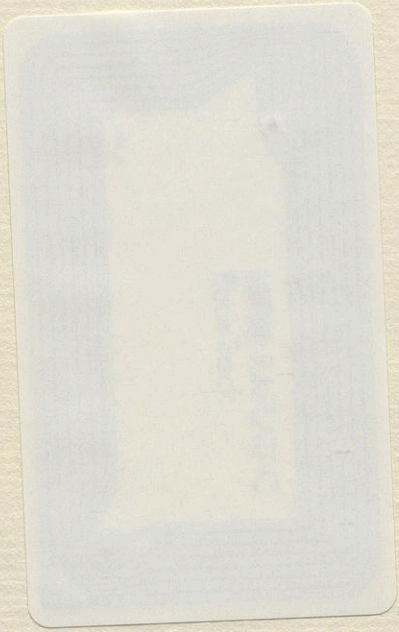


N12<507423511 021

UB Tübingen

theol

D 21 472 F

Ökumenische Rundschau

Januar 1995 · 44. Jahrgang · Heft 1

44
1995

HELMUT ZEDDIES
Basel – und wie weiter?

MARTIN SCHINDEHÜTTE
Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt in Deutschland

HANS VÖCKING
Christen und Muslime – Begegnung Verängstigter?

WALTER KLAIBER
Die methodistische Kirche und ihre missionarische Aufgabe

HANS VORSTER
Revision in Sachen Messe und Papst abgeschlossen

VORRANG DER UNIVERSALKIRCHE? (Freitag)

WELTBEVÖLKERUNGSKONFERENZ (Steen) 37

57

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

INHALT

Helmut Zeddies, Basel und wie weiter? Überlegungen zur II. Europäischen Ökumenischen Versammlung

Martin Schindehütte, Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt

Rüdiger Noll, Die Bedeutung der Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften

Wilfried Steen, Ethische Herausforderungen an die Ökumene. Zur Weltbevölkerungskonferenz in Kairo

Hans Vöcking, Christen und Muslime – eine Begegnung der Verängstigten?

Walter Klaiber, Wie verwirklicht die Evangelisch-methodistische Kirche ihre missionarische Aufgabe?

Josef Freitag, Vorrang der Universalkirche? Zum Communio-Charakter der Kirche aus der Sicht einer eucharistischen Ekklesiologie

Hans Vorster, Zur Rücknahme der reformatorischen Verurteilungen gegenüber Rom

Dokumente und Berichte

Gemeinsame Stellungnahme der AKf, der VELKD und des DNK des LWB zu „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"

Auszug aus dem Ratsbericht an die Synode *(Klaus Engelhardt)* 1

Ein Brief zum Thema „Koinonia im Gottesdienst" *(Faith and Order)* 1

Ein Amt universaler Einheit der Kirche – Erwägungen *(Kölner Ökumenischer Studienkreis)* 1

Rassismus als Menschenrechtsverletzung *(Margot Käßmann)* 1

Theologische Aus- und Fortbildung in Ost- und Mitteleuropa *(Dietrich Werner)* 1

150 Jahre Orthodoxe Theologische Fakultät Chalki *(Athanasios Basdekis)* 1

Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher 1

Nachwort der Schriftleitung 1

Dieser Ausgabe liegt das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1994 bei.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (vertreten durch Wo gang Bienert / Marburg) herausgegeben von Günther Gaßmann / Genf; Gerhard Grohs / Münch Heinz Joachim Held / Hannover; Viorel Ioniţa / Genf; Walter Klaiber / Frankfurt a. M Günter Krusche / Berlin; Christian Oeyen / Bonn; Otto Hermann Pesch / Hamburg; Konr Raiser / Genf; Theodor Schneider / Mainz; Lothar Ullrich / Erfurt.

Schriftleitung: Hans Vorster / Frankfurt (presserechtlich verantwortlich); Hermann Golt Halle; Dagmar Heller / Genf. Redaktionssekretärin: Gisela Sahm.
Sitz: Neue Schlesingergasse 24, 60311 Frankfurt am Main.

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 101762, 60017 Frankfurt am Main, Tel. (069) 203 Fax (069) 289347. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Otto Lembeck, Leerbachstraße 42, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 597098 Fax (069) 5975742. Postgirokonto Frankfurt (BLZ 50010060) Kto.-Nr. 61454-602
Bankkonto: Frankfurter Sparkasse (BLZ 50050201) Kto.-Nr. 357936

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich mit je ca. 128 Seite Jahresbezugspreis 48,– DM (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 14,– DM. Die Rundschau durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können n zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1. 1. 199

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

theol

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1995 44. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Albertz, Rainer	Die Tora Gottes gegen die wirtschaftlichen Sachzwänge. Die Sabbat- und Jobeljahrgesetzgebung Lev 25 in ihrer Geschichte	290
Bienert, Wolfgang A.	Die Bedeutung der Kirchenväter im Dialog zwischen der EKD und Orthodoxen Kirchen	451
Bocksch, Alexander	Der Weg zu einer ökumenischen Sozialethik am Beispiel der Arbeitnehmer-Mitbestimmung	327
Coenen, Lothar	Gelingt ein neuer ökumenischer Aufbruch? Reflexionen über den „konziliaren Prozeß“	207
Dörrfuß, Ernst Michael	Das Jobeljahr in Verkündigung und Theologie der Kirche	311
Freitag, Josef	Vorrang der Universalkirche? Ecclesia *in* et *ex* Ecclesiis – Ecclesiae *in* et *ex* Ecclesia? Zum Streit um den Communio-Charakter der Kirche aus der Sicht einer eucharistischen Ekklesiologie	74
Gaßmann, Günther	Das Porvoo-Dokument als Grundlage anglikanisch-lutherischer Kirchengemeinschaft im nördlichen Europa	172
Gestrich, Christof	Einheit und Koinonia. Grundfragen der Ekklesiologie im Gespräch zwischen Evangelischer und Orthodoxer Kirche	425
Goltz, Hermann	*Interview:* Ich sah, wie die Antlitze der Menschen sich veränderten ... Interview mit Patriarch Aleksij II. von Moskau und ganz Rußland	489
Heller, Dagmar	Auf dem Weg zur Koinonia im Gottesdienst. Eine Konsultation von Glauben und Kirchenverfassung über die Rolle des Gottesdienstes bei der Suche nach Einheit	339
Höppner, Reinhard	*Stichwort: Versöhnung (1):* Versöhnung als politisches Programm in der einen Welt	409
Huber, Wolfgang	Vergangenheit verantworten - Zukunft gestalten. Zur Erinnerung an Dietrich Bonhoeffer	147
Klaiber, Walter	Wie verwirklicht die Evangelisch-methodistische Kirche ihre missionarische Aufgabe in ihren ökumenischen, gesellschaftlichen und politischen Beziehungen?	57

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 4521

Link-Wieczorek, Ulrike	Mehr Vaterkirche als Mutter Kirche?	352
Manifest	Nutzt die Gnadenfrist! Ökumene auf dem Weg ins dritte Jahrtausend	141
Morse, Christopher	Bonhoeffers Dialog mit Amerika, 1939–1995	165
Müller-Fahrenholz, Geiko	Versöhnung – Gottes Gabe, Quelle des Lebens. Annäherung an das Thema der 2. EÖV, Graz 1997	273
Noll, Rüdiger	Die Bedeutung der Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften – ein Beitrag aus westlicher Sicht	27
Raiser, Konrad	Ethik und Ekklesiologie	411
Saarinen, Risto	25 Jahre theologische Gespräche zwischen Evangelisch-Lutherischer Kirche Finnlands und Moskauer Patriarchat	473
Schindehütte, Martin	Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt in Deutschland. Zum Kontext, den Prioritäten und möglichen Schritten des Arbeitsvorhabens der ACK	11
Schmidt, Johannes	Dankbrief an Kirchenpräsident i.R. Dr.h.c. Eberhard Natho	218
Schütz, Eduard	Das leidige Gespräch mit den Baptisten über die Taufe	194
Seils, Martin	Ekklesiologische Grundlagen und Konkretionen. Die DÖSTA-Studie „Kirchen in Gemeinschaft“	184
Steen, Wilfried	Ethische Herausforderungen an die Ökumene. Zur Weltbevölkerungskonferenz in Kairo vom 5. bis 13. 9. 1994	37
Vöcking, Hans	Christen und Muslime – eine Begegnung der Verängstigten?	46
Vorster, Hans	Ende gut, alles gut? Zur Rücknahme der reformatorischen Verurteilungen gegenüber der heutigen römisch-katholischen Lehre	92
Wanke, Joachim	Zur Verabschiedung von Bischof Dr. Heinz Joachim Held als Vorsitzender der ACK am 22. 2. 1995 in Würzburg	216
Zeddies, Helmut	Basel – und wie weiter? Überlegungen zum Thema der II. Europäischen Ökumenischen Versammlung	1

Dokumente und Berichte

Gemeinsame Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz, der VELKD und des Deutschen Nationalkomitees des LWB zum Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ 99

Auszug aus dem Bericht des Ratsvorsitzenden der EKD an die Synode der EKD *(Klaus Engelhardt)* 103

Ein Brief zum Thema „Koinonia im Gottesdienst“ *(Faith and Order)* 104

Ein Amt universaler Einheit der Kirche. Erwägungen des Kölner Ökumenischen Studienkreises *(Im Namen des Kölner Ökumenischen Studienkreises: Prof. Dr. Johannes Brosseder)* 106

Rassismus als Menschenrechtsverletzung *(Margot Käßmann)* 109

Theologische Aus- und Fortbildung in Ost- und Mitteleuropa *(Dietrich Werner)* 111

150 Jahre Chalki – zum Jubiläum der noch immer geschlossenen Orthodoxen Theologischen Fakultät *(Athanasios Basdekis)* 116

Durch Vergebung die Ruinen in uns abräumen. Bischof Simon Barrington-Ward aus Coventry predigte in Dresden 220

„Lebendige Briefe“.
1. Ökumenischer Gruppenbesuch in Deutschland zur Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ *(Antje Heider-Rottwilm / Brigitte Vielhaus)* 221

2. Einbringung von themenzentrierten Arbeitsgruppen in eine ACK-Konsultation 231

„Volkszugehörigkeit und Nationalismus: Eine Herausforderung für die Kirchen“ Colombo 1994 *(Theodor Ahrens)* 234

Neue Wege der Umsetzung ökumenischer Studienergebnisse *(Matthias Haudel)* 241

Mehr Verbindlichkeit im Gespräch zwischen charismatischer Bewegung und Kirchen gesucht *(Dietrich Werner / Reinhard Hempelmann)* 248

Junge ÖkumenikerInnen im Gespräch. Zur 6. Jahrestagung der AÖF *(Barbara Schwahn)* 252

Wort der christlichen Kirchen zum 8. Mai 1995 365

Der Generalsekretär des ÖRK im Vatikan 366

Ansprache auf dem Weltgipfel „Für soziale Entwicklung“ *(Konrad Raiser)* 369

Einladung zur Vorbereitung der deutschen Ökumenischen Versammlung 1996 in Erfurt *(ACK)* 372

Gemeinsame Sitzung von KEK-Zentralausschuß und CCEE-Vollversammlung *(Presse-Communiqué)* 374

Aspekte kirchlicher Menschenrechtsarbeit in Mittel- und Osteuropa *(Uwe-Peter Heidingsfeld)* 376

Aspekte der Mission und Evangelisation im heutigen Europa. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Mission 382

„Das ist beschwerlich". Erklärung der VELKD zur päpstlichen Enzyklika „Ut unum sint" 498

Sprituеller Reichtum und strukturierte Gemeinschaft. Der Zentralausschuß des ÖRK tagte in Genf (14.–22. 9. 1995) *(Eberhardt Renz)* 500

Missionarische Erneuerung der Kirchen in Rußland. Perspektiven einer Tagung des Orthodoxen Institutes für Missiologie, Ökumene und Neuere Religiöse Bewegungen in St. Petersburg *(Dietrich Werner / Vladimir Fedorow)* 504

Zum Erscheinungsbild der Kirchen auf dem Balkan *(Herbert Froehlich)* 511

Vom Kopf auf die Füße gestellt. Erfahrungen am Ökumenischen Institut des ÖRK *(Carola Krieg)* 514

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
Becker, Hildegard (Hg. u. a.)	Der schwierige Weg zum Frieden. Der israelisch-arabisch-palästinensische Konflikt	533
Brown, Stuart	The Nearest in Affection. Towards a Christian Understanding of Islam	266
Bsteh, Andreas (Hg.)	Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung	262
Bsteh, Andreas (Hg.)	Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer Sicht	263
Demke, Christoph / *Falkenau,* Manfred / *Zeddies,* Helmut (Hg.)	Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR	135
Dobner, Hubertus	Lehrbuch der Patrologie	399
Durst, Stefan	Jerusalem als ökumenisches Problem im 20. Jahrhundert	532
Ellingsen, Mark	The Cutting Edge. How Churches speak on Social Issues	138
–	Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie	131
Forte, Bruno	Trinität als Geschichte. Der lebendige Gott – Gott der Lebenden	395
Gerhards, Albert / *Brakmann,* Heinzgerd (Hg.)	Die koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum	538

Globig, Christine	Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie	402
Golub, Ioannis	Homo Imago et Amicus Dei. Miscellanea in honorem	268
Grotefeld, Stefan	Friedrich Siegmund-Schultze. Ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazifist	526
Groth, Siegfried	Namibische Passion	531
Gruppe von Dombes	Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft	536
Jung, Hans-Gernot	Rechenschaft der Hoffnung. Gesammelte Beiträge zur öffentlichen Verantwortung der Kirche	528
Khoury, Paul	Paul d'Antioche. Traités théologiques	537
Klaiber, Walter / *Marquardt,* Manfred	Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche	393
Mieth, Dietmar (Hg.)	Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor"	404
Miller, Martin E. / *Nelson Gingerich,* Barbara (Hg.)	The Church's Peace Witness	535
Mirbach, Wolfram	Universelles Leben: Originalität und Christlichkeit einer Neureligion	269
Neufeld, Karl H.	Die Brüder Rahner	267
Pax Christi (Hg.)	Friedens- statt Militäreinsätze. Freiwillige Friedensdienste im Aufwind	534
Puza, Richard / *Kustermann* Abraham P. (Hg.)	Staatliches Religionsrecht im europäischen Vergleich	529
Ritschl, Dietrich / *Ustorf,* Werner	Ökumenische Theologie – Missionswissenschaft	130
Sauer, Ralph / *Mokrosch,* Reinhold (Hg.)	Ökumene im Religionsunterricht. Glauben lernen im evangelisch-katholischen Dialog	133
Schröter, Ulrich / *Zeddies,* Helmut	Nach-Denken. Zum Weg des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR	530
Schwartländer, Johannes	Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte	265
Stalsett, Gunnar	Following Christ together. Sermons and Addresses on Communion	269

Steininger, Thomas R.	Konfession und Sozialisation. Adventistische Identität zwischen Fundamentalismus und Postmoderne	136
Tafferner, Andrea	Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts	398
Tibi, Bassam	Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte	263
Ucko, Hans	Vom Judentum lernen. Gemeinsame Wurzeln – neue Wege	401
Weber, Hans-Ruedi	The Courage to Live. A Biography of Suzanne de Diétrich	527
Weth, Rudolf	Kirche in der Sendung Jesu Christi.	404
Witte, Bernd	Die Schrift des Origenes „Über das Passa". Textausgabe und Kommentar	400
Witte, Bernd	Das Ophitendiagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22 bis 38	401
Yoder, John Howard	The Royal Priesthood	405

53.60

Basel – und wie weiter?

Überlegungen zum Thema der II. Europäischen Ökumenischen Versammlung[1]

VON HELMUT ZEDDIES

I.

Seit dem Frühjahr 1994 ist es nun Gewißheit: es wird eine II. Europäische Ökumenische Versammlung geben. Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) haben sie in einem gemeinsamen, von ihren Präsidenten unterzeichneten Brief für Mai 1997 angekündigt. Auch über das Thema haben sich die beiden Zusammenschlüsse schon verständigt. „Die Versöhnung als Geschenk Gottes und Quelle neuen Lebens", so soll es lauten.

