen, sondern sich statt dessen öffentlich für die Delegitimisierung der Institution des Krieges und die Anerkennung alternativer Institutionen internationaler Konfliktlösung einzusetzen;
- 2) gerechte Entstehungsbedingungen für Frieden bzw. ein Set von Kriterien für Wege zu einem gerechten Frieden zu formulieren;
- 3) bei allen Menschen und Völkern die Bereitschaft zu fördern,
 - immer die Interessen und Ängste der anderen mitzubedenken,
 - die Hand immer wieder über die Grenzen auszustrecken,
 - sich als Teil der gesamten Schöpfung, einer globalen Gemeinschaft zu verstehen.

4) Dies setzt voraus, daß die Kirchen ihr eigenes Selbstverständnis als Teil einer weltweiten „Koinonia“ und die sich daraus ergebenden Verpflichtungen für ihr Friedenszeugnis und ihre Loyalitäten gegenüber partikularen politischen Interessen klarer verstehen und in ihre Praxis umsetzen. Wie die jüngeren Äußerungen von und um die Serbische Orthodoxe Kirche zeigen, besteht hier ein besonderer Klärungsbedarf in den Mitgliedskirchen des ÖRK.

III. Mögliche Leitlinien und Prinzipien des Programms – Empfehlungen des Ausschusses für Internationale Angelegenheiten/Unit III

Im Juni tagte in *Kitwe/Zambia* der „Ausschuß für Internationale Angelegenheiten“/Unit III, um turnusgemäß die gesamte Arbeit in diesem Bereich zu beraten. In Anwesenheit der für Internationale Angelegenheiten zuständigen Stabsmitarbeiter der meisten ökumenischen Regionalkörperschaften (die Konferenz Europäischer Kirchen leistete sich bei dieser – auch in Fragen der künftigen ökumenischen Menschenrechtsarbeit – sehr wichtigen Tagung zum allgemeinen Unverständnis eine Abwesenheit!) nahm der Ausschuß den Bericht von Corrymeela entgegen und entwickelte seine Sicht über Leitlinien und methodische Ausrichtung des Programms.

Wegen dessen angestrebten Charakters (basisnah und dem Bedarf der Kirchen entsprechend) wurde auch in *Kitwe* ausdrücklich und absichtlich auf umfangreiche und allzu detaillierte Empfehlungen für den Gesamtverlauf des Programms verzichtet. Statt dessen wurde ein Vorschlag erarbeitet, wie die Absichten mit dem Programm präzisiert und die Arbeitshypothesen und -prinzipien beschrieben werden können, und welche nächsten Schritte zu seinem Start sinnvoll erscheinen. Dieser Vorschlag liegt nun der für das Programm verantwortlichen ÖRK-weiten Stabsgruppe und dem Exekutiv Ausschuß des ÖRK zur weiteren Programmpräzisierung vor.

Mit dem Programm zur Überwindung der Gewalt sollte primär weder der Anspruch noch der Versuch verbunden sein, die seit Beginn der ökumenischen Bewegung ungelöste ethische Grundsatzdebatte über Gewalt-Gewaltfreiheit, das seit Amsterdam sog. friedensethische Trilemma, zu lösen. Die Geschichte des ökumenischen Dialogs darüber hat gelehrt, daß er für das Friedenszeugnis der Kirchen eher lähmend als förderlich war. „Statt dessen soll der Fokus des Programms auf dem Aufbau bzw. Wiederaufbau gerechter, friedlicher (friedensfähiger) und die Umwelt erhaltender Gemeinschaften auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene liegen.“³

Nach den Vorstellungen des Ausschusses für Internationale Angelegenheiten sollten Hauptadressaten der Einladung, sich gemeinsam mit sehr konkreten Projekten und Programmen auf den Weg zur Transformation der Kultur der Gewalt machen, die *Kirchen* und mit ihnen die *christlichen Gruppen* sein. Über den von Corrymeela auf die lokalen Gemeinwesen gelegten Akzent hinaus nahm der Ausschuß auf der einen Seite auch die häusliche Gewalt und auf der anderen Seite auch die Gewalt in den internationalen Beziehungen mit in den Blick, da man in Kitwe davon ausging, daß zu diesem Programm alle Arbeitseinheiten der Hauptabteilung III/JPC aus ihrer spezifischen Problemsicht und mit ihren spezifischen Netzwerken beitragen.

Der eigenen Spezifik entsprechend hatte die Gruppe in Kitwe darum auch die Aufgabe im Blick, auf Möglichkeiten zur Gewaltverminderung in den internationalen Beziehungen hinzuarbeiten. Sie griff darum die bereits in Seoul erwähnte und von Konrad Raiser in Ballycastle noch einmal erinnerte Notwendigkeit auf, die militärische Betrachtungsweise der Sicherheitsproblematik durch eine internationale Rechtsordnung zu ersetzen und die Logik des konfrontativen Denkmusters in Sicherheitsfragen aus der Abschreckungsära zu überwinden zugunsten gemeinsamer Sicherheitsmodelle und der Suche nach Organisationsstrukturen und rechtlichen Regelungen für positive und tragfähige Beziehungen zwischen allen Ethnien und Nationen. Zu den wenigen konkreten Empfehlungen gehört deshalb die, eine Konsultation zu diesen Fragen zu veranstalten und Experten für alternative globale Sicherheitskonzepte zusammenzubringen, um den Kirchen fundierte konkrete Vorschläge dazu für ihre politische Öffentlichkeits- und Lobbyarbeit anbieten zu können.

Im übrigen aber unterstrich die Gruppe als wesentliche Absicht des Programms, von den konkreten Erfahrungen und Bedürfnissen der Kirchen vis à vis den sie herausfordernden Strukturen und Situationen von Gewalt im eigenen Gemeinwesen auszugehen und ihnen zu helfen, zu deren Überwindung beizutragen. Sie ließ sich dabei von der Erkenntnis bestärken, daß gewaltsame Konflikte am besten von den Menschen in der betroffenen Gemeinschaft gelöst werden – gegebenenfalls nur assistiert von anderen, die zum einen über das Vertrauen der Konfliktparteien und zum anderen über gute Kenntnisse des Kontextes, der Kultur und Geschichte der Situation verfügen. Die Kirchen sollen ausdrücklich ermutigt werden, die Gewalt in ihrer eigenen Gesellschaft und die von ihrem Land bzw. ihrer Ethnie ausgeübte offene oder strukturelle Gewalt gegenüber anderen zu benennen.

Zur näheren Definition dessen, welche Prioritäten zu setzen und welche Methoden für das Programm in den verschiedenen Regionen und von den

und für die unterschiedlichen Gruppen Betroffener zu wählen seien, schlug der Ausschuß vor:

- 1) Regionalkonsultationen zu veranstalten,
- 2) Kirchen, Netzwerke, Gruppen mit einer Broschüre einzuladen, ihren Bedarf an Unterstützung durch den ÖRK bzw. durch ein von ihm zu initiiertes und unterstützendes Netzwerk rückzumelden, aber auch mitzuteilen, welche Erfahrungen, Materialien, Personalkapazitäten sie anderen im Bereich der Konfliktmediation, der Friedenserziehung, der Cross-Community-Arbeit etc. anbieten können, die mit ähnlichen Herausforderungen konfrontiert sind,
- 3) je nachdem sich im Verlauf erweisenden Bedarf Konsultationen zu Spezialthemen zu veranstalten (außer der oben erwähnten über globale Sicherheitskonzepte wurde nur noch die bereits vom Zentralausschuß gewünschte gemeinsame Studie von Abteilung I und III über die ekklesiologischen Dimensionen als schon jetzt notwendig erkannt).

Nachbemerkung:

Viele Kirchen, Gemeinden und christliche Gruppen rund um den Globus haben schon auf die vagen Ankündigungen dieses neuen Programms reagiert und signalisiert, wo und wie sie sich Unterstützung und Austausch wünschen bzw. wo sie Mitarbeit und Ressourcen anbieten können. Ob der Schwung zu diesem Programm im ÖRK reicht, wird nicht unwesentlich davon abhängen, wieviel Reaktionen und Rückmeldungen aus der Mitgliedschaft der ÖRK dazu bekommen wird.

ANMERKUNGEN

- ¹ Building a Culture of Peace: The Churches Contribution. Report from Corrymeela Consultation, June 1–5, 1994, S. 4.
- ² Building a Culture of Peace: The Churches Contribution. Report from the Corrymeela Consultation. June 1–5, 1994, S. 1f.
- ³ Report and Recommendations on the Programme to Overcome Violence. CCIA Board, June 25–30, 1994, Kitwe, Zambia, S. 2.

„Gott will es“

Der christlich-muslimische Dialog für Versöhnung zwischen Baku und Etchmiadzin während des armenisch-aserischen Krieges um Berg-Karabagh/Arzach

In memoriam S. H. Katholikos Vasgen I.
Oberster Patriarch und Katholikos aller Armenier (1908 bis 1994)

VON HERMANN GOLTZ

Vielleicht ist es bei uns immer noch nicht publik: Das erste *demokratische* Referendum in sowjetischer Perestroika-Zeit fand nicht in Riga oder Lenin-grad statt, sondern fern von „westlichen“ Gefilden in einem schwer erreichbaren Gebiet des Transkaukasus, dem überwiegend armenisch besiedelten Berg-Karabagh (die Armenier nennen das Gebiet traditionell „Arzach“):

Im Februar 1988 votierte die Bevölkerung Berg-Karabaghs, das mit einem willkürlichen Bleistiftstrich des Nationalitätenkommissars Stalin Anfang der zwanziger Jahre als nominell „autonomes“ Gebiet zu Sowjet-Aserbaidshan geschlagen worden war, mit überwältigender Mehrheit für eine wirkliche politisch-kulturelle Autonomie. Für Kenner der Geschichte kam dieses Referendum nicht überraschend, denn durch die Jahrzehnte der sowjetisch-aserischen Herrschaft hatten die Armenier nicht einmal kulturelle Autonomie genossen und so in sowjetischen Tauwetter-Perioden des öfteren bereits versucht, die ihnen auf dem Papier zwar zugesagte, faktisch aber vorenthaltene Autonomie vom „Zentrum“ Moskau doch noch zu erhalten. Allerdings ist es ihnen damals, wie eigentlich auch heute, nie wirklich gelungen, gegen den öldurchtränkten Filz zwischen Moskau und Baku anzukommen. Offenbar am 25. September 1988 der selbstkritische Ausspruch des Kreml-Insiders Valentin Falin: „Man kann nicht immer die Aserbaidshaner vorziehen!“

Die Reaktion Bakus auf das demokratische Referendum der Karabagh-Armenier ist bekannt: Massaker an der armenischen Bevölkerung an verschiedenen Orten Aserbaidshans, am berüchtigsten dabei in dieser Kette von Verbrechen gegen die Menschlichkeit von Anfang an der Name der Ölarbeiterstadt Sumgait nördlich von Baku, wo die armenischen Familien mit systematischer Hilfe der Verwaltung und der Miliz (Erstellung von schwarzen Listen mit den Armenier-Adressen!) verfolgt, umgebracht oder

vertrieben wurden. Die wirkliche Zahl der bald nach dem Referendum 1988 Ermordeten ist bisher nie richtig bekanntgeworden.

Dieser Zusammenprall eines gewaltlosen Versuchs der Demokratisierung mit Massaker-„Politik“ weckte bei Betroffenen und bei aufmerksamen Beobachtern die reale Befürchtung, daß nicht nur für die Karabagh-Armenier, sondern überhaupt für die Armenier im Transkaukasus in der aserbaidshanisch-türkischen Zange der Genozid von 1915/16 nicht nur *das* Trauma der Vergangenheit, sondern auch wieder eine ganz reale Gefahr der Gegenwart ist. Die Existenz des armenischen Volkes und der kleinen armenischen Rest-Republik stand wieder auf dem Spiel.

Die angeblich demokratische „Wende-Regierung“ unter dem aserischen Volksfront-Präsidenten Eltschibej folgte in gefährlich-einseitiger Weise einer protürkischen, ja sogar rassistisch-panturanischen Konzeption. Zu Besuch bei populistischen Politikern in wichtigen Provinzstädten Aserbaidshans fand ich in deren Büros die Symbole der *Bozkurt*, der *Grauen Wölfe*, mit dem Slogan: „Die Türkei den Türken!“ Und dies trotz der Versicherungen führender Politiker, daß Aserbaidshan nach wie vor ein multi-ethnischer Staat ist und bleibt.

Angesichts der atavistischen Reaktionen gegen die Autonomie-Bestrebungen der Karabagh-Armenier formierte sich in Jerewan eine entschlossene Bewegung von unten mit dem „Karabagh-Komitee“ des künftigen armenischen Präsidenten Lewon Ter-Petrosjan an der politischen Spitze. Diese starke politische Bewegung war aber in der *Hauptsache*, der Schaffung einer wirklichen Selbstverwaltung von Karabagh, nicht erfolgreich, da auf der aserbaidshanischen Seite einfach der demokratische Partner fehlte. Nicht, daß es in Aserbaidshan keine potentiellen Demokraten gäbe. Aber auch oppositionelle Sozialdemokraten in Baku, mit denen ich sprechen konnte, sind mit ihren politischen Ideen noch ins nationalistische und besonders anti-armenische Prokrustesbett eingespannt, ähnlich wie die türkische Linke bei aller kritischen Haltung gegen die eigene Regierung sich bis heute zum allergrößten Teil am offiziellen Schweigen über das Faktum des Völkermordes an den Armeniern beteiligt.

So erschienen nun armenische Gruppen im Vordergrund, die gegen die Unterdrückung der Autonomie wie auch zum Schutz der armenischen Bevölkerung zu den Waffen griffen. Die Spirale der Gewalt begann sich zu bewegen, wobei der Transkaukasus von sowjetischen Zeiten her ein waffenstarreres Arsenal darstellte, das nun nicht mehr nach außen gerichtet war, sondern nach innen zur gegenseitigen Vernichtung verwendet wurde. Unrecht wurde nun mit Unrecht beantwortet, Grausamkeit mit Grausam-

keit. Zum Schutz vor Raketenbeschuß und Bombardements, aber auch um Korridore gegen die Blockaden der Bevölkerung in Karabagh und Armenien zu schaffen, stießen im späteren Verlauf des Konfliktes Truppen auf aserbaidshanisches Gebiet im Latschin-Korridor, bei Kelbadshar und im Süden auf die iranische Grenze vor. Das führte auch auf der aserischen Seite zu großen Flüchtlingsströmen.

Bei Besuchen von Verwundeten auf beiden Seiten wurde mir und meinen ÖRK-Kollegen Dwain Epps und Elizabeth Salter demonstriert, daß modernste und an Grausamkeit ausgeklügelte Waffen auf beiden Seiten verwendet werden, die es so noch nicht einmal in Vietnam und Afghanistan gegeben hat. Im übrigen gelangten nach der deutschen Wende an die Türkei abgegebene billige NVA-Militärgeräte aus Ostdeutschland auch in die Hände der Aseris, die auch damit ihren Kampf gegen die Armenier in Berg-Karabagh fortsetzten: eine der ersten „gelungenen“ deutsch-deutsch-türkischen Kooperationen zwischen Ex-Bürgerrechtler, Pastor und letztem DDR-Verteidigungsminister Eppelmann, der Bonner Hardthöhe und den Atatürk-Diadochen mit panturanischen Ambitionen. Hier stolpert nun Gesamtdeutschland schon wieder – unwissentlich ? – in eine traditionelle Koalition, die für die Armenier seit Wilhelm II. Zeiten nichts weniger als tödlich war.

Solche alt-neuen Konstellationen und Allianzen, die nichts, aber auch gar nichts aus unserer Geschichte Gelerntes erkennen lassen und die trotz des Zusammenbruchs der Sowjetunion weiter die recht bedingungslose Freundschaft mit dem türkischen Regime pflegen, provozieren heute auf der armenischen Seite im Transkaukasus und in der weltweiten armenischen *Spjark*' (Diaspora) die Entschlossenheit zur militärischen Konfliktlösung. Heute beobachten wir daher exakt eine Art „jüdischen Syndroms“ bei den Armeniern, das sie drängt, aus ihrer Geschichte, in welcher sie hauptsächlich Opfer gewesen waren, durch den bewußten Einsatz von Gewalt auszubrechen. Nun kommen die paramilitärischen Erben jener kleinen armenischen Gruppierungen in den Vordergrund, die seit 1895 auf die Massaker mit Gegenterror zu antworten versuchten und die schon damals von der preußischen Regierung dazu benutzt wurden, das ganze armenische Volk als terroristisch zu denunzieren, während in ebenso falscher Würdigung das damalige Haupt der deutschen Anarchisten, Gustav Landauer, die Armenier als leuchtendes Beispiel auch für die deutschen Anarchisten proklamierte.

Diese nahezu zwangsläufige Entwicklung zur Gewalt und Gegengewalt, die auch etwas mit unserer mangelnden europäischen und nordatlantischen Flexibilität nach der globalen Wende zu tun hat – trotz aller lobender

Nekrologe für den NATO-Generalsekretär Wörner –, hat sich heute in mehrfacher Hinsicht als eine fatale und tödliche Sackgasse für das Leben beider Völker erwiesen. Denn die erneuerte Unabhängigkeit sowohl der Aseris wie auch der Armenier krankt neben dem Versagen der internationalen Politik und Militärstrategie zusätzlich schwer an dem eigenen genetischen Fehler des alten, wiederaufgebrochenen Konflikts. Es gibt hier sogar oft – auf der aserischen wie auf der armenischen Seite – eine kaum aufzuhebende Koinzidenz von Nationalitätsbewußtsein und dem Bewußtsein von der Notwendigkeit des Konflikts, die ein riesiges Hindernis für das nach wie vor lebensnotwendige Miteinander von Armeniern und Aseris darstellt.

Im Januar 1990 kam es dann im Zusammenhang mit dem eskalierenden Konflikt um Berg-Karabagh zu weiteren großen Massakern und zur Vertreibung der armenischen Bevölkerung aus Baku und Aserbaidshan überhaupt. Die armenischen Ortsnamen auf den offiziellen Landeskarten Aserbaidshans sind längst ausgemerzt und durch aserisch-türkische ersetzt. Als ich 1992 mit Politikern in Aserbaidshan sprach, wurden mir bereits stolz die von armenischen Ortsnamen „gesäuberten“ Karten präsentiert, die das vorher von armenischen Menschen gesäuberte Land zeigten.

Diese blutige, gewalttätige „ethnische Säuberung“, die Hunderttausende getroffen hat (die armenische Bevölkerung bildete etwa 10% der 5,5 Mio Einwohner Aserbaidshans), ist bei uns, wenn überhaupt zur Kenntnis genommen, bald wieder in den Hintergrund anderer Nachrichten und in Vergessenheit geraten. Auch das damals eigentlich im Transkaukasus noch für Recht und Ordnung zuständige „Zentrum“ sah lange, zu lange Tage und Wochen den Armenierpogromen zu. Informiert war man sehr wohl, sowohl durch die eigenen Nachrichtendienste wie auch durch die entsetzten Berichte nicht unbekannter Sowjetbürger, von denen ich hier nur Garri Kasparow, den Schachweltmeister armenisch-jüdischer Abstammung aus dem Armenierviertel Bakus nennen möchte, der seine nächsten Verwandten mit Mühe und unter Einsatz seines eigenen Lebens noch aus seiner Heimatstadt retten konnte.

Erst am 20. Januar 1990 rückten sowjetische „Zentrumstruppen“ – in traditioneller Weise zu spät für die armenischen Opfer – in Baku ein. Offensichtlich nur, um Moskaus Macht zu erhalten, verübten diese Truppen nun wiederum Gewalttaten an der aserischen Bevölkerung. Diese Verbrechen beschleunigten aber im Gegenteil die durch die Volksfront Eltschibejs und andere betriebene Separation Bakus von Moskau, eine Separation, die jedoch drei Jahre später durch den unausweichlichen Beitritt Aserbaidshans zur GUS wieder überbrückt wurde. Architekt dieses realistischen Schrittes

ist der im Sommer 1993 an die Macht nach Baku zurückgekehrte erste Mann der sowjet-aserbaidshanischnen Zeit, der heutige Präsident Aserbaidshans Heydar Aliyev, ehemaliger Vize-Premier der Sowjetunion. („Wir lieben ihn nicht“, so hörte ich es in Baku sehr häufig in Privatgesprächen, „aber er ist heute der Einzige, der die Normalität wiederherstellen kann.“)

Wenn man in weitverbreiteter westlicher Naivität immer noch meint, daß alle nichtrussischen Völker des Zaren- bzw. des Sowjetimperiums von einem einzigen Haß gegen das „Zentrum“ beseelt waren – Popularhistoriker wie Scholl-Latour finden ja offensichtlich nicht nur in den deutschen Kleinbürgerstuben Gehör –, so übersieht man vor allem den Fall Aserbaidshan. Der weitaus größere Teil der Aseris lebt in dem ursprünglichen aserbaidshanischnen Gebiet, nämlich dem Nordiran, dem alten „Atrpatakan“, von den Herrschern des persisch-iranischen Imperiums bis heute meistens einer straffen iranischen Assimilierungspolitik unterworfen. So hatten Sankt Petersburg oder Moskau leichtes Spiel: Die massive Vertretung nationaler und sprachlicher Interessen der Aseris durch die Zaren-Administration oder die Bolschewiki und deren Nachfolger brachte dieses Turkvolk automatisch auf die Seite des nördlichen Imperiums, schwächte Persien sichtlich und stärkte die Position des russischen bzw. sowjetischen Reiches im strategisch wichtigen Nordiran beträchtlich. Hier ist auch ein gewichtiger Grund für die nicht so große Begeisterung Teherans für die aserischen schiitischen Glaubensbrüder zu sehen. Und die alte Konkurrenz auch zwischen persischem und türkischem Reich in der Region läßt um so mehr die vielschichtige Haltung des Iran heute verstehen, der Wesentliches zum Überleben der im Blockade-Würgegriff schwer leidenden armenischen Bevölkerung tut. Eine vor kurzem eröffnete Brücke über den Arax zwischen Iran und Armenien ist Symbol dafür.

Unter diesen geschichtlichen Voraussetzungen der nicht immer nur negativen aserisch-russischen Beziehungen ist der marmorne Friedhof aserischer Märtyrer des „Schwarzen Januar“ 1990 hoch über Baku und dem Kaspischen Meer heute bereits wieder ein unzeitgemäßes Symbol anti-moskowitzischer Unabhängigkeitsbestrebungen einer nicht unbedingt typischen turkophilen Politiker- und Orientalistengruppe, zumal man auch bald bemerken mußte, daß z. B. die Ersetzung der schlechten sowjetischen Telefone in Baku durch die einer türkisch-italienischen Firmengruppe dazu führte, daß die Telefone zeitweilig überhaupt nicht mehr funktionierten.

Um das offiziöse Monument der nationalen Märtyrer des Schwarzen Januar herum entstanden aber nun weiter, von Tag zu Tag, neue Erdhügel, Hunderte und Tausende von Kriegsgräbern der im Karabagh-Konflikt

Gefallenen. Die überlebenden aserischen Flüchtlinge aus den Konfliktgebieten leben nur zum kleinsten Teil in zumutbaren Unterkünften. Die meisten vegetieren in Erdhöhlen und provisorischen Hütten, die ich als KEK-Vertreter an verschiedenen Orten nahe der militärischen Konfliktzone zusammen mit den ÖRK-Kollegen besuchte.

Flüchtlingsfamilien, die von sich aus im vornehmeren Wohnviertel nahe dem Bahnhof von Baku leerstehende Wohnungen der ermordeten oder vertriebenen Armenier bezogen hatten, wurden nun ihrerseits von der aserischen Administration vertrieben. Die attraktiven Wohnungen waren längst von der aserischen Regierung meistbietend an die wohlhabenderen Aseris verkauft worden.

Von vielen Menschen in Aserbaidshan und Armenien wie auch in der internationalen Politik wird dieser grausame Konflikt im Transkaukasus nicht lediglich als ein armenisch-aserisches Problem interpretiert, sondern – sehr fragwürdig – als ein exemplarischer Krieg zwischen Christentum und Islam. Das war der Ausgangspunkt für die ökumenischen Organisationen in Genf, den *Weltkirchenrat* und die *Konferenz Europäischer Kirchen*, zwischen den Fronten gerade auf der religiösen Ebene vermittelnd tätig zu werden. Eine solche Vermittlung schien um so wichtiger, da es in der Weltpolitik nach der Beendigung der Konfrontation der Supermächte USA und UdSSR bei der Suche nach neuen potentiellen Antipoden des Westens bekanntlich die gefährliche Tendenz gibt, ganz global im „Islam“ diesen Gegner zu erblicken, was dann manchen führenden Militärs auch erlaubt, die Linie der ständigen Auf- und Umrüstung weiterverfolgen zu können und nicht nach Konversions-Strategien suchen zu müssen. Es ist angesichts dieser gefährlichen Tendenz wichtig, daß gerade die authentischen Repräsentanten der Religionen gegen eine solche auch von außen geförderte Polarisierung arbeiten, in welcher der hinfällige Gegensatz von „kapitalistischem Westen“ und „kommunistischem Osten“ durch den falschen von „christlichem Westen“ und „islamischem Osten“ ersetzt wird.

Ende November/Anfang Dezember 1992 ging so eine Genfer ökumenische Delegation sowohl nach Aserbaidshan wie auch nach Armenien. Der Gruppe gehörten der US-Amerikaner Dwain Epps, presbyterianischer Pfarrer, gegenwärtig Leiter der ÖRK-Abteilung für internationale Angelegenheiten, und die Engländerin Elizabeth Salter, eine Quäkerin, zuständig für Europa in der genannten ÖRK-Abteilung, und der Autor als Vertreter der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) an. Im Sommer 1993 und im März 1994 setzte ich im Auftrag der KEK diese Vermittlungstätigkeit zusammen mit dem Weltkirchenrat vor Ort fort.

Die Besuche hatten ein wider Erwarten gutes Echo sowohl auf der Seite der muslimischen Gemeinschaft Aserbaidshans wie auch auf der der Armenischen Apostolischen Kirche in deren Zentrum Etchmiadzin nahe Jerewan. Im Gegensatz zu manchem Machtpolitiker im Osten oder Westen sprach sich der *Scheich-ul-Islam* in Baku uns gegenüber gegen eine Verteufelung der christlichen Armenier und besonders gegen eine negative Wertung der Persönlichkeit des Katholikos-Patriarchen aller Armenier Vasgen I. aus, der gerade während unseres ersten Besuches in den Zeitungen an den Hauswänden Bakus als der Drahtzieher einer „armenischen Weltverschwörung“ gegen Aserbaidshan hingestellt wurde. Die aserbaidshanische Öffentlichkeit nahm sehr aufmerksam, sogar erfreut zur Kenntnis, daß eine christliche Delegation ihr Land besuchte, da man gewöhnt war, daß solche Delegationen zwar die armenische Seite aufsuchten, dann aber die Grenze hin zu den Aseris nicht überschritten. Der Scheich-ul-Islam erklärte sich bereit, seinen Teil zum Dialog der Versöhnung zwischen Armeniern und Aseris beizutragen. Wir drängten unsererseits darauf, daß die verschiedenen Religionen im Kaukasus und Transkaukasus weiter auf einen gemeinsamen *Kaukasischen Interreligiösen Rat* hinarbeiten sollten, in welche Richtung der Scheich-ul-Islam bereits vorgearbeitet hatte, wenn auch – offensichtlich unter politischem Druck – unter Vernachlässigung der armenischen Beteiligung.

Es war nicht einfach, von Baku nach Jerewan zu reisen. Aber als wir auf Umwegen die Front überquert hatten, fanden wir auch im Gespräch mit dem Katholikos-Patriarchen in Etchmiadzin, dem Zentrum der Armenischen Apostolischen Kirche, trotz des verständlichen Mißtrauens aufgrund der jüngsten Massaker, Bereitschaft zum Dialog vor. Im Gedenken an den nun heimgegangenen Katholikos Vasgen geht mir das Bild nicht aus dem Sinn, wie unsere kleine Genfer Gruppe mit dem feinsinnigen greisen Kirchenoberhaupt in den wegen der Energieblockade eisigen Räumen der Etchmiadziner Residenz saßen, Katholikos Vasgen in einer einfachen schwarzen Kutte mit einer Wolljacke und einem dicken Schal umgeschlungen; wegen der Kälte führten wir dann die Gespräche in der Küche der Residenz weiter, weil es dort noch etwas wärmer war. Und hier, in dieser Küche, sprach sich der Katholikos mit denselben Worten wie der Scheich-ul-Islam für die Versöhnungs- und Vermittlungsgespräche aus, nur daß der eine seine Turk-Sprache und der andere die armenische benutzte. Beide begründeten aber, ohne dies voneinander zu wissen, ihren Willen zu diesen Treffen mit dem kurzen Satz: „Gott will es.“ Und es geht mir dabei nicht aus dem Kopf, daß dieses „Gott will es“ auch die fatal-berühmte Losung christlicher Kreuzzüge gewesen ist.

So kam es dann im Februar 1993 zu einem ersten Dialogtreffen in Montreux in der Schweiz, das in der Geschichte der Beziehungen zwischen armenischen Christen und aserischen Muslimen präzedenzlos ist. Beide Seiten, die christliche und die muslimische, erklärten unmißverständlich und authentisch, „daß es sich bei dieser Konfrontation nicht um einen religiösen Konflikt handelt. . . Armenische Christen und aserbaidshanische Muslime lebten und werden friedlich zusammen leben. . .“. In Montreux begründeten die beiden Seiten einen *Gemeinsamen Internationalen Humanitären Fonds*, „damit ohne Unterschied der Nationalität und der religiösen Zugehörigkeit allen Leidenden Hilfe geleistet wird“. – In der Zwischenzeit ist an beide Seiten humanitäre Hilfe geleistet worden. Der Scheich-ul-Islam hat diese Hilfsleistung in öffentlichen Aktionen an muslimische, christliche und jüdische Gemeinden Aserbaidshans verteilt.

Auch die Präsidenten Armeniens und Aserbaidshans, Lewon Ter-Petrosjan und Heydar Aliyev, haben unsere Vermittlungsgruppe bei verschiedenen Besuchen 1992, 1993 und 1994 empfangen und die Nützlichkeit solcher gemeinsamen christlich-islamischen Bemühungen bei der Suche nach Frieden und Versöhnung auf beiden Seiten betont. Der Dialogprozeß geht weiter und wird hoffentlich seine Früchte tragen, auch in kommenden Friedenszeiten. Er ist ein kleiner und mühsamer Ansatz, trotzdem nicht nur für Armenier und Aseris wichtig, sondern auch notwendig im Kampf gegen neue globale Feindbilder bei der Entwicklung einer „neuen Weltordnung“.

Kurz vor seinem Heimgang hat Katholikos Vasgen – sicherlich nicht zur Begeisterung der Hardliner diesseits und jenseits der Front – vorgeschlagen, daß er nach dem Beispiel des bedeutenden armenischen Bischofs Karapet Ter-Mkrtitschjan (+1915), der bei den Massakern und Kämpfen zwischen Aseris und Armeniern 1905 zusammen mit dem Scheich-ul-Islam auf die Straße ging und zum Frieden aufrief, bereit ist, nach Baku zu gehen und dasselbe auf der Straße und in den Medien zu tun; ebenso wollte er dies mit dem Scheich-ul-Islam auf Jerewans Straßen und im armenischen Fernsehen tun.

Nun ist dieser versöhnliche Katholikos in den ewigen Frieden eingekehrt. Der Waffenstillstand hält – Gott sei Dank – mit nur wenigen Ausnahmen bereits seit Mai und ist Ende Juli erneuert worden. Die Aseris scheinen eine neue Offensive, unter Beteiligung von türkischen Abteilungen der „Grauen Wölfe“ vorzubereiten. Aber gleichzeitig gibt es einen recht ausgewogenen Entwurf eines Verhandlungsplans, entworfen von dem US-Amerikaner Maresca, der in den KSZE-Bemühungen um Frieden zwischen Armenien und Aserbaidshan mitgewirkt hat.