Damit ist eine Entscheidung getroffen, die schon als Projekt für die Ökumene in Europa von kaum zu überschätzender Bedeutung ist. Viele, gleich welcher Kirche sie angehören, haben auf diese Nachricht gewartet. Sie sehen trotz der tiefgreifenden weltpolitischen Veränderungen die Verpflichtung zu „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" nach wie vor als eine uneingelöste Aufgabe der Christen an und drängen darum auf eine Fortsetzung des konziliaren Prozesses. Andere – und auch das sind nicht wenige – stehen solchem Begehren eher reserviert und skeptisch gegenüber. Sie sehen die I. Ökumenische Versammlung, die im Mai 1989 in Basel stattfand, als eine Art KSZE der Kirchen: als Beitrag zur Entspannung und zur Beendigung des Ost-West-Konfliktes mag sie ihre Bedeutung gehabt haben, doch wozu soll sie jetzt noch nützlich sein?

Da ist es gut, daß KEK und CCEE mit ihrer Entscheidung rechtzeitig für Klarheit gesorgt haben. Sie wollen gemeinsam auf eine II. Europäische Ökumenische Versammlung zugehen. Ob dies jedoch eine Fortsetzung von Basel wird, ist damit noch keineswegs ausgemacht. Der Brief äußert sich dazu eher verhalten und läßt das offenbar absichtlich offen. Auf „Frieden in Gerechtigkeit" – das Thema von 1989 – wird darin jedenfalls nicht Bezug genommen. Wie von kundiger Seite zu erfahren war, ist das kein Zufall. Man möchte Rücksicht nehmen auf Kirchen, katholische wie orthodoxe, für die Basel vermutlich wenig bedeutet, weil sie – auch auf Grund der politischen Verhältnisse – kaum daran beteiligt waren und deswegen lieber nach einem neuen Ansatz suchen.

Gleichwohl hat die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland in einem Brief an ihre Mitgliedskirchen vom Juni 1994, also im Wissen um das Schreiben von KEK und CCEE, sich eindeutig zu der Verpflichtung bekannt, an den „Themen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung unter den neuen Bedingungen einer gewandelten politischen und gesellschaftlichen Situation in Deutschland und Europa weiterzuarbeiten." Die ACK hat zugleich vorgeschlagen, in Vorbereitung auf die II. Europäische Versammlung im Juni 1996 eine eigene Ökumenische Versammlung in Deutschland durchzuführen. Schon vorher hatten örtliche und regionale Initiativen (z. B. in Berlin, Eisenach, Magdeburg und zuletzt im November 1994 in Dresden) zur Fortsetzung des konziliaren Prozesses aufgerufen. Auch für sie steht außer Frage, daß es dabei um die Weiterarbeit an den Aufgaben des Friedens, der Gerechtigkeit und der Schöpfungsbewahrung gehen muß. Sie suchen nach der Beziehung zwischen den Texten der Ökumenischen Versammlung von Dresden 1989 und der Situation von heute. Für diese Initiativen wäre es kaum nachvollziehbar, wenn in der II. Ökumenischen Versammlung Europas für diese Fragen kein Platz mehr sein sollte.

Ende Oktober 1994 kamen auf Einladung der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen (KPS) engagierte Gruppen und Initiativen zu einem „Friedensethischen Ratschlag" zusammen. Auch ihnen ging es erklärtermaßen darum, angesichts neuer Konfliktsituationen nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation das Gespräch zur Friedensproblematik wieder aufzunehmen, sich dabei „an frühere Positionen zu erinnern und sich neu zu orientieren".[2]

Damit zeichnet sich ab, daß sich die *konzeptionelle Vorbereitung der II. Europäischen Versammlung in einem Spannungsfeld bewegen* wird. Das wird auch in den Vorschlägen der Ökumene-Kommission der EKD zur Fortsetzung des konziliaren Prozesses deutlich, die es einerseits als notwendig bezeichnet, „den erzielten theologischen Konsens der Texte der Ökumenischen Versammlung von Stuttgart, Dresden, Basel und Seoul neu zu gewichten und fortzuschreiben"; andererseits weist sie jedoch darauf hin, daß es bei der Vorbereitung der II. Europäischen Versammlung nicht einfach um eine Fortsetzung der ersten, nicht um ein „Basel II" gehen könne. So richtig diese Feststellung sein mag, der Vorbereitungsprozeß wird jedenfalls nicht so tun können, als hätte es Basel mit seinen Aussagen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung nicht gegeben oder als würden sie nicht mehr gelten. Es kommt vielmehr darauf an, die Beziehung zu verdeutlichen, die sachlich begründet und insofern auch unumgänglich zwischen Basel und dem Versöhnungsthema der II. Ökumenischen Versammlung besteht.

Daß es einen solchen Zusammenhang gibt, geht schon aus dem Schlußdokument von Basel hervor. Der Anknüpfungspunkt für das Versöhnungsthema ist dort bereits gegeben. KEK und CCEE weisen in dem erwähnten gemeinsamen Brief denn auch zu Recht darauf hin. In dem Abschnitt „Unser gemeinsamer Glaube" ist in dem Basler Text ausführlich von dem Gott des Friedens und der Versöhnung die Rede, so wie auch von dem Gott der Gerechtigkeit und von dem Gott der Schöpfung gesprochen wird.

Insofern knüpft das Thema für 1997 also durchaus bei Basel 1989 an. Ja, Basel selber verbindet das Versöhnungshandeln Gottes mit dem Zeugnis von dem Gott, dem es um Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung seiner Schöpfung zu tun ist. Es gibt keinen in der Sache oder in der Situation begründeten Anlaß, diese nicht ohne gemeinsame Mühe gewonnene ökumenische Glaubensaussage wieder preiszugeben. Gerade auch die seit Basel geschehene Entwicklung in Europa mit ihren hoffnungsvollen neuen Aufbrüchen wie mit ihren schwerwiegenden neuen Konflikten legt es nahe, in der „Versöhnung als Geschenk Gottes und Quelle neuen Lebens" eine Weiterführung des Themas von Basel „Frieden in Gerechtigkeit" zu sehen.

II.

Für die II. Europäische Ökumenische Versammlung käme es also darauf an, daß *Kontinuität und neue Herausforderungen gleichermaßen erkennbar und deutlich aufeinander bezogen werden.* Eben darum wäre es wichtig, daß die von Gott gestiftete Versöhnung im Einsatz um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ihren deutlichen Ausdruck findet. Die Ökumene-Kommission der EKD hat deshalb empfohlen, diese Aufgabenbereiche im Rahmen des konziliaren Prozesses so weiterzuführen, daß dafür jeweils ein thematischer Schwerpunkt gewählt wird.

Für den *Bereich „Gerechtigkeit"* hat die Kommission z. B. vorgeschlagen, sich vorrangig der Migrationsproblematik (einschließlich der Probleme von Flucht und Asyl) zuzuwenden. Hier werden das Wohlstandsgefälle von Reich und Arm wie auch die Spannungen zwischen Einheimischen und Fremden geradezu hautnah. Hier erkennen die Kirchen gerade in Deutschland zunehmend eine gemeinsame Aufgabe, für die sie inzwischen bereits über wertvolle ökumenische Erfahrungen verfügen. Hier könnten sie durchaus auch der Aufforderung von KEK und CCEE folgen, in der Vorbereitung der II. Ökumenischen Versammlung Europas „auf lokaler, nationaler und regionaler Ebene ... geeignete Initiativen zu ergreifen, um die Versöhnung als Geschenk Gottes an uns alle zu bezeugen ...".

Wie wirkt sich dieses Geschenk an die Menschheit aus in den zwischenmenschlichen Beziehungen und in den gesellschaftlichen Verhältnissen? Das bleibt eine immer wieder neu zu beantwortende Frage, wie die evangelische und die katholische Kirche dies in ihrer Diskussionsgrundlage für ein gemeinsames Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland gegenwärtig versuchen. Was bedeutet die Botschaft von der Versöhnung angesichts der Probleme von Massenarbeitslosigkeit, von neuer Armut und Wohnungsnot, von Fremden und Flüchtlingen in dem zusammenwachsenden multikulturellen Europa? Hier wird Versöhnung wirklich zur Frage nach der Gerechtigkeit. Und wer anders soll die Frage stellen, wenn die Kirchen es nicht mehr täten?

Zum *Themenfeld „Frieden"* hat die Ökumene-Kommission auf die zunehmende Gewaltbereitschaft in der Gesellschaft hingewiesen. Das geschieht auch in dem erwähnten „friedensethischen Ratschlag" aus der KPS. Hier wird jedoch grundsätzlicher noch darauf aufmerksam gemacht, daß das Friedensthema in der Gefahr ist, zu Unrecht verdrängt zu werden und darum „im Bewußtsein der Menschen zu halten" ist. Deshalb wird gefragt: Wie kann Erziehung zum Frieden heute aussehen, um die vorrangige Option für Gewaltlosigkeit unter den veränderten friedenspolitischen Bedingungen zur Geltung zu bringen? Wie können Friedensdienste als alternative Formen der Konfliktlösung so entwickelt werden, daß sie zu einem entscheidenden Element kirchlicher Friedensarbeit werden? Auch auf das zunehmend friedensgefährdende Ausmaß von Waffenhandel und Rüstungsexporten wird verwiesen.

Christen und Kirchen sind in ihren Friedensbemühungen jedoch wenig glaubwürdig, wenn sie nicht selber und miteinander erkennbar von der Versöhnung leben. Nach dem Ende des globalen Ost-West-Konfliktes haben sich in Europa bis dahin niedergehaltene oder neu entstandene regionale Konflikte entzündet. Oft sind Kirchen davon nicht nur betroffen, sondern daran mitbeteiligt. Was in den Interessenunterschieden verschiedener Nationalitäten begründet ist, bekommt dann den Charakter eines Religionskrieges und wirkt als Verstärkerfunktion auf die politischen Auseinandersetzungen zurück. Wie eng, aber auch wie umfassend Frieden und Versöhnung miteinander zusammenhängen, wird gegenwärtig nirgends deutlicher als hier.

Es ist wahrscheinlich einfacher, paneuropäisch über Versöhnung zu reden, als sie vor Ort zu leben. Doch nicht nur die Politiker, auch die Kirchen müssen damit rechnen, daß sie an ihren eigenen Worten gemessen werden. Die Zahl kritischer Zeitgenossen, die zu ihnen auf Distanz gehen,

nimmt zu. Die von ihnen vermißte Glaubwürdigkeit kirchlichen Redens spielt dabei eine hervorgehobene Rolle. Man kann darin mit einigen plausiblen Gründen eine Auswirkung der den Kontinent überziehenden Entchristlichung sehen. Von daher mag es naheliegen, programmatisch von einer „Re-Evangelisierung" Europas zu sprechen. Häufig fehlt es jedoch an Eindeutigkeit darüber, ob damit wirklich das Zeugnis des Evangeliums von der Versöhnung gemeint ist oder nicht eher kirchliches Eigeninteresse, Proselytismus oder Re-Katholisierung.

Eine Ökumenische Versammlung, die hier nicht für Klarheit sorgt oder gar das Problem verdrängt, ist von vornherein zur Bedeutungslosigkeit verurteilt. Das Verhältnis von Kirche, Staat und Nation bedarf angesichts der jüngsten Entwicklungen in Europa dringend gemeinsamer Klärung. Es ist deshalb zu begrüßen, daß die Vollversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen im Mai 1994 ein Studienprojekt beschlossen hat, das bewußt als Beitrag zur Vorbereitung der II. Ökumenischen Versammlung gedacht ist. Vermutlich haben auch KEK und CCEE gerade diese Frage vor Augen gehabt, die die ökumenische Gemeinschaft wie das Verhältnis der Völker in Europa gegenwärtig am meisten zu gefährden droht, wenn sie in ihrem gemeinsamen Schreiben unter Hinweis auf Spannungen und Konflikte in Europa die Kirchen zu Schritten und Initiativen aufgefordert haben, um „auf einer ersten Wegstrecke ... die Versöhnung als Geschenk Gottes an uns alle zu bezeugen, mehr gelebte Geschwisterlichkeit zu erreichen und den gemeinsamen Dienst an der Versöhnung in der Welt zu verstärken."

Im *Bereich der „Bewahrung der Schöpfung"* ist trotz aller erkennbaren Fortschritte im Umdenken zu einem verantwortlichen Umgang mit der Umwelt auf die unverändert bestehenden Schäden und Belastungen hinzuweisen. Sie gefährden die natürlichen Ressourcen und bedrohen auch die Lebensgrundlagen kommender Generationen. Ohne eine an ökologischen Erfordernissen orientierte Wirtschaft wird sich diese Entwicklung nicht umkehren lassen. Sie nötigt jedoch auch zu einem schöpfungsverträglichen Lebensstil, der sich von dem derzeitigen Anspruchsdenken, von Verbrauchs- und Wegwerfmentalität zu Lasten der Natur deutlich unterscheidet.

Es mag fraglich erscheinen, ob sich auch hier eine Beziehung zu dem Versöhnungsthema herstellen läßt. Immerhin hat schon das Schlußdokument von Basel darauf hingewiesen, daß die Umkehr zu Gott gewissermaßen auch eine schöpfungsgemäße Komponente hat. Deshalb gelte es, „... aus der Herrschaft der Menschen über die Natur, aus einem Lebensstil und aus

wirtschaftlichen Produktionsweisen, die die Natur schwer schädigen, ...“ einen Weg zu suchen „in eine Gemeinschaft der Menschen mit allen Kreaturen, in der deren Rechte und Integrität geachtet werden“.[3] Daß Gottes Zuwendung zum Menschen nicht ohne heilende und erhaltende Wirkungen für die Schöpfung ist, ist hier durchaus erkennbar, wenn es auch mehr vorausgesetzt als entfaltet wird. Für die II. Ökumenische Versammlung besteht da durchaus noch Klärungs- und Handlungsbedarf, um dem Ansatz von Römer 8,18ff gerecht zu werden, der auf einzigartige Weise der Schöpfung an der Soteriologie Anteil gibt.

III.

Unter dem Gesichtspunkt von Kontinuität und Veränderung wären dann auch die *bisherigen Ergebnisse des konziliaren Prozesses neu zu lesen und auf ihre Bedeutung für die heutige Situation hin zu befragen.* Das gilt vor allem für das Schlußdokument von Basel wie für die Texte des Forums der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Stuttgart 1988 und der Ökumenischen Versammlung in Dresden 1989. Zwischen ihnen bestehen bemerkenswerte Übereinstimmungen, aber auch auffällige Unterschiede; erneute Lektüre macht das deutlich.

Die *Stuttgarter Erklärung* hat ihren Schwerpunkt in den politischen und sozialen Herausforderungen am Ende der achtziger Jahre, auf die sie sich um – auch theologisch verantwortete – Antworten bemüht hat. Das trifft auch auf die *Ökumenische Versammlung in Dresden* zu, die sich vorrangig mit den gesellschaftlichen Verhältnissen in der DDR auseinandergesetzt und dadurch einen wesentlichen Beitrag zur politischen Wende geleistet hat. Insofern müssen die Texte in der Tat daraufhin geprüft werden, welche Bedeutung sie angesichts der veränderten Situation heute noch beanspruchen können. Eine gewisse Sonderstellung kommt der ausführlichen *Theologischen Grundlegung* zu, die in Dresden den elf anderen Ergebnissen vorangestellt worden ist.

Umkehr zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung – das ist die Überschrift der Theologischen Grundlegung, und das ist zugleich die Leitlinie für die übrigen Texte. Umkehr, Schalom und Bund sind die Schlüsselbegriffe, die die Theologische Grundlegung tragen. Sie läßt keinen Zweifel daran, daß Gott es ist, der zur Umkehr ruft. Doch das eigentliche Interesse gilt den Folgen: Was Umkehr bewirkt, wenn sie wirklich vollzogen wird. Sie führt zum Einsatz für die Erhaltung der Welt und für die Versöhnung der Menschen untereinander; sie wird zur Hilfe für Arme und Entrechtete.