Aber auch wenn sich hoffentlich der Frieden mühsam bildet, ist das Versöhnungsgespräch zwischen den gläubigen Muslimen und Christen Aserbaidschans und Armeniens um so wichtiger. Es bleibt die Aufgabe des künftigen Katholikos, diesen Versöhnungsprozeß im Sinne des Katholikos Vasgen weiter voranzutreiben. Katholikos Vasgen hatte von seinem Volk den Ehrentitel „Schinarar“ zuerkannt bekommen, was „Erbauer“ bedeutet, da er beim innerlichen und äußerlichen Aufbau der Armenischen Apostolischen Kirche nach dem stalinistischen Terror Wesentliches geleistet hat. 1992 war ihm von der armenischen Regierung der Titel eines „Nationalhelden“ verliehen worden. Ich verstehe diesen Titel so, daß er – noch als Greis von über 80 Jahren, selber aus einer Flüchtlingsfamilie stammend, die aus den Massakern in der Türkei entkommen war, fern der Heimat als Flüchtlingskind geboren, den Mut fand, gegen die übermächtigen Feindbilder standzuhalten und für die Versöhnung hart zu arbeiten.

Der Ararat, der heilige Berg der Armenier, Symbol des Noah-Berges und des Friedenszeichens des Ölzweiges, – bei klarem Wetter ist er von Jerevan auf türkischem Staatsgebiet zum Greifen nahe –, ist fern wie der wirkliche, dauernde Frieden und die echte Versöhnung im Transkaukasus.

Gemeinsames Kommuniqué

vom Treffen zwischen S. H. Vasgen I.

Oberster Patriarch und Katholikos aller Armenier und
S. E. dem Scheich-ul-Islam Allahschukur Pascha-sadeh
Vorsitzender der Leitung der kaukasischen Muslime

(Februar 1993)

Wir, die religiösen Oberhäupter unserer beiden Völker, haben uns durch die Gnade Gottes und dank der gemeinsamen Initiative des Weltkirchenrates und der Konferenz Europäischer Kirchen in Montreux (Schweiz) vom 6. bis 8. Februar 1993 getroffen. Der Generalsekretär des Internationalen Islamischen Rates für Daw'a und Nothilfe nahm an unserer Begegnung als Beobachter teil. Wir kamen zusammen, weil wir betroffen sind vom Schicksal unserer geistlichen Kinder und von der Grausamkeit, der Bosheit und dem Haß, welche menschliche Seelen durchdringen und sie zu Taten treiben, die gottwidrig sind.

Nachdem wir die Probleme besprochen haben, die unsere beiden Völker und uns aufwühlen, halten wir es für wesentlich, zuallererst zu betonen, daß es sich bei dieser Konfrontation nicht um einen *religiösen* Konflikt handelt, obwohl es einige Versuche gibt, diese Auseinandersetzung, in deren Resultat unschuldiges Blut unserer geistlichen Kinder vergossen wird, als eine christlich-muslimische Konfrontation

darzustellen. Armenische Christen und aserbaidchanische Muslime lebten und werden friedlich zusammen leben, sich gegenseitig Hochschätzung und gutnachbarliche Gefühle entgegenbringen.

Wir flehen mit heißem Herzen zum Allerhöchsten, daß er den Seelen der Opfer Ruhe schenke, die im Verlauf der tragischen Ereignisse gefallen sind. Im Namen des Gedächtnisses dieser Opfer, im Namen der Zukunft beider Völker rufen wir unsere geistlichen Kinder auf, mit dem Blutvergießen aufzuhören und alle Probleme friedlich, gerecht, mit politischen Mitteln und in Übereinstimmung mit den allgemein akzeptierten internationalen Normen zu lösen.

Wir rufen beide Seiten auf, die Geiseln, unter denen es viele Frauen und Kinder gibt, bedingungslos freizulassen und die Kriegsgefangenen auf menschliche Weise im Geiste der Genfer Konvention zu behandeln.

Wir bringen Befriedigung angesichts der internationalen Anstrengungen in Richtung auf eine friedliche Regelung des Konflikts zum Ausdruck, die von den Organisationen der Vereinten Nationen (UNO), der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) und anderen internationalen Organisationen, aber auch Menschen guten Willens unternommen werden, die aufrichtig nach einem baldigsten Ende des Blutvergießens streben.

Im Mitleiden mit den Opfern und deren Familienangehörigen, aber auch mit den friedlichen Einwohnern, die schweres Ungemach und ebensolche Entbehrungen in den Konfliktzonen erdulden müssen, haben wir die Schaffung eines Einheitlichen Internationalen Humanitären Fonds verabredet und fordern den Weltkirchenrat und den Internationalen Islamischen Rat für Daw'a und Nothilfe auf, diesen Fonds unter ihr Patronat zu nehmen, damit ohne Unterschied der Nationalität und der religiösen Zugehörigkeit allen Leidenden Hilfe geleistet wird. Wir rufen alle Menschen guten Willens und die internationalen Organisationen auf, so kräftig als irgend möglich an diesem gottgefälligen Werk mitzuwirken. Wir werden unsere Vertreter für diesen Fonds ernennen und alle Anstrengungen für dessen effektive Tätigkeit unternehmen.

Wir rufen die Präsidenten beider Republiken zu einer maximalen Mitwirkung an diesen Friedensinitiativen auf.

Wir drücken unsere aufrichtige Anerkennung der Leitung des Weltkirchenrates für die Organisierung der Begegnung und die erwiesene Gastfreundschaft aus, desgleichen der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Internationalen Rat für Daw'a und Nothilfe für ihre Teilnahme an dieser Begegnung.

Wir haben die Fortführung der Kontakte und die Organisation weiterer Begegnungen verabredet, um die gutnachbarlichen Beziehungen zwischen unseren Völkern zu befestigen.

Möge der Allerbarmende Herr unsere Gebete erhören und seinen friedienstiftenden Geist über unsere Völker und über die ganze Erde ausbreiten, damit alle Menschen den wahren Weg der Gerechtigkeit und des Friedens finden.

Amen

Vasgen I.
Oberster Patriarch und
Katholikos aller Armenier

Scheich-ul-Islam Allahschukur Pascha-sadeh
Vorsitzender der Leitung der kaukasischen
Muslime

Vorbemerkung der Schriftleitung zu den drei folgenden Beiträgen

Seit der ÖRK 1988 zu einer Ökumenischen Dekade der Solidarität der Kirchen mit den Frauen aufrief, hat unsere Zeitschrift Thema und Zielsetzung dieser Dekade mehrfach aufgegriffen.

Wir erinnern an die Beiträge von *Aruna Gnanadason*, Ökumenische Dekade: Solidarität der Kirchen mit den Frauen, ÖR 3/1992, S. 335 ff, *Rosa Marga Rothe*, Fürchte dich nicht! eine brasilianische Stimme zur Ökumenischen Frauendekade, ÖR 2/1991, S. 155 ff; *Reinhild Trailter*, Bleibt uns nur die andere Sicht der Dinge? Fragen und Wünsche an die Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“, ÖR 4/1989, S. 373 ff; *Bärbel Wartenberg-Potter*, Lernerfahrungen für die Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“, ÖR 2/1989, S. 216 ff und *Mercy Oduyoye*, Ökumenische Dekade: Solidarität der Kirchen mit den Frauen 1988 bis 1998, ÖR 3/1988, S. 257 ff.

Unsere Suche nach einer orthodoxen Autorin war lange umsonst. Um so mehr begrüßen wir, daß wir in diesem Heft einen Beitrag aus der Feder von *Dr. Sophie Deicha*, Professorin am Institut für orthodoxe Theologie Saint-Serge und Mitglied der Ständigen Kommission von Glauben und Kirchenverfassung, bringen, dazu aber auch zwei Texte veröffentlichen können, die auf der Vollversammlung des Forums christlicher Frauen in Europa vom 19. bis 26. August in Budapest vorgetragen wurden. Wir sehen in diesem Dreigestirn den unserer Zeitschrift gemäßen Willkommensgruß an die Besuchergruppe des ÖRK, die im Zuge der Ökumenischen Dekade vom 2. bis 9. Februar 1995 die Bundesrepublik besuchen wird. Am Ende dieses Besuchs ist für den 8. Februar im Ökumenischen Gemeindezentrum Hannover-Mühlenberg eine Konsultation der deutschen Kirchen mit der Besuchergruppe vorgesehen, zu der die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen einlädt.

Die Ökumenische Dekade als Teil der Heiligung

Eine orthodoxe Perspektive

VON SOPHIE DEICHA

Die „Ökumenische Dekade zur Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ begann 1988 im gleichen Jahr, das für die Ökumene wegen der Bekehrung Rußlands zum Christentum (988 Taufe der Kiewer Rus') so große Bedeutung hatte. Weit entfernt von einer Konkurrenz förderten die Feierlichkeiten zu 1000 Jahre Orthodoxie in Rußland die gemeinsame Entdeckung einer Spiritualität, die in ihrer ganzen Geschichte immer reich an christlichen Zeugen war. Eine dieser Gestalten, die direkt aus dem 16. Jahrhundert kommt, ist Juliana Lazarevskaja, deren Biographie wir ihrem Sohn ver-

danken. Was sie dem Volk besonders nahebrachte, war ihre Sorge für Gerechtigkeit. Gleichzeitig gab sie das Beispiel einer Gebetstradition, die ganz in den Rahmen ihres Familienlebens eingebettet war. Einsatz für Gerechtigkeit und inneres Gebet sind Kennzeichen, die heute ebenso wie am Anfang des Christentums in der Orthodoxie hoch geschätzt werden.

Auf ökumenischem Gebiet bemüht sich die orthodoxe Theologie um eine globale Annäherung, in der Theologie, Gebet und Leben *nicht getrennt* sind. Die Bemühungen der Ökumenischen Dekade können und sollten Impulse in dieser Richtung bringen. Das Verlangen nach einer Anerkennung der Frauen hat sich in der ganzen Welt verbreitet. Das hat zu teils mehr, teils weniger gut ausgedrückten Anfragen an die Theologie geführt. Es ist dringend, *diese Anfragen anhand der doxologischen, lobpreisenden Wirklichkeit der Kirche zu prüfen*. Wenn daraus noch vor dem Ende der Dekade eine Erneuerung des geistlichen Lebens erwachsen würde, könnte das in der Orthodoxie weiteres ökumenisches Interesse hervorrufen.

Allerdings müßte diese doxologische Wirklichkeit in der nächsten Zeit zum Vorschein kommen. Sie trägt in sich, was das Leben eines Menschen als ein ganzes bezeugt. In der Solidarität der Gemeinschaft wird es aufgenommen in die Gemeinschaft (Koinonia) mit dem Dreieinigem Gott (1Joh 1,1,3). Im gemeinsamen Lobpreis und in der Offenbarung des Dreieinigens Gottes erweitert sich zugleich aber auch die Solidarität zu allen Menschen und zur ganzen Schöpfung hin.

Um *das Gebet im ökumenischen Sinn* zu verstärken, wurden Vorschläge gemacht, z. B. im Rahmen der theologischen Werkstatt des Ökumenischen Forums christlicher Frauen in Europa, das vom 2. bis 5. November 1987 in Soest stattfand.¹ Die Wiederaufnahme des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel (381) im Originaltext in den liturgischen Gebrauch könnte die Beziehung zu Gott in der Ökumene erneuern. Dadurch ließen sich auch einige, christlich nicht fundierte Ansichten über die Frau korrigieren bzw. beseitigen, die häufig in der westlichen Theologie entwickelt wurden. Vor einem Jahr, auf der 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela und im Schreiben des Ökumenischen Patriarchen an diese Konferenz² wurde der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß bis zum Jahr 2000 dieses gemeinsame Grundbekenntnis der Christenheit zu einer Realität im Leben aller christlichen Gemeinden werde.

Wo im Glauben die Solidarität mit der ganzen Menschheit und mit der Schöpfung entdeckt und zu leben versucht wird, stellt sich unvermeidlich die Frage nach dem Platz der Frau in der Welt. Die Orthodoxie ist darauf schon oft unter dem Thema „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der

Schöpfung“ eingegangen und hat dabei auch ökumenische Impulse gegeben, aufgenommen oder unterstützt, z. B. auf der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel 1989.³ Folgende Zitate aus orthodoxen Texten können dafür als Beispiel gelten:

- „Vom Standpunkt des individuellen sowie des institutionellen Verhaltens hat die Welt eine lange Geschichte gekannt, in der die Frauen ungerecht behandelt wurden und auf ihre Menschheit als Ebenbild Gottes nicht immer Bezug genommen wurde. Diese Lage wird von einem orthodoxen Standpunkt als unerträglich empfunden.“
- Deshalb muß man sich das „wichtige Bekenntnis unseres Glaubens, daß die Frauen als Glieder des Leibes Christi das königliche Priestertum (s. 1Petr 2,9) teilen, ständig bewußt machen“.
- „Es ist in der orthodoxen Kirche von grundsätzlicher Wichtigkeit, daß eine Frau die Mutter des menschengewordenen Retters wurde und daß sie das Vorbild ‚par excellence‘ der integralen Menschheit darstellt, zu der jeder Christ, sei es Mann oder Frau, berufen ist.“⁴

Neue Fragen, die auch Impulse für die Dekade darstellen, wurden entwickelt in der Konsultation „Die Rolle der Gottesdienste in der Suche nach der Einheit“ (Ditchingham, 20. bis 25. August 1994). Wenn konkretes Leben durch das von Menschen gegebene Zeugnis in die Struktur des Gottesdienstes eindringt, eröffnen sich neue Erfahrungen, aber auch Forschungsgebiete. Die Hagio-Ikonographie ist davon unmittelbar betroffen. Die Ikone bezeugt, daß der Mensch, der in Christus und im Heiligen Geist lebt, berufen ist, Anteil an der göttlichen Natur zu haben (2Petr 1,4). Im Gebetsleben vieler Christen (so auch die Konsultation von Ditchingham) nehmen die Ikonen einen wachsenden Platz ein.

Schlagen wir von dieser Feststellung aus eine Brücke zur Ökumenischen Dekade, so ist hinzuzufügen, daß aus den Ikonen die Berufung von Mann und Frau zur „Theosis“, zur Heiligkeit im weitesten Sinn dieses Wortes klar ersichtlich, in der Hagiographie also die *Hagioethik* eindeutig inbegriffen ist.⁵ Der Reichtum der orthodoxen Liturgie wird im Lauf der Dekade langsam entdeckt. Immer wieder kommt dieses existenzbegründende und tragende hypostatische Element zum Vorschein. Gesänge, wie z. B. „Wie viele von euch getauft . . .“⁶, die jetzt ökumenisch weit bekannt sind, zeigen auf, daß die christliche Koinonia in ihrer Fülle alle Grenzen überschreitet, wie das ja auch der Brief an die Galater bezeugt:

„Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.“

Das *liturgische Gedächtnis* ist ein wichtiger Bestandteil in der Verwirklichung der Koinonia zwischen den örtlichen Kirchen. Es wäre wünschenswert, daß die Ökumenische Dekade Impulse gibt, die zur Gegenseitigkeit des liturgischen Gedenkens zwischen den in der ökumenischen Bewegung verbundenen Kirchen führt.

Dieses liturgische Gedenken setzt nach orthodoxem Verständnis Einheit voraus. Ohne das anzutasten, läßt sich das liturgische Gedächtnis auch aufschlüsseln. Aus den verschiedenen liturgischen Zyklen, dem unbeweglichen des Kirchenjahres, dem von Ostern abhängigen beweglichen, dem Wochenzyklus sowie aus der Interferenz dieser Zyklen kann ein vielfältiges Bild weiblicher Heiligkeit erwachsen.

Anzumerken ist, daß *weibliche Heiligkeit* oft sehr früh schon von der Kirche anerkannt wurde und Eingang in ihre Verkündigung fand. Im Seminar „Weibliche Bilder und orthodoxe Spiritualität“ (Ökumenisches Institut Bossey, 24. Mai bis 7. Juni 1992) begegneten wir einer russischen Heiligen des 14. Jahrhunderts, der Heiligen Eudoxia(e), die sechshundert Jahre vor ihrem Ehemann kanonisiert wurde. Dieses Seminar in Bossey ermöglichte es uns auch, uns der großen Zahl von Frauen bewußt zu werden, deren Gedenken in den Tagen unseres Treffens in der Kirche gefeiert wurde. Wir stellten eine Statistik her: Heilige Märtyrerinnen der ersten Jahrhunderte, gerechte und selige Frauen, Frauen, die „als den Aposteln ebenbürtig“ anerkannt wurden, kamen ebenso zum Vorschein wie die „heilige Samariterin“ aus Johannes 4. Auch nach weiblicher Heiligkeit im 20. Jahrhundert wurde in diesem Rahmen geforscht.

Unter orthodoxem Gesichtspunkt ist es wichtig, das christliche Leben, das zur Heiligkeit berufen ist, in der Realität der Koinonia als ganzes zu betrachten. Weitere Studien zu den *liturgischen Aspekten* sind unternommen worden.⁷ Wenn wir der Vielfalt dieser Zeugnisse nachgehen, führt uns das in die neuesten Gebiete ökumenischer Forschung ein, z. B. in die Fragen im Umkreis von Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung oder den wichtigen Bereich der Inkulturation.

Das berechtigt zu der Hoffnung, daß in *ökumenischen Gottesdiensten und im Rahmen der Dekade dasjenige liturgische Gedächtnis mehr zum Vorschein kommt, das das Lebenszeugnis vieler Frauen in sich birgt*. Wenn wir im Gottesdienst dem Zeugnis der Menschen keinen Raum lassen, geht etwas Wesentliches verloren. Das hat die ökumenische Bewegung von ihren Anfängen an immer wieder betont.⁸ Können wir nicht wahrnehmen, daß dort, wo in ökumenischen Gottesdiensten das hypostatische Element klar Gestalt gewinnen kann, die Koinonia sich auch im Lobpreis Ausdruck verschafft und wächst?

- ¹ „Trinität und Dualismus“, Theologische Werkstatt „Die andere Eva“, Ökumenisches Forum christlicher Frauen in Europa, Soest, 2. bis 5. November 1987, zu beziehen über Ökumenische Dekadestelle, Feldmühlenweg 19, 59494 Soest.
- ² Siehe Beiheft ÖR 67, S. 215, 227 bzw. 258f.
- ³ Siehe „Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung“, in: EKD-Texte 27, Ziff. 17, Abs. 3, Ziff 84, Buchst. h bis j.
- ⁴ JPIC Orthodox Consultation, WCC, Sofia 1987.
Siehe auch: „The Place of the Women in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women.“ Ecumenical Patriarchate. Tertios Publications, Katerini 1992. Bibliography S. 321–338.
- ⁵ „Heiligenverehrung“, in: Orthodoxes Forum, Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, München 1992, Heft 1, S. 49.
- ⁶ Worship Book, Santiago de Compostela 1993, Commission on Faith and Order, WCC, Genf 1993, S. 112.
- ⁷ Les saints mariés (= die verheirateten Heiligen), 40. Woche Liturgischer Studien, Institut für Orthodoxe Theologie, Paris 1993 (in Vorbereitung).
- ⁸ „Some Experiences of Orthodoxy in the Search for Unity“, Consultation on „The Role of Worship within the Search for Unity“, WCC, Ditchingham, 20. bis 27. August 1994.
Zu beziehen über den Ökumenischen Rat der Kirchen, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2.

Fürchte dich nicht – erinnere die Zukunft

VON BÄRBEL WARTENBERG-POTTER

I.

Liebe Frauen!

Wir haben uns hier zur 4. Vollversammlung des Ökumenischen Forums christlicher Frauen in Budapest versammelt. Vier Jahre waren Sie unterwegs auf der Suche nach einem authentischen Zeugnis christlicher Frauen im neuen Europa. Die Mauern der Nachkriegszeit sind gefallen. Das Glücksgefühl aber ist angeschlagen. Manchen unter uns ist dieser Weg eher wie eine Wüstenwanderung vorgekommen. *Erinnern wir uns:* Der Auszug des Volkes Israel aus der Knechtschaft Ägyptens führte nicht gleich ins Gelobte Land. Es mußte den langen Umweg durch die Wüste machen. Die Wüste aber war ein fruchtbarer Ort. Denn die Wüste lebt. Nur scheinbar ist sie der Ort der Unfruchtbarkeit. Unter Hitze und Dürre, Kälte, Wind und dem ewigen Glanz der Gestirne wachsen unverwüstliche Früchte. Nur wer den Wüstenweg nicht ablehnt, weiß das. Die Wüste ist der Ort, in der Gott wohnt, in die Gott kommt.

Die Öffnung und Vereinigung Europas bringt auch uns europäische Frauen zunächst in eine verwirrende Wildnis. Auf diesem Weg legen wir jetzt hier in Budapest eine Rast ein. Wir brauchen Stärkung, wollen aufeinander hören, miteinander singen, beten, sprechen. Wir brauchen Tuchfühlung. Wir fragen: *Wo sind wir? Was ist auf dem letzten Wegstück mit uns geschehen? Wohin führt der Weg? Wer soll uns anführen?*

Diese Vollversammlung ist eine Wege-Station, über der Sie eine Fahne aufgezogen haben, auf der steht: *„Fürchtet euch nicht – erinnert die Zukunft.“* Dieser Satz soll uns gegen die Ängste, die Ohnmacht und Überlastung der letzten vier Jahre nach der Öffnung Osteuropas wappnen und stärken.

Vieles ist in diesen vier Jahren geschehen, was die Vorstellungen und Erwartungen von 1990 überstieg. Ist es falsch zu sagen, daß alles komplizierter geworden ist? Oft haben wir uns mit Mühe einen Überblick über die Entwicklungen im eigenen Land verschafft. Und nun werden wir plötzlich mit einem sich rasant verändernden Europa konfrontiert. Es ist eine Wildnis eigener Art geworden.

Wie ein Bienenschwarm fallen neue Probleme über uns her und hinterlassen ihre Stacheln: Die Gentechnologie und die andauernde nukleare Bedrohung; die Arbeitslosigkeit, die Armut von Frauen und die zunehmende häusliche Gewalt; die neuen kriegerischen Konflikte in Osteuropa; die ökologischen Bedrohungen, der wachsende Rassismus und Rechtsradikalismus; der Prostitutionsfrauenhandel von Ost nach West, der Abbau der sozialen Errungenschaften mit seinen verheerenden Folgen. Und schließlich der Megasiég der Marktwirtschaft. Auch die Kirchen sind zu einem Markt geworden, auf dem religiöser Wettbewerb eingesetzt hat. Unökumenische Machtkämpfe und Proselytenmacherei finden statt. All dies und vieles mehr stürmt furchterregend auf uns ein, bienenschwarmmäßig sozusagen. Beim Bild des Bienenschwarms fiel mir eine Geschichte ein, die ich Ihnen erzählen möchte: Als kleines Mädchen bin ich bei einem Spaziergang im Wald einen Berg hinuntergerannt und dabei in ein Wespennest gefallen. Von Kopf bis Fuß wurde ich mit Wespenstichen übersät. Es war lebensgefährlich. Der Arzt behandelte mich mit Spritzen und Medizin, meine Arme und Füße wurden wie bei einer Mumie mit Binden eingewickelt, damit ich nicht kratzen konnte. Ich mußte ganz still im Bett liegen. In dieser schlimmen Stunde geschah dann aber etwas sehr Schönes: Meine Schwester setzte sich an mein Krankenlager und begann, mir Geschichten vorzulesen: Geschichten gegen die Ohnmacht und die Angst. Ich erlebte eine andere Welt und anstatt verzweifelt an meine Stiche zu denken, füllten bald schöne Bilder, unterhaltsame Menschen und lustige Tiere meine Krankenstube.

Aber meine Schwester erinnerte mich auch an eigene Erfahrungen: „Weißt du noch, wie wir im Baggersee geschwommen sind? Wie wir das Rehkitz gefüttert haben? Weißt du noch, wie Mama uns einen herrlichen Grießbrei kochte? *Erinnere dich – und freu dich darauf.*“

Ich habe dies erzählt, weil diese kindliche Erinnerung auf ihre Weise an unser heutiges Thema heranreicht. Sie weiß von der zukunftsentswerfenden Kraft des Geschichtenerzählens. Sie stimmt das Thema an, das über dieser Stunde steht.

Erinnere die Zukunft

Gibt es für Frauen aus Ost- und West-, Nord- und Südeuropa heute eine gemeinsame geschichtliche Erinnerung, die uns in die Zukunft weisen könnte? Gibt es einen erinnerbaren Zustand Europas, von dem wir sagen könnten: so soll es wieder werden? Ich spreche hier als Frau aus dem Westen. Ich denke, nein. Wir haben keine Erinnerung an eine erstrebenswerte Vergangenheit. Bleiern lagern Kriegs- und Nachkriegszeit in unseren Herzen. Die Utopien sind gründlich versalzen. Der Sozialismus mit seinen Zielen der sozialen Gerechtigkeit für alle war durchlöchert von Unrecht und Gewalt. Dieser, mit edlen Zielen angetretene Menschheitsversuch, dem sich so viele der Besten verschrieben hatten, konnte nicht anders enden, war er doch auf einem patriarchalischen Konzept von Macht aufgebaut, die sich durch Gewalt erhält.

Heute, nach der Aufhebung des Eisernen Vorhangs, erleben wir eine unglaubliche Beschleunigung der Geschichte. Zahllose Entscheidungen werden gefällt, die das Gesicht Europas drastisch verändern. Die Zukunft wird heute vor unseren Augen programmiert. Woran aber messen wir, ob diese Entscheidungen eine gute Zukunft öffnen werden? Der Kapitalismus und die Marktwirtschaft erobern sich ungeahnte Räume. Wir alle werden hineingezogen in den Sog dieser Ökonomie, die sich kaum noch ausweisen muß und kaum demokratischer Kontrolle unterliegt und die sich scheinbar alternativlos über die ganze Erde ausbreitet. Und doch kann uns als verantwortliche Christinnen nicht wohl sein, wenn wir die Augen dafür offen halten, wie viele Opfer auch dieses Systems, gerade Frauen und Kinder, am Wegrand liegen bleiben: alle, die nicht auf den Zug aufspringen können, alle, die dem Gesetz des Stärkeren, nach dem sich der Markt organisiert, zum Opfer fallen. Ein neuer Sozialdarwinismus macht sich breit. Die neuen Chancen der Freiheit sind verknüpft mit der Chancenlosigkeit der Schwächeren, denn was sich nicht „rechnet“, fällt heraus. Ist das die Zukunft, die wir uns für ein neues Europa erträumt haben? Sind auch wir dem Unglau-

ben verfallen, daß der Eigennutz das einzige Triebrad der Geschichte sei? Gibt es denn überhaupt noch andere Ziele für die Menschheit als den totalen Konsum? Haben wir ChristInnen uns verabschiedet von der Mitgestaltung der Welt und sind auf dem Rückzug in die postmoderne Gleichgültigkeit?

II. Fürchte dich nicht – erinnere die Zukunft

Die jüdisch-christliche Tradition lebt aus der Erinnerung. Sie widersteht der gefährlichen Vergeßlichkeit des Menschengeschlechts. Die Erinnerung ist das Tor, durch das wir in die Zukunft schreiten, freilich nicht irgendeine Erinnerung. Die biblische Tradition hält die Erinnerung an *die* Menschen wach, die ihren von Gott geschickten Träumen und Visionen folgten und ins Neuland aufbrachen. Von ihnen erzählt die Bibel. Die Erinnerung, von der ich spreche, ist keine nostalgische Rückschau auf vergangenes Glück, auf das verlorene Paradies. O nein! Es geht um die Erinnerung an das Glück, das noch aussteht, an das von Gott versprochene Glück, das unserer menschlichen Mitarbeit bedarf. Es geht um die Utopien, von denen uns die Bibel erzählt, die noch ausstehen, und die unseren tagespolitischen Optionen ihre Richtung geben wollen. Denn das Erzählen dieser vergangenen Geschichten zielt auf die künftigen Verhältnisse. Angesichts eines rasanten Wertewandels suchen wir mit geschärftem Bewußtsein in die biblischen Quellen nach den Wegweisern, die Gott den Menschen aufstellt, um sie zum wahren Glück und Heil zu führen. Wir können nicht ohne Utopien leben, wenn wir nicht an der Alltäglichkeit des Lebens ersticken wollen. Für uns Christinnen gilt der von Karl Kraus geliehene Satz „Im Dunkeln gehend, wissen wir ums Licht!“

Die Zukunft ist wie ein immer neu zu findender Schatz. In diesem Schatz sind die Visionen aufgehoben, denen Menschen zu allen Zeiten gefolgt sind. Die Verheißung des glückenden Lebens wölbt sich über uns als Gottes Regenbogen – Bogen des Bundesschlusses. Sie zieht vor uns her als Stern von Bethlehem. Die Zukunft, die wir erinnern, lebt von den Bildern des Friedens und der Gerechtigkeit, die sich küssen. Alle haben teil daran, nicht nur einige. Wolf und Lamm werden miteinander weiden und Schwerter zu Pflugscharen geschmiedet werden.

Es sind Bilder der Fülle und des Glücks: von Milch und Honig, Feigenbaum und Weinstock, Brot und Wein wird erzählt. Vom Ende des Leides und des Todes wird gesprochen, wenn alle Tränen getrocknet und Leid und Geschrei nicht mehr sein werden. Ja, die toten Gebeine, sagt der Prophet

Hesekiel, werden sich mit Haut und Sehnen überziehen und neues Leben wird erstehen. Das sind die erinnerten Bilder und Hoffnungen, die unser politisches Handeln inspirieren müssen im neuen Europa.

■ Liebe Schwestern, zuweilen klammere ich mich wie sinnlos an diese Sätze, damit sie mich emporheben aus der Wirklichkeit, in die ich verbannt bin, damit sie sich wie ein Schutzmantel über meine triste Seele legen, die nichts sieht als Gewalt und Habgier, Gewinn und Lüge, Feigheit und Haß, Gleichgültigkeit und Neid.

■ Die Versprechen der Bibel aber wollen uns nicht emporheben über die Wirklichkeit, sondern uns gerade hineinstellen in eben diese Wirklichkeit. Sie wollen gerade dieser Wirklichkeit Zukunft verschaffen. Mitten in der Kleinlichkeit unseres Alltags wollen sie uns daran erinnern, daß wir auf dem Weg der Gerechtigkeit gehen, daß wir zu jeder Stunde, in jedem Wetter doch auf das große Ziel zugehen, auf die erinnerte Zukunft Gottes mit der Welt. Die biblischen Visionen wollen die Gegenwart transformieren, nicht nur unser privates Leben, sondern unsere Gesellschaften und Völker, ja die Weltpolitik, wenn es denn stimmt, daß alle Mühe Gottes der Welt und ihren Menschen gilt.

■ Als Pfarrerin in einer westdeutschen Großstadt stehe ich zuweilen vor der Aufgabe, etwa bei einer Beerdigung, zu Menschen zu sprechen, die von der christlichen Tradition nicht mehr viel wissen oder wissen wollen. Da sitzen sie dann, elegante Yuppies, verunsicherte Jugendliche, clevere Geschäftsmänner und ihre depressiven Frauen, zukünftige Arbeitslose und grimmige Stammtischpolitiker.

■ Ich lese dann oft die *Seligpreisungen* der Bergpredigt vor. Und plötzlich wird ganz klar, daß es sich hier um eine wirkliche Alternative zu den Lebensentwürfen handelt, denen diese Menschen folgen. Die Seligpreisungen zerschneiden das Netz, in dem wir uns mehr und mehr verfangen. „Selig sind die geistlich Armen“, heißt die Herausforderung, und sie steht gegen die Losung, daß wir mit allen Wassern gewaschen sein müssen, um mithalten zu können. „Selig sind die Leid tragen“ reibt sich an der schmerzvermeidenden Glückssucht der modernen Happy-Kultur. „Selig sind die Sanften, Gewaltlosen“ erweist sich als Alternative zu Waffenexporten, Krieg, Erpressung und Gewaltbereitschaft. „Selig, die es hungert und dürstet nach Gerechtigkeit“: Ja, oft stehen die töricht, dumm und lächerlich da, die sich nach etwas anderem sehnen als nach hohen Dividenden, dem schnellen Geld. Altmodisch legt sich das Wort „Selig sind die Barmherzigen“ quer zu den Gesetzen des Marktes, wo nur zählt, was sich rechnet, nur Leistung und Gegenleistung, Vorteil und Konkurrenz.