Was Umkehr erforderlich macht und was sie ermöglicht, die Knechtschaft durch Schuld und die Befreiung durch Vergebung – das tritt aufs Ganze gesehen in der Grundlegung hinter dem Interesse an den Wirkungen zurück. Darauf hat seinerzeit auch die Theologische Kommission des Bundes der Evangelischen Kirchen (BEK) in einer ausführlichen Stellungnahme hingewiesen, die sie im Auftrag der Bundessynode erarbeitet hat.[4]

Im *Schlußdokument von Basel* ist das anders. Auch hier ist von der Umkehr zu Gott die Rede, aber im Kontext des Sündenbekenntnisses.[5] Auch hier geht es um den Bezug zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, aber anders als in Dresden wird er hier nicht zur Zielangabe für die Umkehr. Da heißt es vielmehr: „Wir glauben, daß die Zukunft sich nur dann eröffnen wird, wenn wir uns Jesus Christus zuwenden."[6] Oder: „Gottes Vergebung zu suchen, heißt, dem Ruf zur Umkehr Folge zu leisten."[7] Was sich aus dieser Umkehr ergibt, das ist auch in Basel dann durchaus ausführlich beschrieben worden.[8]

Der Theologischen Grundlegung von Dresden geht es um „Umkehr in den Schalom", um einen weiteren Schlüsselbegriff zu nennen. Was dazu über das ganzheitliche Verständnis von Frieden und über die Beziehungen zu Gerechtigkeit (Frieden ist die Frucht der Gerechtigkeit) und zur Bewahrung der Schöpfung (Umkehr zum Schalom der Schöpfung) gesagt wird, wird auch in der Weiterführung des konziliaren Prozesses von Bedeutung sein. Gleichwohl fällt auch hier auf, daß – wenn man dem Votum der Theologischen Kommission des BEK folgen will – das vorrangige Interesse den innerweltlichen Auswirkungen des Friedens gilt: Gott macht Frieden mit den Menschen, daran besteht kein Zweifel; doch erkennbar wird das in der Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse und in der Bewältigung globaler Konflikte. Die Spannung zwischen dem Reich Gottes, das schon da ist und zugleich noch aussteht, spielt in der Theologischen Grundlegung eine auffallend geringe Rolle.

In dem Baseler Dokument wird auch hier deutlicher christozentrisch angesetzt: Eben weil der alttestamentliche Schalom-Begriff über unser heutiges Friedensverständnis hinausgeht, beschreibt er wie kein anderer die messianischen Verheißungen. „Diese messianischen Hoffnungen wurden durch unseren Heiland und Erlöser Jesus Christus erfüllt, der den neuen und ewigen Bund mit der Menschheit geschlossen hat: Er ist unser Friede."[9] Wenn es in Basel um Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung ging, wurde dort betont zuerst von dem Gott des Friedens, dem Gott der Gerechtigkeit und dem Gott der Schöpfung gesprochen.

Die Dresdner Grundlegung ist deutlich von einem soteriologischen Ansatz bestimmt, der sich mit einer bestimmten eschatologischen Perspektive verbindet. Darin besteht ihre Stärke. Aber deutlich wird auch, daß die Betonung auf der diesseitigen Wirkung des Heils liegt. Das vorrangige Interesse besteht darin, daß das Heil zum Wohl für dieses Leben wird. Daß Gott selber sein Reich heraufführt, ist nicht zweifelhaft, doch mehr noch wird betont, daß die Menschen durch die Veränderung ihres Lebens und die Umgestaltung der Gesellschaft auf dieses Reich zuleben. Gottes Herrschaft und das Handeln der Menschen werden nicht identisch, aber die Analogie, die Entsprechung ist offenkundig zur leitenden Denkkategorie geworden.[10] Daß Gottes Reich auch anders, nämlich befremdend und im Widerspruch Gestalt gewinnt, tritt dahinter zurück. Dabei ist es doch gerade der gekreuzigte Christus, der Gottes Gegenwart in seiner vermeintlichen Abwesenheit bezeugt, die die Ohnmacht und den Tod nicht scheut, um Liebe und Versöhnung zur Geltung zu bringen.

IV.

Von daher sind also *Rückfragen an die Theologische Grundlegung* zu richten. Zu fragen bleibt auch, ob sie ihrer Funktion gerecht wird, ob sie also die übrigen Texte der Ökumenischen Versammlung theologisch zureichend trägt. Bei den benutzten biblischen Texten fällt auf, daß sie überwiegend paränetischen Charakter haben. Es geht vorrangig um das Verhalten des Volkes Gottes, der Menschen, der Gemeinde. Biblische Aussagen zur Wirklichkeit des dreieinigen Gottes, wie sie das Baseler Dokument bestimmen, finden sich dagegen in der Grundlegung kaum. Das ethische Interesse überwiegt.

Die Theologische Grundlegung von Dresden wollte auf eine gegebene Situation konkrete und zugleich theologisch verantwortete Antworten geben. Dies ist mehr als überkommene theologische Einsichten in die eigene Situation hineinzusprechen. Hier war auch theologisch neu zu denken. Darum hat die Grundlegung sich bemüht. *In diesem eigenen, bewußten Versuch kontextueller Theologie besteht – trotz der Anfragen und Defizite – ihre eigentliche und bleibende Bedeutung.* Die Aussage des Schalom verbindet sich mit dem Ruf zur Umkehr – dies bleibt eine gültige Einsicht, damals wie heute. Sie wird nicht relativiert, sondern eher noch verstärkt durch die Erkenntnis, die 1989 noch nicht möglich war, die wir inzwischen gewonnen haben und die viele darauf gern wieder verdrängen würden, die Erkenntnis nämlich: *die Wende ist noch nicht die Umkehr.* Kontinuität und Veränderung – das wäre auch hier die Aufgabe, wenn es darum geht, die

Theologische Grundlegung von Dresden in der Vorbereitung auf eine neue ökumenische Versammlung neu zu lesen.

Der „konziliare Prozeß" ist zum Begriff für den gemeinsamen Einsatz von Christen und Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung geworden. Er hat eine prägende Bedeutung bekommen, auch wenn seine Verwendung verständlicherweise von Anfang an umstritten war. In Basel hat man ihn deshalb vermieden und von einem Ökumenischen Prozeß gesprochen. Dennoch verbindet sich für viele mit der kommenden Europäischen Ökumenischen Versammlung ausdrücklich die Erwartung, daß der konziliare Prozeß damit seine Fortsetzung findet. Gerade dies ist eine starke Motivation, sich erneut an der Vorbereitung zu beteiligen.

Auf Dauer wird es nicht ohne eine Verständigung darüber gehen, was der Grund, die Schritte und die Ziele eines solchen Prozesses sind, es sei denn, man hält schon den Weg für das Ziel. Darum wird sich mit den Vorüberlegungen zur II. Ökumenischen Versammlung sicher erneut auch die Frage nach dem Sinn des konziliaren Prozesses stellen. Wenn Vertreterinnen und Vertreter von Kirchen unterschiedlicher konfessioneller Prägung sich aus der Überzeugung ihres Glaubens heraus den Herausforderungen der Gegenwart stellen und dabei erfahren, daß sie zu gemeinsamen Einsichten und Aussagen fähig sind und sich darüber auch einander näher kommen, dann ist die Frage unvermeidlich, ob auf diesem Wege – nicht nur, aber eben auch – Schritte zur Einheit der Kirchen getan werden können.

Die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung ist auf diese Frage eingegangen, indem sie die Bedeutung gemeinsamen ethischen Handelns für eine umfassendere Koinonia hervorgehoben hat. Im Bericht der Sektion IV zum Thema „Zum gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt berufen" heißt es: „Die Bindung der Kirche an Christus bedeutet, daß Glaube und Gemeinschaft eine Frage der Nachfolge im Sinne eines ethischen Engagements sind. Es geht daher bei dem durch Verkündigung und konkretes Handeln abgelegten Zeugnis für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung um Sein und Sendung der Kirche. Dies ist ein Definitionsmerkmal der Koinonia und eine zentrale Aussage 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." [11]

Bisher hat Faith and Order für das Streben nach sichtbarer Einheit die Konvergenz in Lehre und Leben der Kirche betont. Jetzt heißt es – und zwar mit Zustimmung der offiziellen römisch-katholischen Vertreter – in der Botschaft von Santiago de Compostela: „Wir sagen unseren Kirchen:

Es gibt kein Zurück, weder vom Ziel der sichtbaren Einheit noch von der einen ökumenischen Bewegung, in der sich das Streben nach der Einheit der Kirche und das Engagement für die Probleme der Welt miteinander verbinden."[12]

V.

Hier sollte eine Neubestimmung des konziliaren Prozesses ansetzen. Mit illusionären Erwartungen ist ihm nicht gedient, aber es gibt eben auch „kein Zurück". Der point of no return liegt hinter uns. Was not tut, ist die theologische Deutung, die gemeinsame Verständigung über ein Ereignis, an dem die Kirchen teilhaben und das sie zugleich immer wieder überholt, auf das sie mit ihrer Theologie weithin noch gar nicht eingerichtet sind. Eines Tages jedoch könnte auch der konziliare Prozeß für sie zu einer so normalen Aufgabe werden, wie es Gottesdienst, Verkündigung und Weltverantwortung sind.

ANMERKUNGEN

1 Dem Beitrag liegt ein Referat zugrunde, das der Verfasser am 28. 10. 1994 vor dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß gehalten hat.
2 Bericht zum Konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung für die 2. Tagung der XII. Synode der KPS, November 1994.
3 Ziffer 45.
4 Die Stellungnahme ist abgedruckt in: Zwischen Anpassung und Verweigerung – Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, i. A. des Rates der EKD, hg. von Christoph Demke, Manfred Falkenau und Helmut Zeddies, Leipzig 1994, S. 245ff.
5 Vgl. Ziffer 41f.
6 Ziffer 41.
7 Ziffer 45.
8 Vgl. Ziffer 45.
9 Ziffer 30.
10 Vgl. z. B. Theologische Grundlegung, Ziffer 16 und 55.
11 Ziffer 25.
12 Ziffer 3.

Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt in Deutschland

Zum Kontext, den Prioritäten und möglichen Schritten des Arbeitsvorhabens der ACK*

VON MARTIN SCHINDEHÜTTE

Liebe Schwestern und Brüder,

ich bin dankbar für die Gelegenheit, Ihnen heute einige Grundgedanken zu der Problematik der Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt in Deutschland vorzutragen. Dazu gehört auch ein Überblick über das, was in den letzten anderthalb Jahren in diesem Zusammenhang schon bedacht, diskutiert und entschieden worden ist. Das ist, scheint mir, sinnvoll kurz vor dem Zeitpunkt, wo dieses Arbeitsvorhaben der ACK als strukturiertes Projekt tatsächlich beginnen kann.

1. Die Herausforderung

Wir müssen konstatieren, daß vor allem in den letzten fünf Jahren seit der Wende, aber nicht erst seitdem, in unserer Gesellschaft und leider auch in fast allen anderen europäischen Industrienationen *Phänomene der Gewalt dramatisch zugenommen haben.* Gewalt ist zu einem offen realisierten Handlungskonzept geworden.

Wir erleben den Anstieg von Gewalt gegen Menschen, ihre Bedrohung an Leib und Leben. Die Kriminalstatistiken machen das erschreckend deutlich. Auch wenn sie uns für das letzte Jahr zeigen, daß die Kriminalität gegen Personen wieder um einiges zurückgegangen ist, müssen wir doch feststellen, daß sich die Zahlen gegenüber den Vergleichszahlen von vor etwa fünf Jahren auf einem wesentlich höheren Niveau stabilisiert haben. Diese Gewalt als offen ausgetragene Handlungsmöglichkeit ist nicht nur, wie das immer noch geglaubt wird, ein spezielles Problem des Ostens Deutschlands, sondern es ist ein gesamtdeutsches Phänomen. Die höchsten absoluten Zahlen an Gewalttaten gegen Ausländer hatten wir in Nordrhein-Westfalen und nicht etwa in Brandenburg. Es geht also um Probleme, die nicht einfach mit

* Der Text ist die überarbeitete Mitschrift eines Referates beim Gemeinsamen Arbeitstag der Mitgliederversammlung der ACK und der Geschäftsführerkonferenz am 26. Oktober 1994 in Berlin-Lichterfelde.

den Fragen der deutschen Teilung oder der besonderen Situation in den östlichen Bundesländern zusammenhängen, sondern sehr viel tiefer liegen.

Diese Erfahrung der tagtäglichen Gewalt und Kriminalität gegen Ausländer – und nicht nur gegen Ausländer, sondern gegen viele andere Gruppen auch – hat dazu geführt, daß wir diesen Gewaltphänomenen gegenüber in unserer Wahrnehmung sensibilisiert und geschärft worden sind. Darum wenden wir uns nun so aufmerksam und so intensiv den damit verbundenen Fragen zu. Fremdenfeindlichkeit und Rassismus, auf die das Arbeitsprogramm der ACK sich in besonderer Weise konzentriert, gehören in diesen Kontext der Unkultur der Gewalt. Wir müssen darum zuerst darüber nachdenken, was eigentlich diese Unkultur der Gewalt in unserem Land und eben nicht nur bei uns ausmacht. Wir müssen dann zuerst feststellen, daß Gewalt zunächst in einem erschreckenden Maße in unseren Alltagsbeziehungen vorzufinden ist. Sie ist zuerst gar nicht nur in dieser besonderen Situation der Aggression gegen Fremde vorhanden, sondern vielmehr in der alltäglichen Situation der Aggression auch gegen uns durchaus vertraute Menschen.

Wir erleben ein erschreckendes Maß an Gewalt in den *Familien.* Mit großem Recht machen uns die Frauen immer wieder darauf aufmerksam. Die Kinder und sie selbst sind meistens die Opfer. Die Notwendigkeit von Frauenhäusern und Schutzhäusern für Kinder sind dafür ein bedrückender Beleg. Wir erleben Gewalt in der Schule, vor der die Pädagogen oft ratlos stehen. Die Bearbeitung dieser Probleme fordert nicht selten mehr Zeit als die Arbeit an den zu vermittelnden Inhalten. Wir erleben Gewalt im Freizeitbereich und auf der Straße. Ein Gefühl von steigender öffentlicher Unsicherheit macht sich breit und findet innenpolitische Resonanz. Auch im Verkehr haben wir es mit Gewaltverhältnissen zu tun. Was ist es anders als Ausübung von Gewalt, wenn Menschen mit ihrer Raserei und riskanten Überholmanövern sich selbst und vor allem andere aufs höchste gefährden. Gewalt ist also eine breit gestreute und tief in unserer Alltagswelt verankerte Realität.

Dazu kommt dann noch, daß die Alltagswelt eben auch in starkem Maße geprägt wird durch einen Teufelskreis von Angebot und Nachfrage, in dem die *Medien* eine zentrale Rolle spielen. Die Gewaltdarstellung in Medien kann nur deshalb so geschäftsträchtig sein, weil es dafür einen gewissen Nährboden, eine gewisse Bereitschaft, eine gewisse Akzeptanz in einer Gesellschaft gibt, weil solche Darstellungen der Gewalt durch eigene Erfahrungen vertraut sind und auf Beziehungen treffen, die solche Gewaltpoten-

tiale in sich tragen. Und umgekehrt werden dann diese Darstellungen von Gewalt und gewaltförmigen Lösungen in den Medien wiederum die Gewaltbereitschaft in den persönlichen und öffentlichen Beziehungen fördern.

Wir müssen auch sehen, daß es in den gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen zunehmend *Konzepte* gibt, *in denen Gewalt hingenommen und akzeptiert wird.* Mit großem Schrecken müssen wir feststellen, daß in Europa kriegerische Gewalt wieder zugelassen wird. Der Krieg im ehemaligen Jugoslawien ist das schrecklichste Beispiel dafür. Für viele ist das bitter. Sie sind ratlos und möchten eigentlich nicht mit Gegengewalt reagieren. Und auch die politischen Ergebnisse solcher gewaltförmiger Auseinandersetzungen scheinen schließlich akzeptiert werden zu müssen. Ich fürchte, daß diese Erfahrungen große Rückwirkungen auf die internationalen Beziehungen, aber auch für die innergesellschaftlichen Verhältnisse haben werden. Gewalt als Durchsetzungsstrategie partikularer Interessen auf Kosten anderer erhält wieder Raum und damit ein gewisses Recht.

Und wir erleben in unserem Land ein erhebliches Maß, ein erschreckendes Maß nicht nur an aktueller, sondern an *struktureller Gewalt* gegenüber *Flüchtlingen und Asylsuchenden.* Dazu hat gerade der Rat der EKD einen ausführlichen Bericht erarbeiten lassen, den er auf der Synode in Halle Anfang November vorlegen wird[1]. Es ist nicht unwichtig, dies hier zu erwähnen. An unserem Umgang mit Flüchtlingen und Asylsuchenden entscheidet sich viel. Wenn sie nicht mehr Aufnahme finden und ihnen Schutz vor Bedrohung an Leib und Leben versagt wird, dann steht Entscheidendes der humanitären Grundlagen unseres Gemeinwesens auf dem Spiel. Es geht in diesen Fragen unseres Verhältnisses zu Asylsuchenden und Flüchtlingen heute nicht mehr nur ums Asylrecht, sondern schlicht um die Frage, was unter uns die elementaren Menschenrechte noch gelten. Und wenn sie in Frage stehen, dann ist der Dammbruch zur Gewalt als Lösung von Konflikten nicht mehr aufzuhalten.

Und wir erleben auf eine bestimmte Weise auch strukturelle Gewalt in den sozialen Beziehungen und in den ökonomischen Verteilungskämpfen in unserem Land.

Soviel zu den Herausforderungen aus dem gesellschaftlichen Kontext. Ich habe dabei mit den Gewaltphänomenen begonnen. Das war in den Beratungen und auch Auseinandersetzungen des letzten Jahres zunächst ein wichtiger Punkt. Dahinter steht die Frage, wie eigentlich der *Zusammenhang von Gewalt und Angst* zu verstehen ist und was dieser Zusammenhang für das Verstehen des Rassismus bedeutet. Der Rat der EKD hatte zunächst ein

„Programm gegen Fremdenangst" vorgeschlagen. Dafür ist er heftig kritisiert worden. Der Begriff Rassismus fehlte. Ich denke nach wie vor, daß es nötig und wichtig ist, ehe man sich den Fragen des Rassismus zuwendet, zunächst diesen Zusammenhang zwischen Gewalt und Angst genauer zu durchdenken.

Gewalt ist immer Ausdruck gestörter Beziehungen und gestörter Kommunikation. Gestörte Beziehungen und gestörte Kommunikation führen zu Desorientierungen. Diffuse und unüberschaubare Situationen werden als bedrohlich empfunden. Die Angst wächst. Die Angst hat dann zwei Möglichkeiten, sich zu äußern, entweder in Apathie oder in Aggression und Gewalt. Fremdenfeindlichkeit und Rassismus sind meines Erachtens nur Ausdrucksformen dieses Angst-Gewalt-Verhältnisses. Wir haben in den vergangenen Monaten darüber diskutiert, daß das Projekt der ACK kein Antirassismusprogramm sein kann und sein soll. Das wäre beim deutschen Assoziationshorizont des Begriffes Rassismus ein zu enger und vielleicht sogar irreführender Ansatz. Das Arbeitsvorhaben sollte diese *Trias von Gewalt, Fremdenfeindlichkeit und Angst* umfassen, um den Zusammenhang der Phänomene deutlich zu machen.

Ich möchte diese beiden Begriffe Fremdenfeindlichkeit und Rassismus nur ein klein wenig reflektieren. Beide Begriffe gehören inhaltlich zusammen, aber sie haben einen unterschiedlichen Assoziationshorizont. Im Wort Fremdenfeindlichkeit steckt vor allem das Wort „fremd". Eine entscheidende Frage, die wir uns auch gerade im Kontext eines kirchlichen Arbeitsvorhabens stellen müssen, ist die, wie wir mit dem Fremden umgehen. Ich meine jetzt nicht den fremden Menschen, sondern mit dem Fremden, das uns kulturell und religiös, sozial entgegenkommt. Eine Frage, die wir uns persönlich und im Kontext unserer Kultur stellen müssen, lautet: Ist der Horizont unseres Lebens- und Weltverständnisses ein offener Horizont, der für Fremdes, Anderes, Neues offen ist und damit in ständige Lernprozesse hineinführt, oder ist der Horizont unseres Lebens- und Weltverständnisses geschlossen und hermetisch abweisend? Oder die Frage eher psychologisch gewendet: Wird die Tatsache verdrängt, daß in uns selbst Fremdes, Unwägbares, selbst Bedrohendes, aber uns selbst eben auch Voranbringendes und Bereicherndes ist, oder wird diese Tatsache bejaht? Ist das Fremde etwas, was uns ängstigt oder auch fasziniert? Theologisch gewendet: Gehört der verborgene Gott, der uns unbekannte Gott, tatsächlich und integral zu unserer christlichen Existenz oder nicht? Sind also unsere christlichen und theologischen Entwürfe offen, oder sind sie geschlossene und dann nicht mehr theologische, sondern ideologische Entwürfe? Von diesen Grundposi-

tionen unseres Denkens, unserer Theologie, unserer Haltung und unserer Kultur hängt es in ganz starkem Maße ab, wie wir Fremden begegnen.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf eine vieldiskutierte Frage hinweisen: Unser Selbstverständnis und unsere Identität als Deutsche haben viel damit zu tun, ob wir unser *Deutschsein nur durch die Abstammung definieren.* Das ist nahe an solch einem hermetischen System, das dann dazu führt, Menschen, die aus anderen Ländern zu uns gekommen sind und die nun 30 Jahre und mehr unter uns leben, immer noch als Gäste zu bezeichnen. Wenn diese unsere Identität als Deutsche offen wird für eine Zugehörigkeit in einem republikanischen Sinne, dann glaube ich, wird es leichter sein, diese Menschen mit ihrer anderen Herkunft und ihrer anderen Kultur als uns gleiche Bürger dieses Landes anzuerkennen und von ihnen zu lernen.

Natürlich ist in dieser Abwehr von Fremden nicht nur diese kulturelle, psychologische und theologische Seite zu bedenken. Die Anwesenheit der ausländischen Mitbürger, aber vor allen Dingen eben auch die gegenwärtige Zuwanderung von Migranten, von Flüchtlingen und Asylsuchenden wird von vielen als eine Verschärfung der Teilungs- und Verteilungskämpfe gesehen. Materielle Verlustängste gehen damit einher, die Sorge, daß elementare Grundbedürfnisse wie Arbeiten und Wohnen nicht mehr so befriedigt werden können, wie man das für sich erwartet. Es gibt Sozialwissenschaftler, die in der Abwehr dieses Teilungserfordernisses die eigentliche Wurzel von Fremdenfeindlichkeit und auch Rassismus sehen und von „Wohlstandschauvinismus" sprechen.

Der Begriff des Rassismus hat einen anderen Assoziationshorizont. Er ist in Deutschland durch die Geschichte des Nationalismus und auch die Vorgeschichte, die zum Nationalsozialismus geführt hat, ein ganz besonders stark belasteter und beladener Begriff. Daß wir eine längere Debatte darüber hatten, ob der Begriff des „Rassismus" in diesem Arbeitsvorhaben vorkommen darf oder nicht, hat damit zu tun. Auch unter uns gibt es noch immer eine ganze Reihe von nicht verarbeiteten Erinnerungen und sicherlich auch Elemente noch nicht wirklich aufgearbeiteter und bekannter Schuld. Der Rassismus ist durch diese Geschichte bei uns ein sehr eng geführter und tabubeladener Begriff. Er muß in seinem weiteren Horizont von uns erst noch erarbeitet werden. Rassismus hat erst in zweiter Linie mit Merkmalen wie Hautfarbe oder ethnischer Herkunft zu tun. Eine Reihe von Wissenschaftlern sagt uns, Rassismus sei im Kern eine Grundstruktur des Denkens, in der die eigene Überlegenheit und die eigene Höherwertigkeit gegenüber anderen Menschen in einem ideologischen Konstrukt bewiesen

werden soll. Und dafür werden dann Unterschiede wie die Hautfarbe oder ethnische, religiöse oder kulturelle Herkunft oder sozialer Status oder Behinderung eines Menschen zu einem Merkmal gemacht, das einen qualitativen Unterschied zwischen diesen Menschen und dem eigenen Status konstruiert.

Der Begriff des Rassismus ist auch insofern problematisch, als mit ihm zugleich der Begriff „Rasse" anerkannt wird. Das ist problematisch. Man soll sich erst gar nicht auf diese Debatte einlassen, ob die Hautfarbe oder irgend etwas anderes ein qualitatives Merkmal sein könnte, durch das Rassen definiert werden könnten. Ich erinnere mich, wie der schwarze Sozialpsychologe Diallo beim Kirchentag in München einen Vortrag so begann: „Meine Damen und Herren! Es gibt keine Rassen!" und damit von vornherein eine unfruchtbare Dimension der Debatte um den Rassismus beendete.

Das Konstrukt des Rassismus hat der Fremdenfeindlichkeit sehr ähnliche Motive. Es ist nur in noch stärkerem Maße zu einem ideologisch aufgeladenen Denk- und Verhaltenssystem verfestigt. Der *Rassismus ist ein ideologisches Legitimationssystem zur Verteidigung der eigenen Welt- und Lebensauffassung und der damit verbundenen eigenen Vorteile gegenüber anderen.*

2. Die Ursachen

Ich greife auf, was ich eingangs schon einmal kurz benannt habe: Wenn bisher gültige Orientierungs- und Lebensmuster zerbrechen, wenn also Beziehung und Kommunikation, so wie man sie bisher kannte, nicht mehr tragen, dann steigt die Angst. Diese Angst hat zwei Ausdrucksformen.

Die erste, häufig vergessene Ausdrucksform ist die der Apathie oder der Agonie, eine introvertierte Verhaltensweise, in der man sich, vielleicht gegen sich selber aggressiv, in sich selbst zurückzieht. Die oft beobachtete Abschottung vieler Menschen gegenüber gemeinsamen öffentlichen Aufgaben und Problemen, der oft beklagte Hedonismus und Konsumismus, so aktiv er aussieht, hat viel zu tun mit Hoffnungslosigkeit und Apathie. Weil man keine Möglichkeiten mehr sieht, wie man verantwortlich leben und handeln kann, zieht man sich zurück und gibt die Hoffnung auf. Laßt uns essen und trinken, oder wenn Sie wollen, laßt uns fressen und saufen, denn morgen sind wir tot. Was bleibt, ist dieses äußere Korsett aus Mode und Konsum.

Die andere Reaktions- und Ausdrucksform der Angst ist die Gewalt, also eine extrovertierte, nach außen gerichtete Aggression, über deren Phänomene wir ja schon nachgedacht haben.

Was hat sich, das ist nun die zentrale Frage, so grundlegend geändert, daß die Beziehungsmuster und Kommunikationsstrukturen so nachhaltig gestört sind, daß es zu diesen Phänomenen der Angst kommt? Ich gehe bei dem, was ich an Gründen nenne, von außen nach innen. Ich kann es an vielen Punkten kurz machen, weil diese Gründe schon oft genannt worden sind und auf der Hand liegen.

Die weltpolitischen Machtverhältnisse und die sie *legitimierenden ideologischen Grundmuster* sind zerbrochen. Es gibt ein ideologisches Vakuum oder zumindest eine sehr grundlegende ideologische Umorientierung. Was unsere Gesellschaft auch in Deutschland lange „getragen" hat, der Antagonismus von Kommunismus und Kapitalismus bzw. Antikommunismus, trägt nicht mehr. Wir können die Folgen gar nicht unterschätzen. Die Anfälligkeit für andere, neue ideologische Inhalte hat sicher damit zu tun, daß dieses alte ideologische System zerbrochen ist, ohne daß etwas wirklich Konstruktives und Tragfähiges an die Stelle getreten ist. Feindbilder, die lange Zeit gegolten haben – und die ja nicht nur an Stammtischen eine große Rolle gespielt haben – gelten nicht mehr. Neuorientierung ist notwendig. Und diese Neuorientierung steht in der Gefahr, nun wiederum nichts anderes als Ideologie zu sein. Die rechtsextremen Orientierungen, die plötzlich salonfähig zu werden drohen, sind dafür ein bedrückender Beleg.

Das zweite ist sicherlich eine Besonderheit in Deutschland, aber auch in Osteuropa. Durch die Vereinigung Deutschlands, durch die Veränderung in ganz Europa haben sich die Lebensverhältnisse radikal gewandelt. Im Osten Deutschlands erleben die Menschen, daß sie in verstärktem Maße *Selbstverantwortung* tragen müssen und sich dabei oft allein gelassen fühlen. Ihr soziales Existenzrisiko ist kräftig gestiegen. Viele sind zu Opfern dieser Vereinigung geworden. Sie haben ihre Arbeitsplätze verloren. Die soziale Infrastruktur, die ja in der DDR so dicht gefügt war, ist zerbrochen, die neue noch nicht aufgebaut. Soziale Interaktionsmuster und die Kriterien für gesellschaftliche Anerkennung wurden ungültig. Solche Veränderungen werden in ganz besonderer Weise wie bei einem empfindlichen Seismographen von der Jugend erlebt. Dies mag einer der wirklich speziellen Gründe sein für das, was wir an Aggression und Gewalt in den östlichen Bundesländern erleben. Dies verführt dazu, Gewalt und Fremdenfeindlichkeit für ein Problem des Ostens zu halten. Manchmal hatte man den Eindruck, daß die einschlägigen Probleme im Westen Deutschlands dann auch noch dorthin transferiert wurden.

Mein dritter Punkt geht nun weit hinaus über diese Vereinigungsproblematik. Die *neuen Technologien* haben unsere Lebens- und unsere Arbeits-

verhältnisse in einem kaum bisher übersehbaren, sehr tiefgreifenden Maße verändert. Wir erleben eine Revolution der Produktion durch die Informations- und Kommunikationstechnologien mit all ihren Folgen. Die Arbeitslosigkeit hat ja vor allem in diesen strukturellen Fragen ihre Ursache. Menschen stehen plötzlich vor der Tatsache, daß ihre bisherige Qualifikation gar nichts mehr gilt. Sie sind wegrationalisiert worden. Wir erleben eine noch gar nicht abzuschätzende, sehr, sehr nachhaltige Veränderung durch die Möglichkeiten der Gentechnik. Die Natur ist bis in ihren Kern nichts Vorgegebenes mehr. Leben, auch menschliches Leben ist konstruierbar. Beschädigte und gefährdete Natur muß erst wieder geschaffen werden, eine unglaubliche und eigentlich unmögliche Aufgabe, die das menschliche Maß übersteigt. Wir stehen an der Schwelle, an der *unsere eigene Würde, unsere Einmaligkeit, unsere Geschöpflichkeit in Frage steht.* Es sind sehr viele Menschen, die durch diese rasante und folgenreiche Entwicklung der Technologien verunsichert sind. Viel mehr als wir glauben. Und schließlich muß die Welt der Medien bedacht werden. Auch sie hat sich aufgrund einer technologischen Revolution herausgebildet. Die Medien sind zu einem konstitutiven Teil unserer Alltagswelt geworden.