„Selig sind, die ein reines Herz haben“: Was heißt das, wenn um uns herum nur die raffiniertesten Arrangements, taktischen Schachzüge und Bestechung weiterzuführen scheinen? „Selig sind die Friedenstifter“. So ein Satz wendet sich gegen die Scharfmacher, die mit nationalistischen Parolen den Haß gegen alles Fremde schüren, um nicht mit anderen teilen zu müssen. „Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden“: Dieser Satz gilt all denen, die sich nicht vor dem goldenen Kalb der Ökonomie beugen und sich nicht *vermarkten* lassen wollen. Die es sich etwas Existentielles kosten lassen, für eine andere Zukunft einzutreten. Seltsam widerständig steigt die Zukunft Gottes aus den biblischen Texten hervor. Diese sanft klingenden Sätze der Seligpreisungen enthalten die klaren, politischen Optionen einer gerechten, am Mitmenschlichen orientierten Gesellschaftsentwicklung, für die wir ChristInnen eintreten.

III. Fürchtet euch nicht – erinnert die Zukunft

Ja, aber *wie* sollen wir uns einmischen? Gibt es neben den großen *Zielen* nicht auch die Erinnerung an die *Methoden*, denen wir folgen könnten? Haben wir keine Vorbilder?

In der christlichen Frauenbewegung haben wir uns im letzten Jahrzehnt durch die Geschichte von der verkrümmten Frau aus Lk 13,10-17 besonders ermutigen lassen. Viele von uns haben am eigenen Leibe erfahren, wie sexistisches Denken und patriarchalische Strukturen uns durch die Jahrhunderte hindurch verkrümmt haben. Wir ließen uns von der heilenden Hand Jesu und unserer Schwestern aus der Verkrümmung aufrichten, wir erlernten den aufrechten Gang und den Gebrauch unserer Stimme, unseres Verstandes. Wir haben unsere Anteile in Kirche und Gesellschaft sichtbar gemacht. (Noch immer hilft diese Geschichte vielen Menschen, sich aufzurichten.) Heute, 1994 möchte ich aber eine andere Frau zu Hilfe rufen. Wir Frauen brauchen im Kontext von Europa 1994 ein *neues biblisches Paradigma* für unsere Arbeit. Denn wir leben nicht mehr nur von den Brosamen, die von den Tischen einer patriarchalischen Kirche und Gesellschaft fallen. Und in der Tat: eine biblische Protagonistin macht uns Mut, unsere Methoden und Vorgehensweisen neu zu überdenken. Mit neuem Selbstbewußtsein tritt sie für die Gerechtigkeit ein, sogar für die eigene.

Die Geschichte steht im Lukasevangelium: Lk 18,1-6 (-8)

„1 Jesus sagte ihnen durch ein Gleichnis, daß sie allezeit beten und darin nicht nachlassen sollten. 2 In einer Stadt lebte ein Richter, der Gott nicht fürchtete und auf keinen Menschen Rücksicht nahm. 3 In der gleichen Stadt

lebte auch eine Witwe, die immer wieder zu ihm kam und sagte: Verschaff mir Recht gegen meinen Feind! 4 Lange wollte er nichts davon wissen. Dann aber sagte er sich: Ich fürchte zwar Gott nicht und nehme auch auf keinen Menschen Rücksicht; 5 trotzdem will ich dieser Witwe zu ihrem Recht verhelfen, denn sie läßt mich nicht in Ruhe. Sonst kommt sie am Ende noch und schlägt mich ins Gesicht. 6 Und der Herr fügte hinzu: Bedenkt, was der ungerechte Richter sagt.

Liebe Schwestern, seien wir ehrlich: dieser Richter ist ein Menschentyp, den wir gut kennen. Wir finden ihn auf allen Ebenen in Kirche und Gesellschaft. Ja, er wohnt zuweilen auch in unserer eigenen Brust. Ein Mensch, der nur das Minimum tut, wenn er muß. Wenn niemand aufpaßt, geschieht nichts oder wenig. Wer immer sich in der Gerechtigkeitsarbeit engagiert, weiß ein Lied davon zu singen. Nach dem Verständnis der Bibel hat der Richter die Aufgabe, die Weisungen Gottes im Zusammenleben der Menschen zur Geltung zu bringen. Er muß besonders die Rechte der Schwächsten vertreten, also der Witwen, die den männlichen Schutz verloren haben, der Waisen und der Fremden. Dieser Richter aber ehrt fürchtet Gott und die Menschen nicht. Er ist korrupt oder faul oder beides. So ist die Wirklichkeit oft: hart und ungerecht.

Dann ist da die Witwe. Wir kennen aus dem Buch „Rut“ das schwere Los unversorgter Witwen. Unsere Witwe hatte offenbar einen Rechtsstreit, der nicht vorankam, weil der Richter seine Aufgaben vernachlässigte. Vielleicht hat sie beim Tod ihres Mannes eine ihr im Heiratsvertrag zustehende Summe Geldes nicht zurückbekommen. Oder ein Verwandter weigerte sich, sie zu heiraten (Leviratsehe) und seine Versorgungspflicht einzuhalten. Sie ist also erstens schutzlos infolge ihres Witwendaseins. Zweitens verweigert ihr irgendjemand, was ihr zusteht. Und drittens verhilft ihr der Richter nicht zu ihrem Recht. Was geschieht nun? Die Witwe kommt immer wieder und *fordert* ihr Recht, unermüdlich, beharrlich. Sie läßt sich solange nicht einschüchtern und vertreiben, bis der Richter schließlich zu sich selbst sagt: „Ich fürchte Gott nicht und respektiere die Menschen nicht. Aber dieser Witwe will ich jetzt doch Recht verschaffen, denn sie bedrängt mich, sonst kommt sie noch und schlägt mir ein blaues Auge“. So heißt es tatsächlich in der wörtlichen Übersetzung des griechischen Textes. Was sind das für Töne? Das klingt nicht nach einer unterwürfig bettelnden Frau, wie sie die traditionelle Auslegung gerne gemalt hat. Nein, die menschenverachtende Bequemlichkeit des Richters stößt bei dieser Frau auf Granit. Bei ihr kommt er mit seiner zynischen und bequemen Gleichgültigkeit nicht durch. Er befürchtet, daß ihn die Frau körperlich angreifen könnte. Wörtlich und

übertragen heißt das, daß sie ihn öffentlich bloßstellen könnte. Er befürchtet also einen Gesichtsverlust. Und wenn das eigene „Image“ auf dem Spiel steht, machen sich sogar Menschenverächter ihre Gedanken. Der drohende öffentliche Gesichtsverlust bringt das Rad ins Rollen. Das mutige und entschlossene Auftreten der Frau verhilft dem Recht zum Ziel. Sie tut es sogar für sich selbst.

Jesus erzählt diese Geschichte als ein Beispiel für richtiges Beten. *Beten* heißt also: wir sollen uns *nicht abfinden* mit dem, was ist und wie es ist. *Allzeit beten* heißt dann: wir sollen uns *niemals abfinden*. Diese Witwe hat diesen langen Atem, diese störrische Geduld. Sie ist ausdauernd, sie praktiziert ein beharrliches Dranbleiben, ein Immer-wieder-Nachfassen. Beten, so lernen wir von dieser Witwe, heißt nicht abwarten, sondern aktiv kämpfen, *aktiv handeln*, mit geduldiger Ungeduld aufs Ziel zugehen, nicht aufgeben in der gerechten Sache, das Recht der Schwachen einzuklagen. Sie kommt nicht mehr auf Samtpfoten daher.

Können wir hier und heute in Budapest von dieser lange vernachlässigten Frau lernen, die Jesu uns als Vorbild vorführt?

Ich möchte viel von ihr lernen, gerade das, was die traditionelle christliche Erziehung für unschicklich erklärt hat: für *eigene* Rechte einzustehen. Auch sie sind Teil der ganzen Gerechtigkeit. Frauen wie die fordernde Witwe waren es, die endlich die Ordination der Frauen in der anglikanischen Kirche durchgesetzt haben.

Nehmen wir diese biblische Schwester mit in unsere Beratungen bei dieser Konferenz. Lassen wir einen Stuhl für sie frei in unseren Gremien. Lassen wir sie mitreden. Sie wird uns lehren, öffentlich klare Forderungen zu stellen. Sie wird uns mit ihrer Beharrlichkeit anstecken. Sie wird uns auch den falschen Respekt ausreden, der uns so oft hindert, mit den Brüdern und Autoritäten entschlossen umzugehen. Sie wird uns an die ungenutzten Kräfte erinnern, die wir in der christlichen Frauenbewegung einzusetzen haben. Dann bleibt das Motto der Vollversammlung nicht nur ein schöner Appell. Dann kann es heißen: Fürchtet euch nicht – denn es gibt sie, die Frauen, die bei der Neuprogrammierung Europas aufpassen, daß die Rechte der Schwächsten nicht auf der Strecke bleiben. Fürchtet euch nicht – mutige und wachsame Frauen in Europa treten *füreinander* ein. Fürchtet euch nicht – Frauen gestalten auch die Zukunft der Kirche mit. *Fürchtet euch nicht, die Zukunft Europas liegt auch in Händen von Frauen.*

Ökumenisches Forum christlicher Frauen in Europa

IV. Vollversammlung Budapest, 19. bis 26. August 1994

Bericht der Präsidentinnen
20. August 1994

1. Blick auf Europa 1994

Unser alter Kontinent versprach uns vor vier Jahren bei der dritten Vollversammlung des Forums eine Fahrt zu neuen Ufern: in Richtung auf Demokratie und Menschenrechte nach Jahrzehnten der Unfreiheit in Mittel- und Osteuropa; auf Bereitschaft zum Teilen und Solidarität im Westen; auf Annäherung an die Europäische Union und ihre Instanzen im Norden. Die europäische Integration war damals ein Wort der Hoffnung. Nur der Süden – das dürfen wir nicht vergessen – fürchtete damals bereits, abgehängt zu werden.

Wir hofften auf die Überwindung des Krieges als Institution und auf friedliche Konfliktlösungen und haben statt dessen neue Kriege in Europa; wir hofften auf mehr Gerechtigkeit, auf die Überwindung der Spaltung zwischen Arm und Reich; auf neue ökologische Anstrengungen, an denen wir Frauen uns aktiv würden beteiligen können; auf mehr Rechte und mehr Autonomie für uns Frauen, auf eine Stärkung der Ökumene, die jetzt in aller Freiheit sich würde entwickeln können, und was der Hoffnungen mehr waren. Der *Bericht von York* zählt viele davon auf; allerdings auch die Ängste – ganz naiv waren wir nicht – und leider haben sich die Ängste mehr als die Hoffnungen bewahrheitet.

Was tun in einer solchen Zeit der Krise? Können wir sie in ihrer doppelten Bedeutung, also auch als Chance wahrnehmen; das heißt als eine Zeit, in der bei allem Verlust alter Sicherheiten Neues heranwächst. Vielleicht ist das ja auch in unserem jungen Forum so?

Haben wir christlichen Frauen auch heute eigenständige und kreative Ideen zur Gestaltung Europas und zur Veränderung und Erneuerung unserer Kirchen vorzuschlagen? Und: hat das Forum im Konzert der ökumenischen Bewegung in Europa eine eigene, unverwechselbare Stimme?

2. Ich möchte dieser Stimme etwas nachgehen

Wir haben in den letzten vier Jahren zu etlichen Themen gearbeitet und uns zu einigen Fragen auch öffentlich geäußert. Ich nenne stellvertretend für andere den Text der Programmkommission *Gerechtigkeit und Frieden* zu „Gewinnerinnen und Verliererinnen im neuen Europa“ und der Programmkommission *Umwelt und Bioethik* zur „Pränatalen Diagnostik“. Beide Texte sind frauenspezifisch, nehmen

ein aktuelles Thema in Europa auf und sind damit ein wichtiger Beitrag zur Diskussion dieser Fragen innerhalb der ökumenischen Sozialethik. Außerdem waren sie das Ergebnis eines längeren Reflexionsprozesses auf verschiedenen Ebenen. Es gab lokale Gruppen, die daran gearbeitet haben, etwa die Gruppe in Basel zur pränatalen Diagnostik; die Programmkommission diskutierte die Fragen unter ihren Mitgliedern, und es gab jeweils eine internationale Konsultation. Allerdings ist es nicht oder kaum gelungen, die Beteiligung der nationalen und lokalen Forumsgruppen bei diesem Prozeß zu erreichen. Hier sehe ich eine Herausforderung für die Zukunft, auf die ich gleich noch einmal zurückkommen möchte.

Ein anderer Schwerpunkt war die theologische Arbeit, ein weiterer die Seminare in *Projektentwicklung und Finanzbeschaffung*, speziell für Frauen in den Ländern Mittel- und Osteuropas. Nicht zu vergessen die Regionalkonferenzen und die nationalen Studientage, die in einigen Ländern, wie etwa in Deutschland oder in den Niederlanden, durchgeführt wurden. Vielleicht ist das hier der Moment, um all denen von ganzem Herzen zu danken, die sich als Nationalkoordinatorinnen, als Regionalkoordinatorinnen, als Finanzverwalterinnen, als Moderatorinnen und Mitglieder der Kommissionen, als Gastgeberinnen bei Besuchen, als engagierte Forumsfrauen auf allen Ebenen eingesetzt haben und nicht an Zeit, Energie, Phantasie und oftmals auch Geld gespart haben, um unser Netzwerk zu verstärken! Meinen unmittelbaren Kolleginnen im *Enabling Team* möchte ich ebenfalls sehr danken! Wir hatten viele reiche und inspirierende Tage miteinander, und ich denke voll Freude an die Treffen zurück.

Schließlich ein besonderer Dank an die Europasekretärin, die die Hauptvorbereitungsarbeit für diese Vollversammlung geleistet hat und an alle, die im *Büro Brüssel* und hier in Ungarn mitgeholfen haben! Keine von uns hätte ohne die Hilfe, die Solidarität, das Vertrauen und Freundschaft der andern handeln können.

Wenn wir die vorhin genannten Programme der letzten vier Jahre ansehen, kann man natürlich einwenden, daß sie ebensogut von anderen ökumenischen Organisationen wahrgenommen werden könnten. Seit ich in Genf bin, realisiere ich erst, in wie großem Ausmaß das tatsächlich geschieht; die Frauenabteilungen des ÖRK, der KEK, des LWB, der RWB, Bossey, des YWCA organisieren Konferenzen, laden Frauen aus den östlichen und südlichen Kirchen zu Konsultationen ein, klopfen bei den Kirchenleitungen hörbar an die Türen, um sie auf die Herausforderungen der Ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen“ aufmerksam zu machen und organisieren im Umfeld ihrer ökumenischen Teambesuche große und kleinere ökumenische Frauentreffen vor Ort. Die Einheit IV des ÖRK beginnt nun auch mit Schulungsseminaren für Projektentwicklung und Leadership Training in den östlichen Kirchen und Frauen sind eine bevorzugte Zielgruppe.

3. Was kann das Forum daneben noch leisten – haben wir überhaupt eine spezifische Identität und Aufgabe?

Wir müssen uns dieser Frage stellen, so unbequem sie manchen scheinen mag und so sehr sie an unserem Selbstbewußtsein zehren kann!

Eine fertige Antwort habe ich nicht. Aber ich möchte zwei Besonderheiten nennen, die schon bei der Gründung des Forums Pate gestanden haben und die das

Forum für uns Frauen vorläufig unaufgebar erscheinen lassen. Und drittens möchte ich einen Vorschlag für die Zukunft machen.

3.1. Das Forum hat den großen Vorteil, *von den Kirchen unabhängig zu sein und im Prinzip sowohl Frauen ansprechen zu können, die in ihren Kirchen zu Hause sind, wie solche, die hier keinen angemessenen Platz finden.* Darin unterscheiden wir uns nicht vom YWCA, aber dafür von den kirchlichen ökumenischen Institutionen. Dabei realisieren wir vielleicht mehr als irgendeine andere Organisation, wie verschieden wir sind, wie verschieden unsere Lebenssituationen sind, unsere Ansprüche und Erwartungen und wie verschieden unser christliches Zeugnis aussehen kann. Die einen unter uns leben als Frauen in einer Mehrheitskirche, die mit der Gesellschaft eng verwoben ist, wie etwa die lutherischen Kirchen in Skandinavien oder die Großkirchen in Deutschland und in der Schweiz, oder in einer Kirche, die die Politik des Landes zu beeinflussen sucht, wie etwa die katholische Kirche in Polen oder in Spanien und Italien; einige leben in Minderheitskirchen, die um ihre Identität kämpfen; einige leben in Kirchen, die die Frauenordination seit langem praktizieren, andere in einer, in der die Diskussion darüber zum Schweigen gebracht werden soll. Einige leben in reichen Kirchen, andere in sehr armen; einige in stark patriarchalen Verhältnissen, andere in Gesellschaften, in denen die Frauen sehr viele Rechte erworben und erkämpft haben. Wir sind unendlich verschieden! Aber uns vereint der Wunsch, diese Verschiedenheit in Reichtum umzusetzen und uns nicht an unsere spezifische kirchliche Identität zu klammern.

Mit der Unabhängigkeit von der Kirche verbunden ist die Schwierigkeit, aber auch die Chance, daß das Forum bei all den Brücken, die es aufbaut, den *Rahmen immer wieder selber schaffen und ausgestalten muß.* Das nimmt uns niemand ab: kein Strukturausschuß des ÖRK oder der KEK, keine unserer Kirchen. Das ist der Grund dafür, daß ich persönlich die vielen Strukturdiskussionen, die wir geführt haben und weiterhin führen, oft als sehr wichtig angesehen habe, auch wenn sie manchmal mühsam waren! Die Selbstorganisation von Frauen ist eben etwas anderes als diejenige der männergeleiteten Kirchen; wir können dabei viel Kreativität entwickeln. Allerdings sollten wir das Kind nicht mit dem Bade ausschütten und nicht alles verwerfen, nur weil es Männer einmal erfunden haben! Zum Beispiel ist es ein allgemein notwendiger und guter Grundsatz für Frauen und Männer, sich bei allen Plänen die Frage zu stellen, ob wir sie auch finanzieren können; ebenso wichtig, wie schwierig ist es, in internationalen Netzwerken einfache, klare und praktikierbare Zuständigkeiten festzustellen und sich daran auch zu halten. In diesem letzten Punkt haben wir aus mancherlei erklärbaren Gründen etwas gesündigt; die Neueinrichtung des Büros in Brüssel war ein Einschnitt, der eine neue und klarere Arbeitsverteilung nötig gemacht hätte. In diesem Fall war es keine Hilfe, daß wir drei Präsidentinnen waren und es schwer zu klären war, wer von uns nun eigentlich die Ansprechpartnerin für das Büro sein sollte. Da wir uns aus mancherlei Gründen nur sehr selten treffen konnten, — Reetta war z. B. die letzten 14 Monate in El Salvador und konnte nicht zu Sitzungen nach Europa kommen — waren Absprachen schwierig. Aber wir sind alle lernfähig, und ich bin überzeugt, daß wir in Zukunft manches besser machen können.

3.2. Die zweite unaufgebbare Besonderheit des Forums ist die *gleichberechtigte Zusammenarbeit mit den katholischen Frauen.* Sie unterscheidet uns vom ÖRK, von

der KEK, aber auch vom YWCA. Ich brauche darauf jetzt nicht näher einzugehen – ich denke, das wird bei Maria José's Arana noch einmal zur Sprache kommen.

3.3. Ich komme zum Schluß meines Berichtsteils und zugleich zu einem *konkreten Vorschlag*. Wir haben im Forum eine langfristige Kontinuität in der Bearbeitung von Europathemen. Das zeichnet uns auch gegenüber der an sich mindestens ebenso ökumenischen Bewegung des Weltgebetstages aus.

Aber: wir müssen diese Themen stärker als bisher mit unserer eigenen Basis diskutieren und entwickeln. Ich denke, wir könnten und sollten stärker als bisher einen Kommunikationsweg in mehreren Richtungen entwickeln. Zunächst wäre es wichtig, daß wir auf allen Ebenen die brennenden Fragen, die uns heute umtreiben, sammeln und dann für unsere konkrete Arbeit Schwerpunkte setzen. Die Vollversammlung hier in Budapest ist ein privilegierter Ort dafür. Ich nenne ein Beispiel einer solchen Frage, die mir immer wieder begegnet; es sind dies die *Lebensformen von Frauen (und Männern), die die klassische Ehe und Familie überschreiten oder ändern*; die vielen Singles, die vielen unverheirateten Partner, die Wohngemeinschaften und neuen Kommunitäten. In dieses Umfeld gehört auch die Frage der gleichgeschlechtlichen Partnerschaften, die so viele Kirchen umtreibt. Oder die der multireligiösen und -kulturellen Lebensgemeinschaften. In Mittel- und Osteuropa stellen sich die Frauen nach 40 Jahren erzwungener Emanzipation die Frage nach der Familie und der Rolle der Frauen in der Gesellschaft und Kirche ganz neu. Wie stehen wir zu alledem? Welche rechtlichen Regelungen sollten wir im Europa von morgen für diese neuen Gemeinschaften anstreben? Welche Haltung wünschen wir uns von den Kirchen?

Solche und andere Fragen könnten von den Programmkommissionen in Fragebögen entwickelt werden, die wir an unsere Mitglieder schicken. Die Antworten auf die Fragebögen könnten die Grundlage für eine internationale, ökumenische Konferenz zu dem Thema sein, auf der eine Erklärung oder ein Brief oder ähnliches dazu verfaßt und dann an die eigenen Mitglieder bzw. an die Kirchen geschickt wird. Die Idee dabei ist, die Forumsgruppen auf nationaler oder lokaler Ebene in den Prozeß des Nachdenkens einzubeziehen und die verschiedenen Positionen, die wir zweifellos haben, in ein Gespräch zu bringen. Solche Themen könnten natürlich auch in Begegnungen zwischen Gruppen aus Partnerländern besprochen werden. Die hier vorgeschlagene Methodologie wurde in der ökumenischen Bewegung schon in früheren Jahrzehnten angewendet und lag z. B. der Studie zur Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche zugrunde. Sie ist für das Forum nicht mehr als ein bescheidener Vorschlag – und vielleicht ein Weg, die Zusammenarbeit mit den Partnerinnen in der KEK und den anderen ökumenischen Organisationen zu stärken.

Laßt uns in der Ökumene unsere Kräfte bündeln und uns gegenseitig stärken. Nicht Konkurrenz und Parallelstrukturen – nein, Zusammenarbeit und gegenseitige Solidarität sollte die *Devise für uns Frauen in der Ökumene* sein. Ich bin sicher, daß sich uns gemeinsam manches neue Ufer öffnet.

Elisabeth Raiser

Ökumenische Grundausrichtung des Religionsunterrichts

In der Mitgliederversammlung der *Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Sachsen-Anhalt* ist in den vergangenen Monaten immer wieder über die Entwicklung des Religionsunterrichts und der kirchlichen Arbeit mit Kindern berichtet worden. Dabei haben die Fragen der Zusammenarbeit der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften eine wesentliche Rolle gespielt. Die Mitgliederversammlung hat bei ihrer Zusammenkunft am 8. Juni 1994 in Weißenfels beschlossen, sich in dieser Sache mit folgenden Anliegen an die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in Sachsen-Anhalt zu wenden.

1. Die Mitgliederversammlung ist dankbar für alle Bemühungen, in diesem für unsere Kirchen zentralen Aufgabenfeld die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften voranzubringen. Sie hebt besonders die Regelungen in den Vokationsordnungen der Evangelischen Landeskirchen hervor, die es ermöglichen, daß Glieder der in der ACK mitarbeitenden Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften die Vokation zur Erteilung evangelischen Religionsunterrichts erhalten können.

2. In einer weitgehend säkularisierten Umwelt stellt der Religionsunterricht für viele Kinder und Jugendliche die Möglichkeit einer ersten Begegnung mit dem Angebot christlichen Glaubens und Lebens dar. Zwei Grundfragen des Religionsunterrichts erhalten hierdurch eine besondere Zuspitzung: die ökumenische Zusammenarbeit in der Gestaltung des Religionsunterrichts und die Verbindung zwischen Religionsunterricht und dem Leben in Kirche und Gemeinde.

Die Mitgliederversammlung hebt insbesondere die *Bedeutung einer ökumenischen Grundausrichtung des Religionsunterrichts* hervor. Sie bittet deshalb die für die Gestaltung des Religionsunterrichts mitverantwortlichen Kirchen, auf ein möglichst hohes Maß an Gemeinsamkeit und Zusammenarbeit in allen Fragen des Religionsunterrichts hinzuwirken:

- Lehrpläne und Richtlinien für den evangelischen und katholischen Religionsunterricht sollten aufeinander abgestimmt und gemeinsam weiterentwickelt werden.
- Die Zusammenarbeit zwischen den Gemeinden und Lehrern aus den verschiedenen Kirchen am jeweiligen Ort in der Gestaltung des Religionsunterrichts sollte empfohlen und gefördert werden.
- Die Möglichkeiten, in einigen Altersstufen einen gemeinsam verantworteten Religionsunterricht anzubieten, sollten sondiert und erprobt werden.

3. Die Mitgliederversammlung der ACK in Sachsen-Anhalt schlägt insbesondere vor, daß zur Förderung der Zusammenarbeit am Ort *lokale ökumenische Arbeitsgemeinschaften für Fragen des Religionsunterrichts und der kirchlichen Arbeit mit Kindern* gebildet werden.

In diesen lokalen Arbeitsgemeinschaften sollten mitarbeiten:

- die jeweiligen Lehrkräfte für Religionsunterricht
- die Verantwortlichen für kirchliche Kinderarbeit
- interessierte Eltern.

Aufgaben dieser Arbeitsgemeinschaften könnten sein:

- ständiger Austausch zu Fragen des Religionsunterrichts und der gemeindlichen Arbeit
- gegenseitige Information und Abstimmung von konkreten Vorhaben
- Planung gemeinsamer Vorhaben.

Die Mitgliederversammlung der ACK in Sachsen-Anhalt bittet die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in Sachsen-Anhalt, zur Bildung solcher örtlichen Arbeitsgemeinschaften für Religionsunterricht und kirchliche Arbeit mit Kindern zu ermutigen und sie zu fördern.

Sie regt gleichzeitig an, auch auf Landesebene in der gleichen Weise für einen regelmäßigen ökumenischen Austausch zu diesen Fragen Sorge zu tragen.

Wir sind dankbar für die Gemeinschaft im Glauben an den Dreieinigen Gott, die wir immer wieder erfahren, und wir vertrauen auf die Verheißung, die dem Bemühen um die Einheit der Christen gilt.

Magdeburg, den 9. Juni 1994

Für die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Sachsen-Anhalt

OKR Dr. M. Sens

Geistl. Rat Dr. G. Nachtwei

Pfarrer A. Tasche

Erzbischof William Temple zum 50. Todestag

Am 26. Oktober 1944 starb William Temple, erst 63 Jahre alt. Nur für zweieinhalb Jahre war er Erzbischof von Canterbury, doch manche Historiker halten ihn für den bedeutendsten Inhaber dieses Amtes seit Anselm. Bei uns weiß man wenig über ihn. Die Vergeßlichkeit gegenüber den Vätern und Müttern der ökumenischen Bewegung war schon in den sechziger Jahren so groß, daß der gerade pensionierte Generalsekretär Visser't Hooft regelmäßig Stabsmitglieder des ÖRK in sein Haus einlud, um über die Alten zu berichten.

Es gibt viele Gründe für die Vergeßlichkeit. Für Deutsche mag als Entschuldigung dienen, daß sie in den für die ökumenische Bewegung entscheidenden Jahren 1933–1945 weitgehend isoliert waren – und daß der besonders als Freund Bonhoeffers bekanntgewordene Bischof von Chichester, George Bell, 14 Jahre später gestorben, den Blick auf den zwei Jahre älteren Freund William Temple womöglich erschwert hat. Ein weiterer Grund: Die meisten Biographien über und Autobiographien von Ökumenikern sind nie ins Deutsche übersetzt worden (zu den wenigen Ausnahmen gehören Visser't Hooft und Marc Boegner).¹ Erschwerend bei Temple: Sein Biograph Iremonger schrieb ohne großen zeitlichen Abstand und wurde dabei so ausführlich, daß 1963 D. C. Somervell die ursprüngliche Ausgabe auf ein Drittel kürzte.² Die ökumenische Bedeutung Temples ist kaum im Blick; im Vordergrund steht seine Rolle in der Kirche von England.

Versuch einer Annäherung

Einige bis heute in der Ökumene verwendete Zitate mögen den Zugang erleichtern: „Wenn das Evangelium für irgendeinen Menschen irgendwo wahr ist, ist es für alle Menschen überall wahr.“ „Wir würden die Einheit nicht suchen, wenn wir keine Einheit besäßen.“ „The Church is one of those rare human institutions which exist for the sake of those who are not its members.“³ Wenn man die Rolle des ÖRK diskutiert, kommt man nicht an dem von Temple entworfenen „Erklärenden Memorandum“ von 1938 vorbei; hier wird die Autorität ausschließlich auf die Weisheit der Erklärungen zurückgeführt, also nicht „auf institutionelle Vollmachten irgendeiner Art“.⁴

Sucht man nach einem Schlüsselbegriff für William Temple, so muß das Wort Ausstrahlung fallen. In der großen Wolke der Zeugen der frühen ökumenischen Bewegung trifft das sicher auch auf John R. Mott oder J. H. Oldham zu, aber keiner von ihnen hat nach so vielen Seiten hin mit seiner Frömmigkeit, seiner Intelligenz, seiner Gelehrsamkeit, seinem Engagement für die Volksmission wie für die Arbeiterklasse und nicht zuletzt mit seinen Fähigkeiten als Vorsitzender und als Entwerfer von Beschlußtexten derartig große Auswirkungen gehabt. Der eindrucksvolle Prediger und Ausleger der Schrift, der pastor pastorum und Seelsorger, der erfahrene Kirchenpolitiker – all das wird von den Zeitzeugen als Teil seiner Ausstrahlung beschrieben. Und immer wieder wird seine Gabe erwähnt, herzlich und mitreißend zu lachen. Erst viel später erfuhr die Öffentlichkeit, daß er Zeit seines Lebens ein Leidender war: Volle Sehkraft hatte er nur auf einem Auge – den ersten Gichtanfall hatte er mit drei Jahren, und diese Krankheit war für seinen frühen Tod mit verantwortlich.

Einige knappe Angaben zum Lebensweg: Geboren am 15. Oktober 1881 als zweiter Sohn des bei seiner Geburt fast sechzigjährigen Vaters Frederick, der damals Bischof von Exeter, später von London und von 1896–1902 der 95. Erzbischof von Canterbury war. College und Theologiestudium in Oxford, dort 1907–1910 Dozent für Philosophie. Lektüre u. a. die vollständige „Summa Theologiae“ von Thomas Aquinas. Nach einem Studienjahr in Jena 1905 liest er Hegel in Deutsch – und kritisiert die lutherische „Idolatrie der Bibel“ nach einem Gottesdienst in Schwerin. Im gleichen Jahr aktiv im Arbeiterbildungswerk (dessen Präsident von 1908–1924), für einige Jahre (1918–1921) Mitglied der Labour Party. Probleme vor der Ordination wegen „der Jungfrauengeburt und der leiblichen Auferstehung unseres Herrn“ mit dem Bischof von Oxford, 1908 dann doch Ordination durch den Erzbischof von Canterbury. Vorträge für den Christlichen Studentenweltbund (SCM) in England und Australien auf Veranlassung von Mott. 1910 mit George Bell Steward bei der Weltmissionskonferenz in Edinburgh. Dann je vier Jahre Leiter einer kirchlichen Schule und Gemeindepfarrer in London. 1921 Bischof von Manchester (600 Gemeinden!), 1929 Erzbischof von York, 1942 Erzbischof von Canterbury.

Temples entscheidende Rolle bei der Vorbereitung der Gründung des ÖRK ist immer wieder beschrieben worden⁵; hier sei nur daran erinnert, daß er schon bei der Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928 (wie 1937 in Oxford) die Botschaft

entwarf und 1938 als Vorsitzender des Vorläufigen Ausschusses die Wahl von Visser't Hooft zum Generalsekretär des „im Aufbau begriffenen ÖRK“ durchsetzte.

Versuch einer Neuinterpretation

Um William Temple war es auch in England für längere Zeit still geworden, und so habe ich das Buch des pensionierten methodistischen Kirchengeschichtlers John Kent (Bristol) mit Interesse zur Hand genommen:

John Kent, William Temple. Church, State and Society in Britain, 1880–1950, Cambridge University Press 1993. 197 Seiten. Kt. £ 8.95.

Es erschien in der Reihe „British Lives“, die sich zum Ziel gesetzt hat, Gestalten der Geschichte „in einem neuen Licht“ zu sehen. Nach einer knappen Einführung beschreibt Kent zunächst sein Leben; dann folgen die Kapitel „Die Kirche modernisieren“ und „Die Kirche in der Politik“ und schließlich „Eine Bewertung“. Ich fand die Lektüre lohnend, wenn auch der Untertitel „Kirche, Staat und Gesellschaft 1880–1950“ auf einen weit über Temple hinausgehenden und Nicht-Engländern nicht leicht zugänglichen Rahmen der Darstellung hinweist.

Aufschlußreich wird die Entwicklung Temples beschrieben. Der aus der anglikanisch-bürgerlich geprägten Kultur stammende Temple erkennt früh die gewaltigen sozialen Spannungen in seinem Land. Schon 1909 leitet er eine SCM-Konferenz über „Christianity and Social Problems“ und hält 1912 Vorlesungen über das Reich Gottes, in denen die sozialen Fragen klar angesprochen werden. Er vertieft die Thematik theologisch („Mens Creatrix“ 1917) und organisiert 1924 in Birmingham eine Tagung über „Politik, Wirtschaft und Bürgerrechte“ (COPEC) mit 1 500 Teilnehmern. Temple bleibt bei seinem Thema: Im Jahre 1941 findet unter seinem Vorsitz im Malvern College eine anglikanische Konferenz statt, um die gesellschaftliche Neuordnung nach dem Krieg zu bedenken. 1942 folgt das Taschenbuch „Christianity and Social Order“, voll von Vorschlägen für eine neue Gesellschaft: „Wir sind als Kirche verpflichtet, bei allen menschlichen Aktivitäten nach Gottes Absichten zu fragen.“ „Es geht nicht um die Frage, ob, sondern wie sich die Kirche einmischt.“ Ich finde – stärker als Kent – die Beharrlichkeit beachtlich, mit der Temple am Thema größerer sozialer Gerechtigkeit festgehalten hat – übrigens ständig begleitet von persönlichen Angriffen. Vom Taschenbuch wurden in kurzer Zeit 139 000 Exemplare verkauft. Daß die Neuordnung in Großbritannien nach 1945 mit der Nationalisierung der Schlüsselindustrien und dem Nationalen Gesundheitsdienst begann („Welfare State“ ist ein von Temple geprägter Begriff), führt Kent sicher richtig auch auf Malvern und Temple zurück.

Mit gleicher Konsequenz bleibt Temple engagiert in den Fragen von Krieg und Frieden, bei Kent zwar erwähnt, aber ohne die durchgehende Linie herauszustellen. Sie geht von dem Heft „Christianity and War“ des Jahres 1914 über Friedensbemühungen 1917, über Versuche, 1924 die Bischofskonferenz mit der Kriegsschuldfrage zu befassen⁶, bis hin zur Predigt zur Eröffnung der Abrüstungskonferenz in St. Pierre in Genf am 31. Januar 1932.⁷ Das Engagement geht weiter mit „The Spirit and Aim of Britain in War“ (BBC-Vortrag am 2. Oktober 1939), einer improvisierten Radio-Predigt am Tag der Invasion und im Februar 1944 mit einem Brief an seinen Kollegen in York: Temple wendet sich gegen Gebete für den Sieg und

schlägt vor zu beten: „Grant us victory, *if it be Thy Will.*“ Auch hier schwimmt er gegen den Strom und läßt sich nicht beirren.

Erwähnt werden muß noch sein langjähriges Wirken für eine Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche. Hier helfen Kents Einsichten in die Geschichte; er erklärt, daß Temple vor allem aus theologischen Gründen zum Sprecher der „Life and Liberty“-Bewegung wird (und als deren Sekretär die gut bezahlte Pfarrstelle in London aufgibt). Sein Ziel ist nicht „disestablishment“, sondern: „Die Kirche soll sich selbst leiten.“ Trotz vieler Versuche gelang es Temple nicht, Erzbischof Davidson in die Reformüberlegungen einzubeziehen: „Davidson was to stay in control, and Temple would not shake him.“ Trotzdem blieb er loyal. Immerhin führt 1919 der „Enabling Act“ zur Einsetzung der Church Assembly, aus der heraus sich in den Jahren 1969/1970 die Generalsynode der Kirche von England bildete.⁸

Über den Ökumeniker Temple habe ich bei Kent nicht viel Neues erfahren, und manche Beurteilungen der ökumenischen Bemühungen kann ich nicht teilen (etwa die Wertung von Glauben und Kirchenverfassung oder der Toronto-Erklärung). Es ging Temple doch wahrhaftig um mehr als um die Bildung einer Art Empire für die protestantischen Kirchen. Beim Abschnitt über die ökumenische Bewegung ist mir besonders aufgefallen, wie der Autor einerseits Temple bewundert und andererseits doch nicht darauf verzichten kann zu beschreiben, wie die Entwicklungen „eigentlich“ hätten laufen müssen. Deswegen scheint es mir an der Zeit, daß Menschen aus der jüngeren Generation das umfassende Erbe Temples noch einmal neu zu verstehen suchen, um der Vergeßlichkeit entgegenzuwirken. Die Besprechung des Buches von Kent durch den Labour-Politiker Frank Field beginnt mit dem Satz: „William Temple was larger than life.“⁹ Ich kann ihm nur zustimmen und denke voll Verehrung an den 98. Erzbischof von Canterbury.

Reinhard Groscurth

ANMERKUNGEN

- ¹ Die einzigen Versuche, Temple in Deutschland vorzustellen, machten J. W. Winterhager in „Ökumenische Profile“ IV/2, Berlin 1954, und C. G. Schweitzer in der Herausgabe einer Übersetzung von acht Vorträgen, die Temple 1931 in Oxford gehalten hatte: Christlicher Glaube und christliches Leben, Bielefeld 1954.
- ² F. A. Iremonger, William Temple, Archbishop of Canterbury, His Life and Letters, London 1948, D. C. Somervell mit dem gleichen Titel, Abridged Edition, London 1963.
- ³ Das erste Zitat bei St. C. Neill, Artikel W. Temple in: Weltkirchenlexikon, Stuttgart 1960. Das zweite Zitat stammt aus der Eröffnungspredigt der 2. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Edinburgh 1937, erwähnt auch bei W. A. Visser't Hooft, Die Welt war meine Gemeinde, München 1972 (das Buch endet mit einem weiteren Temple-Zitat). Die Quelle des dritten Zitats, bis heute häufig im englischen Sprachraum verwendet, habe ich bisher nicht ausfindig machen können; ich verdanke den englischen Wortlaut Dr. Martin Conway.
- ⁴ Zuletzt abgedruckt bei W. A. Visser't Hooft, Ursprung und Entstehung des ÖRK. Beiheft ÖR 44, Frankfurt 1983, S. 101 ff.
- ⁵ Besonders deutlich bei W. A. Visser't Hooft, Ursprung . . .
- ⁶ G. Besier, Krieg, Frieden, Abrüstung, Göttingen 1982, S. 198 f.

- 7 Vollständig abgedruckt in: Die Eiche, Heft 3/1932, S. 175 ff. Der Herausgeber F. Siegmund-Schultze berichtet anschließend auf 14 Seiten über die vor allem britischen Reaktionen.
- 8 Wie heiß das Eisen auch heute noch ist, wurde bei der Tagung der Generalsynode im Juli 1994 deutlich. Trotz der schon von den Erzbischöfen Ramsey und Runcie geäußerten Einwände gegen die komplette Beibehaltung des „Establishment“ und trotz eines bemerkenswerten Vorschlags von Bischof Colin Buchanan empfahlen die Erzbischöfe Carey und Habgood, die Frage einer Neuordnung erst einmal abzusetzen, was die Generalsynode mit Mehrheit annahm. Für das Jahr 1919 schreibt Kent: „There was no majority in favour of going into the wilderness.“
- 9 F. Field, Life, liberty and the pursuit of impossible dreams. The Independent, 18. Mai 1993. – Die immer wieder auftauchende Vermutung, der Bischof von Chichester, George Bell, sei wegen seiner Rede im Oberhaus vom 9. Februar 1944 gegen die Flächenbombardierung deutscher Städte nicht Nachfolger von Temple geworden, hat K. Slack in seiner Bell-Biographie eindrucksvoll zurückgewiesen: K. Slack, George Bell, SCM Book Club, Naperville, Ill. 1971, S. 112 ff. Offensichtlich hat auch Temple selber Geoffrey Fischer für den geeigneten Nachfolger gehalten.

Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft?

Bemerkungen eines Volkswirtschaftlers zum gleichnamigen Buch von Ulrich Duchrow*

Die Lektüre dieses Buches regt zur Klärung wirtschaftlicher Betrachtungsweisen an. Grundsätzlich sind dabei zwei Paradigmen zu unterscheiden. Das erste bezieht sich auf Großgesellschaften, also auch auf die Weltwirtschaft, und es kann folgendermaßen skizziert werden: Wirtschaftliche Beziehungen lassen sich in großen anonymen Gesellschaften nicht mehr allein durch individualethische Grundsätze steuern. Vielmehr sind dafür Institutionen notwendig, d.h. Verhaltensprägungen durch Gewohnheitsrechte, frei vereinbarte Kodizes, Gesetze usw. In einer freiheitlichen – im Unterschied zu einer totalitären – Gesellschaft müssen diese Institutionen so beschaffen sein, daß sie es dem einzelnen anheimstellen, für welche persönlichen Zwecke er wirtschaften will. Einen Gesinnungszwang zur Verfolgung einheitlicher Ziele kann es in einer solchen Gesellschaft nicht geben. Was die ethische Qualität der Institutionen anbelangt, so sind dafür die *Handlungsfolgen* maßgebend, die diese Institutionen bei weitgehender Unabhängigkeit von den individuellen *Handlungsmotiven* hervorbringen. Etwas anderes ist angesichts der Anonymität wirtschaftlicher Beziehungen auch gar nicht möglich. Kein Individuum kann in anonymen Großgesellschaften überschauen, wer in welcher Weise durch die Fernwirkungen seines wirtschaftlichen Handelns beeinflusst wird, und insofern kann sein Handeln auch nicht daran gemessen werden, ob er dem *anderen* nützen will oder nur sich selbst. Die Institutionen sollten so beschaffen sein, daß auch dann, wenn

* Ulrich Duchrow, Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Gütersloher Verlags-haus/Matthias-Grünewald-Verlag, Gütersloh/Mainz 1994. 320 Seiten. Kt. DM 29,80.

der einzelne egoistische und nicht altruistische Zwecke verfolgt, seine Aktionen anderen nützen. Dies ist grundsätzlich in einer rechtlich geordneten Wettbewerbswirtschaft der Fall. Auch wer hier nur seinen eigenen Vorteil sucht, nützt seinen Handlungspartnern (der eigene Gewinn kann nur dadurch erhöht werden, daß das eigene Leistungsangebot gegenüber dem der Konkurrenten verbessert wird, wovon die Handlungspartner profitieren). Der Markt als diejenige Institution zur Ermöglichung interaktionellen Wirtschaftens, die einer anonymen Großgesellschaft angemessen ist, erhält hier also eine grundsätzlich positive Bewertung. Er sorgt in objektiver Weise für Solidarität, auch wenn die einzelnen das gar nicht so empfinden.

Dem steht ein anderes Paradigma gegenüber, das grundsätzlich nur auf Kleingruppen anwendbar ist. Es läßt sich wie folgt skizzieren: Arbeitsteiliges Wirtschaften ist ein Teilaspekt zwischenmenschlichen Verhaltens. „Warme“ persönliche Beziehungen spielen dabei eine wichtige Rolle, nicht die „kühlen“ sachlichen Beziehungen, die für Transaktionen zwischen Marktpartnern kennzeichnend sind (obwohl es auch hier ein reichhaltiges Beziehungsgeflecht geben kann). Die Kleingruppe kann einen einheitlichen Zweck verfolgen und darauf jedes ihrer Mitglieder festlegen. Nicht die Heterogenität, sondern die Homogenität der Ziele ist also für sie kennzeichnend. Weil die Auswirkungen des individuellen Handelns unmittelbar sichtbar und kontrollierbar sind, kann seine ethische Beurteilung danach erfolgen, ob ein moralisch einwandfreies Ziel verfolgt wird. Der Bewertung der Handlungsmotive kommt also eine sehr viel größere Bedeutung zu als im ersten Fall. Aristoteles hat das Ideal dieser Kleingruppenwirtschaft in seinem Modell der Oikonomia, d. h. der auf Bedarfsdeckung angelegten Hauswirtschaft, beschrieben.

Ein alter Vorwurf an die christlichen Kirchen lautet, sie könnten sich in ihrer Wirtschaftsethik nicht vom Modell der Oikonomia lösen und hätten nicht begriffen, daß Wirtschaften in Großgesellschaften etwas grundsätzlich anderes ist als Wirtschaften in der Familie. Daß dieser Vorwurf nicht mehr vollständig aufrechtzuerhalten ist, zeigen neuere Arbeiten aus der Feder protestantischer und katholischer Theologen. Wenn es aber ein von einem evangelischen Theologen geschriebenes neueres Buch gibt, das diesen Vorwurf in geradezu perfekter Weise bestätigt, ist es das Buch von Duchrow.

Das Ideal von Duchrow ist das der aristotelischen Hauswirtschaft mit ihrer Beschränkung auf Bedarfsdeckung. Die Entwicklung hin zur modernen Marktwirtschaft wird von ihm als ein Verlust der Moral verstanden – wobei nicht übersehen werden sollte, daß die auf Geldvermehrung angelegte „Erwerbskunst“ (im Gegensatz zur Oikonomia) schon zur Zeit von Aristoteles hochentwickelt war und nicht erst eine Erscheinung der Neuzeit darstellt. Ganz im Sinne seines antiken Vorbilds sieht Duchrow im Fernhandel und im damit einhergehenden Kreditgeschäft ein moralisches Unrecht und – Duchrow verschärft hier noch das Argument von Aristoteles – die Ursache von Unmenschlichkeit schlechthin. Fernhandel diene der Befriedigung von Luxusbedürfnissen, sei mit Gewaltanwendung verbunden (offene Gewalt durch imperiale Kriege oder „strukturelle“ Gewalt durch handelsfördernde Institutionen) und gehe stets mit Unterdrückung und Ausbeutung einher. Die Entwicklungsgeschichte der Weltwirtschaft ist so gesehen eine Geschichte zunehmender Inhumanität. Daß es bei dieser Denkweise sehr schwierig ist, irgend etwas Sinnvolles zur institutionellen Gestaltung der Weltwirtschaft zu sagen, liegt auf der Hand. Die

einzig saubere Lösung wäre die Rückkehr zur Selbstversorgungswirtschaft mit lokalem Tauschhandel. Daß dies nicht möglich ist, sieht auch Duchrow. Er bemüht sich daher um Strategien einer „Humanisierung der Weltwirtschaft“; aber wenn man sich einmal festgelegt hat auf die These, ein System sei grundsätzlich inhuman, wird es schwierig, einigermaßen schlüssige Vorschläge zu seiner Humanisierung zu machen. Darauf wird zurückzukommen sein.

Bevor sich Duchrow seinen Strategievorschlägen zuwendet, entfaltet er im ersten Teil des in drei Teile gegliederten Buches seine sozioökonomische These. Der Leser findet hier eine kurzgefaßte „Entwicklungsgeschichte des Kapitalismus“. Das erste Kapitel enthält Ausführungen zur Kommerzialisierung der Produktionsfaktoren, zur Entstehung des Geldwesens, zum Eigentumsbegriff und zum Vertragsrecht, zur Ausdehnung des Außenhandels und zur „Ideologie des Marktmenschen (homo oeconomicus)“. In einer differenzierten Weise auf die Argumentation andersdenkender Autoren einzugehen, ist nicht das Interesse Duchrows. Er begnügt sich im wesentlichen mit der Wiedergabe von Autoren, die ihm genehm sind.

Im zweiten Kapitel geht es um „die Gegenwehr der Opfer und Gesellschaften“. Sozialismus, Faschismus und Keynesianismus werden als Gegenbewegungen bzw. Zähmungsversuche der kapitalistischen Marktwirtschaft verstanden. Das Scheitern des realen Sozialismus wird nicht bestritten, und es wird auch auf interne Schwächen dieses Systems zurückgeführt, nicht nur auf eine äußere Bedrohung durch den Kapitalismus. Es liegt dem Autor aber daran, die „Teilerfolge“ des Sozialismus nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. „Wenn man etwa die Grundbedürfnisbefriedigung oder die Verteilungsgerechtigkeit für ein Fünftel der Menschheit in China vor und nach der Revolution oder auch die diesbezüglichen Verhältnisse zwischen China und Indien . . . vergleicht, so kann es unter diesen Kriterien keine Frage geben, wer erfolgreicher war“, heißt es auf S. 62.

Der chinesische Ökonom Y. J. Lin macht darauf aufmerksam, daß durch eine Hungersnot in der VR China in den Jahren 1959 bis 1961 vermutlich 30 Millionen Menschen umgekommen sind.¹ Die Ursache sieht er im menschenfeindlichen System der kollektiven Landbearbeitung, das Mao Tse-tung mit brutalem Zwang durchgesetzt hat. Die chinesische Propaganda hat es lange Zeit verstanden, die Entwicklungserfolge des Landes in den schönsten Farben auszumalen. Wie erfolgreich sie dabei bis zum heutigen Tag war, läßt sich u. a. an dem genannten Zitat von Duchrow ablesen.

Noch eine Bemerkung zum Vergleich zwischen Indien und China: Indien hat keine egalitäre Politik betrieben wie China, dafür aber ein einigermaßen funktionsfähiges demokratisches System aufgebaut und freie Meinungsäußerung zugelassen. Die Regierung sieht sich in einem solchen System gezwungen, auf akute Mangelsituationen zu reagieren (Mao hatte dies nicht nötig). Dies ist einer der wesentlichen Gründe dafür, daß es in der neueren Geschichte Indiens keine Hungerkatastrophe mehr gegeben hat.

Das dritte Kapitel behandelt „die gegenwärtige Situation des neo-liberalen kapitalistischen Weltsystems“. Sie sei durch eine Transnationalisierung der Produktion und eine „globale Herrschaft des Geldes“ gekennzeichnet. „Was heißt das – Herrschaft des Geldes?“ fragt der Autor und gibt darauf folgende Antwort: „Auf ganz einfache Weise ausgedrückt heißt Herrschaft des Geldes konkret, daß die Stabilität

der Geldvermehrung erste Priorität bei allen wirtschaftlichen Entscheidungen hat. Anders gesagt: Finanzmärkte haben einen entscheidenden Einfluß auf die nicht variable Größe, den Zins, den ‚Preis des Geldes‘, dem sich alle wirtschaftlichen, sozialen, ökologischen Entscheidungen als variable Größen anpassen müssen“ (S. 72). Es ist mir nicht gelungen, diesen Sätzen einen Sinn abzugewinnen. Die Stabilität der Geldvermehrung – gemeint ist wohl das monetaristische Ziel einer Verstetigung der Geldmengenpolitik – bedeutet gerade nicht, daß der Zinssatz invariabel sein müßte. Die Zinssätze können bei dieser Politik durchaus schwanken, und sie haben es in der Vergangenheit auch getan. Darüber hinaus ist völlig unklar, weshalb der Zinssatz invariabel sein müßte, wenn „die Finanzmärkte einen entscheidenden Einfluß“ auf ihn ausüben. Schließlich ist eine stabilitätsorientierte Geldmengenpolitik eine wichtige Voraussetzung dafür, daß es nicht zu inflationsbedingten Spekulationswellen kommt, von denen man am ehesten sagen kann, daß sie zu einer „Herrschaft des Finanzsektors“ über das reale Wirtschaftsgeschehen führen. Wie immer man diese Sätze dreht und wendet, sie ergeben also keinen Sinn. Das ist übrigens kein Einzelfall. Auch an anderen Stellen legt der Verfasser mehr Wert auf suggestive Formeln und Schlagworte als auf eine gründliche Begriffserklärung und auf eine saubere, empirisch abgesicherte Argumentation.

Der zweite Teil des Buches (Kapitel 4 bis 6) enthält eine „biblische Erinnerung an die Zukunft des Lebens“. Dazu kann ich nur als theologischer Laie etwas sagen. Alt- und neutestamentliche Texte werden hier konsequent aus dem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext der Entstehungszeit interpretiert. Das aristotelische Modell der Oikonomia kehrt als das biblische Urbild des Wirtschaftens wieder. Die egalitäre bäuerliche Gesellschaft Israels um das Jahr 1200 v. Chr. habe diesem Urbild entsprochen. Diese Gesellschaft sei zugleich ein gelebter Kontrast zu den vorderasiatischen Großreichen der damaligen Zeit gewesen. Ein moralischer, religiöser und schließlich politischer Verfall habe immer dann eingesetzt, wenn Israel meinte, es anderen Völkern gleich tun zu können in der Beteiligung am Fernhandel und in der Hinwendung zu einer monetarisierten Marktwirtschaft. Die „Jesus-Bewegung“ wird als Erneuerung des Ideals einer egalitären Gesellschaft verstanden und die Kreuzigung Jesu als die Reaktion der wirtschaftlich, ideologisch und politisch Mächtigen auf ihre Herausforderung durch die „Kontrastgesellschaft“ des Nazareners. Die Bedeutung Jesu wird hier reduziert auf seine gesellschaftsverändernde Wirkung im Sinne des Oikonomia-Ideals.

Der dritte Teil (Kapitel 7 bis 10) gilt schließlich den „Humanisierungsstrategien“ in der kapitalistischen Weltwirtschaft. Dazu wäre nun in der Tat sehr viel zu sagen. Grundsätzlich ist dies nur auf der Grundlage des ersten Paradigmas möglich, das zu Beginn skizziert worden ist. Das zweite ist dafür ungeeignet. Da Duchrow aber konsequent auf dem Boden dieses Paradigmas argumentiert, ist er mit der selbst gestellten Aufgabe überfordert.

Es ist folgerichtig, wenn er im Rahmen seiner „Doppelstrategie“ zunächst für eine „Verweigerung gegenüber totalitären Strukturen der Weltwirtschaft“ plädiert. Was er dabei im Blick hat, sind sehr unterschiedliche Formen alternativen Wirtschaftens: beispielsweise die Eigenproduktion in Kommunitäten, das Kreditgeschäft alternativer Banken (niedrige Sparzinsen und „ethische“ Vermögensanlagen), die Produktion in arbeiter-selbstverwalteten Betrieben (wovon es in der Bundesrepublik

immerhin 12 000 bis 15 000 gibt, wie wir erfahren, S. 243). Hat man diese „Verweigerungsformen“ vor Augen, dann drängt sich der Schluß auf, daß so totalitär wie behauptet das „kapitalistische Weltsystem“ offenbar nicht sein kann. Es ist jedem freigestellt, die vielen sinnvollen Formen alternativen Wirtschaftens, die sich in den letzten Jahren überall herausgebildet haben, als Ausdruck einer „Verweigerungsstrategie“ zu interpretieren, aber man kann auf eine solche ideologische Überhöhung auch verzichten.

Der zweite Teil der „Doppelstrategie“ besteht in einer „politischen Intervention“. Gegenmacht zur Herrschaft des Geldes soll gebildet und zur Zählung des Kapitalismus eingesetzt werden. Hier werden eine Reihe von durchaus diskussionswürdigen Vorschlägen erwähnt, wie etwa derjenige zur Internationalisierung der Wettbewerbspolitik. Insgesamt entsteht aber der Eindruck, daß der Autor zusammengetragen hat, was irgendwie alternativ zum bestehenden Weltwirtschaftssystem aussieht, ohne zu prüfen, ob dies mit seinem eigenen Ansatz übereinstimmt. So macht er sich beispielsweise die Empfehlung zu eigen, eine globale Zentralbank zu gründen, die für die Schaffung einer stabilen Weltwährung verantwortlich sein soll (S. 278). Ich verstehe nicht, wie ausgerechnet die Machtkonzentration in Händen einer Welt-Zentralbank, der keine Gegenmacht einer nationalen Zentralbank gegenübersteht, zu einer Zählung der „Herrschaft des Geldes“ führen soll. Im übrigen will der Verfasser dem Ziel der Geldwertstabilität keine hohe Bedeutung zumessen. Er meint, sie diene „letztlich nur den Geldvermögensbesitzenden“ (S. 294 Fn 34). Ein größerer Irrtum ist schwer vorstellbar! Wer unter einem instabilen Geldwert am meisten leidet, sind die Armen. Im Unterschied zu den Reichen haben sie kaum eine Möglichkeit, sich gegen Preissteigerungen zu sichern.

Was läßt sich zusammenfassend zu diesem Buch sagen? Wer über wirtschaftliche Zusammenhänge einigermaßen informiert ist, wird die Schwächen der ökonomischen Argumentation durchschauen und das Buch zur Information über alternative Formen des Wirtschaftens verwenden können, ohne dabei den ideologischen Überbau des Verfassers teilen zu müssen. Wer über ökonomische Sachverhalte nicht informiert ist, tut gut daran, auf eine Lektüre der entsprechenden Teile zu verzichten. Die Lösung weltwirtschaftlicher Probleme ist zu wichtig, als daß wir uns dabei ein irreführendes Halbwissen leisten könnten.

Hermann Sautter

ANMERKUNG

¹ Lin, J. Y., Collectivization and China's Agricultural Crisis in 1959–1961; Journal of Political Economy, Vol. 98 (1990), S. 1228–1254.

„Beistand ist nötig, nicht Widerstand“

Zehn Thesen der EKD zum Kirchenasyl

1. Es gibt eine christliche Beistandspflicht

Beistand für Bedrängte ist Christenpflicht. Daran läßt die Bibel keinen Zweifel. Solche Pflicht gilt auch gegenüber Menschen, die sich durch die Ablehnung ihres Asylgesuchs und die danach anstehende Abschiebung an Leib und Leben bedroht sehen und sich deswegen um Hilfestellung an einzelne Christen und Bürger, ein Pfarramt, eine Kirchengemeinde oder die Kirche wenden.

2. Beistand ist kein Widerstand gegen die Rechtsordnung

Beistand durch Gewährung von Unterkunft und Betreuung sowie Rechtshilfe oder öffentliche Appelle zur Aufschiebung des Vollzugs der Abschiebung oder zur Korrektur der Abschiebeverfügung richten sich als solche nicht gegen die Rechtsordnung. Den verantwortlichen Politikern und Behörden mögen solche Hilfen und Proteste unangelegen sein. Rechtswidrig sind sie nicht.

3. Nicht die Kirche, nur der Staat kann Asyl gewähren

„Kirchenasyl“ als eine eigene Rechtsinstitution gibt es in der Bundesrepublik Deutschland nicht. Die Kirche nimmt ein solches Recht auch nicht in Anspruch. Sie darf auch nicht den Anschein eines solchen Rechtes erzeugen durch ein Verhalten, mit dem die Scheu staatlicher Organe vor dem Vollzug rechtmäßiger Maßnahmen in kirchlichen Räumen ausgenutzt werden soll. Ziel des Beistandes ist es vielmehr, für Zuflucht suchende Menschen in der Bundesrepublik Deutschland, nicht in der Kirche, die Gewährung des Asyls oder eines anderen Aufenthaltsrechts zum Schutz vor besonderer Bedrohung doch noch zu erwirken. Nur der Staat kann ein solches Recht gewähren.

4. Beistandshandlungen zielen auf die Überprüfung von Abschiebeentscheidungen in konkreten Einzelfällen

Gemeinden oder einzelne Christen beteiligen sich an dem Bemühen, in konkreten Einzelfällen, in denen die staatliche Handhabung des geltenden Rechts diesem nicht gerecht zu werden scheint, eine Überprüfung der staatlichen Anordnung zu erwirken. Eine solche Überprüfung ist geboten, wenn befürchtet werden muß, daß die Asyl suchende Person im Falle der Abschiebung an Leib und Leben bedroht ist. In Einzelfällen sind abgeschobene Flüchtlinge Opfer schwerer Menschenrechtsverletzungen geworden. Dies führt zu einer Spannung zwischen dem im christlichen Gewissen gebotenen Beistand und der staatlichen Anordnung. Die Betreuung von Ausländern, denen Abschiebung droht, und die Fürsprache zu ihren Gunsten sollen nicht das Recht außer Kraft setzen, sondern dazu beitragen, daß Gerechtigkeit im Einzelfall geübt wird. Von kirchlicher Seite können, z. B. aufgrund ökumenischer

Kontakte, zusätzliche Erkenntnisse über die Situation im Herkunftsland des Flüchtlings gegeben werden. Dies hilft dem Staat bei der Erfüllung seiner schwierigen Aufgabe, das geltende Recht anzuwenden.

5. Beistand ist Abhilfe im einzelnen Notfall, nicht Mittel zur Änderung der Rechtsordnung

Mit der Betreuung von Schützlingen und der Fürsprache für sie wird die Legitimität der Rechtsnormen und ihrer Anwendung nicht in Frage gestellt. Mit der gewährten Hilfe soll die Bedrohung im Einzelfall abgewendet werden. Asyl suchende Menschen oder von Abschiebung bedrohte Menschen dürfen aber nicht für eine Revision der Gesetzeslage instrumentalisiert werden. Gleichwohl können diese Einzelfälle auf Mängel in der allgemeinen Rechtslage oder bei einzelnen Gesetzesregelungen hinweisen, die dann mit dem Ziel einer Änderung zum Gegenstand öffentlicher Kritik und Auseinandersetzung gemacht werden müssen. Dabei ist auch die Kirche auf Überzeugungsarbeit durch einleuchtende Argumente angewiesen. Einen besonderen Anspruch, die Berücksichtigung ihres Standpunktes einzufordern oder durch eigenmächtiges Handeln zu erzwingen, hat sie nicht.

6. Gewissensbedingte Rechtsverletzung kann nur persönlich verantwortet werden

Wo Hilfe in rechtswidriger Form, etwa durch Verstecken von Ausländern vor den Behörden, gewährt wird, darf nicht die Kirche als handelnde oder verantwortliche Institution in Anspruch genommen werden. Wer bei seiner Hilfe für Bedrängte nach ernsthafter Prüfung der Sach- und Rechtslage aus Gewissensgründen gegen gesetzliche Verbote verstößt, muß das allein verantworten und die Folgen seines Handelns selbst tragen. Die Bereitschaft, sich dem Vollzug im Wege des zivilen Ungehorsams zu widersetzen und die rechtlichen Konsequenzen dafür zu tragen, ist dann und nur dann als Gewissensentscheidung zu respektieren, wenn sie das Ziel hat, an Leib und Leben bedrohten Menschen zu helfen. Die Kirche kann solche Entscheidungen weder anstelle der einzelnen Christen treffen noch zu ihnen aufrufen. Wer die Kirche oder eine bestimmte Gemeinde in den Rechtsbruch hineinziehen will, begründet damit Zweifel an der Ernsthaftigkeit seiner persönlichen Gewissensentscheidung und an seiner Bereitschaft, die Folgen seines Handelns auf sich zu nehmen.