Diese Technologien, das spüren wir jetzt, verbrauchen unsere natürlichen Lebensgrundlagen. Ich nenne nur das Stichwort „Klimawandel". Aber, und das ist gewichtiger in diesem Zusammenhang, die aus diesen Technologien entstandene Industriegesellschaft verbraucht auch die sozialen und die kulturellen Grundlagen unseres Lebens. Was meine ich damit? In der modernen Wirtschaft spielt für das Angebot der „Ware" Arbeit die Flexibilisierung von Zeit und Ort eine zentrale Rolle. Wer Arbeit behalten will, muß bereit sein, zu jeder Zeit an jeden Ort zu gehen. Das hat weitreichende Folgen. Solche Bedingungen ignorieren weitgehend, welche Bedeutung kontinuierliche und feste Zeiten für die sozialen Kontakte und für die personale Interaktion haben. Wir beklagen, daß die Familien als eine wichtige Institution der Vermittlung von Werten ausfällt. Aber wir fragen kaum danach, ob denn die Arbeits- und Lebensbedingungen überhaupt den Raum und die Zeit lassen, damit die Beziehungen entstehen und wirken können, in denen soziales Verhalten gelernt und Werte angenommen werden können. Nun wird man einwenden können, daß die Menschen heute doch viel mehr Freizeit haben als früher. In der Tat, nur ist nicht auch diese Freizeit einer Art von Industrialisierung unterworfen, die auch dort zu einer ständigen Beschleunigung der Lebensprozesse führt? Zeit ist wie Arbeit zur Ware geworden. Wir verbrauchen die kulturellen und die sozialen Ressourcen, indem wir diese Zeiten des Nachwachsens dieser sozialen Beziehungen und ihrer kulturellen Werte ignorieren.

Wir leben in einer Gesellschaft, in der auch die *personale Kommunikation und Interaktion zu einer Ware auf einem Markt geworden ist.* Vieles in den Beziehungen untereinander wird eben nicht mehr in direktem Kontakt und direkter Kommunikation miteinander abgeklärt. Es verkommt zu einem Angebot von Lebensstilen, von „Outfits", von Standards, die je ihren Preis haben. Wenn Beziehung und Kommunikation zur Ware werden, dann darf man sich natürlich nicht wundern darüber, daß Vertrauen zueinander, Vertrautheit und Glaubwürdigkeit leiden und Orientierung in der Beliebigkeit der Angebote verlorengeht.

Schließlich muß festgestellt werden: Die Institutionen der Wertevermittlung, nicht nur die Kirchen, auch die Gewerkschaften oder die Parteien haben dieselben Probleme, die Institutionen der Wertevermittlung verlieren ihr Medium. Sie leben ja von der personalen Kommunikation. Die Psychologen sagen uns, daß Einstellungen und Haltungen nicht kognitiv, also mit dem Argument allein gebildet und verändert werden können. Es braucht Gewährsmenschen, denen man aufgrund tragfähiger Beziehungen glaubt. Wenn genau solche Beziehungen aber schwächer werden, verlieren die Institutionen ihr Medium.

Aber sie zeigen auch eine seltsame inhaltliche Schwäche. Ich greife nur eines heraus: Ich frage mich, wo die Debatte in den Kirchen um die anstehenden Grundfragen der Anthropologie wirklich geführt wird, etwa um die Fragen, die uns durch die Gentechnik gestellt werden. Es sind fundamentale Fragen. Es ist seltsam still. Wohl wird in kleinem Kreis eine theologisch-wissenschaftliche Debatte geführt, die jedoch kaum einer versteht. Aber wie mit den „einfachen" Menschen das Gespräch geführt und Antworten gefunden werden sollen, das haben wir noch nicht wirklich gelernt. Darum werden wir als eine Institution, die die jetzt brennenden Fragen selber nicht begreift und ebenfalls nur diffus, schwankend und ängstlich reagiert, gesehen.

Die Folgen der hier beschriebenen Entwicklungen sind Orientierungs- und Beziehungsverlust. Wenn hilfreiche Formen der offenen und suchenden Neuorientierung fehlen, entstehen große Gefahren. Weil die Welt so komplex geworden ist und weil man den Überblick längst verloren hat, werden die eigenen Anschauungen reduziert auf einfache und in sich geschlossene Deutungsmuster. Damit kann man dann das Beunruhigende und Bedrohliche ausblenden und in scheinbar überschaubaren Erklärungs- und Handlungsmustern Sicherheit gewinnen.

Mir scheint diese Kultur unserer Zivilisation der Grund dafür, daß wir mit zunehmenden Phänomenen von Fundamentalismus und von Ideologie-

anfälligkeit konfrontiert sind. Sie ist auch die Ursache dafür, daß der Austrag von Konflikten in verstärktem Maße mit Gewalt geschieht. Die Grundlage vertrauensvoller Beziehung zueinander, die regulierend und friedenstiftend in den Konflikt eingreifen kann, geht in zunehmendem Maße verloren.

3. Der Auftrag

Die ersten beiden Abschnitte dieses Vortrages sind der Hintergrund und der Kontext für die Frage, was denn unser Auftrag als Christen in einer solchen Lage ist. Ich denke, die Grundthese ist kaum zu bestreiten, daß die beschriebene Entwicklung dem biblischen und dem christlichen Menschenbild kraß zuwiderläuft. Wir halten als Christen an dem *unverbrüchlichen Zusammenhang von Individualität und Sozialität* fest. Freiheit ist nur in Verantwortung denkbar. Selbstverwirklichung verfehlt sich ohne Hingabe. Der einzelne kommt nur zu sich selbst in einer liebenden Beziehung. Und gerade dieser Zusammenhang von Individuum und Gemeinschaft scheint mir in seinem Kern bedroht zu sein. Darum, meine ich, sind wir als Christen in unseren Grundaussagen herausgefordert. Vier Grundüberzeugungen nenne ich im Anschluß an eine Erarbeitung von Hans Vorster, von denen her unser Auftrag als Christen geprägt ist. Erstens: Die Erschaffung des Menschen ist der Entstehung der Völkerwelt vorgeordnet. Es gibt die eine Menschheit. Es gibt keine Rassen. Die Erwählung des Volkes Israel als der heilsgeschichtliche Neueinsatz nach der Katastrophe des Turmbaus soll zum Segen für alle Völker werden. Das heißt, unsere Weltverantwortung ist in dieser biblischen Grundüberzeugung zutiefst begründet. Zweitens: Die Ebenbildlichkeit Gottes ist in ihrer säkularisierten Form das Vorbild für den fundamentalen Wert der Menschenwürde und die daraus folgenden Menschenrechte. Drittens: Die eschatologisch-christologische Dimension der Ankunft des Reiches Gottes in Christus ist für unseren Glauben konstitutiv. Jesus nimmt das alttestamentliche Bild von der Völkerwallfahrt zum Zion auf. Übersetzt in säkulare Sprache heißt das: „Es gibt eine gemeinsame Zukunft der Menschheit, und es gibt Zukunft nur als eine gemeinsame." Viertens: Die Kirche ist der Leib Christi. Das bedeutet, sie ist notwendig ökumenisch und ihre Ökumenizität als Kirche ist für ihr Zeugnis für die Welt entscheidend.

Vier mögliche Zugänge, die uns einen klaren Weg weisen. Ich erinnere an das Motto des nächsten Kirchentages: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut sei!" Es gibt einen klaren Auftrag. Er lautet, der Welt Zeugnis zu geben von der Gemeinschaft, die Gott uns in seiner Liebe gewährt und in der er in die-

ser Gemeinschaft uns gegenüber zu leiden fähig ist. Und Zeugnis zu geben davon, daß unsere Gemeinschaft untereinander und mit allen Menschen von dieser Gemeinschaft Gottes mit uns präfiguriert ist. Gewalt, Fremdenfeindlichkeit und Rassismus als Ausdruck von nachhaltig gestörten Beziehungen, von nachhaltig gestörter Gemeinschaft fordern uns darum im Zentrum unseres Glaubens heraus.

Diese grundsätzlichen Überlegungen möchte ich nun in den nächsten fünf Abschnitten in einigen Konsequenzen und Perspektiven darstellen, die das Arbeitsvorhaben der ACK gegen Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt bestimmen sollten.

4. Der auslösende Impuls

Das Arbeitsvorhaben hat eine Vorgeschichte. Ich möchte einsetzen mit dem Beschluß, den die EKD-Synode am 6. November 1992 in Suhl gefaßt hat. Dort wurde formuliert: „Angesichts der Welle von Rassismus und Gewalt gegen Minderheiten in Deutschland einschließlich des neu auftretenden Antisemitismus hält es die Synode der EKD für unumgänglich, die Arbeit gegen Rassismus und Gewalt gegen Minderheiten in Deutschland zu verstärken. Die Synode bittet darum den Rat zu prüfen, welche Mittel und Wege geeignet sind, diese Arbeit zu fördern und dabei auch die Frage zu bedenken, ob ein eigener Fonds für die Unterstützung deutscher Initiativen gebildet werden kann."[2] Es gab einen zweiten Impuls für das Arbeitsvorhaben, lange vorbereitet, aber dann eben im Januar 1993 veröffentlicht: Der Aufruf des „Plädoyers für eine ökumenische Zukunft" zu einem „Programm zur Bekämpfung des Rassismus in Deutschland".[3] Diese Initiative war sowohl an die großen Kirchen wie auch an die ACK gerichtet. Der Rat der EKD reagierte dann im Mai 1993 und schlug der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland ein auf drei Jahre befristetes „Programm zur Überwindung von Fremdenangst" vor. Dabei sei darauf zu achten, daß vorhandene Einrichtungen, Strukturen und Initiativen genutzt werden. Dieser Vorschlag hat zu einem intensiven Beratungsprozeß in der ACK geführt, der sein Ergebnis in einem Grundsatzbeschluß der ACK im Juni dieses Jahres in Kassel für ein Arbeitsvorhaben gegen Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt gefunden hat. Den Begriff „Arbeitsvorhaben" hat man gewählt, um den Begriff „Programm" zu vermeiden. Der Begriff schien unangemessen. Mit einem „Programm", das man im Sinne eines Computerprogramms ablaufen läßt, ist die Problematik nicht zu lösen. Man wollte auch die Assoziation mit dem „Antirassismusprogramm" des ÖRK und seiner ganz anderen Ausrichtung vermeiden.

Warum meinte auch der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, daß die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland ein geeigneter Träger für ein solches Arbeitsvorhaben ist? Sind nicht die einzelnen Mitgliedskirchen die geeignetere Ebene, und gehört eine solche Arbeit nicht eigentlich vor allen Dingen und zuerst in die Gemeinden und vor Ort? Das ist ganz sicher richtig. Das Entscheidende muß dort geschehen. Aber es gibt dennoch gute Gründe für die *Anbindung des Arbeitsvorhabens an die ACK.* Die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Herausforderungen, die ich im ersten und zweiten Abschnitt beschrieben habe, sind klassische Problemfelder aus dem Bereich dessen, was unter den Stichworten Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung im konziliaren Prozeß seit langer Zeit diskutiert wird. Der Rat hat dieses Handlungsfeld der Überwindung von Fremdenangst und Gewalt gegen Ausländer und Minderheiten im Zusammenhang des konziliaren Prozesses gesehen. In den Texten der Ökumenischen Versammlungen von Dresden, Stuttgart und Basel finden sich dazu ja in der Tat richtungweisende Formulierungen.

Die Entwicklung seitdem zeigt, daß die Problematik von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus, Gewalt und des Schutzes für Flüchtlinge in noch stärkerem Maße in kirchlichen Werken und Einrichtungen, in den Gemeinden und bei den Initiativen und Gruppen zu einem Schwerpunkt der Arbeit im konziliaren Prozeß geworden ist. Gleichfalls sind die damit verbundenen Fragen immer stärker ins öffentliche Bewußtsein gerückt und bestimmen die gesellschaftliche und politische Debatte. Ein wichtiger Kristallisationskern für den konziliaren Prozeß war und ist nun die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen.

Es legt sich daher nahe, die Einrichtung eines Programms zur Überwindung von Fremdenangst bei der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen anzusiedeln und damit alle christlichen Kirchen in Deutschland einzubeziehen. Der Kontext des konziliaren Prozesses, die dort gemachten Erfahrungen und das dort Gewachsene sollen für ein solches Arbeitsvorhaben genutzt werden. Damit verbindet sich die Hoffnung und der Versuch, etwas von dem, wozu wir uns in den Texten der ökumenischen Versammlungen gemeinsam verbindlich verpflichtet haben, nun auf einem Feld gemeinsam zu realisieren, genauer: zu seiner Realisierung beizutragen.

Ich denke, daß heute noch deutlicher ist als im Juni vergangenen Jahres, daß dieser Vorschlag des Rates an die ACK die richtige Adresse war. Denn wir haben ja mit den Beschlüssen über eine Ökumenische Versammlung in

Deutschland und auf der europäischen Ebene nun tatsächlich diesen Kontext, von dem man damals ausgegangen ist. Der konziliare Prozeß hat seine Durststrecke überwunden und tritt in eine neue Phase ein. Man kann natürlich fragen: Sind denn die Erfahrungen des konziliaren Prozesses wirklich so ermutigend und so tragfähig? Braucht es für diese Themen und auch die anderen Felder des konziliaren Prozesses denn wirklich einer solchen besonderen Anstrengung in einem besonderen Programm „konziliarer Prozeß" genannt? Gehört das nicht alles in die tägliche Arbeit der Kirchen? Blasen wir nicht einfach einen neuen, großen Ballon auf, nachdem der erste Ballon geplatzt ist?

Ich bin sicher, wir brauchen einen solchen Prozeß, nicht als eine Sonderaktion neben den Kirchen und neben dem, was in den Gemeinden passiert. Wir brauchen diesen konziliaren – oder vielleicht besser – ökumenischen Prozeß als Impuls und als Brennpunkt für das, was in diesen Fragen in der täglichen kirchlichen Arbeit auf den verschiedenen Ebenen getan wird, nicht als etwas Neues, sondern als etwas Förderndes, Flankierendes, Helfendes. Und wir brauchen diesen konziliaren Prozeß, weil in ihm der Anspruch steckt, daß wir zu einem gemeinsamen Zeugnis als Kirchen kommen. Die Welt braucht, da hat Carl Friedrich von Weizsäcker mit seinem Aufruf von 1985 nach wie vor recht, die Welt braucht dieses gemeinsame Zeugnis der Kirchen. Und wir brauchen es auch, weil wir sonst unseren Auftrag verfehlen. Dieser konziliare Prozeß – und in ihm auch ein solches Arbeitsvorhaben zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt – ist ein langer, schwieriger, mühsamer Prozeß. Es ist so schwer, konkrete Ergebnisse nachzuweisen. Wir werden nur wirksam sein, wenn wir in den verschiedenen Gestalten unseres Kircheseins zusammenarbeiten. Wir brauchen auf der einen Seite das prophetische Vorangehen der einzelnen Christen und von Gruppen unbedingt und notwendig. Aber damit das politisch wirksam wird, brauchen wir genauso den langsamen, geduldigen Konsensprozeß oder Konvergenzprozeß, in dem wir uns auf relativ kleine Schritte gemeinsam einigen. Nur in diesem Wechselspiel können wir dann auch politisch, gesellschaftlich und kulturell wirksam werden.

Der Rat der EKD hat im September dieses Jahres einen Beschluß zum konziliaren Prozeß gefaßt. Dort werden die Fortsetzung und Ausgestaltung des konziliaren Prozesses und auch die geplanten ökumenischen Versammlungen ausdrücklich begrüßt. Die Entfaltung des Begriffes der Versöhnung wird als eine große theologische Herausforderung verstanden, die ihre Konkretisierung in den Themen des konziliaren Prozesses in ganz besonderer Weise erfahren kann. Der Rat hat aber auch Vorschläge gemacht, was in den

einzelnen Themenfeldern bearbeitet werden könnte. Im Bereich Gerechtigkeit hat er vorgeschlagen, daß die Probleme von Migration und Flucht im Mittelpunkt stehen sollten. Von diesem Problemfeld her können eine Fülle von Fragen im Bereich Gerechtigkeit bearbeitet werden. Dies ist ein entscheidendes Handlungsfeld in den Gemeinden, indem man im Kontakt mit Menschen, die als Migranten oder als Flüchtlinge zu uns kommen, eben jene Fremdenfeindlichkeit, jenen Rassismus und jene Gewalt abbauen kann. Im Bereich Frieden nennt der Rat die Gewalt als eine zentrale Herausforderung.

6. Der Ansatz

Die Skizze der Herausforderungen und der Ursachen macht klar, daß der *entscheidende Ansatzpunkt die Stärkung der personalen Interaktion und Kommunikation,* die Stärkung der sozialen Beziehungen sein muß. Es ist sozialpsychologisch lange nachgewiesen, daß Einstellungen von Menschen sich kaum durch kognitive Argumente verändern lassen, sondern vor allem durch die Begegnung mit Menschen, die glaubwürdige Gegenerfahrungen vermitteln. Und darum muß der Ansatz eines solchen Programms dort liegen. Es muß all das gestärkt und gefördert werden, was solche personale Kommunikation, was solchen Aufbau von sozialen Beziehungen ermöglicht und verbessert. Darum ist die *entscheidende* Handlungsebene die Gemeinde und die Arbeit vor Ort. Die *flankierende* Handlungsebene ist die, die dazu beiträgt, dieser Arbeit vor Ort bessere Bedingungen zu schaffen. Sie kann dieser Arbeit inhaltliche und methodische Impulse geben. Was auf der überörtlichen Ebene getan werden kann – es ist ja nicht nur die ACK eine überörtliche Ebene –, darf diese konkrete Handlungsebene vor Ort nicht aus den Augen verlieren. Darum ist die erste Aufgabe, Anregungen für die gemeinsame Arbeit im Gottesdienst, in Seelsorge, in der Gemeinde zu geben – und im Gemeinwesen, also in dem Umfeld, in dem christliche Gemeinde lebt.

Natürlich gibt es weitere Ebenen und Institutionen für diese Arbeit sozialer Verknüpfung und sozialer Begegnung, etwa die Akademien und Erwachsenenbildungswerke, die Kirchentage, die ja auch von dieser personalen Begegnung leben. Entscheidend ist nicht, daß neue Programme aufgelegt werden, sondern daß wir auch als Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen dazu beitragen, daß diese alltägliche Arbeit in den Gemeinden für die Fragen von Gewalt, Fremdenfeindlichkeit und Rassismus sensibilisiert wird, Informationen bekommt, motiviert wird, gestützt wird, damit in den Konflikten, die damit verbunden sind, die Menschen ihre Arbeit durchhal-

ten. Das Besondere wird sein, daß diese Arbeit ökumenisch offen und kooperativ geschieht als ein gemeinsames Zeugnis. Es geschieht schon sehr viel vor Ort. Die Aufgabe eines solchen Arbeitsvorhabens kann eigentlich nur sein, dies in einen Austausch zu bringen und die Menschen zu ermutigen, die Arbeit weiterhin zu tun. Wenn solche Ermutigung ausbleibt, verläßt viele die Kraft. Die Durststrecke des konziliaren Prozesses hatte auch damit zu tun, daß vieles von dem, was wir in Basel oder in Stuttgart beschlossen haben, danach nicht wirklich aufgegriffen worden ist. Viele, die vor Ort mutig an die Umsetzung herangegangen sind, haben von uns diese unterstützenden Signale nicht in hinreichendem Maße bekommen. Wir können die Arbeit qualifizieren, und wir können die Menschen in ihren Konflikten stützen.

Was bedeutet das für die ACK? Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen auf Bundesebene ist nicht die wichtigste Ebene, auf der solche Arbeit, solche Programme stattfinden. Ein solches Arbeitsvorhaben wird ohne die regionale und lokale Arbeit der ACKs nicht gelingen. Die Gründe habe ich Ihnen dargelegt. Aber die ACK mit ihren verschiedenen Ebenen ist trotzdem nötig. Denn wir brauchen das Wechselspiel der verschiedenen Gestalten von Kirche. Die verschiedenen Menschen und Gruppen, die vor Ort arbeiten, brauchen Signale, kirchenpolitische, politische, seelsorgerliche, gottesdienstliche, spirituelle Unterstützung. Und umgekehrt muß das, was vor Ort geschieht, Verfahren und Orte der Bündelung haben. Damit das, was dort im einzelnen erarbeitet wird, schließlich auch in den öffentlichen politischen Debatten wirksam wird.

7. Die Strukturen

Welche Strukturen sind nötig? Ich nenne einige Punkte aus dem Beschluß der Mitgliederversammlung vom Juni. Auch dort ist der erste und entscheidende Ansatzpunkt die Verkündigung im Gottesdienst der Gemeinde. Dann werden Konsultationen und Anhörungen genannt, damit wir inhaltlich in die Fragen tiefer eindringen, zum Beispiel in die Frage des weißen Rassismus in uns selbst. Das dort vor allem auch mit Betroffenen Erarbeitete wird dann als Material, als Information, als Anregung an die weitergegeben, die die konkrete Arbeit vor Ort tun. Sehr wichtig ist der Informations- und Erfahrungsaustausch. Hier können die, welche die Arbeit vor Ort tun, Gelegenheit haben, sich persönlich zu begegnen, sich auszutauschen, aus der Isolierung zu treten und sich gegenseitig zu ermutigen. Die größte Ermutigung geht davon aus, daß die, die in der gleichen Situation sind, sich stär-

ken. Auch Bischöfe können ermutigen und trösten, ganz sicher. Aber ich glaube auch, daß das, was die Betroffenen miteinander tun und sich gegenseitig sagen, stärkend und hilfreich und durch nichts zu ersetzen ist.

Der Beschluß vom Juni macht auch den Vorschlag, einen *Spendenfonds* einzurichten. Es sollen Menschen, Institutionen, Kirchen gefunden werden, die in einen solchen Spendenfonds einzahlen. Daraus können dann Projekte, die wegweisend sind, gefördert und verbreitet werden.

Schließlich wird vorgeschlagen, daß *zwei Arbeitsgruppen* gebildet werden sollen: Ein Beirat von 15 Personen aus Kirche, Gesellschaft, Politik und Basisarbeit, die dieses Arbeitsvorhaben inhaltlich begleiten und sich ein-, zweimal im Jahr treffen. Eine kleine Arbeitsgruppe aus Mitarbeitern der Ökumenischen Centrale und der kirchlichen Ausländerarbeit, die die operationale Arbeit tut.

Ohne personelle und finanzielle Starthilfe zunächst für eine befristete Zeit ist das Vorhaben nicht zu verwirklichen. Es darf wahrhaftig nicht der erste Schritt eines solchen Arbeitsvorhabens sein, Stellen zu schaffen, aber ohne eine solche koordinierende Stelle wird es nicht gehen.[4]

8. Die nächsten Schritte

Was sind die nächsten Schritte? Dazu gibt es jetzt nicht viel zu sagen. Diese Beschlüsse müssen nun umgesetzt werden, einschließlich der Einrichtung der notwendigen Stelle. Die EKD hat ja den Weg dafür geebnet und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen angeboten, eine solche Stelle für drei Jahre zu finanzieren und zusätzlich auch einen Sachkostenzuschuß, für das nächste Jahr 56 000,– DM, zu geben. Dann müssen die beratenden Gremien, Beirat und Arbeitsgruppe berufen werden. Die erste inhaltliche Aufgabe liegt in der Herstellung der konkreten Kooperation mit den Institutionen, Verbänden und Einrichtungen, die in diesem Feld schon arbeiten. Dabei ist es besonders wichtig, dieses Arbeitsvorhaben eng mit der Arbeit des *Ökumenischen Vorbereitungsausschusses zur Woche der ausländischen Mitbürger* zu verbinden. Dafür muß allerdings die schwierige Strukturdebatte über die Zukunft des Ökumenischen Vorbereitungsausschusses befriedigend abgeschlossen sein.

Das Arbeitsvorhaben sollte, und daran will ich noch einmal erinnern, in dem Zusammenhang des konziliaren Prozesses auch dazu beitragen, in diesen Themenfeldern die Beratungen und Ergebnisse für die Ökumenischen Versammlungen in Deutschland auf europäischer Ebene inhaltlich fruchtbar zu machen.

ANMERKUNGEN

[1] Kommission für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten, Asylsuchende und Flüchtlinge – Zur Praxis des Asylverfahrens und des Schutzes vor Abschiebung, der Synode in Halle vorgelegt vom Rat der EKD, veröffentlicht in epd-Dokumentation 49/94, S. 37–76.

[2] epd-Dok 51/92, S. 12.

[3] Rassismus in Deutschland. Aufruf und Argumentationspapier zu einem ökumenischen Programm zur Bekämpfung des Rassismus in Deutschland, veröffentlicht und zu beziehen von: Plädoyer für eine ökumenische Zukunft, Alb.-Schweitzer-Str. 113–115, 55128 Mainz.

[4] Inzwischen hat Klaus Pritzkuleit mit Jahresbeginn 1995 an der Spitze einer vierköpfigen Arbeitsgruppe die Tätigkeit für das Arbeitsvorhaben aufgenommen. Die Arbeitsstelle befindet sich in 10117 Berlin, Auguststr. 80, Tel. (030) 2886-115. Pritzkuleit, der baptistischer Christ ist, war Ausländerbeauftragter der AGcK der DDR und nach der Wende in gleicher Funktion für die ostdeutschen Länder in der EKD-Außenstelle Berlin tätig.

Die Bedeutung der Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften – ein Beitrag aus westlicher Sicht*

VON RÜDIGER NOLL

1. Der Kontext der Diskussion

Die Diskussion um die Zivilgesellschaft, die „civil society", erlebt in jüngster Zeit eine Renaissance. Und es deutet sich an, daß die Zivilgesellschaft auch zu einem analytischen Leitbegriff in der ökumenischen Bewegung wird, der helfen soll, den Auftrag der Kirche in der Gesellschaft neu zu fassen.

Der Zeitpunkt für diese neu einsetzende Diskussion scheint nicht zufällig. Viele sehen die Gegenwart als eine *Übergangsperiode*, die – zumindest in Europa – durch das Ende des Kalten Krieges eingeleitet wurde. Der Begriff „Übergangsperiode" wird dabei positiv wie negativ besetzt. Die einen sagen, wir befänden uns in einer Krise, zu deren Bewältigung neue Konzepte nötig sind. Das Vertrauen in bestehende Ordnungssysteme und deren Institutionen, politisch wie ökonomisch, ist zerstört – im Osten wie im Westen. Im Osten erwies sich der Staat als Verächter der Menschenrechte. Der Westen erlebte die Dominanz des Ökonomischen[1], die ihre eigenen Überlebensrisiken wie Arbeitslosigkeit, Unterentwicklung, Klimawandel und Ozonloch produziert.

* Referat anläßlich der Eröffnung des Internationalen Bildungs- und Begegnungszentrums in Minsk, Weißrußland, September 1994.

Die anderen sehen in der Zeit nach dem Ost-West-Konflikt eine neue Chance. Die Gefangenschaft in dem alten Blockdenken kann endlich durchbrochen werden. Menschen aus allen Teilen der Gesellschaft können und wollen sich nun an der Suche nach Alternativen beteiligen.

Sei es wie es sei, in einer Übergangsperiode zu leben bedeutet, daß im Augenblick niemand fertige Konzepte und Alternativen zu den dominanten politischen und ökumenischen Ordnungen anbieten kann. In dieser Situation haben vor allem drei Impulse für die Wiederbelebung der Debatte über die „Zivilgesellschaft" gesorgt, die ganz unterschiedliche Akzente setzten[2]:

– In der südlichen Hemisphäre (Lateinamerika, Südafrika) gewann die Idee der Zivilgesellschaft in den letzten Jahrzehnten Gestalt als Aufstand gesellschaftlicher Gruppen gegen Totalitarismus und wirtschaftliche Ausbeutung. Die Zivilgesellschaft bildete den Rahmen für den Ruf nach Demokratisierung, wirtschaftlicher Gerechtigkeit und die Partizipation der Bewegungen und Nicht-Regierungsorganisationen (NGOs).

– In den USA kam nach dem Ende des Kalten Krieges das Konzept der Zivilgesellschaft wieder ins Spiel als Counterpart zum Individualismus, Liberalismus und dem freien Markt. Im Hintergrund stand die Erkenntnis, daß diese die gemeinsamen Lebensgrundlagen, „the common good"[3], zerstören. Zivilgesellschaft also als ein Integrationskonzept, um dem Individualismus und der Desintegration zu begegnen.

– Schließlich: wo hat sich Zivilgesellschaft deutlicher manifestiert als in dem Ruf „Wir sind das Volk" in den Montagsdemonstrationen der ausgehenden DDR und ähnlichen Rufen in anderen gewaltlosen Revolutionen in Osteuropa? Timothy Garton Ash schreibt: Solidarnosc „wurde zum Keim einer neuen Politik in Osteuropa (und nicht nur dort), einer Politik der gesellschaftlichen Selbstorganisation, mit dem Ziel, die Transition weg vom Kommunismus in Gang zu bringen. Die Akteure, Formen und Themen in Polen 1980 bis 1991 unterschieden sich fundamental von allem, was zwischen 1949 und 1979 in Osteuropa aufgetreten war. ... Ein zentrales Konzept im oppositionellen Denken der achtziger Jahre war die Zivilgesellschaft."[4] – Ausgangspunkt ist die Bürgerrechtsbewegung, also der Einsatz für Menschenrechte. (Eine Anmerkung kann ich mir hier nicht verkneifen: Leider ist aus dem Ruf „Wir sind das Volk" schnell der Ruf geworden „Wir sind ein Volk" oder wie ein Pfarrer der Bürgerrechtsbewegung formuliert hat: die Forderung nach „Autonomie" ist auf den Ruf nach einem „Auto" verkürzt worden.)

Ich sollte aus westlicher Perspektive berichten und will daher noch etwas zum westeuropäischen Kontext sagen: die jüngsten Wertestudien beweisen,

die Menschen haben das Vertrauen in die Institutionen verloren. Ulrich Beck bezeichnet unsere Gesellschaft als „Risikogesellschaft“[5], eine Gesellschaft, die dem selbst produzierten Überlebensrisiko nicht mehr begegnen kann. Dem entspricht auf der Seite des Individuums eine Ohnmachtserfahrung, an den drohenden Katastrophen nichts ändern zu können, und der Vertrauensverlust zu bisher sinnstiftenden Institutionen, zu denen auch die Kirchen gehören. Folge ist die Individualisierung und Fragmentierung. Individualisierung muß jedoch nicht nur negativ verstanden werden. Individualisierung kann auch eine wachsende Autonomie des Individuums beinhalten, die zur Ausbildung eigener Werte und Normen führt, die von den traditionellen Normen und institutionalisierten Wertesystemen abweicht[6]. Und in der Tat entsteht auch in Westeuropa eine Zivilgesellschaft. Sie begann mit der Solidaritätsbewegung in den sechziger Jahren gefolgt von der Friedensbewegung, der Ökologiebewegung, der Frauenbewegung ... und schließlich den Lichterketten gegen Rassismus und Fremdenfeindlichkeit.[7]

2. Auf dem Wege zu einem Konzept der Zivilgesellschaft

Zunächst bezeichnet „Zivilgesellschaft“ den Bereich der Gesellschaft, der nicht unmittelbar vom Staat und seiner Bürokratie und ökonomischen Strukturen gelenkt wird und in dem sich Menschen und Gruppen freiwillig selbst organisieren.[8]

Folgt man dieser zugegebenermaßen recht formal gehaltenen Beschreibung, so wird deutlich, daß die Zivilgesellschaft nicht automatisch eine Aktionsgemeinschaft von Menschen gleicher Grundorientierung (like-minded-people) ist und daher nicht notwendigerweise eine Avantgarde zur Verbesserung der gemeinsamen Lebensgrundlagen.