7. Die Kirche respektiert und schützt ein in Gottes Wort gebundenes Gewissen

Auch Christen, die aus Gewissensgründen bei ihrer Hilfe für Bedrängte gegen gesetzliche Verbote verstoßen, haben Anspruch darauf, daß ihre Kirche sie in Gebet und Seelsorge begleitet und ihnen Respekt und Schutz nicht verweigert. Dies kann darin zum Ausdruck kommen, daß sie für die gewissenhafte Prüfung der Entscheidungen über Rechtsverletzungen zur Verfügung steht, für die grundsätzliche Möglichkeit solcher Entscheidungen öffentlich eintritt und im Konfliktfall durch Vermittlung unter den Beteiligten zu einer menschlichen und angemessenen Lösung beiträgt.

8. Wer die Rechtsordnung umzusetzen hat, darf deswegen nicht moralisch abgewertet werden

Kirchengemeinden und auch einzelne Christen, die sich zur besonderen Betreuung und Obhut für Flüchtlinge entschließen, sollten die Voraussetzungen dafür sorgfältig prüfen und offen mit staatlichen Stellen und Verantwortlichen erörtern. Kirchliche Appelle zur Erhaltung des Asylrechts sind wiederholt mit dem Einverständnis verbunden gewesen, daß dann auch Abschiebungen der Nichtberechtigten hingenommen werden müssen. Damit würde es sich nicht vertragen, wenn in der Praxis Abschiebungen generell als unakzeptabel und unmoralisch bekämpft werden. Christen und ihre Gemeinden sollten alles vermeiden, womit kirchliches Ansehen für ein Vorgehen genutzt wird, mit dem die über Asylanträge und Aufenthaltsbegehren Entscheidenden moralisch abgewertet und ausgegrenzt werden.

9. Es geht nicht um einen Grundsatzstreit zwischen Kirche und Staat

Das Asylrecht und seine Anwendung sind stets das Feld von Spannungen in dem Bemühen um das rechte Maß gewesen und werden es bleiben. Davon sind viele Gruppen und Kreise der ganzen Gesellschaft betroffen. Christen und Kirchen beteiligen sich selbstverständlich am Bemühen um Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Sie tragen auch damit ihren besonderen Teil zu einer gerechten und menschlichen Ordnung im Staat bei. Meinungsverschiedenheiten in Einzelfällen sind dabei mit wechselseitiger Bereitschaft zur Verständigung zu klären. Das Thema „Kirchenasyl“ darf nicht zu einem grundsätzlichen Konflikt über das Verhältnis von Kirche und Staat gemacht werden.

10. Hilfsbereitschaft für Bedrängte ist Zeichen der Hoffnung

Beistand und Hilfe für Flüchtlinge sind eine weitere Herausforderung. Der Beistand für von Abschiebung bedrohte Ausländer darf darum nicht nur als Rechtsproblem abgehandelt werden. Für solche Beistandshandlungen und den damit verbundenen zeitlichen Aufschub muß im Rechtsstaat um seiner Vertrauenswürdigkeit willen Raum sein. Selbst wenn mit ihnen Konflikte verbunden sind, bringen sie doch stets menschliche Zuwendung und die Bereitschaft zum aktiven Einstehen für Schwache und Gefährdete zum Ausdruck. Der Beistand für Bedrängte hat für Christen nicht nur eine soziale, sondern auch eine geistliche Dimension. Die Menschen, die oft mit hohem persönlichen Einsatz Flüchtlingen in ihrer bedrängten Lage beistehen, verdienen Respekt und Anerkennung. Ihre Hilfen sind Zeichen der Hoffnung angesichts verbreiteter Teilnahmslosigkeit und Härte gegenüber dem Schicksal der Fremden in unserem Land (nach epd ZA Nr. 176 v. 12. September 1994).

Chronik

Vom 5. bis 13. September fand in Kairo die *Dritte UN-Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung (ICPD)* mit Delegationen aus 174 Ländern statt. Ökumenischen Unmut löste aus, daß sich die römisch-katholische Kirche über den Vatikanstaat vertreten ließ, Absprachen mit fundamentalistisch orientierten islamischen Staaten traf und den Konferenzablauf zu dominieren suchte, während es zu keiner Gemeinsamkeit mit den Partnerkirchen in der ökumenischen Bewegung kam. Diese konnten sich mit vielen anderen Institutionen lediglich über eine Delegation des ÖRK im Status von Nichtregierungsorganisationen (NGO) beteiligen. Die ÖR wird berichten.

Der ÖRK hat für die *nächste Weltmissionskonferenz 1996* in der nordostbrasilianischen Stadt Salvador das Thema „Berufen zu einer Hoffnung: Das Evangelium in verschiedenen Kulturen“ festgesetzt.

Der Ökumenische Rat der Kirchen, der Lutherische und der Reformierte Weltbund und die Konferenz Europäischer Kirchen geben seit 1. September gemeinsam die „*Ökumenischen Nachrichten International*“ (ENI) heraus. Sie lösen den bisherigen „Ökumenischen Pressedienst“ (EPS) ab. Die Informationen werden elektronisch oder per Fax übermittelt. Vierzehntägig erscheint eine gedruckte Zusammenfassung. Erstsprache ist Englisch, ab Mitte 1995 ist neben der französischen auch eine deutsche Übersetzung vorgesehen. ENI soll nach dem Willen seiner Gründer „unabhängig und professionell“ arbeiten.

Ende August wurde auf der Prinzeninsel Chalki im Marmara-Meer nahe Istanbul das 150jährige Bestehen der *Theologischen Fakultät des Ökume-*

nischen Patriarchats feierlich begangen. Seit 23 Jahren ist der weiterbestehenden Einrichtung der Lehrbetrieb durch den türkischen Staat verwehrt. Bei den Feierlichkeiten wandten sich der Ökumenische Patriarch und viele ökumenische Gäste, unter ihnen ÖRK-Generalsekretär Konrad Raiser, an die türkische Regierung mit der Bitte, das Verbot aufzuheben und das Studium in Chalki wieder zu ermöglichen.

Die Synode der *Presbyterianischen Kirche von Korea* hat nach jahrzehntelanger Ablehnung der Zulassung von Frauen zum Presbyter- und zum Pfarramt zugestimmt.

In der *Kirche von England* sind (Stand Juli 1994) bisher 139 aktive und emeritierte Priester zur römisch-katholischen Kirche übergetreten. Über jeden einzelnen Fall wird zwischen den beteiligten Bischöfen gesprochen, nicht jeder Aspirant wird akzeptiert. Auffällig ist, daß in den Medien, vor allem den deutschen, fast ausschließlich über diese Konversionen, aber kaum über den Gewinn durch die etwa 1000, meist bereits im kirchlichen Dienst bewährten Priesterinnen berichtet wird, die die Kirche von England durch ihre Zustimmung zur Frauenordination gewonnen hat. Erfreulich ist, daß der internationale anglikanisch/römisch-katholische Dialog (ARCIC II) genau am Brennpunkt, nämlich beim Priesteramt wieder aufgenommen wurde.

Die Generalsynode der *Kirche von England* hat zwei Anträge mit deutlicher Mehrheit abgelehnt, die die Gegenzeichnung des Premierministers bei der Ernennung von Diözesanbischöfen und die Zustimmung des Parlaments zu Synodalentscheidungen abschaffen wollten.

Der Primas der *Kirche von England*, Erzbischof George Carey, besuchte auf Einladung des chinesischen Christenrats vom 8. September an die Volksrepublik China.

Eine Delegation der *Kirche von Schweden* weilte unter Leitung des Erzbischofs von Uppsala, Gunnar Weman, Mitte September in Deutschland. Besucht wurde die EKD und die VELKD. Bei den Gesprächen ging es u. a. um das Verhältnis Kirche und Staat in Deutschland, nachdem auf diesem Feld in Schweden für die nächsten Jahre ein Auseinanderrücken ansteht. Eine Kontaktgruppe soll eingerichtet werden, die sozioethische und europapolitische Fragen bespricht, die Kontakte zu Osteuropa koordiniert und an den theologischen Gesprächen mit der Kirche von England teilhat (Porvoo-Dokument).

In *Georgien* wurde am 1. September orthodoxer Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an den öffentlichen Schulen eingeführt.

Mit ihrem ersten Zusammentritt vom 2. August bis 8. Mai in Zeist/NL konstituierte sich die neue *Provinzialsynode der Europäisch-Festländischen Brüderunität*. Neben Wahlen standen das Gemeindegewachstum, die künftige Leitungsstruktur mit Dienstordnung, die Jugendarbeit und ein neues Gesangbuch zur Beratung an.

Vom 29. Juni bis 3. Juli fand in Dresden in großer ökumenischer Offenheit der 92. *Deutsche Katholikentag* unter dem Thema „Unterwegs zur Einheit“ statt. Erstmals gab es eine eigene Kommission „Konziliarer Prozeß“, die in mehr als 30 Veranstaltungen einen eindrucksvollen Überblick über die ökumenischen Bemühungen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung vermittelte.

Die *Deutsche Bischofskonferenz* hat unter dem 21. Juni 1994 ihre Stellung-

nahme zu der 1986 fertiggestellten Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ veröffentlicht. Die ÖR wird berichten.

Die *orthodoxen Kirchen* in Deutschland haben sich enger zusammengeschlossen. In Bonn wurde am 19./20. September eine „Kommission der orthodoxen Kirchen in Deutschland“ gegründet, deren Vorsitz der Münsteraner Theologe Anastasios Kallis (griech.-orth. Metropole) innehat. In der Kommission sind die Griechische, Russische (Patriarchat und Exilkirche), Serbische, Bulgarische und Rumänische Orthodoxe Kirche vertreten. Die Kommission stellt die Vorstufe zu einer geplanten gemeinsamen Bischofskonferenz in Deutschland dar.

Die EKD hält den *Religionsunterricht* als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen für unverzichtbar. In einer am 7. September vorgelegten *Denkschrift „Identität und Verständigung“* wird zwar unter dem Stichwort konfessionell-kooperativer Religionsunterricht eine Ausweitung der evang.-katholischen Zusammenarbeit befürwortet, ein überkonfessionelles Fach „Religionskunde“ aber abgelehnt. Über die schon bisher gegebene Offenheit des evang. Religionsunterrichts für alle Schüler hinaus werden der Besuch in Kursen der anderen Konfession, gemeinsame Schulgottesdienste und gemeinsame Unterrichtsphasen empfohlen. Probleme sieht die EKD bei der Einführung muslimischen Religionsunterrichts, solange von islamischer Seite eine repräsentative Vertretung fehlt, die als Partner des Staates garantieren kann, daß dieser Unterricht mit den Lehren des Islam, aber auch mit der Wertordnung des Grundgesetzes übereinstimmt. Federführend für die Denkschrift war die EKD-Kammer für Bil-

dung und Erziehung unter Vorsitz des Tübinger Religionspädagogen Prof. Dr. Karl Ernst Nipkow.

Am 5. September wurde in Frankfurt am Main als Privatinitiative von Kirchen- und Gewerkschaftsangehörigen, Mitgliedern von Bürgerinitiativen und staatlichen Stellen ein *Interkultureller Rat in Deutschland* gegründet. Seine Zielsetzung ist die Überwindung von Rassismus, Antisemitismus, Fremdenfeindlichkeit und Gewalt. Zu Vorsitzenden wurden Jürgen Micksch/Darmstadt und Saskia Santoso/Nürnberg, Stellvert. Vorsitzende der Ausländerbeiräte in Bayern gewählt. Schatzmeister wurde Leo Monz/Düsseldorf, tätig im Vorstand des DGB. Die Gründung erfolgte ohne Fühlungnahme mit der EKD, der deutschen Bischofskonferenz und der ACK in Deutschland. Letztere hatte am 8. Juni 1994 als gemeinsame Willenskundgabe und Aktion ihrer Mitgliedskirchen ein „Arbeitsvorhaben zur Überwindung von Fremden-

feindlichkeit, Rassismus und Gewalt in Deutschland“ beschlossen.

Der *Senat der Universität München* hat auf Empfehlung der beiden theologischen Fakultäten der Einrichtung eines *orthodoxen Ausbildungsganges* zugestimmt.

Der Tübinger Theologe und Vorsitzende der Theologischen Kammer der EKD, Eberhard Jüngel, warnte in einer Podiumsdiskussion in Speyer anlässlich der 60jährigen Wiederkehr der Theologischen Erklärung von Barmen vor einer *evangelischen Kirche*, die in der Öffentlichkeit nur noch als „mäkelige Institution“ wahrgenommen werde und damit zunehmend an Bedeutung verliere. Die evangelischen Kirchen kritisierten zwar viele politische Entscheidungen, seien aber unfähig, ihre eigenen Bekenntnisse zu formulieren. Die Barmer Erklärung stehe für einen offenen Diskurs und für ein ernsthaftes Bemühen um „das Wachstum der ökumenischen Einheit“.

Von Personen

Berufen bzw. gewählt wurden:

Präses Peter Beier/Düsseldorf, der estnische lutherische Erzbischof Jaan Kivit/Reval, die Pastorin Elisabeth Parmentier/Straßburg und der Vorsitzende des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Pfarrer Heinrich Rusterholz/Bern in das Präsidium des Exekutivausschusses der Leuenberger Kirchengemeinschaft. Als Leiter des Sekretariats wurde Oberkirchenrat Wilhelm Hüffmeier/EKU Berlin bestätigt;

Bernhard Heitz, altkatholischer Dekan in Rosenheim und langjährig in der ACK Bayern tätig, zum neuen Bischof der Altkatholischen Kirche Österreichs als Nachfolger von Nikolaus Hummel, der am 24. September das 70. Lebensjahr vollendete und in den Ruhestand tritt;

nach dem altersbedingten Rücktritt von Bischof Harald Kalnins, zum Bischof der Evang.-luth. Kirche in Rußland und anderen Staaten (ELKRAS), Professor em. Georg Kretschmar, früher München, jetzt St. Petersburg;

zum Propst von Moskau und Pfarrer der dortigen ev.-luth. Peter- und Paul-Gemeinde, Johannes Lauhardt, bis 1992 für die Ev.-luth. Mission in Äthiopien tätig;

die schwedische Baptistin Ragin Lanz, die belgische Katholikin Alexina Murphy und die orthodoxe Finnin Pirkko Silli in das Präsidium des Ökumenischen Forums christlicher Frauen in Europa;

Joachim Witzke, bisher Evang. Missionswerk Hamburg, zum Direktor des Nordelbischen Zentrums für Weltmission und kirchlichen Weltdienst, ebenfalls in Hamburg;

Wolfgang Lenz zum Generalsekretär der Evang. Akademien in Deutschland und der „Ökumenischen Vereinigung der Akademien und Laienzentren in Europa“;

der bisherige Referent für Gottesdienst und Kirchenmusik im LKA München, Reinhold Morath, zum Geschäftsführer, d.h. wissenschaftlichen Fachdirektor des mit der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig verbundenen Liturgiewissenschaftlichen Instituts der VELKD.

Herbert Leuninger, Priester der Diözese Limburg, gab nach acht Jahren sein Amt als Sprecher der bundesweiten Arbeitsgemeinschaft für Flüchtlinge „Pro Asyl“ auf und übernahm statt dessen die ehrenamtliche Funktion eines Europareferenten der Organisation. Neuer Sprecher wird ab 1. Januar 1995 der Pädagoge und Sozialwissenschaftler Heiko Kauffmann.

Der Vatikan setzt seine restriktiven Maßnahmen gegen akademische Lehrkräfte fort, die sich nicht strikt an die dogmatischen und moraltheologischen Vorgaben halten, die in der Fülle von Lehräußerungen des derzeitigen Pontifikats enthalten sind. Letzte Betroffene: die hervorragend qualifizierte Ökume-

nikerin und Liturgiewissenschaftlerin Teresa Berger (die Verweigerung des „Nihil obstat“ verhinderte ihre schon erfolgte Berufung an die Katholische Fakultät in Bochum) und der Regensburger Theologe Wolfgang Beinert (ihm wurde die Annahme des Ehrendoktorats der Katholischen Akademie Warschau verwehrt).

Es vollendeten:

das 90. Lebensjahr:

Prof. Dr. Robert Stupperich, langjähriger Direktor des Ostkirchen-Instituts in Münster, am 13. September;

das 85. Lebensjahr:

Honorarprofessor D. Eberhardt Bethge, Wachtberg bei Bonn, am 25. August;

Kardinal Johannes Willebrands, langjähriger Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, am 4. September;

das 80. Lebensjahr:

Hans Heinrich Harms, Altbischof der Oldenburgischen Landeskirche, langjährig im Vorstand der ACK der alten Bundesrepublik und früherer Mit-herausgeber der ÖR, am 9. Juli;

Erich Wilkens, früherer Vizepräsident der EKD-Kirchenkanzlei, am 11. Juli;

Hans Hermann Walz, langjähriger Generalsekretär des Deutschen Evangelischen Kirchentags, am 3. August;

der Patriarch der Serbischen Orthodoxen Kirche, Pavle, am 11. September;

das 65. Lebensjahr:

Prof. Dr. Gerhard Grohs, Leiter des Instituts für Ethnologie und Afrika-Studien an der Universität Mainz und Mit-herausgeber der ÖR, am 24. Juni;

Josef Homeyer, Bischof der Diözese Hildesheim, 1987/88 Ko-Vorsitzender des westdeutschen Forums „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung des Schöpfung“, am 1. August.

Verstorben sind:

Markus Barth, als Neutestamentler in Indonesien, den USA und der Schweiz tätig, ökumenisch wirksam geworden durch seine Arbeiten zum Herrenmahl und zur Taufe, 78jährig am 1. Juli;

Thetis Michelin, leitender presbyterianischer Pfarrer im Iran, Anfang Juli durch Mord;

Katholikos Vasgen I., Oberhaupt der Armenischen Apostolischen Kirche, 86jährig am 18. August in Etchmiadzin;

Prälat Prof. Dr. Franz Josef Wothe, langjähriger Ökumenereferent der Diözese Hildesheim, 83jährig am 27. August in Hildesheim;

Prof. Dr. Peter Bläser, MSC, früherer Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts Paderborn, für seine Kirche an bilateralen Dialogen und in der ACK tätig, 84jährig am 4. September in Oeventrop bei Arnsberg.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 23. September 1994)

I. Ökumenischer Rat und ökumenische Bewegung

Themenheft, Ecumenical Diakonia: New Challenges, New Responses, EcRev 3/94, darin *Martin Robra*, Theological and Biblical Reflection on Diakonia: A Survey of Discussion within the World Council of Churches, 276–286, und *Elizabeth Ferris*, Poverty and Conflict in the Post-Cold War Era: The Challenge to Ecumenical Development and Relief Agencies, 268–275; *Edward I. Kardinal Cassidy*, Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahr 1993, *Catholica* 3/94, 157–174; *George Martzelos*, Theological Animism and Orthodox Pneumatology. An Orthodox Perspective Prompted by the Provocative Paper of Professor Chung Hyun Kyung at the 7th General Assembly of

the World Council of Churches at Canberra, *OrthForum* 1/1994, 63–72; *Athanasios Basdekis*, Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis, ebd., 73–96; *Karlheinz Schuh*, Ein Jahrtausend der Einheit? – Vorbereitung auf die Zukunft, *KNA-ÖKI* 29/94, 17–19; *Ulrich Ruh*, Vorblick. Der Papst, die Kardinäle und das Jubiläumsjahr 2000, *HerKorr* 7/94, 329f; *Ulrich Beyer*, Ein Schritt nach vorn – Die neue Fußnote zur 80. Frage des Heidelberger Katechismus [Messe], *RefKirchZ* 8/94, 230–233.

II. Dialog

Harding Meyer, Kirche und Rechtfertigung. Zum Schlußbericht der dritten Phase des internationalen Katholisch/Lutherischen Dialogs, *MdKonfInst*

4/94, 68–73; *Ulrich Ruh*, Ökumene: Lutherisch-katholische Verständigung über die Kirche, *HerKorr* 8/94, 388–390; *Internationale Gemischte Orthodox-Lutherische Kommission*, Die ökumenischen Konzile und die Autorität der Kirche und in der Kirche (Sandbjerg/Dänemark, Juli 1993), *OrthForum* 1/94, 105–108; *Ferdinand R. Gahbauer*, Der orthodox-katholische Dialog seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, I (Der Dialog der Liebe), II (Der Dialog der Wahrheit), KNA-ÖKI 27 bzw. 28/94, jeweils 5 ff; *Hans Jörg Urban*, Grundfragen der Ethik in den interkonfessionellen Dialogen auf Weltebene, *Catholica* 3/94, 191–201; *Peter Hocken*, Ecumenical Dialogue: The Importance of Dialogue with Evangelicals and Pentecostals, *One in Christ* 2/94, 101–123; *Jürgen Seim*, Was bedeutet der jüdisch-christliche Dialog für die Ökumene?, *RefKirchZ* 9/94, 279–287.

III. Ekklesiologie

Der Uniatismus – eine Unionsmethode der Vergangenheit – und die derzeitige Suche nach voller Gemeinschaft (*Balamand-Dokument vom 23. Juni 1993*), *OrthForum* 1/1994, 97–104; *Gemischt anglikanisch-katholische Kommission der USA*, Dokument „Les ordinations anglicanes dans le contexte nouveau“ (enthält einen Überblick über die Position zu den anglikanischen Weihen seit „Apostolicae curae“ von Leo XIII. 1896), *Istina* 2/1994, 146–171; *Themenheft zur Einheit der Kirche* mit Beiträgen von Gerd Theissen, E. C. John und Wolf Krötke (Die Chancen und die Schmerzen der Einheit), *Zeitschrift für Mission* 2/94, 70 ff, 87 ff, 96 ff; *Susan Wood*, Ecclesial „Koinonia“ in Ecumenical Dialogues, *One in Christ* 2/94, 124–145; *David Carter*, A Methodist Contribution to Ecclesiology, ebd.,

161–175; *Theodor Gill*, Die Brüdergemeine als Freikirche, *Freikirchen-Forschung* 3/1993, 1–12; *Ilona Riedel-Spangenberg*, Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Bemerkungen zu Fragen der Ekklesiologie in der Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, KNA-ÖKI 26/94, 5–13; *Peter Hünemann*, Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens „Ordinatio Sacerdotalis“; *HerKorr* 8/94, 406–410.

IV. Aus der römisch-katholischen Kirche

Klaus Nientiedt / Alexander Foitzik, 92. Katholikentag in Dresden, *HerKorr* 8/1994, 393–396 bzw. 397–401; *Hubert Kirchner*, Ökumene auf dem Katholikentag, *MdKonfInst* 5/1994, 92–93; *Jörg Haustein*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Zum neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, ebd. 4/1994, 73–77; *Matthias Haudel*, Umfassende Besinnung auf die Bibel. Treffen europäischer Bischöfe weckt ökumenische Hoffnung, *DtPfrBl* 8/94, 351–354; *Klaus Nientiedt*, Ein Kontinent entdeckt sich. Die außerordentliche Bischofssynode für Afrika, *HerKorr* 6/1994, 304–310; *Ilona Riedel-Spangenberg*, Mehr kirchlicher Rechtsschutz. Die Bedingungen für Berufungen auf Lehrstühle für katholische Theologie in Deutschland, ebd. 8/1994, 418–424; *Ulrich Ruh*, Lehramt im Abseits?, ebd. 7/1994, 325–327.

V. Orthodoxie

Interorthodoxe Vorbereitungskommission für die Heilige und Große Synode (Chambésy/Schweiz, 1993), Die orthodoxe Diaspora; Die Autokephalie und die Weise ihrer Proklamation

(Genehmigte Texte), OrthForum 1/1994, 116–120; Statut der *Berliner Diözese* der Russischen Orthodoxen Kirche, StimdOrth 2/94, 2–6; *Aleksej Bodrov*, Lehranstalten neuen Typs. Freie orthodoxe Hochschulen in Moskau kämpfen ums Überleben, G2W 9/1994, 14–17; *Wladimir Fjodorow*, Was bedeutet „Ökumenismus“ für die russische orthodoxe Kirche heute?, UnSa 2/94, 132–140; *Heinz Joachim Held / Klaus Schwarz* (hg. im Auftrag des Kirchenamtes der EKD), Das Heil in Christus und die Heilung der Welt. Studienheft Nr. 20, Missionshandlung Hermannsburg 1994.

VI. Europäische Vorgänge und Perspektiven

Kurt Koch, Einheit der Christen – Einheit Europas. Chancen und Grenzen, *Catholica* 3/94, 213–229; *Miroslav Danys*, Erfahrungen der Diakonie in Osteuropa, epd-Dok 37a/94; *Schwerpunktthema* „Evang-Lutherische Kirche in Rußland und anderen Staaten“ (ELKRAS) mit Beiträgen von Gerd Stricker, Georg Kretschmar u. a., G2W 7/8, 1994, 21 ff, 26 ff, 33 ff; *Georgios Mantzaridis*, Das spirituelle Erbe der Orthodoxen Kirche und ihre Bedeutung für Europa, OrthForum 1/94, 39–47; *Theodor Nikolaou*, Die Rolle der Kirche in Byzanz und in den Balkanländern, ebd., 21–37; *Wolf Oschlies*, Mit der Nation verbunden. Makedonien und seine orthodoxe Kirche, HerKorr 9/94, 477–479.

VII. Andere bedeutsame Beiträge

Joachim Wanke, Was Christen gemeinsam im vereinten Deutschland bewegen sollte, *Catholica* 3/94, 202–212; *Richard Schröder*, Im Kampf das Gute tun. Die Konkurrenz-Gesell-

schaft erschwert Gerechtigkeit, EvKom 7/94, 390–393; *Joachim Mehlhausen*, Die Wahrnehmung von Schuld in der Geschichte. Ein Beitrag über frühe Stimmen in der Schuld Diskussion nach 1945, EvTheol 3/94, 201–219; *Eva M. Synek*, Ostkirchenkunde und Frauenforschung. Zu den Müttern unter den Vätern: OstkirchStud, 2/3, 1994, 170–186; *Udo Hahn*, Belastung der Ökumene? Streit in der EKD um die Militärseelsorge, KNA-ÖKI 38/94, 20–23; *Themenheft: Intimität und Öffentlichkeit*, Zur Diskussion über das Verhältnis von Homosexualität und Kirche, ZEvEth 3/94.

VIII. Weitere ökumenische Dokumentationen

Klaus Wilkens (Hg.), Impulse aus Santiago de Compostela. Texte von einer Auswertungstagung der EKD im Februar 1994 in Bad Boll mit Beiträgen u. a. von Klaudia Bruweleit, Wolfgang Thönissen, Wolfgang Bienert, Gunther Wenz, Günther Gaßmann, epd-Dok 28/94; *EKD-Kammer für den Kirchlichen Entwicklungsdienst* (Hg.), Wie viele Menschen trägt die Erde? – Ethische Überlegungen zum Wachstum der Weltbevölkerung, epd-Dok 27/94; Sekretariat der *Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Stellungnahme der DBK zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, Die Deutschen Bischöfe Nr. 52; *Arbeitsgem. Christl. Kirchen in Deutschland* (Hg.), Was können die Kirchen gemeinsam zur Überwindung von Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und Gewalt tun? Eine Anhörung. epd-Dok 36/94; *Kommission der Kirchen für Migranten in Europa, ÖRK/Programmeinheit III und Konf. Europäischer Kirchen*, Antirassismus-

Arbeit in Europa, KKME-Informationshft 16; *ACK Bayern* (Hg.), Einander begegnen in Kultur und Religion; *Ökumen. Rat Berlin* (Hg.), Ökumenische Versammlung in Berlin. Arbeitsmaterialien Heft III: Dokumentation der Beschlüsse vom 21. Mai 1994; *S. Wesley Ariarajah*, Gospel and Culture. An ongoing Discussion within the Ecumenical Movement, WCC-Publications, Genf; *Gunnar Stålsett*, Following Christ Together. Sermons and Addresses on Communion, Service and Hope, published for the LWF by WCC-Publications, Genf.

IX. Für die Praxis

Ökumenische Centrale (Hg.), Ökumenische Studientage in der engeren Region. Bedarfserhebung und Modelle zu: Apostolischer Glauben, Die eine Taufe, Beschäftigungskrise – Arbeitslosigkeit, Ökumenische Hindernisse vor Ort (Konsultation Hildesheim 22. bis 24. März 1994), Materialdienst der ÖC 1994/II; *Deutsche Bibelgesellschaft/Kath. Bibelwerk* (Hg.), Gewogen und zu leicht gefunden (Dan 5), Materialheft für Gottesdienst und Gemeindearbeit (Bibelsonntag 1995).

Neue Bücher

AUF DER SUCHE NACH EINHEIT

Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte, Verlauf – Ergebnisse, Nachgeschichte. Echter-Verlag, Würzburg 1993. 444 Seiten. Br. DM 48,-.

Daß Geist und Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht nur in der Fachtheologie, sondern vor allem auch im „Glaubenssinn der Gläubigen“ im Gedächtnis bleiben, dies ist die erklärte Absicht der mit diesem Buch vorgelegten Gesamtdarstellung des Zweiten Vatikanischen Konzils aus der Feder des renommierten katholischen Ökumenikers.

Nicht nur durch restaurative Tendenzen in der katholischen Kirche selbst besteht nach Ansicht Peschs die Gefahr, daß dieses epochale Ereignis unseres Jahrhunderts zunehmend in Vergessenheit gerät, sondern allein die schlichte Tatsache, daß die Zahl derer, die diese Umbruchzeit des Konzils entweder direkt als Teilnehmer am Konzil oder als

Zeitzeugen bewußt erlebt haben und davon aus biographischer Erinnerung berichten können, ständig abnimmt, führt dazu, daß dieses Ereignis im Bewußtsein vieler jüngerer Zeitgenossen zu einem bloßen Datum im Kirchengeschichtsbuch zu verblässen droht. „Deshalb mußte dieses Buch jetzt geschrieben werden – obwohl man vielleicht erst in zehn Jahren ganzen Gewinn davon haben mag“ (16). Noch ein weiterer Grund kommt hinzu. Es gibt zwar mittlerweile eine Fülle von Spezialuntersuchungen zu einzelnen Themen und Dokumenten des Konzils sowie einige aus Anlaß herausragender Jahrestage entstandene Sammelwerke mit Rückblicken und Bilanzen. Aber eine neuere Gesamtdarstellung des Konzils, die sich auf erst jüngst zugänglich gewordene Quellentexte und Akten stützen könnte, fehlt bislang. Dabei beansprucht auch dieses Buch, das im wesentlichen aus Vorlesungen an der Universität Hamburg erwachsen ist, nicht, eine Gesamtdarstellung des Konzils im quantitativen

Sinn zu sein, so daß der Leser hier beispielsweise eine Behandlung aller Konzilstexte erwarten dürfte. Angezielt ist vielmehr eine allgemeinverständliche Darstellung des Konzils nach seinen theologischen Schwerpunkten für ein größeres interessiertes Publikum.

Wie der Untertitel des Buches „Vorgeschichte, Verlauf – Ergebnisse, Nachgeschichte“ bereits andeutet, ist die Darstellung dabei so ausgerichtet, daß die in den Konzilsdokumenten greifbaren Ergebnisse vor dem Hintergrund der Vorgeschichte und des Verlaufs des Konzils interpretiert und im Blick auf ihre Wirkungsgeschichte weiter reflektiert werden. Bei einem solchen methodischen Vorgehen sind gewisse Wiederholungen durch Vor- und Rückgriffe unvermeidlich, aber diese wirken sich nicht störend auf den Fluß des Ganzen aus, sondern dürften von den meisten Lesern als hilfreiche Erinnerung empfunden werden.