Auch die Neonazis und Feinde ausländischer MitbürgerInnen (um nur zwei Beispiele zu nennen, die sich in Westeuropa aufdrängen) wie auch die Nationalisten organisieren sich zunehmend. Somit hat Israel Batista recht, wenn er schreibt, die Zivilgesellschaft sei ein Ort, in dem Pluralität, Unterschiede, Spannungen und Widersprüche herrschen und sie sei ein Ort des Streites, der Konfrontation und der Entwicklung von Werten.[9] Und schließlich hat seine Warnung, die Zivilgesellschaft sei kein uniformes Gebilde und man dürfe ihr kein einheitliches Konzept überstülpen, eine zweite Begründung (und das ist der eigentliche Kontext seiner These): Selbst wenn es im Laufe der Zeit gelänge, eine Zivilgesellschaft mit einheitlichen Werten zu entwickeln, bleibt die Tatsache bestehen, daß Menschen in ganz

unterschiedlichen Kontexten und Kulturen leben und von daher unterschiedliche Akzente setzen und in ihrer Umsetzung unterschiedliche Wege gehen.

Trotz dieser Warnung zentriert sich die gegenwärtige Diskussion doch auf die Suche nach einem *Konzept* der Zivilgesellschaft[10] – die Zivilgesellschaft als eine Alternative zur Dominanz des Ökumenischen und den herrschenden politischen Weltordnungen.

Unter diesem Anspruch, Alternativen zu entwickeln, ist auch der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung angetreten, der von 1983 bis heute die ökumenisch-sozialethische Diskussion bestimmt und mit dem sich als Höhepunkte die Versammlungen von Seoul und Basel verbinden. Darum seien im folgenden einige vergleichende Anmerkungen erlaubt. Die wichtigsten Merkmale dieses Prozesses sollen hier noch einmal aufgelistet werden, um den Vergleich mit einem Konzept der Zivilgesellschaft zu ermöglichen. Der konziliare Prozeß war angetreten,

- um das „ganze Gottesvolk" zu beteiligen,
- die Bezogenheit der bedrängenden Probleme (Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung) aufzuzeigen,
- die Kirchen zu verpflichtendem Handeln zu bewegen,
- um den aktuellen Bedrohungen etwas vom christlichen Glauben her entgegenzusetzen.

Dem konziliaren Prozeß haben sich viele Gruppen und Bewegungen angeschlossen. Er hat die Kirchen veranlaßt, von ihrem Glauben her die bedrängenden Probleme dieser Zeit anzugehen und sich auf ein verpflichtendes Handeln zu verständigen. Spätestens seit dem konziliaren Prozeß ist klar: die Weltverantwortung gehört konstitutiv zum Kirchesein. Aber: es ist doch letztlich ein innerkirchlicher Prozeß geblieben. Von den Verpflichtungen ist nur wenig im alltäglichen Leben umgesetzt worden, und die Kirchen haben den Prozeß gemeinhin ihren Strukturen angepaßt, ohne daß es zu einer Herausforderung der kirchlichen Strukturen durch den Prozeß gekommen wäre. Schließlich hat der konziliare Prozeß selten die globalen Realitäten mit den lokalen in Verbindung bringen können. „Global denken – lokal handeln" – dies zeigt sich in den analytischen Texten wie auch in der Praxis der Kirchen – ist zunächst ein Slogan geblieben.

Ökumenische Ansätze zu einem Konzept der Zivilgesellschaft versuchen, an den konziliaren Prozeß anzuknüpfen und die in ihm gemachten Lernerfahrungen aufzunehmen. Insofern ist die Zivilgesellschaft der notwendige und folgerichtige Schritt *nach* dem konziliaren Prozeß.

Die Weltkonferenz der Laienzentren (Montreat, Sept. 1993) hat drei Merkmale der Zivilgesellschaft hervorgehoben:

„Die Zivilgesellschaft ist ein Prozeß

1) zur Unterstützung der Entwicklung von neuen Werten, die den wirklichen Bedürfnissen der Menschen entsprechen;

2) zur Unterstützung der Suche nach neuen, partizipatorischen Formen des Zusammenlebens in Gemeinschaft;

3) der gewöhnlichen Menschen die Möglichkeit gibt, für alles dieses (Entscheidungsfindung, Lebensbedingungen, Aktion) Verantwortung zu übernehmen." [11]

Daran anschließend will ich *entscheidende Elemente einer Zivilgesellschaft* kurz hervorheben.

1. Zivilgesellschaft stellt sich dem Konflikt und der Vermittlung zwischen globalen und lokalen Realitäten. Der Ruf zur Rückkehr zur Zivilgesellschaft ist ein Ruf zu einer Rückkehr zu einem übersehbaren Geflecht von sozialen Beziehungen, das freiwillige Organisationen wie Kirchen und Gemeinschaften erfordert, und meint, Entscheidungen sollten soweit als möglich lokal ohne Kontrolle des Staates und seiner Bürokratie getroffen werden. [12] Ausgangspunkt für die Verbindung ist also der lokale Kontext der Menschen. Er schafft eine Realität, die den Bezugsrahmen bildet und in dem Sinnstiftung möglich ist. (Das gleiche Konzept „sustainable communities" ist z. B. auch aus dem UNCED-Prozeß hervorgegangen.)

2. Lokale Gemeinschaften ermöglichen zudem eher – das ist das zweite Element – die Partizipationsmöglichkeit des/der einzelnen und zwar sowohl an der Entscheidungsfindung wie auch an der Umsetzung der Entscheidungen. Erst dadurch entsteht Veränderung. Der bisherige Verlauf des konziliaren Prozesses hat gezeigt, daß die Verständigung auf Werte (Selbstverpflichtungen) auf globaler und regionaler Ebene, auch wenn dieser Prozeß für einzelne offen ist, nur selten zu einer Veränderung der Lebenswirklichkeit auf lokaler Ebene führt.

3. Dennoch ist die Verständigung auf Werte und Normen, die den wahren Bedürfnissen von Mensch, Natur und künftigen Generationen entsprechen und über lokale Kontexte hinaus Gültigkeit haben, ein zentrales Anliegen der Zivilgesellschaft. Nur werden diese Werte und Normen nicht von oben herab gesetzt, sondern im Diskurs von unten entwickelt. Für die Verständigung über den lokalen Kontext hinaus kommt den Netzwerken von Gruppen und Bewegungen eine entscheidende Bedeutung zu, weil sie diesem Diskurs Raum geben. Sie sind die eigentlichen Akteure bei der Suche nach einer (internationalen) Zivilgesellschaft. Solche Netzwerke bestehen auch

im europäischen kirchlichen Raum. Im konziliaren Prozeß werden sie die treibenden Kräfte. Beispielhaft seien hier aufgeführt: die Europäische Vereinigung der Akademien und Laienzentren, das Ökumenische Forum christlicher Frauen in Europa, der Ökumenische Jugendrat in Europa.

Bei allen drei genannten konstitutiven Elementen einer Zivilgesellschaft kommt der *Kommunikation* eine entscheidende Bedeutung zu – der Kommunikation zwischen den Beteiligten auf lokaler Ebene, zwischen den globalen und lokalen Realitäten und zur Entwicklung lebenserhaltender und lebensfördernder Werte.

Für diese Kommunikationsprozesse Konzepte und Formen zu entwickeln, halte ich für die vordringlichste Aufgabe in naher Zukunft. Dabei müssen verschiedene Fragestellungen in den Blick genommen werden:

– Welche Kommunikationsformen müssen gewählt werden, um möglichst vielen Menschen eine Beteiligung zu eröffnen? Offensichtlich reicht die Produktion von Dokumenten nicht aus.

– Zentral ist die Frage nach Kommunikation und Macht. Nach Habermas kann ein herrschaftsfreier Dialog nur stattfinden, wenn alle Beteiligten bereit sind, sich im Dialog zu verändern und sich auf einen reflexiven Umgang mit der eigenen Lebenswirklichkeit einzulassen.

– Und schließlich: Welche Rolle kommt denjenigen zu, die sich nicht am Diskurs beteiligen wollen – den Verfechtern des Status quo auf der einen Seite, den Frustrierten und Enttäuschten auf der anderen?

Religionen und Kirchen haben gerade im Rahmen dieser Kommunikationsprozesse eine wichtige Funktion. Darauf soll gleich im nächsten Abschnitt eingegangen werden.

Zuvor gilt es zusammenfassend festzuhalten: das Konzept der Zivilgesellschaft hat ein entscheidendes Plus (z. B. gegenüber dem konziliaren Prozeß), indem es Koalitionen unter den Menschen nicht *gegen* etwas entwickelt, sondern – ausgehend von der je eigenen Lebenswirklichkeit – *für* lebenserhaltende Werte und deren Umsetzung. Gegner werden nicht zu Feindbildern, sondern werden als Dialogpartner ernst genommen und einbezogen. Das hat zwei Konsequenzen, die für die europäische Gegenwart wichtig sind: die Zivilgesellschaft hört nicht auf zu existieren, wenn der Gegner (z. B. Kommunismus) verschwunden ist, und sie widersetzt sich dem Aufbau neuer Feindbilder (z. B. Islam), die die alten ersetzen sollen. In dem Denkansatz von der Basis her (buttom-up) und nicht von oben herab (top-down) ist die Zivilgesellschaft zudem mehr geschützt vor der Manipulation von außen (invading interests). In der Praxis wird sich zeigen müssen, ob sich diese theoretischen Überlegungen als richtig erweisen.

„Zivilgesellschaft" darf nicht idealisiert oder romantisiert werden. Aber es gibt erste positive, wenn auch räumlich begrenzte Erfahrungen und der Zeitpunkt ist gut gewählt, über Zivilgesellschaft nun auch konzeptionell nachzudenken.

3. Die Rolle der Kirchen

Die Rolle der Kirchen (Religionen) auf dem Wege zu einem solchen Konzept der Zivilgesellschaft zu untersuchen, ist eine zwiespältige Aufgabe. Die Frage ist einerseits: Wie kann die Kirche mit ihren (potentiellen) Möglichkeiten ein solches Konzept unterstützen? und andererseits: Wie muß sich Kirche verändern, damit sie ihrer Rolle gerecht werden kann? Ich will wieder einige Elemente benennen:

3.1. Mitgestaltung

Kirche *ist* zunächst einmal Teil von Zivilgesellschaft, sofern sie nicht Staatskirche ist. Sie bietet Menschen einen größeren Rahmen, sich zu organisieren, sucht nach lebenserhaltenden Werten und ihrer Umsetzung und tritt gegenüber dem Staat oder wirtschaftlichen Strukturen als Nichtregierungsorganisation auf. Gleichzeitig ist jedoch auffallend, daß immer mehr Menschen die Kirche verlassen und das Vertrauen zu ihr verlieren.[13] Nach meiner Beobachtung reagieren viele Kirchen in Europa auf diese Situation nicht, indem sie sich wieder auf die Menschen hin öffnen und ihren Auftrag *in* der Gesellschaft überdenken. Sie betonen vielmehr ihre eigene Besonderheit und ihren Auftrag *für* oder *an* der Gesellschaft. Die Gesellschaft wird zum Adressaten und durch Mission und Evangelisation wird versucht, die Kerngemeinde zu vergrößern. Selbst der konziliare Prozeß hat dieses Gegenüber von Kirche und Gesellschaft nicht durchbrechen können. Er ist binnenkirchlich geblieben und hat sich an die Gesellschaft mit bekenntnisartigen Sätzen gewandt.

Im Rahmen von Zivilgesellschaft geht es darum, daß Kirche Teil der Gesellschaft ist, Mitgestalterin wird und einen positiven, nicht nur kritisierenden Beitrag (Wächteramt) leistet. Kirche als Teil der Zivilgesellschaft ist ein kirchenkritisches Konzept gegenüber sowohl paralysierten „Volkskirchen" wie auch gegen jeglichen religiösen Fundamentalismus.

3.2. Kirche und Laien

Kirche *in* der Gesellschaft setzt eine viel stärkere Betonung des Laienelements in der Kirche voraus. Stärkung einer Zivilgesellschaft bedeutet Stärkung der Laienbewegung und ist kein Konzept der Inneren Mission. Die

Aufgabe der Kirche in der Zivilgesellschaft ist nicht der Ausbau der eigenen Institutionen, sondern in den öffentlichen Diskurs einzutreten und dort die Stimme Betroffener zu Gehör zu bringen. Dazu braucht es stärker als bisher, die Kooperation mit säkularen Bewegungen und die stärkere Beteiligung von Laien an Entscheidungsfindungs- und Umsetzungsprozessen in den Kirchen.

3.3. Kirche und Ethik

In der Zivilgesellschaft geht es um die Ausbildung von lebenserhaltenden Werten und Normen, um die „gemeinsamen Lebensgrundlagen", das common good, zu erhalten. Kirche hat eine lange ethische Tradition und in der biblischen Botschaft ein kritisches Korrektiv zu rein machtorientierten Strategien. Diese Erfahrung und die vom Glauben her entwickelten Werte gilt es, in die Zivilgesellschaft einzubringen. Dabei kann es jedoch nicht nur um abstrakt gewonnene Werte gehen, die dann auf eine bestimmte Lebenswirklichkeit bezogen werden. Werte müssen aus der Lebenswirklichkeit entwickelt und in den gesellschaftlichen Diskurs gestellt werden.

3.4. Kommunikation und Mediation

Wie schon gesagt, kommt in der Zivilgesellschaft der Kommunikation zur Ausbildung gemeinsamer Lebensgrundlagen und der Mediation zwischen verschiedenen Partnern eine entscheidende Bedeutung zu. Mir scheint es, als könne die Kirche in diesem Bereich einen entscheidenden Beitrag leisten, indem sie Symbole anbietet, um die herum Kommunikation zwischen den globalen und lokalen Realitäten möglich ist. Im innerkirchlichen Bereich geschieht das ja schon. Die weltumspannende Christenheit trifft sich lokal in unterschiedlichen Ausprägungen um die gleichen Symbole. Den gemeinschaftstiftenden Aspekt durch Teilen als ein Element des Abendmahlsgeschehens könnte ich mir als ein solches Symbol vorstellen.

Die Aufgabe für Kirche besteht m. E. nun darin, diese Symbole aus einem binnenkirchlichen Bezugsrahmen herauszuholen, ihrer rein kirchlichen Sprache zu entledigen und für die Gesellschaft erfahrbar zu machen.

4. Ansätze im ökumenischen Kontext

Was tut sich nun im ökumenischen Kontext zur Unterstützung von Zivilgesellschaft? Im folgenden sollen einige Ansätze kurz benannt werden. Wie gesagt: von einem „Konzept" kann noch keine Rede sein.

4.1 Im europäischen Kontext bildete die Basler Europäische Ökumenische Versammlung *Frieden in Gerechtigkeit*[14] 1989 den Höhepunkt eines

noch nie dagewesenen Prozesses der Verständigung auf gemeinsame Grundüberzeugungen und Selbstverpflichtungen im sozialethischen Bereich. Viele kirchliche Gruppen und Bewegungen waren daran beteiligt. Ohne sie wäre das Ergebnis nicht möglich gewesen. Allerdings wird man mit zunehmendem zeitlichem Abstand sagen müssen, daß Basel die institutionalisierte kirchliche Praxis nur bedingt verändert hat. Das Gespräch mit säkularen Gruppen und mit den Kirchen außerhalb Europas kam nur ansatzweise in Gang.