Das Buch ist in elf Kapitel unterschiedlichen Umfangs und Gewichts gegliedert. Entsprechend der oben skizzierten Aufgabenstellung behandeln die ersten drei Kapitel (21–104) Vorgeschichte, Vorbereitung und Verlauf des Konzils. Die Kapitel vier bis zehn (105–350) bilden den Hauptteil des Werkes, in dem die theologischen Schwerpunktthemen des Konzils in ihrer Entwicklungsgeschichte in Grundzügen entfaltet werden. Da es im Rahmen eines solchen Gesamtüberblicks natürlich nur an entscheidender Stelle möglich ist, die Konzilsdokumente selbst im Wortlaut zu zitieren, kann der scheinbar so selbstverständliche Arbeitshinweis Peschs nicht deutlich genug herausgestrichen werden, daß es ihm am „liebsten wäre . . . , man würde das Buch mit einer Ausgabe der Konzilstexte zur Linken lesen“, denn „ohne die Mühe des Nachschlagens“ (17), des eigenen Textstudiums, geht es in der Tat nicht. Im

Umfang von jeweils einem Kapitel werden nacheinander – im wesentlichen orientiert an der Reihenfolge ihrer abschließenden Behandlung auf dem Konzil – folgende Themen und die entsprechenden Konzilsdokumente behandelt: die Liturgiereform (Kptl. 4), das Kirchenverständnis (Kptl. 5), die Ökumene (Kptl. 6), Amt und Hierarchie (Kptl. 7), Schrift, Tradition, Lehramt, Theologie (Kptl. 8), Kirche, Israel und die Religionen (Kptl. 9) und schließlich die Kirche in der Welt von heute (Kptl. 10). Von der theologischen Schwerpunktsetzung des Konzils selbst her begründet, liegt auf der Darstellung des Kirchenverständnisses innerhalb dieses Teils zu Recht besonderes Gewicht. Auf die in diesem Zusammenhang in Form eines Exkurses gebotenen „Regeln zur Interpretation kirchenamtlicher Texte – und insbesondere des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (148–160) sei ausdrücklich empfehlend hingewiesen. Das elfte Kapitel reflektiert abschließend die Frage nach der bleibenden Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Aus Gründen einer gut lesbaren, allgemeinverständlichen Darstellung hat Pesch den durchlaufenden Text von umfänglichen Anmerkungen und Literaturverweisen weitgehend entlastet. Um so dankbarer wird die vom Autor anvisierte breite Leserschaft für die am Ende eines jeden Kapitels zusammengestellten „Leseempfehlungen“ sein, die in begründeter Auswahl auf weiterführende Literatur hinweisen. Eine weitere Arbeitshilfe zur Erschließung des Inhalts bieten das sorgsam erstellte Personen- und Sachregister am Ende des Buches.

Es ist im Rahmen einer Rezension natürlich nicht möglich, auch nur ansatzweise die in dieser Gesamtdarstellung des Konzils dargebotene Material-

fülle im einzelnen nachzuzeichnen. Vielmehr müssen einige wenige Hinweise genügen.

Zunächst ist grundsätzlich positiv festzuhalten, daß es dem Autor durch seine engagierte, narrativ gehaltene Darstellungsweise durchgehend gelingt, den Leser mitzunehmen auf den langen und spannungsreichen Weg, den das Konzil vom mutigen Entschluß Papst Johannes XXIII. über erste Vorarbeiten bis hin zu den Abschlußdokumenten durchlaufen hat. Es entsteht auf diese Weise ein lebendiges Bild des Konzils als eines hoffnungsvollen und unumkehrbaren Aufbruchs der katholischen Kirche in das dritte Jahrtausend, dessen bleibende Bedeutung wohl mit Pesch vor allem darin zu sehen ist, daß es den Anfang eines Übergangs von einem relativ einheitlichen, abendländisch-europäischen Kulturraum zu einer kulturell vielfach verwurzelten und in diesem Sinn kulturell polyzentrischen Weltkirche signalisiert (359 ff). Dies zeigt sich schon in der Zusammensetzung des Konzils, auf dem erstmals die Bischöfe der eigenständig gewordenen Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas vertreten waren. Greifbar wird dieser beginnende Überschritt zur Weltkirche dann in der in verschiedenen Konzilsdokumenten ausdrücklich formulierten Anerkennung der Eigenart und Selbständigkeit der regionalen Teilkirchen und vor allem in der durch die Liturgiereform vollzogenen Einführung der Muttersprachen in der Liturgie. Schließlich wird er in der ökumenischen Öffnung zu den anderen christlichen Konfessionen und darüber hinaus in der Öffnung zur Welt der Religionen deutlich. Keine Frage, daß das Konzil gerade im Blick auf diese zentrale Aufgabenstellung, wie Pesch im Anschluß an Karl Rahner sagen kann, nur „den Anfang eines Anfangs“ darstellt. Dem Autor ist lebhaft zuzustim-

men, wenn er die bleibende Aufgabe aufgrund der Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils darin bestehen sieht, „mit Vorzug die Frage zu bedenken, wie die Kirche als Weltkirche, die sie mit dem Konzil öffentlich geworden ist, konkret werden kann. Theologisch und praktisch ist das zu bedenken“ (379).

Ebenso unumkehrbar und von bleibender Bedeutung dürfte das durch das Konzil ausdrücklich formulierte neue Selbstverständnis der Kirche als „Volk Gottes“ sein, das eine traditionelle Unterscheidung zwischen „lehrender“ und „hörender“ Kirche nicht mehr länger möglich macht. Ohne Frage zeigt gerade die nachkonziliare Entwicklung, daß in der konkreten Umsetzung dieses Kirchenverständnisses noch viele ungelöste Probleme liegen (Volk Gottes – hierarchische Verfaßtheit; Kollegialität der Bischöfe mit dem Papst), die nicht zuletzt ihren Grund in ambivalenten Aussagen der einschlägigen Konzilstexte selbst haben. Aber es ist Pesch doch darin beizupflichten, daß es „undenkbar“ ist, „daß dieses neu erwachte Bewußtsein, selbst die Kirche zu sein und nicht nur an ihr teilzuhaben, noch einmal in die dumpfe Bewußtlosigkeit bloßer ‚Schafe‘ zurücksinkt, die ‚geweiht‘ werden müssen“ (354).

Das Ausgeführte mag genügen, um deutlich zu machen, wie gut Pesch es in diesem Buch versteht, die theologischen Schwerpunkte und das Anliegen des Konzils als hoffnungsvolle „Anfänge eines Anfangs“ zur Sprache zu bringen und dem Leser Mut dazu zu machen, sich für die Verwirklichung dieser zukunftsweisenden Anstöße des Konzils weiterhin einzusetzen. Ein informatives, engagiert geschriebenes Buch, dem man eine breite Leserschaft wünschen möchte.

Michael Kappes

J. F. Gerhard Goeters/Joachim Rogge (Hg.), *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union.*

Bd. I: *Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817–1850).* Ev. Verlagsanstalt, Leipzig 1992. 452 Seiten. Ln. DM 36,—.

Bd. II: *Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat (1850–1918).* Leipzig 1994. 450 Seiten. Ln. DM 36,—.

Bd. III: *Trennung von Staat und Kirche. Krisen und Erneuerung kirchlicher Gemeinschaft (1918–1960).* Vorausichtlich 1995.

Einen begrenzten, aber durchaus beständigen Platz auf der Tagesordnung von Glauben und Kirchenverfassung hat die Begleitung von unierten Kirchen (COCU-Prozeß). Das geschieht sehr bewußt in der Erwartung, daß vereinigte Kirchen sich vereinigende Kirchen bleiben, den Unionsprozeß über den vollzogenen Abschluß hinaus zumindest in der Intention verlängern. Unter diesem Aspekt ist das nunmehr zum größeren Teil vorliegende dreibändige Handbuch „Geschichte der Evangelischen Kirche der Union“ außerordentlich interessant. Der erste Band erschien bereits 1992, der zweite wurde kürzlich ausgeliefert, ein dritter Band soll 1995 folgen. Es gibt relativ wenig Monographien über einzelne Unionskirchen. Geradezu erstaunlich ist jedoch, daß in den fast 180 Jahren ihres Bestehens keine wirklich umfassende und wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Darstellung der preußischen Union, die zu den frühesten und größten Unionskirchen zählt, vorgelegt wurde. Insofern kann dem nun im Erscheinen begriffenen Handbuch mit Recht die anspruchsvolle Bezeichnung „Jahrhundertwerk“ zugesprochen werden. Auftrageber für das Projekt ist der Rat der Evangelischen

Kirche der Union (EKU), der vor mehr als einem Vierteljahrhundert den „Arbeitskreis für kirchengeschichtliche Forschung in der EKU“ mit dieser Aufgabe betraute. Als Herausgeber für das gesamte Werk zeichnen J. F. Gerhard Goeters und Joachim Rogge, zu denen für die einzelnen Bände Rudolf Mau, Gerhard Ruhbach, Gerhard Besier und Martin Onnasch hinzukommen. Der Kreis der Autoren umfaßt insgesamt etwa 20 durch einschlägige Forschungsarbeit in ihrer Kompetenz zumeist hervorragend ausgewiesene und überwiegend im universitären Bereich tätige Personen. Bemerkenswert und deutlicher Hinweis auf die Gründlichkeit der Erarbeitung ist die ungeachtet dieser Kompetenz lange, mehr als 25 Jahre umfassende Entstehungszeit des Werkes.

Es gehört zum Proprium der Evangelischen Kirche der Union, an dem das Handbuch partizipiert, daß sie über nahezu zwei Jahrzehnte hin den sogenannten „Realitäten“ widerstanden hat und vermittels der 1972 vorgenommenen Bereichsgliederung über politische Grenzziehung hinweg eine Kirche geblieben ist. Über die deutsch-deutsche Grenze hinweg geschah kontinuierliche gemeinsame Arbeit insbesondere auf theologischem und gesetzgeberischem Gebiet. Eine der schönsten Früchte dieser Standhaftigkeit, die in tiefem Zusammenhang mit den diese Kirche zugehenden Traditionen steht, ist das Handbuch der EKU-Geschichte.

Die Art der Darstellung, die anspruchsvolle Darlegung mit Lesbarkeit verbindet, ebenso wie die Beigabe von Amtslisten, Biogrammen und Karten erleichtern dem Nichtfachmann (sprich: Nicht-Theologen) den Gebrauch bei gleichzeitiger Erhaltung des hohen Informationswertes für den Kundigen. So ist dem Buch das Interesse von Lesern außerhalb der kirchlichen Fachwelt und

über das Gebiet der deutschen Kirchen reformatorischer Prägung hinaus sicher. Als Adressaten mag man sich ohnehin sehr verschiedene Personenkreise denken. Insbesondere aber sollte das Werk jungen Menschen zugänglich gemacht werden: jeder, der mit dem kirchlichen Nachwuchs zu tun hat, weiß, welche schwerwiegenden Kenntnisdefizite im Blick auf das unsere Gegenwart so prägende 19. Jahrhundert und die Kirchengeschichte dieses Zeitraums bestehen. Das Handbuch kann einen wesentlichen Beitrag zur Behebung solcher Mängel leisten.

Auf den dritten und letzten Band, der die Evangelische Kirche der altpreussischen Union im Weimarer Staat und während der nationalsozialistischen Herrschaft behandelt sowie die Evangelische Kirche der Union nach 1945 als „offene und gegliederte Kirchengemeinschaft“ beschreibt, darf man besonders gespannt sein, sowohl was die Einordnung in die zeitgeschichtliche Situation als auch die Wertung kirchlichen Handelns durch die aus so verschiedenen Kontexten kommenden Herausgeber anlangt.

Hans-Eberhard Fichtner

Matthias Haudel, Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung“. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. 470 Seiten. Kt. DM 68,—.

Die vorliegende Untersuchung erschien gerade rechtzeitig, um im letzten Stadium der Vorbereitungen zur Fünften Weltkonferenz von „Glauben und Kirchenverfassung“ in Santiago de Compostela (August 1993) zum Thema: „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis“ — einerseits nachdrücklich an die biblische Basis

aller ökumenischen Bemühungen zu erinnern und zum anderen an das, was insbesondere seit der Vierten Weltkonferenz in Montreal (1963) über die Frage des Verhältnisses von Schrift und Tradition an gemeinsamer Erkenntnis bereits erreicht werden konnte und beinahe vergessen worden wäre.

Wer die Vorbelegungsdokumente für die Weltkonferenz in Santiago, das „Dublin-Papier“ vom April 1992 und das „Stuttgart-Papier“ vom März 1993 bzw. das in Santiago vorgelegte Konferenzdokument, miteinander vergleicht, wird u. a. den sehr viel stärkeren biblischen Bezug der späteren Fassungen erkennen. Und die Konferenz selbst zeichnete sich dann auch dadurch aus, daß sie der Erinnerung an das in der ökumenischen Arbeit bereits Erreichte mehr Raum zu geben versuchte als bisher üblich, um zugleich dem notorisch schwachen Gedächtnis der Ökumene aufzuhelfen.

In diesem Zusammenhang gab die 1992 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster als Dissertation angenommene Arbeit wichtige Anstöße, indem sie nicht nur der Besinnung auf die Schrift als grundlegendem Impuls für die ökumenische Bewegung in allen christlichen Kirchen nachging (zurück bis ins 19. Jahrhundert), sondern auch dem darin verborgenen Zusammenhang zwischen Schrift, Tradition und Kirche, dem besondere Bedeutung für die Ökumene zukommt. H. geht diesem Zusammenhang im einzelnen nach, vor allem den Entwicklungen in der Ökumene nach dem Zweiten Weltkrieg — zunächst bis zur Gründung des Ökumenischen Rates (1948) und dann den verschiedenen Zusammenkünften und Konferenzen bis zum Jahre 1978 in Bangalore.

H. weist hin auf die wichtige Unterscheidung zwischen der gemeinsamen

„Tradition“ aller Christen, die untrennbar mit der Schrift verbunden und auf sie bezogen ist, und den unterschiedlichen kirchlichen „Traditionen“ (vgl. 186 ff; 200 ff). Sie ermöglichte in Montreal 1963 einen ökumenischen Durchbruch (215 ff) durch die Formulierung einer dynamischen Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition. Das führte zu weiteren Bemühungen um eine gemeinsame biblische Hermeneutik auf der Grundlage der Patristik und der altkirchlichen Konzilsentscheidungen (Bristol 1967; Löwen 1971). Dabei zeigte sich immer deutlicher die verbindende und verbindliche Autorität der Schrift. – Nach 1978 brachen dann jedoch die Bemühungen um eine ökumenisch angemessene Hermeneutik der Schrift ab. Ab 1982 trat die Suche nach Konvergenzen in der Lehre in den Vordergrund (vgl. das sog. „Lima-Papier“), und die bereits erzielte ökumenische Basis im Sinne einer dynamischen Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition als „Schlüssel zum ökumenischen Wahrheitsfindungsprozeß“ (S. 398 f) geriet nahezu in Vergessenheit. Nur indirekt lebte das Interesse weiter im Bemühen um eine pneumatologisch begründete Koinonia (Canberra 1991) im apostolischen Glauben, im sakramentalen Leben und im missionarisch-ethischen Zeugnis der Kirche für die eine Welt bzw. in den dazu von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erarbeiteten und im Vorfeld der Fünften Weltkonferenz abgeschlossenen Studien („Gemeinsam den einen Glauben bekennen“, 1991. – „Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990“, 1990. – „Kirche und Welt“, 1991).

Es ist das Verdienst der Arbeit von H., die entscheidenden Vorarbeiten auf dem Gebiet von Schrift und Tradition im Umkreis der Konferenz von Mont-

real (1963) bis Bangalore (1978), die die Basis des ökumenischen Verständigungsprozesses insgesamt gebildet hatten, wieder ins Bewußtsein gerückt zu haben für die nicht zuletzt in Santiago wieder als notwendig erachtete Suche nach einer pneumatologisch verantworteten neuen biblisch-ökumenischen Hermeneutik. Damit ist zugleich ein wichtiger Erinnerungsprozeß innerhalb der Ökumene in Gang gekommen, der die Bedeutung der Schrift für alle Kirchen neu ins Zentrum rückt und der zugleich für die Rezeption der genannten Studien von grundlegender Bedeutung sein dürfte.

Der Wert der gründlichen und materialreichen Untersuchung H.s liegt vor allem in der detaillierten, differenzierten und gewissenhaften Nachzeichnung der ökumenischen Diskussion über Schrift, Tradition und die Grundlagen einer biblisch-ökumenischen Hermeneutik im Umfeld der Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen (1948) und der weiteren Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bis 1978. Warum danach die Diskussion über diese Fragen abbricht bzw. sich auf andere Themen verlagert, wird in der Untersuchung leider nicht in gleicher Weise deutlich. Der Anteil römisch-katholischer Theologen an dieser Debatte, die seit 1971 (Löwen) offiziell in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mitarbeiten (1993 nahm erstmals eine offizielle Delegation der römisch-katholischen Kirche an einer Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung teil!), wird zwar gewissenhaft notiert – wie überhaupt die jeweilige konfessionelle Zugehörigkeit einzelner Theologen stets festgehalten wird –, die allgemeine Entwicklung der Kirchen und ihres Verhältnisses zur Ökumene (vgl. z. B. die Entscheidungen des II. Vatikanischen Konzils für Rom)

werden aber zumeist nur angedeutet. Für die protestantische Seite wäre eine gründlichere Klärung des „sola-scriptura-Prinzips“ sinnvoll gewesen. Und auch das Proprium der Orthodoxen Kirchen und ihrer Theologie verschwindet hinter den Beiträgen einzelner Repräsentanten.

Die Stärke der Arbeit, das gewissenhafte Nachzeichnen der Debatte zum Thema aus den Protokollen und Dokumenten, erweist sich insofern als Schwäche, weil statt dessen die größeren Zusammenhänge der ökumenischen Entwicklung gelegentlich aus dem Blick geraten. Dennoch dürfte die vorliegende Untersuchung von H. für jeden, der sich mit der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung und ihrem wichtigen Beitrag für das Zusammenwachsen der Kirchen näher beschäftigen oder tiefer in die ökumenische Debatte über Schrift, Tradition und Kirche eindringen will, zur Pflichtlektüre gehören. Die klare Gliederung, die flüssige Darstellung und das spürbare ökumenische Engagement des Autors machen sie aber durchaus zu einer angenehmen Pflicht.

Wolfgang A. Bienert

ZEUGNIS IN WORT UND TAT

Katechismus der katholischen Kirche.

R. Oldenbourg Verlag, München
1993, 816 Seiten. Pb. DM 36,-. Ln.
DM 45,-.

Nach dem Catechismus Romanus (1566/67; Papst Pius V.) und dem des Jesuiten Bellarmin (1597; Papst Clemens VIII.) dürfte dieses der dritte überörtliche römisch-katholische Katechismus sein, der päpstliche Approbation erhalten hat. Denn gemäß katholischem Kirchenrecht ist Katechismus-

recht Ortskirchen-, also Bischofsrecht. Hatte man noch auf dem Vatikanum I erfolglos überlegt, auf der Grundlage des Bellarminschen einen für die gesamte Kirche bestimmten Weltkatechismus herauszugeben, so tritt der nun vorliegende Katechismus bewußt in die Nachfolge des Vat. II. Mit der dem Bd. vorangestellten „Apostolischen Konstitution ‚Fidei Depositum‘“ des Papstes Johannes Paul II. vom 11. Oktober 1992 – „dem 30. Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Ökum. Vatik. Konzils“ (35) – wird das für jedermann sichtbar unterstrichen; ja der Papst führt das ganze Werk auf den Wunsch der außerordentlichen Bischofssynode von 1985 zurück, „ein(en) Katechismus bzw. ein Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre“ zu haben, „sozusagen als Bezugspunkt für die Katechismen bzw. Kompendien, die in den verschiedenen Religionen zu erstellen sind“ (30).

Damit bekommt der neue Katechismus, den der Papst übrigens nach sechsjähriger Kommissionsarbeit und neun Vorfassungen „am 25. Juni 1992“ – gemäß protestantischem Kalender dem Tag des Gedenkens an Conf. Augustana (1530) und Konkordienbuch (1580) – approbierte, seinen kaum zu überschätzenden kirchenrechtlichen Stellenwert. Er gilt nun als „sicherer und authentischer Bezugstext für die Darlegung der katholischen Lehre und in besonderer Weise für die Ausarbeitung der örtlichen Katechismen“. Aber gerade dieser Papst meint im Gefolge eben des Vat. II auch, das Buch „möchte ferner den ökumenischen Bemühungen, die den heiligen Wunsch nach Einheit aller Christen pflegen, eine Stütze bieten, indem es den Inhalt und den harmonischen Zusammenhang des katholischen Glaubens genau aufzeigt“ (34).

Man tut sicherlich gut daran, den geschilderten Sachverhalt für die Beur-

teilung und die Nutzung des neuen Katechismus ernst – und damit das Buch beim Wort zu nehmen. Denn hier soll ja eine mit dem Herkommen römisch-katholischer Lehre identische und in sich kohärent-harmonische Darlegung des gesamten „Glaubensgutes“ (= depositum fidei; 29) gegeben werden. Das ist eine gewaltige Aufgabe; und wie sie angefaßt und gelöst wurde, das nötigt nicht nur im schwierigen, aber reizvollen Vergleich etwa mit dem (Holländischen katholischen) Erwachsenenkatechismus von 1966/69 – auch er ja um Gleichklang mit der „Stimme“ des Konzils (Ausg. Freiburg 1972, V) bemüht – oder dem evangelischen der VELKD von 1975 höchsten Respekt ab.

Seine beiden, im Vergleich hervorstechendsten Merkmale dürften vielleicht die beiden folgenden sein: 1. Der neue Katechismus verarbeitet auf bisher in solcher Literatur unbekannt intensive, wenn auch im einzelnen kritisch zu prüfende Weise die Bibel (das betr. Register umfaßt 29 zweispaltige Seiten!), die Dekrete aller Konzilien und Synoden, päpstliche Dokumente und – wohl am lehrreichsten! – sogenannte „kirchliche Schriftsteller“ von Alphons von Liguori über Augustinus, Cicero (!), Jeanne d’Arc (die Reformatoren fehlen natürlich!) bis zu Thomas Morus „Brief aus dem Gefängnis“ (313; zu diesen Stücken ein Register von 15 Seiten). 2. Der Katechismus folgt aber noch immer, und – wie es scheint – z. B. vom anthropologisch-christologischen Ansatz des Holländischen Werkes unbeirrt, dem Aufbau des Catechismus Romanus: Credo; Liturgie einschl. Sakramente; Handeln einschl. Dekalog; Gebet einschl. Vaterunser. Darin dürfte sich nicht nur maßgebliche Tradition niederschlagen. Auf diese Weise gelingt vielmehr das zum Verständnis des Werkes wichtigste, nämlich die Zentrierung

auf die „Einheit“, „das christliche Geheimnis“ (= Mysterium und Sakramentum: Nr. 772 ff), welches hier eindeutig „die Kirche“ als „universales Heilssakrament“ darstellt.

Natürlich zeigt sich an diesem Zentrum bzw. von ihm aus auch, wie der Katechismus „ökumenisch“ lehrt. Es empfiehlt sich, dazu etwa Teil I Art. 9 „Ich glaube . . . die heilige katholische Kirche“ (Nr. 748 ff) zu lesen. Einerseits ist die Kirche „das Volk, das Gott in der ganzen Welt versammelt“ (752), zum andern – mit „Lumen Gentium“ und „Unitatis Redintegratio“ des Vat. II – ist sie „verwirklicht in der katholischen Kirche“. Anderer „Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften“ bedient sich der Geist Christi „als Mittel zum Heil“; deren „Kraft“ und andere „Güter“ „drängen von selbst ‚auf die katholische Einheit‘ hin“ (819; Zitat aus LG). Das sind, nimmt man etwa noch Teil III/1. Art. 13 „Gnade und Rechtfertigung“ (Nr. 1987 ff) hinzu, Sätze und „Stimmen“, die sowohl dem Vat. II als auch dem Conc. Trid. gerecht werden sollen und können. Entwicklungen jedoch, wie sie z. B. durch das Buch „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (1986) ausgedrückt wurden, sucht man in diesem Katechismus noch vergebens. Das vermag schon ein Vergleich von Art. 13 (III) „Das Verdienst“ (2006 ff) mit der entsprechenden Passage aus „Lehrverurteilungen . . .“ (dort S. 72 ff) zu veranschaulichen. Einen interessanten anderen Blick auf dasselbe Zentrum eröffnet Teil II/1. Art. 2 über die „Firmung“ (Nr. 1285 ff), wo Konsequenzen aus der Lehre gezogen werden, „die Taufe, die Firmung und die Eucharistie“ seien „die Sakramente der christlichen Initiation“ (1211 f) – eine, wendet man sie konsequent an, für das gesamte „katechetische“ Handeln dieser Kirche höchst folgenreiche Ansicht.

Mehr als diese wenigen Beobachtungen können im Rahmen einer – auftragsgemäß kurzen – Rezension kaum mitgeteilt werden. Sie wollen aber gerade ökumenisch Interessierte dazu ermutigen, den neuen Katechismus zur Hand zu nehmen. Zweifellos ist er nicht ein im üblichen Sinne katechetisches (und erst recht kein religionspädagogisches) Werk; er selbst verweist (S. 38 bis 43) für die katechetischen Fragen und die „Anpassungen“ an „Kulturen, Lebensphasen“, „Situationen der Adressaten“ auf die „für den Unterricht der Gläubigen Verantwortlichen“ (42) bzw. auf die „entsprechenden Katechismen“ der Orts- und Regionalkirchen. Wie diese Aufgaben zukünftig eingelöst werden, dürfte aber nicht zuletzt für das ökumenische Gespräch „vor Ort“ von Bedeutung sein. Als Vorgabe dazu ist der hier vorgestellte Katechismus von fundamentaler Bedeutung, sieht doch Papst Johannes Paul II. mit ihm „nach der Erneuerung der Liturgie und der neuen Kodifizierung des kanonischen Rechtes ... einen sehr wichtigen Beitrag zum Werk der Erneuerung des gesamten kirchlichen Lebens“ (S. 31) geleistet.

Peter C. Bloth

Christoph Klein, Um die elfte Stunde – ein Jahrgang. Predigten aus der Siebenbürgisch-Sächsischen Kirche im Umbruch. Martin-Luther-Verlag, Erlangen 1993. 351 Seiten. DM 25,-.

Wenn es wahr ist, daß das Evangelium im Ursprung und im Kern die Osterbotschaft ist, also Auferstehungspredigt, muß sich das in Situationen des Endes erweisen. Wenn ein Menschenleben nichts mehr vor sich hat als das Sterben, wenn das Rad der Geschichte sich unerbittlich und unwiderruflich dreht, Werk und Wesen von Generatio-

nen unwiederbringlich dahinsinken, tritt das Evangelium in sein eigentliches Recht ein.

Und nun eine Kirche „um die elfte Stunde“, immer geringer geworden an Zahl und Zuversicht, im wörtlichen Sinn „dezimiert“ von 300 000 Gliedern um 1939 auf kaum eben 30 000 (S. 343), noch umgeben von den Baudenkmalern einer reichen Geschichte, aber voller banger Fragen nach einem neuen Weg für die wenigen Hinterbliebenen einer achtungsgebietenden Vergangenheit in verworrene Gegenwart und vor ungewisser Zukunft: Wie soll da gepredigt werden?! Ohne daß der Prediger in die verständliche Traurigkeit, die „Todesstimmung“ (S. 281), einstimmt, um sie dann seelsorgerlich zu läutern! Auch ohne Illusionen zu wecken und sie auf einen steilen theologischen Begriff zu bringen! Aber ebenso ohne die Auferstehungshoffnung preiszugeben, diese Ur- und Zielverheißung der biblischen Verkündigung, mit der das Christentum steht und fällt!

Christoph Klein gibt in seinen „Predigten aus Siebenbürgen“ davon Rechenschaft, wie er es in den letzten zwanzig Jahren versucht und vermocht hat, nach der blutigen „Wende“ in Rumänien Ende 1989 als der 237. Bischof der Siebenbürger Sachsen, aber auch schon vorher als Theologieprofessor und als Bischofsvikar. Man merkt seinen Predigten, die fast sämtlich dankenswert kurz, klar gegliedert und gut zu lesen sind, den kundigen Ausleger des biblischen Textes an, aber auch den feinsinnigen Liebhaber von guten Büchern und Filmen, ohne daß die Bildhaftigkeit der Gedanken und die Einfachheit der Rede dabei zu kurz kämen. Eine originelle Aufmerksamkeit auf das Wort der Bibel, eine auch aus eigener Leiderfahrung rührende Nähe zu den angefochtenen Menschen, eine unge-

zwungene Vertrautheit mit der geistigen Kultur und ihren geistlichen Quellen und eine unverdrossene Nüchternheit im Urteil über den zeitgenössischen Lauf der Dinge kennzeichnen die Verkündigung dieses Bischofs, der von einer Kanzel zur anderen die unsicher gewordenen Gemeinden mit der Zusage aufrichtet, daß es sich für die Kirche „auch in der letzten Stunde“ lohnt, daß Gott sie kurz vor Toresschluß noch braucht: „weil Gott nicht rechnet wie wir“ (S. 105).

Liest man die Predigten in Ruhe mit einem gleichsam „aufgepflügten Herzen“ (S. 110) hintereinander – und dazu eignen sie sich sehr wohl –, empfängt man manche überraschende exegetisch-homiletische Belehrung und stößt auf eigenwillig-überzeugende theologische Aussagen: Gott benachteiligt niemand, sondern will alle bevorzugen (S. 104); und: „Das Geben Jesu bedeutet nie ein Weniger für andere, sondern immer ein Mehr für alle“ (S. 289). Man sieht sich durch den vielfältigen Bezug auf die alltägliche Lebenserfahrung, auf die Welt der Bilder und auf einprägsame Anekdoten in seinem Verständnis der Glaubenswahrheiten bereichert. Vor allem entsteht in immer deutlicheren Umrissen der Entwurf einer österlichen Verkündigung im Horizont eines wohl unabwendbaren Endes, jedenfalls eines grundstürzenden Umbruches für eine traditionsstolze, nun freilich in eine unauslotbare Krise geratene Kirche: „in der Situation des Abschieds“ (S. 194); „auf der Grenze“ (S. 285); an den „Grenzen ihrer Kraft und ihres Glaubens“ (S. 199).

Es ist nichts Neues, auch nichts eigentlich Besonderes, was Bischof Klein zu sagen unternimmt. Es geht ihm um das Alte und längst Bekannte, um das „große Geheimnis des Christusweges“, das wir nie hinter uns haben, sondern immer wieder zum Einüben vor uns: „daß es durch Leid, Kreuz und Tod

den Weg zum eigentlichen und wirklichen Leben gibt und daß der, der zu diesem Weg ‚ja‘ sagt, zum eigentlichen Leben findet“ (S. 124). Dieses Eine ist das Ganze.

Doch ist es nicht das Ende. Gottes Wege führen schon in dieser Welt weiter: „Wo sich uns Türen verschließen, öffnet Gott uns andere. Dürfen wir hieraus lernen, daß, wo wir jene Geborgenheit nicht mehr haben, die wir in den Familien, in den Sippen und im ganzen Volk besaßen, weil sich das alles auflöst, Gott uns Freunde schenkt, Menschen, die um der gleichen Gesinnung, um einer inneren Verbindung, um ihrer Nähe . . . willen, uns zu Nächsten werden? – Das kann über Grenzen der eigenen Gemeinde, der Konfession und der Nationalität hinaus . . . führen! (S. 221). Das Zerbrechen der in Siebenbürgen so lange bewährten „Volkskirche“ nötigt zu neuen Wegen in der Diaspora und stellt am Ende „eine Aufgabe, auf deren Erfüllung Gott (vielleicht) in den acht-hundert Jahren unserer Existenz als Kirche . . . immer schon gewartet hat und die wir ihm noch schuldig sind, um unseren eigentlichen und letzten Sinn in Siebenbürgen zu erfüllen, ehe wir von der Bühne der Geschichte abtreten: unsere Herzen zu weiten und uns zu öffnen, unseren Glauben zu bezeugen, unsere Gaben zu teilen, um anderen damit zu dienen – ohne uns selbst aufzugeben, ohne unseren eigentlichen Raum abzutreten, ohne uns selbst zu verleugnen“ (S. 343); diakonisch und ökumenisch zugleich.

Heinz Joachim Held

Albrecht Aichelin, Paul Schneider. Ein radikales Glaubenszeugnis gegen die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. 366 Seiten. Kt. DM 48,-.

Angesichts eines neuen Buches sollte man mit der Bemerkung, es fülle eine Lücke, sparsam umgehen. Für dieses Buch gilt diese Zurückhaltung nicht. „Die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Theologie ist Paul Schneider bis jetzt versagt geblieben. Dieser Einschätzung muß vorbehaltlos Recht gegeben werden“ – jetzt nicht mehr (S. 17). Wer das Buch liest, erfährt – auch durch die Fußnoten – bisher unbekannt Einzelheiten und wird durch eine Spannung in Atem gehalten, die sich aus dem Kampf in diesem schlichten und geraden Leben ergibt.

Zum Buch selbst: Biographen müssen Dokumente sichten, besonders dann, wenn es sich nicht um „eine umfassende Biographie“ (S. 27) handelt, sondern um die ausführliche Darstellung des Kampfes, den Paul Schneider gegen das NS-Regime geführt hat. Den sachgerechten eigenen Bemerkungen des Verfassers spürt man die innere Beteiligung ab, die das Aufzählen trockener Daten und Vorgänge überspringt und seinerseits den Leser mit engagiert.

Etwa 60 Jahre liegt nun alles zurück, und es ist eigentlich verwunderlich, daß es nicht schon früher eine so gründliche Darstellung dieser einmaligen Persönlichkeit gab. Die Zelle in Buchenwald, die Briefmarke der Bundespost, kleine Schriften über Paul Schneider, Gedenkveranstaltungen und viele Erzählungen – durch diese eher anekdotischen Daten ist Paul Schneider und seine Geschichte bekannt geworden. Daß er ein Zeuge Jesu Christi war, wußte und weiß jeder. Aber *warum* er es wurde, wie er Barmen II (Jesu Christi Anspruch auf unser Leben) und Barmen V (die Kirche und der Staat) bis zum Ende gelebt hat, warum er den Machthabern widersprochen hat und sie ihn darum schließlich beseitigt haben, darüber erfährt man nun Genaueres. Das kann das Bild von

Paul Schneider nur noch mehr zum Leuchten bringen, was auch deshalb wichtig ist, weil sein kompromißloses Verhalten wie zu seinen Lebzeiten, so auch nach dem Krieg ins Querulatorische hinein minimiert worden ist.

Daß bisher so wenig über ihn zu erfahren war, liegt vielleicht daran, daß er nicht zu denen gehört hat, die als Kirchenführer den Kurs angegeben haben. Er hat kein theologisches System aufgebaut, das die Kompaßnadel der Kirche in die richtige Richtung gebracht hätte. Er hat nicht Hitler töten wollen oder einen Staatsstreich im Sinn gehabt. Es war weniger und es war zugleich unendlich viel mehr, was den Grundton dieses Lebens ausmachte. Die Unbeirrbarkeit des Glaubens, das Festhalten an den Grundaufgaben des Gemeindepfarramtes (und die ungebrochene Solidarität der Gemeinde mit ihrem Pfarrer), der klare und eindeutige Widerspruch gegen ein mörderisches System (auch noch im KZ unter barbarischer Folter), seine Trauer über das Verhalten seiner Kirche in diesem Kampf – wo sonst noch ist das in der Zeit des Kirchenkampfes so deutlich, so unüberhörbar und unübersehbar geschehen? Am Schluß des Buches in „X. Resümee“ bringt Verf. noch einmal summarisch Paul Schneider in das Verhältnis zu Glauben, Kirche und Staat und stellt das Recht fest, ihn einen „Martyrer des 20. Jahrhunderts“ zu nennen.

Aber noch etwas muß herausgestellt werden, etwas Erschreckendes. Schneider hatte tapfere Freunde, sie werden mit Namen genannt, und das haben sie verdient. Die „Bekennende Kirche“ hat versucht, ihren Pfarrer zu schützen. Aber es gab auch Zurückhaltung, es gab auch Schweigen. – Noch gravierender freilich ist das, was als Reaktion auf diesen „störrischen“ Mann aus dem Konsistorium der Provinzialkirche ans Tageslicht gefördert wird. Man faßt es nicht:

Auf die Beschwerde von parteiamtlichen Stellen über den Kritiker Schneider wird er alsbald versetzt. Und noch schlimmer: Die Kirchenbehörde bittet die Gestapo um Material über Schneider, damit sie – die Kirche! – etwas gegen diesen Pfarrer unternehmen kann; „sie forderte die Gestapo indirekt auf, Schneider auf unübersehbare Zeit in Buchenwald zu belassen, um seine Versetzung in den Wartestand besser begründen zu können“ (S. 274). Diese Kirche – man muß es so hart sagen – trägt mit Schuld am Tod von Paul Schneider.

Man liest das Buch mit Spannung, gerade weil es in die Einzelheiten geht (und viele Gesprächsnotizen von Margarete Schneider mit einfließen, die den Weg ihres Mannes vom Anfang bis zum Ende mitgegangen ist). Man liest es mit Zorn über eine solche Provinzialkirchenleitung (aus der nach dem Krieg Leute in die neue Leitung übernommen wurden!). Und man liest es mit Dankbarkeit darüber, daß es Zeugen Jesu Christi gab, die geradeaus gingen, als andere in die Seitenstraßen auswichen. Ein Dank an den Verfasser (Dissertation Heidelberg 1992).

Enno Obendiek

FORSCHUNGEN ZUR ALTEN KIRCHE

Anne Jensen, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1992. 508 Seiten. Geb. DM 68,-.

In den spannungsvollen ökumenischen Auseinandersetzungen über die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche, deren Kontroverspunkte in jüngster Zeit durch die Zulassung von Frauen zum Priesteramt in der anglikanischen Kirche noch einmal deutlich zutage traten, sind fundierte Argumente

mehr denn je gefragt. Besonderes Gewicht besitzt dabei die „Ursprungsfrage“ nach der Entstehung der einseitig männlich geprägten kirchlichen Amtsstrukturen, die das Bild von Katholizismus, Orthodoxie, Anglikanismus und Protestantismus bis heute in unterschiedlichen Graduierungen bestimmen. In einem außerordentlich kenntnis- und materialreichen Überblick zur kirchengeschichtlichen Entwicklung der ersten vier Jahrhunderte zeigt Anne Jensen auf, daß das Amtsverständnis keineswegs von Anfang an exklusiv männlich definiert, sondern zunächst plural, offen und umstritten war.

Noch für lange Zeit lebte das egalitäre Ethos jesuanischer Verkündigung und Praxis in vielfältigen Formen „gleichgestellter“ Autoritätsstrukturen fort. Das betrifft namentlich die charismatische Autorität von Martyrerinnen (Blandia, Perpetua, Felicitas), die wie die Prophetinnen (Priska und Maximilla) ohne Ordination dem höchsten Rang des Klerus zugerechnet wurden. Die Gestalten dieser Frauen, denen noch Lehrerinnen wie die Gnostikerin Philumene zur Seite zu stellen sind, werden in eindrucklichen „Nahaufnahmen“ lebendig.

Aktuelle Brisanz besonders für den katholischen Diskussionszusammenhang gewinnt dabei die Untersuchung zur Christus-Repräsentanz: Die Zeugnisse einer Identifikation von Martyrerinnen mit dem gekreuzigten/siegenden Christus bzw. die Vision Priskas von einem „weiblichen Christus“ machen deutlich, daß im Kontext von Martyrium und Prophetie die Gestalt Jesu Christi nach Gal 3,28 als „universal“, d. h. die konkrete Geschlechtszugehörigkeit transzendierend gedacht werden konnte. „Die höchsten »Repräsentanten« Christi waren damals nicht Priester und Bischöfe, sondern Martyrerinnen und Martyrer. Nicht die Eucharistiefeyer war

der heiligste Ort der »realen Präsenz«, sondern die Arena, in der das Glaubenszeugnis in einem Kampf auf Leben und Tod besiegelt wurde.“ (253) Damit erfährt das Argument, daß nur ein Mann den männlichen Christus repräsentieren und insofern zum Priesteramt zugelassen werden kann, eine gewichtige Infragestellung.

Für die Autorin war es historisch nicht zwingend, daß im Zuge einer (notwendigen) Institutionalisierung der Kirche zusammen mit der charismatischen Autorität auch diese vitale Gleichstellungsdynamik blockiert und zunehmend marginalisiert bzw. verketzert wurde. Diesen Prozeß in seinen Grobkonturen versucht Anne Jensen einleitend durch eine vergleichende Analyse der Kirchengeschichtsschreiber Euseb, Sokrates, Sozomenos und Theodoret nachzuzeichnen. Im Übergang zur Reichskirche bildeten sich nicht in einer neuen Synthese geschwisterliche, sondern statt dessen hierarchisch-episkopale Amtsstrukturen heraus, die auch eine Geschlechterhierarchie implizierten. (Inwieweit dabei der Außendruck des Römischen Reiches und die „konstantinische Wende“ eine Rolle spielten, bleibt allerdings, wie politische und sozialgeschichtliche Erwägungen generell, weitgehend außerhalb des Blickfeldes. Auch der Verzicht auf den Begriff „Patriarchat“ als Analyse- und Deutungskategorie erscheint nicht recht einsichtig.)

Eine ambivalente Rolle spielte der durch liturgische Lehr- und sozialfürsorgenerische Aufgaben bestimmte Diakonat, der in der Ostkirche bis ins Mittelalter praktiziert wurde und auch Frauen den Zugang zum (niederer) ordinierten Klerus und zu selbständiger öffentlicher Tätigkeit öffnete. Wenn dabei aus den Quellen eine zunehmende Tendenz zur restriktiven Reglementierung dieses Amtes ablesbar ist (Zölibatsforderung, Einschränkung des Wirkungskreises auf

Frauen und auf Armenfürsorge), dann erlaubt dies den Rückschluß auf eine in der Realität weitaus aktivere und liberalere Praxis weiblicher Amtstätigkeit (Witwen!) in der Gemeinde, die durch den weiblichen Diakonat kanalisiert und domestiziert werden sollte.

Indem sie die Texte auf diese Weise „gegen den Strich liest“, leistet die Verfasserin einen substantiellen Beitrag zur historischen Rekonstruktion weiblicher Lebensrealitäten im Rahmen der Frauengeschichtsforschung. Mosaiksteinchenartig erschließt sich ein überraschend breitflächiges Spektrum unterschiedlichster Lebens- und Handlungsmuster mit differenzierten Spannungsfeldern und Bruchlinien zwischen ledigen und verheirateten, orthodoxen und heterodoxen, ordinierten und nicht-ordinierten, charismatischen und „institutionellen“, herausgehobenen und „Normal“-Christinnen.

Als umfassendes Kompendium frühchristlicher Frauengeschichte ermöglicht das Buch nicht nur einen neuen Blick auf die Kirchengeschichte, sondern bedeutet, jenseits aller konfessionellen Festschreibungen, eine ebenso engagierte wie sachliche Herausforderung für alle am ökumenischen Dialog beteiligten Kirchen.

Brigitte Kahl

Manfred Lochbrunner, Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus (= Hereditas 5). Verlag Norbert M. Boren-gässer, Alfter 1993. 386 Seiten. DM 78,-.

„Tornate all' antico e sarà un progresso! – Kehrt zum Alten zurück, und es wird einen Fortschritt geben“. Dieses Motto aus einem Brief von Giuseppe Verdi stellt der Verf. seiner Habilitationsschrift für das Fach Praktische Theologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Univer-

sität Augsburg (1993) voran. Er gibt damit zugleich die Richtung für eine Untersuchung an, die von ihrer Themenstellung her für das Gebiet der Praktischen Theologie heutzutage nicht alltäglich ist, zumal es sich ausdrücklich um eine „historische und systematische Untersuchung“ handelt, die einem Kirchenvater der Alten Kirche gewidmet ist.

Ausgehend von der „Reformschrift“ (S. 67 ff) des Johannes Chrysostomos „Über das Priestertum“ (De sacerdotio), die u. a. auch mit einem Text Gregors von Nazianz zum gleichen Thema (Oratio II) verglichen wird (S. 39–66), um das historische Umfeld genauer zu bestimmen, entfaltet der Verf. im umfangreicheren zweiten, dem systematischen Hauptteil (S. 119–352) aus dem Gesamtwerk des Antiocheners dessen Lehre vom Priestertum. Daß er sich nicht für die lateinische „Regula pastoralis“ des späteren Papstes Gregors des Großen (6. Jh.), sondern für den älteren, griechischen Theologen des 4. Jhs. entschied, begründet der Verf. mit der beachtlichen Wirkungsgeschichte der Schrift „De sacerdotio“, von der er schreibt: „Generationen von Priesterkandidaten haben nach dem goldenen Büchlein ihr Berufsbild geformt“ (S. VII).

Es geht dem Verf. ganz offensichtlich zunächst um eine altkirchlich fundierte, zugleich aber auch um eine ökumenisch verantwortete Lehre vom Priestertum mit dem Ziel, im Sinne des „Dekretes über den Ökumenismus“ des II. Vatikanischen Konzils an jenen „Schatz“ der Alten Kirche heranzuführen, „aus dem die Kirche des Abendlandes in den Dingen der Liturgie, in ihrer geistlichen Tradition und der rechtlichen Ordnung vielfach geschöpft hat“ (S. 358; vgl. UR 14). Johannes Chrysostomos wird dabei als „Kirchenvater der ganzen Christenheit“, als „ökumenischer Vater“ (ebd.) betrachtet und der abendländischen Theologie und Kirche neu erschlos-

sen. – Dabei gilt es festzuhalten, daß der Verf. eine bemerkenswert gründliche und gewissenhafte patristische Arbeit vorgelegt hat mit einem abgewogenen historischen Kommentar zu ‚De sacerdotio‘ und wichtigen Untersuchungen zur Pastoraltheologie und der pastoralen Praxis dieses großen Predigers und Seelsorgers der Alten Kirche, an denen künftig niemand vorbeigehen sollte, der auf diesem Gebiet arbeitet.

Dabei erweist sich die Beschäftigung mit Johannes Chrysostomos in der Ökumene für die abendländische Kirche und Theologie als Bereicherung, aber auch als Herausforderung, wenn L. einerseits feststellt, daß und wie sich „die vielfältigen Aufgaben des priesterlichen Dienstes“ bei Chrysostomos „um die Mitte des eucharistischen Mysteriums“ gruppieren (S. 331), und er kurz darauf hinzufügt: „Im Bewußtsein des Kirchenvaters ist die Eucharistie keine private, sondern eine eminent ekklesiale Wirklichkeit. Im Mysterium der Eucharistie vereinen sich das Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des Amtes mit dem einmaligen, eschatologischen Priestertum Christi“ (ebd.). Ganz bewußt verwendet L. dabei stets den umfassenderen Begriff „Mysterium“.

Insgesamt zeigt das Buch gerade auch durch seine methodisch gewissenhafte, aber ökumenisch aufgeschlossene historisch-kritische Arbeitsweise, wie viel die Ökumene (vielleicht auch die Praktische Theologie) von der Patristik lernen kann und wie wichtig die altkirchlichen Traditionen für die Gesamtchristenheit sind bzw. sein können.

Wolfgang A. Bienert

Nicolae Chifar, Das VII. Ökumenische Konzil von Nikaia. Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, Erlangen 1993. 306 Seiten. Pb. DM 27,50.

Es ist nicht selbstverständlich, daß ein orthodoxer Theologe an einer evangelischen Fakultät den theologischen Doktorgrad erwirbt. Für manche orthodoxe Kirche ist dies auch heute noch kaum vorstellbar. Es ist vielmehr Zeichen eines gewachsenen ökumenischen Vertrauens, daß dies im vorliegenden Fall möglich war. Zu Recht heben darum die Herausgeber der Reihe „Oikonomia“ in ihrem Vorwort auch hervor, daß „erstmalig die Arbeit eines rumänischen Theologen“ aufgenommen wurde. Dies setzte voraus, daß sie den wissenschaftlichen Ansprüchen abendländischer Theologie genügen mußte, auch wenn es dem Verfasser zugleich darum ging, seinen Standpunkt als rumänisch-orthodoxer Theologe und Priester in der Bilderfrage unmißverständlich und klar zum Ausdruck zu bringen (z. B. zu zeigen, daß „die Ikone der Hl. Schrift gleichgestellt“ sei, S. 222). – Insofern handelt es sich bei der vorliegenden Untersuchung in der Tat um „eine detaillierte ‚cum ira et studio‘ geschriebene Darstellung der ersten Phase des Bilderstreites“ (Vorwort d. Hg.), die sich vor dem Hintergrund einer gemeinsamen, ökumenischen Kirchengeschichte notwendigerweise auch mit der westlichen Forschung zum Thema – kritisch – auseinandersetzt.

Der Verf. verfolgt vor allem zwei Absichten: Zum einen möchte er den byzantinischen Ikonoklasmus „als religiöses Phänomen“ mit „monophysitisch-manichäische(n) Tendenzen“ erweisen (vgl. neben dem Vorwort S. 229 f; 253 Anm. 68). Zum anderen will er zeigen, wie sich das Konzil von Nikaia (787) mit ihm auseinandergesetzt hat. Dabei ist er bemüht, den Ikonoklasmus aus seinem historischen Kontext heraus zu verstehen (vgl. S. 227). – Denn aus der Widerlegung des bilderfeindlichen Horos der Synode von Hier(e)ia (754)

durch das VII. Ökumenische Konzil entwickelten sich – so will er zeigen – die zentralen Lehren der orthodoxen Ikontheologie. Das bedeutet, daß zu ihrem Verständnis die Kenntnis des Bilderstreits notwendig ist.

Teil I behandelt die Vorgeschichte, allerdings sehr summarisch und etwas apologetisch (S. 1–26). Hier wären jetzt auch die neueren Arbeiten von H. G. Thümmel zu vergleichen. – Den Schwerpunkt der Arbeit bilden die Teile II („Die ikonoklastische Epoche“, S. 27–100) und III („Das VII. Heilige Ökumenische Konzil von Nikaia 787“, S. 101–231). Neues bietet vor allem Teil III, in dem der Verlauf des Konzils ausführlich in seinen einzelnen Situationen behandelt wird. Dabei geht der Verf. zwar an den Quellen entlang und gibt diese in der Regel gewissenhaft wieder. Eine kritische Sichtung erfolgt jedoch nicht. Zugrunde gelegt wird die Ausgabe von Mansi, ohne daß jedoch die einzelnen Stücke z. B. auf ihre Echtheit hin geprüft würden (vgl. bes. S. 153 ff; S. 153 m. Anm. 104 weist auf eine Schrift des Athanasius hin, die schon bei Migne als unecht gekennzeichnet ist; vgl. PG 28, 797 ff – S. 156 schreibt der Verf. von einer 5. Rede des Athanasius gegen die Arianer! – S. 160 m. Anm. 151 wäre bei dem Zitat aus dem Brief des Eusebios an Euphrat ein Hinweis auf die Urkunden zum arianischen Streit, Athanasius Werke III, ed. H.-G. Opitz, Berlin 1934, Nr. 3, S. 4–6, nützlich gewesen).

Insgesamt liegt der Wert der vorliegenden Untersuchung weniger im Bereich einer kritischen Erforschung der altkirchlichen Konzilien, auch wenn sich der Verf. bemüht hat, dem aktuellen Forschungsstand gerecht zu werden, als vielmehr in der Vermittlung des ostkirchlichen Verständnisses der altkirchlichen Konzilien sowie der theolo-

gischen Grundlagen orthodoxer Frömmigkeit. Eindrucksvoll ist die gründliche Darstellung der orthodoxen Ikonenlehre und ihrer christologischen Begründung auf der Basis der Entscheidung des Konzils von Nikaia 787. Auch die Schilderung des Konzils selbst, das in der abendländischen Erforschung der altkirchlichen Konzilien (trotz des Jubiläums 1987) leider sehr vernachlässigt wurde, verdient wegen seiner ausführlichen Schilderung der einzelnen Phasen – ungeachtet der genannten Schwächen – Beachtung. Inwieweit es sich bei ihm wirklich um ein von der gesamten Christenheit rezipiertes Konzil handelt, wäre im Westen durchaus auch im Hinblick auf das gegenwärtige Verständnis zwischen Ost- und Westkirchen einmal selbstkritisch zu prüfen (vgl. dazu etwa die Frankfurter Synode von 794 und die Haltung Karls des Großen zu diesem Konzil insgesamt!). Der Untertitel: „Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche“ enthält – nicht zuletzt wegen der auf ihm formulierten Bilderlehre – auch eine Anfrage an die westlichen Kirchen.

Für das Verständnis dieses Problemfeldes erscheint es mir jedoch nicht sehr glücklich, daß der Verf. seine Abhandlungen mit den Entscheidungen des Jahres 787 recht abrupt beendet, obwohl ihre Durchsetzung erst 842 – nach dem sog. *Zweiten Bilderstreit* – erfolgt. Aber das betrifft zugleich die grundsätzliche Frage nach Sinn und Bedeutung altkirchlicher Konzilsentscheidungen (und deren Rezeption in der Kirche!).

Abschließend sei auf einige kleinere Versehen hingewiesen, die als solche nicht unmittelbar erkennbar sind: S. 16: Das Todesjahr Gregors von Nyssa (ca. 394) wurde mit dem seines Bruders Basilius (379) verwechselt. – S. 208: Es war nicht Hadrian I., sondern Papst Leo III., der Karl den Großen im Jahre 800 zum Kaiser krönte. – S. 224: Pulcheria

war nicht die Witwe, sondern die Schwester von Kaiser Theodosius II.

Wolfgang A. Bienert

KONTEXT UND PLURALITÄT

Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, New York, Orbis, 1992, 146 Seiten.

Man kann das Stichwort der Kontextualität von Theologie als Signum der akademischen Bewußtwerdung des Endes der „Anwendungstheologien“ auffassen; d. h. jener Konstrukte, die im Elfenbeinturm theologischer Reflexion als satzhafte Formulierung von Wahrheit konzipiert werden und auf eine „praktische Anwendung“ (oder „Umsetzung“) zielen. Wenn jede Theologie als kontextuell begriffen werden muß und also als abhängig von der Dynamik der Praxisfelder, in denen sich die Produzenten von Theologie bewegen, so wird dadurch das Verhältnis von Theologie und Praxis „vom Kopf auf die Füße“ gestellt. Indem die Praxis der Theologen und deren gesellschaftliche, kulturelle, wissens- und wissenschaftssoziologische Bedingungen als „implizite Axiome“ (Ritschl) von Theologie thematisch werden, kommen auch der Wahrheits- und der Offenbarungsbegriff von Theologie und der Wahrheitsanspruch theologischer Positionen in die Diskussion – alles dies Fragestellungen, die schon ohne die interkulturelle Perspektive komplex und bedeutsam genug sind.

Das Buch von Bevans stellt unterschiedliche Antworten auf die mit der Kontextualität von Theologie verbundenen Fragen im interkulturellen Zusammenhang vor. Dies entspricht der großen Bedeutung, die die theologischen Entwicklungen in der Dritten Welt für die

Entwicklung des kontextuellen Ansatzes hatten. Bevans beschränkt sich aber nicht auf Dritte-Welt-Theologien, sondern bezieht nordatlantische Entwürfe in seine idealtypische Systematisierung von Ansätzen ein, was unmittelbar vor Augen führt, daß hier wie dort (ganz ungeachtet des Universalitätsanspruchs bestimmter Theologien) nur mit dem Wasser des Kontextes gekocht wird.

Nachdem er die Unumgänglichkeit kontextueller Theologie kurz begründet und einige wichtige Gegenstände der aktuellen Diskussion (u. a. das Problem der Wahrheitskriterien für theologische Aussagen) knapp dargestellt hat, stellt Bevans *fünf Modelle* kontextueller Theologie mit jeweils zwei Vertretern vor. Das in der protestantischen Diskussion gängigste ist das sog. „Übersetzungsmodell“ (*Translation Model*), welches von der Annahme eines transkulturell geltenden und satzhaft formulierbaren Wahrheitskerns des Evangeliums ausgeht, um den sich unterschiedliche kulturell bedingte Schalen legen (Hesselgrave, Papst Johannes Paul II.). Dem entgegengesetzt ist das *Anthropological Model*, dessen Akzent auf der Integrität der partikularen Kulturen liegt und welches auf der Basis einer Theorie der natürlichen Offenbarung nach den Samen des Wortes in den Kulturen und nichtchristlichen Religionen sucht (Robert Hood, Vincent Donovan). Das *Praxis Model* ist bekannt aus der Theologie der Befreiung; es geht aus von einer ethischen Bewertung der Handlungsbedingungen und erzeugt mit der Methode von Aktion-Reflexion kontextspezifische, an Befreiung orientierte Theologien (Douglas Hall, asiatische Feministinnen). Mit dem *Synthetic Model* beschreibt Bevans neuere Versuche, über die durch ethische Vorentscheidungen oder abbildtheoretisch fundierte Wahrheitsbegriffe bestimmte bisherige Diskussion hinauszukommen und (im Sinne

David Tracys) Theologie als multilateralen Dialog mit offenem Ausgang zwischen christlicher Überlieferung und Kulturen, unterschiedlichen Ausprägungen des Christentums, theologischen Spezialisten und Betroffenen usw. zu begreifen; all dies mit der Konsequenz, Wahrheit als Vollzug dialogischer Gemeinschaft und Theologien als offene Prozesse zu begreifen (Kosuke Koyawa, José de Mesa). Das *Transcendental Model* faßt Bevans als Meta-Modell auf, da es (nicht zuletzt im Anschluß an Karl Rahner) von einer Theorie des kontextuell verankerten Erkenntnissubjekts und der Entstehung von Wissen aus Erfahrung ausgeht und damit die formalen Bedingungen der Produktion von Theologie überhaupt zum Gegenstand hat; damit können andere Modelle kontextueller Theologien aufgenommen und interpretiert werden, was freilich durch einen hohen Grad an Formalität erkaufte wird (Sally McFague, Justo Gonzáles).

Wenn auch in der Zuordnung einzelner Autoren zu den Modellen manche Fragen offen bleiben (z. B. Justo Gonzáles), liefert Bevans doch eine hilfreiche Systematisierung einer breiten, aber noch wenig reflektierten Diskussion. Vor allem die beiden letzten Modelle zeigen eine höchst interessante Entwicklung der ökumenischen Theologie, die, an den Bedingungen der Wahrnehmung ansetzend und die metaphorische Struktur der Sprache ernstnehmend, Wahrheit und Dialog in ein neues Verhältnis zueinander setzt.

Wenn in Bevans Ausführungen, wie in kontextuellen Theologien häufig, eher ein katholischer Denkstil zu beobachten ist (z. B. das hartnäckige essentialistische Erbe bei Vincent Donovan, S. 58, oder die etwas holzschnittartige Unterscheidung einer für kontextuelle Theologie geeigneten schöpfungszentrierten Theologie und einer weniger geeigneten erlö-

sungszentrierten Theologie, S. 16f), so kann man das von evangelischer Seite auch als ein Zeichen lesen, daß evangelische Theologen im Blick auf kontextuelle Theologie noch viel Arbeit zu leisten haben und der spezifische Beitrag der protestantischen hermeneutischen Tradition noch kaum zum Zuge gekommen ist.

Bevans Einführung in die Problematik ist eine sehr gute Hilfe zum Aufstellen einer entsprechenden Forschungsagenda und zur Lektüre in theologischen Seminaren (sowie den Verlagen zur Übersetzung) dringend zu empfehlen.

Heinrich Schäfer

George Augustin, Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen. Bonifatius Verlag, Paderborn 1993. 400 Seiten. Ln. DM 49,80.

Zur Zeit wird die Pluralistische Theologie der Religionen, wie sie u. a. John Hick und Paul F. Knitter in den USA vertreten, auch in Deutschland heftig diskutiert (s. ÖR H. 2/1994, S. 172ff). „Ein Relativismus, der unterschiedslos alle Religionen für gleich wahr erklärt und Jesus in Gemeinschaft mit Buddha, Krishna und Mohammed stellt, kann keine christliche Antwort auf die Fragen unserer Zeit sein, zumal ein solcher Relativismus jedes christliche Engagement in der Welt seiner eigentlichen Kraft beraubt.“ So ein südindischer katholischer Theologe, Jahrgang 1955, über die Pluralistische Theologie der Religionen: George Augustin. Er beurteilt diese Art, sich von christlicher Seite mit den nichtchristlichen Religionen zu befassen, als verfehlt und als „negative“ Theologie der Religionen. Ihr müsse eine „positive“ Theologie der Religionen gegenübergestellt werden, „die aus dem Geist des christlichen Realismus entsteht, die Sinn-

totalität der Wirklichkeit darstellt, das Wesentliche im Christentum vom Unwesentlichen unterscheidet, die Tiefe und Breite, die inneren Zusammenhänge und die Schönheit des christlichen Glaubens im Dialog mit den Religionen und den Wissenschaften aufzeigt, den Menschen befreien, begeistern, ermutigen und ihm neue Kraft und Dynamik verleihen“ kann. Sie hat nicht weniger als eine „Rückbesinnung auf die Mitte des christlichen Glaubens“ zu leisten und einen „Impuls für die Neuevangelisierung Europas und für die Evangelisation der Völker und Kulturen der Welt“ zu geben. Augustin meint: „In einer christlichen Theologie der Religionen geht es nicht primär um die Wahrheit des anderen, sondern um das Selbstverständnis des christlichen Heils- und Wahrheitsanspruchs angesichts des Religionspluralismus“.

Damit greift der indische Autor eine These seines Tübinger Lehrers Walter Kasper auf, die sich im großen und ganzen mit der Meinung Wolfhart Pannenberg trifft. So ist dieses Buch zum einen auf lange Strecken ein minutiöser Nachweis der Übereinstimmung zwischen der katholischen und einer evangelischen Fundamentaltheologie unserer Tage, zum andern die katholische Bestätigung des universalgeschichtlichen Ansatzes der Pannenberg'schen Religionsauffassung, speziell seiner Christologie und Theologie.

Alles, was in diesem Buch im einzelnen zu Pannenberg's Werk ausgeführt wird (Teil 2: S. 74–313), ist nicht neu. Es bestätigt lediglich, daß mit Pannenberg's Verständnis von der Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi sich eine christliche Theologie der Religionen denken läßt, in der – ganz ähnlich wie bei Walter Kasper, Karl Rahner und Max Seckler – ein Dialog mit den nichtchristlichen Religionen geführt werden kann um

den Preis der Selbstbewahrung der den anderen Religionen grundsätzlich überlegen, weil von Gott als einmalig und universell offenbarten Religion Jesu Christi und damit des Christentums.

Von daher ist es nicht verwunderlich, daß der Autor die Pluralistische Theologie der Religionen als einen „Mythos“ abtut und er infolgedessen behaupten kann, daß „in Jesus Christus das Ganze der Wirklichkeit tiefer erschlossen ist“ als in anderen Religionen und daß er „die Antwort auf die offenen Fragen nicht nur der Christen, sondern aller Menschen ist“. Wenn Augustin behauptet: „Wenn es der christlichen Theologie gelingt, den tieferen Sinn des Christusgeschehens als die sinnerschließende Deutung der ganzen Wirklichkeit darzustellen und alles von Jesus her und auf ihn hin besser verstehbar zu machen, werden die Menschen die Welt als Gottes Welt, die Geschichte als Raum des göttlichen Handelns und Jesus als Offenbarung des einen Gottes verstehen“, so ist schlicht und einfach zu fragen, warum der gelehrte Autor – und um einen solchen handelt es sich hier in der Tat – weder in Indien, noch in Europa, noch in den USA, wo er jeweils gelebt hat, wahrgenommen hat, daß die Bedingung dieser Möglichkeit sich seit 2000 Jahren nicht erfüllt hat. Warum ist die mangelnde Überzeugungskraft des Christentums trotz seiner inneren Wahrheit dem Autor im Dialog mit den nichtchristlichen Religionen eigentlich nicht zum Anstoß geworden? Ich gebe Augustin gerne recht, daß die Zukunft des Christentums davon abhängt, „ob wir die Substanz und den Grund jener unvergänglichen Botschaft, die Jesus Christus selbst ist, in unserer Zeit glaubwürdig zum Ausdruck bringen und durchsichtig machen können; ob wir Christen heute diese Botschaft mit Begeisterung und innerer Freude der Welt präsentieren“. Aber ich widerspreche ihm aufs Entschie-

denste, wenn er meint, daß die Wahrheit, um die es in der christlichen Religion geht, nur einmalig ist und nicht vielschichtig und vielfältig. Die Vielschichtigkeit der Wahrheit gleichzusetzen mit einem Relativismus, wie ihn angeblich die Pluralistische Theologie der Religionen vertrete, ist ein Mißverständnis derselben. In der Tat: „In der Begegnung der Religionen geht es um einen lebendigen Streit um die Wahrheit und ihre Bewährung.“ Also um die Überzeugung, „daß in Jesus Christus die endgültige Wahrheit über Gott, den Menschen und die Welt erschienen ist“ – allerdings doch so, daß diese Wahrheit von vornherein auch von dem religiösen Gesprächspartner eines anderen Glaubens in Frage gestellt und damit an die Christen als Aufforderung zurückgegeben wird, sie nicht nur zu behaupten, sondern im offenen Dialog zu erklären als die Heilshoffnung schlechthin.

Zwar meint Pannenberg in seinem Geleitwort S. 7, der Dialog müsse in der „Festigkeit christlicher Wahrheitsgewißheit“ und „darum auch im Geiste der Toleranz und des Respekts, im demütigen Bewußtsein der Vorläufigkeit unserer eigenen theologischen Erkenntnis geführt werden“, welcher Meinung voll zuzustimmen ist. Aber wenn bei alledem eine wirkliche Offenheit für den Andersglaubenden fehlt, so nutzen alle Festigkeit und Toleranz und das Bewußtsein der je eigenen Vorläufigkeit theologischer Überzeugung nichts. Der Dialog kommt erst gar nicht zustande, vielmehr wird missioniert wie seit ehemals. Und damit sind wir keinen Schritt weiter als zu Beginn unseres Jahrhunderts, als Ernst Troeltsch z. T. schon gründlicher als seine Epigonen über „die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ nachgedacht hat.

Alles in allem: eine dem Werk Pannenburgs voll gerecht werdende und die Christologie Pannenburgs bestätigende, kennt-

nisreiche Studie, aber ohne wegweisende Qualität für die gegenwärtige Problematik des interreligiösen Dialogs.

Bernd Jaspert

Theodor Ahrens, Der neue Mensch im kolonialen Zwielficht. Studien zum religiösen Wandel in Ozeanien. LitVerlag, Hamburg 1993. 184 Seiten. Br. DM 38,80.

Die Sammlung verschiedener Aufsätze von Th. Ahrens führt die Leser in eine Region der Welt, die missionstheologisch bislang noch wenig erschlossen ist – sieht man von den in den dreißiger und vierziger Jahren unseres Jahrhunderts recht einflußreichen Veröffentlichungen Christian Keyssers ab, dem Ahrens einen der interessantesten Artikel (Die Aktualität Christian Keyssers. Eine Fallstudie protestantischer Mission, 29–44) des Buches widmet.

Th. Ahrens untersucht die kulturverändernde Dynamik der Mission, genauer: die Wechselwirkungen zwischen der von westlicher Identität geprägten Mission und der indigenen Kultur und Religion Ozeaniens (besonders Papua-Neuguineas). Aus dem Kontakt von Mission und Kultur entsteht das „Zwielficht“; das keine eindeutigen Abgrenzungen zuläßt: Die missionarische Botschaft erfährt Verfremdung und Wandel, die Menschen im religiösen Kontext Ozeaniens suchen die neue, fremde Religion durch Synkretismus und Neusetzungen zu integrieren. Eindrücklich beschreibt der Verfasser diesen Prozeß in seinem Aufsatz über den russischen Wissenschaftler N. Mikloucho-Maclay und die Mythen, die sich um seinen Erstkontakt mit der Bevölkerung Papua-Neuguineas ranken (5–18), und in der Abhandlung „Die Verstoßung der Götter. Zur Frühgeschichte lutherischer Mission im östlichen Hochland von Papua-Neuguinea“ (45–63).

Ein wichtiger Beitrag zum Verständnis des kulturellen Wandels und der religiösen Integration sind die Ausführungen zur Rolle der „Frauen (und Männer) in den Modernisierungskonflikten Melanesiens“ (66–75).

Freilich besteht das „Zwielficht“ noch, der Prozeß der Wechselwirkungen zwischen autochthoner Kultur und Religion, Mission und Moderne ist nicht abgeschlossen. Da ist kein Tag, der ans Licht bringen mag, wie sich der religiöse „neue Mensch“ Ozeaniens verstehen wird („Zum Synkretismus melanesischer Volkskultur“, 76–93). Darauf wird aber auch nicht abgezielt, von „ökumenischer Reichweite“ (100) ist der Wandel selbst, zu dem Th. Ahrens Ähnlichkeiten im westlichen Kontext entdeckt und bedenkt (94–118).

Der die Sammlung abschließende Literaturbericht „Die theologische Szene in Ozeanien“ (119–175, mit Literaturverzeichnis) führt die bemerkenswerten, kontext-theologische Forschung in den dortigen Kirchen vor Augen, die nicht länger so wenig beachtet bleiben sollte wie bisher. Th. Ahrens Buch hat ihr einen guten Dienst erwiesen.

Thomas Weiß

KRISENSYMPTOME – HEUTE UND EINST

Evangelisches Missionswerk, Christlicher Fundamentalismus in Afrika und Amerika. Historische Wurzeln – Erfahrungen – Problemanzeigen, EMW, Hamburg 1993. 136 Seiten. Br. Bezug durch den Herausgeber.

Fundamentalistischen Gruppierungen gelingt es, Menschen „ein Gefühl von Gemeinschaft, von Geborgenheit“ zu vermitteln, „das zu Herzen geht“ (5). „Der/die einzelne, der sich der Welt machtlos gegenüber fühlt, erfährt...

Stärkung zur Bewältigung des eigenen Lebens“ (58). D. h. diesen Gruppierungen gelingt es, religiöse, emotionale und soziale Bedürfnisse von Menschen zu befriedigen (50/103). Deshalb schießen sie derzeit weltweit wie Pilze aus dem Boden und formieren sich zu zahlreichen unabhängigen Kirchen, sog. „Mushroom-Churches“. Zu diesem Schluß kommen die AutorInnen von vier Fallstudien aus dem afrikanischen und lateinamerikanischen Kontext zusammen mit den TeilnehmerInnen eines Seminars, das im November 1991 in der Missionsakademie in Hamburg stattgefunden hat, unter dem Thema: „Die Herausforderung fundamentalistischer Bewegungen in den überseeischen Partnerkirchen“. Diese Fallstudie, ergänzt um vier weitere Untersuchungen und Stellungnahmen, hat das Evangelische Missionswerk jetzt veröffentlicht.

Die Erfahrungsberichte aus Afrika und Lateinamerika geben einen Einblick in die Hintergründe und Entstehungszusammenhänge der fundamentalistisch-charismatischen Bewegungen in den jeweiligen Regionen. Diese bewirken dort, daß sich eine „neue Lebendigkeit im kirchlichen Leben“ zeigt. Sie sind eine Herausforderung für eine europäisch geprägte (Missions-)Theologie und für die (Missions-)Kirchen. Diese werden ihrer „theologischen Arroganz“ gegenüber der Religion des Volkes und eines hoffnungslosen Dilettantismus „im Bereich der Volks- und Gemeindebildung“ entlarvt (103).

Dies ist der eine Teil des Ergebnisses, zu dem Joachim Wietzke bei seinem Rückblick auf den Seminarverlauf und der Einschätzung des Phänomens des Fundamentalismus kommt, das, so prophezeit er, „das nächste Jahrhundert bestimmen wird“ und „wie eine Welle auf uns zukommt“ (102). Er fordert dagegen einen „biblisch-theologischen Fundamentalismus“ ein, „der die Grund-

lage unseres Glaubens verständlich artikuliert, ohne in neue Gesetzlichkeiten zu verfallen“ (104).

Gefährlich an dieser Bewegung ist, daß über sie mit Mitteln der Massenpsychose und des Showbusiness politische Interessen in die Köpfe und Herzen der Menschen eingefloßt werden, die in den Schafspelz einer rechten Theologie gekleidet sind (113).

Erhard Kamphausen weist dazu in seinem Beitrag auf die erste von Befreiungstheologen formulierte und im Juli 1989 in Deutschland erschienene Stellungnahme „Der Weg nach Damaskus – Kairos und Bekehrung“ hin und gibt einen aufschlußreichen Einblick in die Entstehungsgeschichte. Hier wird erstmalig das fundamentalistische Gedankengut und die politische Praxis des rechtsgerichteten Christentums in der Dritten Welt einer „fundierten theologischen Analyse“ unterzogen (105).

Die neue christliche Rechte hat ihren Ursprung in den USA. Sie will mit Hilfe dieser Bewegung ihre „Vormachtstellung in der Dritten Welt“ sichern (109), so wie es die geheimen Strategiepapiere der amerikanischen Militärs Santa Fe I und II (veröffentlicht in: Duchrow u.a. (Hg.), Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs, München 1989) dokumentieren (112 f).

Heinrich Schäfer analysiert den christlichen Fundamentalismus und seine politische Rolle in Guatemala und zeigt auf, wie die neue christliche Rechte die Lebenswelt orientierungsloser und hilfeschender Menschen im Hinterhof der USA rückerobert (74 ff). Von Erich Geldbach, Mitarbeiter beim Konfessionskundlichen Institut in Bensheim, wird der Fundamentalismus in seiner geschichtlichen Entwicklung und heutigen Ausgestaltung detailliert nachgezeichnet (9–34).

Der Vormarsch der „Neuen christlichen Rechten“ in aller Welt gleicht einem „Krieg“, der schleichend, gleichsam mit geringer Intensität („low intensity“) (110ff) über eine Reihe von ökumenisch mächtigen und gesellschaftlich einflußreichen (Missions-)Unternehmen und zum anderen über eine „globale Medieninvasion“ geführt wird. Frank Kürschner-Pelkmann zeigt dies in seinem gleichnamigen Beitrag auf. Erhard Kamphausen legt im zweiten Teil seiner Untersuchung die Infrastruktur und Missionsmethoden dieser politischen Missionsbewegung dar, von denen einige auch hierzulande nicht ganz unbekannt sind.

Diese auf 130 Seiten zusammengefaßten Beiträge sind Ergebnisse intensiver Recherchen und profunder wissenschaftlicher Arbeit. Außerdem zeichnen sie sich durch Verständlichkeit und Klarheit in der Darstellung aus. Sie sind nicht nur lesenswert, nein, sie sind spannend und sie sind wichtig, weil sie eine Hilfestellung geben, um diese Bewegung auch bei uns besser verstehen und durchschauen zu können. Kritisch anzumerken bleibt jedoch, daß hier wieder einmal mehrheitlich Europäer über Vorgänge in den „überseeischen Partnerkirchen“ reden, statt gemeinsam mit dem Partner ein tatsächlich ökumenisches Problem zu analysieren und Wege für den Umgang damit aufzuzeigen.

Jens Junginger

Werner Ustorf, Theologie im revolutionären Bremen 1848–1852. Die Aktualität Rudolph Dulons. Pahl-Rugenstein Verlag, Bonn 1992. 100 Seiten. Br. DM 26,—.

Mit der vorliegenden Veröffentlichung hat der Birminghamer Missionswissenschaftler Werner Ustorf eine theologische Position ins Licht gestellt, die kaum be-

arbeitet und so gut wie vergessen ist. Die Relevanz der Aufarbeitung des Wirkens von Rudolph Dulon ist doppelt begründet:

Zum einen vertritt Dulon einen politisch-theologischen Ansatz, der in der deutschen Kirchen- und Theologiegeschichte außergewöhnlich war; die Tatsache, daß sich danach andere Strömungen durchgesetzt haben, muß nicht heißen, daß Dulons Ansatz für die heutige Verarbeitung theologischer Tradition unwichtig wäre – ganz im Gegenteil zeigt Ustorf, mit welcher Vitalität Dulon für eine sozialetische Position eingetreten ist (und diese nicht nur in den Hochzeiten vertreten hat, in denen ihm massive Unterstützung zukam, sondern auch in Leidenszeiten, die ihm Stellenverlust und Exil auferlegt haben), die bis heute eindrucksvoll und in ihren Vorzügen wie Defiziten herausfordernd ist. Zum zweiten erscheint diese Abhandlung außerordentlich interessant, weil sie einen Ansatz von Theologie im revolutionären Deutschland der Jahre ab 1848 zeigt, der starke Parallelen zu kontextuellen befreiungstheologischen Entwürfen heutiger Theologen in der Dritten Welt aufweist.

Der große Vorzug der Veröffentlichung besteht nun darin, daß die Quer-Verbindung zwar schon einen Ausgangspunkt des Interesses des Autors bildet, er aber keineswegs eilig seine Schlüsse zieht. Mit Souveränität, die dem gelerten Historiker eigen ist, zeichnet er die Linien der geschichtlichen und theologiegeschichtlichen Entwicklungen für die Zeit des Vormärz und der Märzrevolution in Deutschland und besonders in Bremen. Auf der Basis eines gründlichen Quellenstudiums wird der theologische Werdegang Dulons aufgearbeitet. In erregender Weise werden Dulons sozial-ethische Motive und das seinem Christentum entspringende politische Engagement lebendig gemacht. Der

große Zulauf aus der Arbeiterschaft läßt deutlich werden, daß es historisch durchaus eine alternative Entwicklung im Deutschland des 19. Jh. zur Entfremdung zwischen Kirche und Arbeitern gegeben hätte. Dulons Ansatz wird eingebettet in die Auseinandersetzung der damaligen Zeit. Ustorf zeigt die Bremer Gruppierungen und ihre politischen wie theologischen Motive, die sich gegen Dulon wenden; besonders interessant ist zudem ein Heidelberger Gutachten von Universitätstheologen, das gegen Dulon zielt. Insofern wird sehr konkret, wen Dulon anspricht und wer sich mit welcher Begründung und mit welchen Interessen gegen Dulon wendet.

Die Position von Dulon wird von Ustorf streckenweise nachgezogen, aber nie überhöht. Ustorf setzt sich vielmehr kritisch mit den Schwierigkeiten und Defiziten des Dulonschen Ansatzes auseinander. So arbeitet er heraus, daß es Dulon nicht hinreichend gelungen ist, seine theologische Position des Vormärz, die im Horizont einer Reich-Gottes-Erwartung auf eine Umgestaltung der politischen Verhältnisse gerichtet war, adäquat auf die neue Situation einer durchgeführten Revolution in Bremen einzustellen.

Diese genannte Schwierigkeit bildet einen der Punkte, die eine Parallele zu heutigen Befreiungstheologien in der Dritten Welt als fruchtbar erscheinen lassen (wenn sie sich nämlich von einer vorrevolutionären Zeit auf eine Situation neu einstellen müssen, in der die geforderten Ziele auf Befreiung politisch erreicht sind). Ustorf wägt am Schluß des Buches sorgfältig ab, wo die Unterschiede in heutigen Befreiungstheologien und des Dulonschen Ansatzes liegen. Dabei werden die gegenseitigen Anknüpfungspunkte wie aber auch die Unterschiede deutlich.

Ein gut geschriebenes, spannend zu lesendes Buch, das ein verdrängtes Kapi-

tel deutscher Kirchengeschichte aufarbeitet und wichtige Anregungen für gegenwärtige ökumenische Theologie bietet.

Wolfram Weiße

Michael J. Inacker, Zwischen Transzendenz, Totalitarismus und Demokratie. Die Entwicklung des kirchlichen Demokratieverständnisses von der Weimarer Republik bis zu den Anfängen der Bundesrepublik (1918–1959). Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1994. 421 Seiten. Pb. DM 78,—.

Der Autor fragt „nach dem kirchlichen Demokratieverständnis im Spannungsbogen zweier Republiken“, der von Weimar und der von Bonn. Er tut das wissenschaftlich fundiert, von einer konservativen Position aus, streitlustig und, Journalist, der er nun einmal auch ist, in lesbarer Form.

Gründe lassen sich also genügende benennen, dieses Buch eines Profanwissenschaftlers und engagierten evangelischen Christen über Geschichte und Auswirkungen der ambivalent-indifferenten Haltung beider Großkirchen gegenüber der freiheitlichen Demokratie zur Kenntnis zu nehmen. Es ist die für den Druck überarbeitete Fassung einer vom Politikwissenschaftler Karl Dietrich Bracher und von dem Theologen Martin Honecker betreuten Doktorarbeit.

Inacker weiß, daß dem Thema „akademische Blutleere...“ ebensowenig angemessen (wäre) wie ein Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft. Daß er jener aus dem Weg geht, steht außer Zweifel, was man von diesem nicht durchgängig wird sagen können.

Zwei Eingrenzungen bestimmen ganz wesentlich die Darstellung. „Aus arbeits-technischen Gründen“ sowie wegen der Konfessionszugehörigkeit des Autors

liegt ihr „Schwerpunkt . . . auf der evangelischen Seite“, mit der Folge, daß lediglich „schlaglichtartig . . . auf das katholische Demokratieverständnis“ eingegangen wird. Chronologisch endet das Ganze 1959, also mit der Erörterung der in jenem Jahr von Otto Dibelius veröffentlichten und darüber kontrovers aufgenommenen Schrift „Obrigkeit?“; das hat zur Konsequenz, daß die 1985 publizierte Denkschrift der EKD „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie“ nur marginal vorkommt.

Dafür gibt es einen den selbstgesteckten Zeitrahmen verlassenden, recht angriffigen, in manchen Aussagen durchaus angreifbaren „Epilog“, überschrieben „Die Kirche im Sozialismus“. Ihr wirft Vf. vor allem vor, sie habe – anders als die Bekennende Kirche – keinen „klaren Trennungsstrich zwischen dem christlichen Glauben und einer totalitären Ideologie gezogen“ und die „kritische Auseinandersetzung mit dem Sozialismus-Kommunismus und das Festhalten an freiheitlich-demokratischen Grundideen“ vermieden. Die Frage ist nur (und Vf. stellt sie), wieweit wir im Westen und vom Westen aus an derlei Versäumnissen mitgewirkt haben. Die Entspannungspolitik, der viele von uns, gutgläubig und aus gutem Grund, anhängen, ging doch davon aus, daß die Einparteiensysteme in der DDR und anderswo in Osteuropa prinzipiell reformierbar und dazu auch tatsächlich willens seien. In Vergessenheit war geraten, daß Diktaturen eben nicht verbesserlich sind. Solange sie bestehen, führt freilich kein Weg am Gespräch mit den Machthabern vorbei. Schade ist, daß Inacker in seinem „Epilog“ nicht auf die synodal-demokratischen Strukturen der evangelischen Kirchen in der DDR zu sprechen kommt und würdigt, welcher wichtigen Beitrag gerade sie dazu geleistet haben, Christenmenschen im ande-

ren deutschen Staat in Demokratie einzüben. Doch das ist ein anderes, ziemlich weites Feld, das allerdings ebenfalls der Aufarbeitung bedarf.

Die Evangelische Kirche hat sich ganz ohne Zweifel schwergetan, ihre Ablehnung, Skepsis und Zurückhaltung hinsichtlich der Demokratie aufzugeben, worunter Vf., ohne darüber sich und dem Leser Rechenschaft abzulegen, stets deren parlamentarische Ausprägung zu verstehen scheint. Die Weimarer Republik ist sicher nicht am protestantischen Demokratiedefizit allein bzw. hauptsächlich zugrunde gegangen, aber indem Kirche für deren „Entwicklung und Erwachsenwerden . . . sich nicht verantwortlich erklärte“, trug sie immerhin zu deren Instabilität und schließlichem Verschwinden bei; daß sie dann zu einer Absage an das totalitäre Gedankengut der Nationalsozialisten und zum Widerstand gegen deren Terrorherrschaft fand, geschah nicht aus demokratischer Überzeugung und war auch keine Option für die Demokratie.

Der Weg zu ihr war für den deutschen Protestantismus lang und mühsam; er ist ihn nur langsam und zögerlich gegangen. Antiliberale Grundeinstellungen erwiesen sich als zählebig, und Träumer des Absoluten fanden (und finden) sich immer wieder. So reifte in der Kirche nur allmählich die Einsicht, daß es zur unvollkommenen, immer wieder gefährdeten – Demokratie keine Alternative gibt und daß gerade darin ihre Radikalität besteht.

Es ist das unbestreitbare Verdienst der anzuzeigenden Publikation, an solche (und andere) Richtigkeiten zu erinnern und Andersdenkende zur Auseinandersetzung herauszufordern, aber, bitte, mit Argumenten.

Uwe-Peter Heidingsfeld

Wieder schließen wir einen Jahrgang ab. Unser Dank gilt ebenso den Lesern und Leserinnen, die uns schon lange begleiten, wie denen, die erst kürzlich zu uns gestoßen sind. Wir sind uns bewußt, daß unsere Leserschaft einiges leistet, indem sie verarbeitet und sich aneignet, was wir ihr aus dem so weitläufig gewordenen Feld der Ökumene zu vermitteln suchen. Auch fragen wir uns ab und an: Sollten wir es dieser Leserschaft nicht leichter machen? Kürzere Beiträge, nur flott Geschriebenes, mittlere Linie, Problemfelder und Anstöße vermeiden? Was uns abhält, unsere Autorenschaft allein unter diesen Public Relations Regeln auszuwählen, sind die nicht seltenen Dankesbezeugungen von Lesern und Leserinnen für Beiträge, von denen auch wir selbst meinen, wir machten es mit ihnen der Leserschaft nicht gerade leicht. Offenbar schätzen es doch mehr Menschen, als die Allgemeinheit heute annimmt, wenn Gedrucktes und ihr Kopf nicht von vornherein nahtlos zueinander passen, sondern ihnen einige Mühe und dann auch die Freude der Aneignung zugemutet wird. Im übrigen werden alle Reaktionen, auch die kritischen, dankbar registriert.

Das vorliegende Heft hat drei Schwerpunkte: das rechte Verständnis von Kirche, die Zurstüftung auf die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung, zu der KEK und CCEE für Mai 1997 eingeladen haben, und die Ökumenische Dekade Solidarität der Kirchen mit den Frauen. Zu letzterem ist in der Vorbemerkung zu den Beiträgen von Sophie Deicha, Bärbel Wartenberg-Potter und Elisabeth Raiser das Nötige gesagt.

Zu den beiden anderen hier einige Anmerkungen: In den letzten Jahren haben die weltweiten und regionalen Dialoge der Kirchen, aber auch die Studienarbeit ökumenischer Gremien eine stattliche Reihe von Dokumenten zur Ekklesiologie hervorgebracht. Zu nennen sind für unseren Bereich vor allem der Beitrag der durch die Leuenberger Konkordie verbundenen 86 Kirchen zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit „Die Kirche Jesu Christi“, das Ergebnis der dritten Phase des lutherisch/römisch-katholischen Dialogs auf Weltebene „Kirche und Rechtfertigung“, (Verlage Bonifatius/Otto Lembeck), aber auch die Ekklesiologie-Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) „Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche“, erschienen als Beiheft zur ÖR Nr. 66.

In der postmodern-pluralistischen Situation, in die wir als Christen des Nordens hineingestellt sind, ist eine neue, von ökumenischem Geist bestimmte Definition und Auftragsbestimmung der Kirche Jesu Christi unerläßlich. Insofern ist die Konzentration vieler zwischenkirchlicher Dialoge auf die Ekklesiologie zu begrüßen. Zugleich läßt sich aber auch nicht übersehen, daß die Ergebnisse dieser Dialoge und Studien in den Kirchen nur sehr geringe, oft sogar ausweichende, ja gegenteilige Wirkung zeigen. Von daher ist zu fragen: Wird die Konvergenzmethode nicht überfordert, wenn von der Doctrina über die Kirche zum Verstehen von Kirche, zu ihrer inneren Bejahung und zur Nachfolge Christi in ihrer Gemeinschaft weiterzuschreiten ist? Halten sich die Menschen, die die Kirche Jesu Christi bilden, in dem Gelände, das hier abgesteckt wird, überhaupt noch auf? Sprechen sie in der Sprache, die hier gesprochen wird, von der Gemeinschaft der Heiligen, zu der sie berufen sind? Diese Fragen lassen nach Impulsen suchen, die helfen, daß der wichtige ekklesiologische Dialog der letzten Jahre nicht ähnlich folgenlos bleibt wie derjenige über das kirchliche Amt.

Während uns der Greifswalder Systematiker, Bernd Hildebrandt, die 4. Vollver-
sammlung der Leuenberg-Kirchen erläutert, auf der das Dokument „Die Kirche
Jesu Christi“ verabschiedet wurde, scheinen mir zwei Impulse besonders hilfreich,
die ekklesiologischen Dialoge der letzten Jahre an den richtigen Ort im kirchlichen
Leben zu bringen. Das eine ist die Vorgehensweise, die der Münchner katholische
Systematiker und Ko-Relator der DÖSTA-Studie, Peter Neuner, in seinem hier wie-
dergegebenen Vortrag wählt, nämlich die kirchenkritische Haltung der meisten Zeit-
genossen mit dem zu konfrontieren, was Heiligkeit der Kirche in ökumenischer
Dimension heute bedeutet. Der andere Impuls kommt besonders deutlich in dem
kürzlich nun auch in Deutsch erschienenen wichtigen Dokument der Gruppe von
Dombes zum Vorschein „Für die Umkehr der Kirchen“ (Verlage Otto Lem-
beck / Josef Knecht). Was Martin Luther einst in der ersten der 95 Thesen von 1517
als Geschenk und Aufgabe der Umkehr auf das ganze Leben der Christen bezog,
wird hier den um ihre Identität besorgten Kirchen Europas angeboten und zuge-
mutet, daß sie nämlich ihre Identität nur gewinnen und bewahren, wenn sie mit der
Umkehr und Bekehrung (der französische Begriff „la conversion“ bedeutet beides)
bei sich selbst beginnen.

Den Weg unserer Kirchen zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versamm-
lung werden wir in einer losen Folge von Beiträgen begleiten und beginnen dies mit
einer „Relektüre“ der Ergebnisse der Ökumenischen Versammlung der DDR im
Blick auf heutige Erfordernisse, die Propst em. Heino Falcke/Erfurt für uns vorge-
nommen hat. Ein ähnlicher Beitrag zum westdeutschen Forum in Königstein und
Stuttgart wird ebenso folgen wie weitere Information und Diskussion der Bemühun-
gen, die in der Konferenz Europäischer Kirchen und in Einheit III des Ökume-
nischen Rates der Kirchen im Gang sind. Einen ersten Einblick dazu gibt uns Corne-
lia Füllkrug-Weitzel in ihrem Beitrag. Als Angeld auf Weiteres liegt diesem Heft der
Prospekt bei, mit dem uns die Einheit III des ÖRK zur Mitarbeit an ihrem Projekt
„Theologie des Lebens“ einlädt.

Vo.

PS: Der Autor des Essays „Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft?“ ist
Professor für Volkswirtschaft in Göttingen und Mitglied der Kammer der EKD für
Kirchlichen Entwicklungsdienst.

Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, Hahnbergstraße 5, 35043 Marburg / Prof. Dr. Peter C. Bloth, Troppauer Straße 6A, 12205 Berlin / Dr. Sophie Deicha, 50, rue de Mareil, F-78100 St. Germain-en-Laye / Propst D. Dr. Heino Falcke, Comthurgasse 7, 99084 Erfurt / Oberkonsistorialrat Hans-Eberhard Fichtner, Schlaurother Straße 11, 02827 Görlitz / Pfarrerin Cornelia Füllkrug-Weitzel M. A., Berliner Missionswerk, Handjerystraße 19, 12159 Berlin / Dr. Käte Gaede, Greifswalder Straße 36, 10405 Berlin / Prof. Dr. Hermann Goltz, Schleiermacherstraße 19, 06114 Halle / OKR i. R. Dr. Reinhard Groscurth, Bulthauptstraße 1, 28209 Bremen / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Stresemannstraße 62, 10963 Berlin / Bischof Dr. Heinz Joachim Held, Bussilliatweg 32, 30419 Hannover / Prof. Dr. Bernd Hildebrandt, Friedrich-Ludwig-Jahn-Straße 3, 17489 Greifswald / Pfarrer Dr. Bernd Jaspert, Evangelische Akademie Kurhessen-Waldeck, Schlößchen Schönburg, 34369 Hofgeismar / Pfarrvikar Jens Junginger, Evang. Missionswerk i. Südwestdeutschland, Vogelsangstraße 5, 70197 Stuttgart / Dr. Brigitte Kahl, Marksburgstraße 66, 10318 Berlin / Dr. Michael Kappes, Bischöfliches Generalvikariat, Domplatz 27, 48143 Münster / LKR Enno Obendiek, Koetschaustraße 14, 40474 Düsseldorf / Dr. Elisabeth Raiser, 51, av. Adrien Lachenal, CH-1290 Versoix / Prof. Dr. Hermann Sautter, Mühlspielweg 18, 37077 Göttingen / Pastor PD Dr. Heinrich Schäfer, Römerstraße 66, 45772 Marl / Pfarrerin Bärbel Wartenberg-Potter, Kauffmannstraße 40, 70195 Stuttgart / Pfarrer Thomas Weiß, Feuerbacher Straße 5, 79400 Kandern / Prof. Dr. Wolfram Weiße, Von-Melle-Park 8, 20146 Hamburg.

**Werben Sie einen Abonnenten
für die ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU**

Nutzen Sie Ihre Chance

Das Ökumene-Lexikon

hg. von Hanfried Krüger, Werner Löser, Walter Müller-Römheld u. a.
1344 Spalten, 17 S. mit Tabellen, Karten, Fotos,
Bibliographie, Sach- und Personenregister, **Preis DM 130,-**

als Werbepremie kostenlos zu bekommen

Neuerscheinung

Gruppe von Dombes

Für die Umkehr der Kirchen

Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft

Mit einem Geleitwort von **Konrad Raiser**
und Stellungnahmen von **Carlo Kardinal Martini, Maria Jepsen**
und **Hermann-Josef Spital**.

ISBN 3-87476-298-X, 125 Seiten, DM 22,-/öS 172,-/sFr 22,-

Die Gruppe von Dombes ist eine von 20 römisch-katholischen und 20 evangelischen Theologen des französischen Sprachraums gebildete ökumenische Arbeitsgemeinschaft, die sich nach ihrem jährlichen Treffpunkt, einem Kloster bei Lyon, benennt. Sie wurde 1937 von Pater Paul Couturier (dem Mentor der Gebetswoche für die Einheit der Christen) gegründet und hat seitdem originelle und bemerkenswerte Beiträge zur Überwindung der geistlichen und theologischen Entfremdung zwischen den Kirchen geleistet.

Das vorliegende Buch ist ein Plädoyer für die richtige Ordnung der Werte: Erst ist man Christ, dann in einer Kirche, zuletzt in einer Konfession – auch wenn es meist anders aussieht. Darum ist eine Konversion, eine Umkehr notwendig, für die einzelnen wie für die organisierten Kirchen.

„Natürlich stößt dieser Ruf zur Umkehr der Kirchen frontal auf ein massives Hindernis: die Sorge einer jeden Kirche, sie würde dabei ihre gewachsene Identität verlieren. Es wird jedoch der Beweis dafür angetreten, daß christliche und kirchliche Identität letztlich in dieser Bewegung der Umkehr, der erneuten Hinwendung auf die gemeinsame Mitte wurzelt, so daß diese Identität nur in einer ständigen Bekehrung lebendig und authentisch bleibt. . . Was dieses Buch so bedeutsam macht, ist der Versuch über eine rein ‚moralisierende‘ Beurteilung der gegenwärtigen ökumenischen Situation hinauszukommen und eine theologische Interpretation des Wechselverhältnisses von Identität und Umkehr als konstitutiven Polen im Lebensvollzug christlicher und kirchlicher Existenz anzubieten.“

Konrad Raiser



Verlag Otto Lembeck