Nun haben die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) für 1997 zu einer Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung zum Thema „Versöhnung" eingeladen. Diese Versammlung könnte eine bedeutende Rolle spielen auf dem Weg zu einer europäischen Zivilgesellschaft im globalen Kontext, wenn sie auf den Basler Lernerfahrungen aufbaut und sie weiterentwickelt. Das Thema „Versöhnung" könnte sich dabei als besonders bedeutend erweisen: wenn nämlich die Zivilgesellschaft – wie oben beschrieben – nicht ein Ort des Zusammenschlusses von like-minded-people, sondern ein Ort der fruchtbaren Auseinandersetzung ist, dann kommt der Frage, wie wir Konflikte untereinander austragen, Priorität zu. Insofern sollte eine Zweite Europäische Ökumenische Versammlung nicht versuchen, Konflikte zu umgehen oder zu lösen, sondern *nach Methoden des Umgangs mit Konflikten zu suchen*. Zu einer solchen Methode gehört allerdings auch, daß Konflikte offen aus- und angesprochen werden.

Basel war zudem ein wichtiger Ort für die oben beschriebenen Kommunikations- und Verständigungsprozesse. Viele Kommunikationsbarrieren waren zumindest für eine Woche durchbrochen. Schon um diese Prozesse wieder aufzunehmen, halte ich eine zweite Versammlung für wichtig.

4.2 Auf Weltebene ist zunächst einmal eine „corresponding academy" entstanden, deren Mitglieder in allen Teilen der Welt in schriftlichem Kontakt stehen, um sich einem Konzept der Zivilgesellschaft anzunähern.

4.3 Im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) gibt es mittlerweile einen Reflexionsprozeß zur Zivilgesellschaft, der anders als andere Programme noch nicht so sehr in der (kirchlichen) Öffentlichkeit diskutiert wird. MitarbeiterInnen warnen auch davor, von einem „Programm zur Zivilgesellschaft" zu sprechen. Ziel ist eher, unter Beteiligung von Netzwerken erste Gehversuche zu machen. So gibt es einen themenorientierten Reflexionsprozeß, der sich vor allem mit dem Thema „Ethik und Zivilgesellschaft", „Zivilgesellschaft und Ekklesiologie", „Die Theologische Dimension der Zivilgesellschaft", „Ökonomie und Zivilgesellschaft" befaßt. Erste Über-

legungen zur Rolle der Kirchen bzw. des Ökumenischen Rates zum Aufbau einer (internationalen) Zivilgesellschaft sind mit Netzwerken aus allen Regionen der Welt getestet und diskutiert worden. Dieser Prozeß geht weiter. Nun sollen parallel zu dem Reflexionsprozeß Fallstudien vor Ort untersuchen, welche Elemente sich als tragfähig und konstitutiv für eine Zivilgesellschaft erweisen und in der Praxis als hilfreich zeigen. Auch das Internationale Bildungs- und Begegnungszentrum in Minsk könnte zu einer solchen Fallstudie vor Ort beitragen und ist herzlich eingeladen, sich an dem Prozeß des Ökumenischen Rates zu beteiligen. Geplant sind für eine nahe Zukunft regionale Treffen sowie spezielle Seminare zur Unterstützung der Fallstudien.

4.4 Schließlich sind andere Programme des Ökumenischen Rates zu nennen, die im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Aufbau einer Zivilgesellschaft stehen. Themenschwerpunkt der nächsten Weltmissionskonferenz wird die Frage von Evangelium und Kultur sein. Im Bereich „Kirche und Gesellschaft" arbeitet der ÖRK an einer „Theologie für das Leben", die anhand der Grundüberzeugungen, die in Seoul aufgestellt wurden[15], entwickelt werden soll.

Neben den schon veröffentlichten Vorüberlegungen in der Ecumenical Review sind dazu – vor allem in der Corresponding Academy – schon viele Dokumente entstanden, auf denen diese Ausführungen beruhen. Zivilgesellschaft, dessen bin ich mir sicher, ist ein heuristisches Leitmotiv, das für das zukünftige Engagement von Ökumene und Kirche in der Gesellschaft hoffen läßt und die Erfahrungen des konziliaren Prozesses in positiver Weise aufnimmt.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Die Dominanz des Ökonomischen durchbrechen – in Gerechtigkeit investieren. Plädoyer im konziliaren Prozeß, hg. v. Plädoyer für eine ökumenische Zukunft e.V., Sonderdruck der „Junge Kirche", Beilage zu Heft 4, April 1988.

[2] Vgl. zum folgenden: Fritz Erich Anhelm, Die neuen Laien, in: ÖR 2/1994, S. 217 ff. und: Israel Batista, Civil Society. A Paradigm or a New Slogan, in: EcRev 46 (1994), S. 12/13.

[3] Vgl. H. E. Daly/J. B. Cobb, For the Common Good. Redirecting the Economy Towards Community, the Environment and a Sustainable Future, Boston 1989.

[4] Timothy Garton Ash, Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980 bis 1990, München, Wien 1990, S. 454 und 467.

[5] Vgl. Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986.

[6] Vgl. The Individualizing Society. Value Change in Europe and North America, ed. by Peter Ester, Loek Halman, Ruud de Moor, Tilburg 1993, speziell S. 53 und 77.

[7] Vgl. Fritz Erich Anhelm, Civil Society. Vortrag vor der Europäischen Regionalgruppe, 1. bis 6. Mai 1993 (unveröffentlichtes Manuskript).

[8] Vgl. Julio de Santa Ana, The Concept of Civil Society, in: EcRev 46 (1994), S. 1.

[9] Vgl. Israel Batista, a.a.O., S. 12.

[10] Vgl. Julio de Santa Ana, a.a.O., S. 16.

[11] Civil Society. Diverse Global Perspectives. A Preliminary Synthesis of Dialogue Responses, S. 7 (unveröffentlichtes Manuskript). Eine Veröffentlichung eines Berichtsbandes mit allen Texten aus Montreat steht noch aus.

[12] Vgl. Daniel Bell zitiert nach Adam Seligman, The Idea of Civil Society, New York u. a. 1992, S. 2.

[13] Vgl. Anmerkung (5).

[14] Vgl. *Frieden in Gerechtigkeit*. Die offiziellen Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel, hg. im Auftrag der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, Basel/Zürich 1989 bzw. EKD-Texte 27.

[15] Vgl. Between the Flood and the Rainbow. Interpreting the Conciliar Process of Mutual Commitment (Covenant) to Justice, Peace and the Integrity of Creation, S. 168 ff.

Ethische Herausforderungen an die Ökumene

Zur Weltbevölkerungskonferenz in Kairo vom 5. bis 13. September 1994

VON WILFRIED STEEN

Für die Konferenz gab es keinen besseren Ort. Kairo, dieser Ameisenhaufen von 15 Millionen Einwohnern, führte dem Besucher aus dem Norden nachdrücklich vor Augen, was Bevölkerungswachstum heißt. Wie werden all die Menschen dort in Ägypten die Zukunft meistern? Was ist, wenn sie mehr fordern als nur das Notwendige zum Überleben? Die Vorstellung, die Stärksten machten sich von dort auf den Weg in gelobte wohlhabende Länder, nach Amerika, Europa oder Australien, kann schon Alpträume bei uns auslösen. Keinem Staat der Welt wird es gelingen, sich vor globalen Wanderungsbewegungen hermetisch abzuriegeln. Dies war in Kairo allen klar: Das Thema, das die nächsten Jahrzehnte beherrschen wird, heißt Bevölkerungswachstum.

Die Konferenz von Kairo war die letzte Chance für die internationale Gemeinschaft in diesem Jahrhundert, sich den Herausforderungen der Problematik von Bevölkerung und Entwicklung zu stellen. Ich möchte mich in

diesem Bericht vor allem mit der Frage befassen, welchen Beitrag die Kirchen zu dieser Problematik geleistet haben und noch leisten können. Als Mitglied der Delegation des Ökumenischen Rates habe ich an dieser Weltkonferenz teilgenommen. Die Delegation des ÖRK bestand, wie es sich für solch eine Konferenz gehört, überwiegend aus Frauen, vor allem aus dem Süden unseres Erdballs, aus Tansania, Barbados, aus Pakistan, Indien, aus Argentinien, Brasilien und Bolivien. Zwei Delegierte kamen aus den Niederlanden und den USA. Die Männer waren von Mitgliedskirchen in Indonesien, Schweden und Deutschland entsandt.

Neben dem Ökumenischen Rat nahmen rund 1500 weitere Nichtregierungsorganisationen (NGOs) mit ungefähr sechs- bis achttausend Delegierten teil: Familienplanungsorganisationen, internationale und nationale Forschungseinrichtungen, Kirchen, religiöse Gruppen, Hilfswerke. Im feinen Internationalen Kongreßzentrum tagten die Regierungsvertreter, hielten Reden im Plenum, berieten Veränderungen des Aktionsprogramms im Main Committee, erarbeiteten Texte in den Drafting Committees und Working Groups. Die NGOs hatten hier nur Beobachterstatus. Im Plenum durften die NGOs, zu denen auch der Ökumenische Rat gehörte, zu fortgeschrittener Zeit kurze Statements abgeben.

Der eigentliche Tummelplatz der NGOs aber war das NGO-Forum in einer Riesensporthalle in der Nähe des Kongreßzentrums. Hier ging es weniger diplomatisch zu. Da es dem Vatikan erstaunlicherweise gelungen war, die Fragen der Sexualethik und der Abtreibung zu zentralen Fragen der Konferenz zu machen, bildeten diese auch im NGO-Forum den Gegenstand vieler Redeschlachten. Die Frauen waren durch ihren „Women's Caucus" hervorragend vorbereitet und organisiert. Sie hatten ihre Lobby-Fähigkeiten schon in der Prepcom III (dritte und letzte Vorbereitungskonferenz in New York) unter Beweis gestellt und erreicht, daß im Aktionsprogramm die Stärkung und Ermächtigung der Frauen eine zentrale Rolle spielt. Vielleicht ist dies das eindrücklichste Signal aus Kairo!

Erst zum Schluß dieser zehntägigen Weltkonferenz rückten auch andere weltweit wichtige Fragestellungen wieder etwas stärker in den Mittelpunkt des Interesses, wie Familienzusammenführung für Flüchtlinge, wie Umweltfragen und die Verantwortung der Industrieländer für den Ressourcenverbrauch.

Die religiöse und ethische Dimension des Bevölkerungswachstums

In den Auswertungen von Kairo ist bisher kaum registriert worden, wie sehr religiöse und ethische Fragen Beachtung fanden. Hier deutet sich ein

steigender Stellenwert der Religionen und NGOs in der Weltpolitik an. Die Machtpolitik gerät an das Ende ihrer Weisheit bei der Lösung der weltweiten Probleme. Nun erhofft man sich neue Impulse durch zivilgesellschaftliche und religiöse Beiträge.

Allerdings sind die Nichtregierungsorganisationen und Weltreligionen auf solch eine neue Aufgabe in der internationalen Gemeinschaft noch nicht eingestellt. Auf dem NGO-Forum in Kairo begünstigte das Thema Bevölkerungswachstum zu allem Überfluß auch „Schwarz-Weiß"-Sichtweisen. Da wurden schnell Menschen, die unter bestimmten Umständen einen Schwangerschaftsabbruch bejahten („Pro-Choicer"), zu Mördern erklärt. Aber auch die Progressiven und Vertreterinnen der feministischen Sicht sahen den Dialog mit den Abtreibungsgegnern („Pro-Lifer") sehr schnell als unmöglich an und taten alles, um diese Gruppe aus Diskussionen herauszudrängen. Die Polarisierung der ethischen Sichtweisen betraf nahezu alle Religionen – nicht nur das Christentum. In einem interreligiösen Gebet gelang es eher fundamentalistischen Muslimen, gegen die Konferenz und gegen die „Ungläubigen" zu beten. Der Weg zu einem intensiveren Dialog – so zeigte sich in Kairo – ist noch lang.

Hat der Papst gesiegt?

Die stellenweise sehr massive Kritik des Vatikans richtete sich vor allem gegen drei Bereiche im Aktionsprogramm der Konferenz: den Schwangerschaftsabbruch, den im Aktionsplan vertretenen „emanzipatorisch-individualistischen" Grundansatz und seine Vorstellung von Sexualität sowie die Aushöhlung der Familie. Es ist Ulrich Pöner sicher zuzustimmen, wenn er schreibt: „Wie immer man über Kosten und Nutzen der kirchlichen Aktivitäten denken mag: in jedem Falle wurde bei anderen Kirchen und Religionen (aber auch bei einer Reihe von Regierungen) eine kritische Aufmerksamkeit für das geplante Programm geweckt."[1] Im Gegensatz dazu waren die Stimmen aus den Mitgliedskirchen des ÖRK leise bis unhörbar. Nur die EKD konnte auf der Konferenz eine eigene Stellungnahme zum Thema vorlegen.[2]

Hans Küng vertrat in einer Auswertung der Bevölkerungskonferenz die Ansicht, daß der Vatikan wieder einmal notwendigen Konsequenzen ausgewichen sei, so wie er sich schon öfters in entscheidenden Situationen der Weltgeschichte verweigert habe, zum Beispiel im Westfälischen Frieden 1648.[3]

In Kairo selbst fand der Vatikan seinen Widerpart vor allem in den „Catholics for free Choice", die wie andere US-amerikanische NGOs sehr geschickt die Konferenzöffentlichkeit für ihre Anliegen nutzten. Sie äußerten Übereinstimmung mit offiziellen katholischen Positionen darin, daß Bevölkerungswachstum Gefahren in sich birgt, wenn es stärker ist als die für die Menschheit notwendigen verfügbaren Ressourcen der Erde (Papst Paul VI, Populorum Progressio). Es könne ökonomische, soziale und gesundheitliche Gründe geben, um Geburten zu begrenzen oder sogar kinderlos zu bleiben (Papst Pius XII). Ebenfalls unstrittig sei, daß Geburtenbegrenzung kein simples Allheilmittel für die globalen Krisen oder ein Ersatz für mehr Verteilungsgerechtigkeit auf der Erde sein kann.

Fundamentaler Dissens aber wurde in den Fragen „künstlicher" Mittel zur Empfängnisverhütung und Schwangerschaftsabbruch deutlich.

So machte Daniel C. Maguire darauf aufmerksam, daß im 15. und 16. Jahrhundert katholische Theologen wie der Erzbischof Antonius von Florenz und der Dominikaner Johannes von Neapel Abtreibungen zur Rettung des Lebens der Frau billigten. Im 16. und 17. Jahrhundert gab es noch breitere Zustimmung. Damals konnte der Jesuitenpater Thomas Sanchez nicht einen Theologen finden, der nicht dem frühen Schwangerschaftsabbruch zustimmte. Bis in die spätere Zeit allgemein verbreitet war die Auffassung, daß der Embryo bis zum Alter von ungefähr 90 Tagen nicht als beseelte Person zu verstehen war.[4]

Die eigentliche Überraschung vor der UN-Konferenz in Kairo war die Unterstützung des Vatikans durch muslimische Beiträge wie den der renommierten Al-Azhar-Universität in Kairo, die ebenfalls den Schwangerschaftsabbruch generell ablehnt. Dabei war bei den interreligiösen Gesprächen selbst nicht zu übersehen, daß viele Muslime kaum ethische Bedenken gegen Empfängnisverhütung vorbrachten, da Allah das Glück der Menschen wünsche. Überhaupt fand ich erstaunlich, wie flexibel die Auslegung des Korans von manchen muslimischen Rednerinnen und Rednern gehandhabt wurde.

Die Ökumene in Kairo

Der Ökumenische Rat ist beim Problem „Wachstum der Weltbevölkerung" in einer nicht gerade komfortablen Situation. Zu unterschiedlich ist die Meinung der 324 Mitgliedskirchen zu den ethischen Konsequenzen des Aktionsprogramms von Kairo. Generalsekretär Konrad Raiser räumte schon vor der Konferenz in einem Interview ein, daß das Thema „Schwan-

gerschaftsabbruch" tiefe Gräben zwischen den Mitgliedskirchen aufreiße – wie innerhalb der katholischen Kirche auch. Ein Arbeitspapier, das von einer Arbeitsgruppe des ÖRK entworfen worden war, formulierte klar: Die ungerechte Behandlung und vollständige Ausbeutung von Frauen macht die Zufluchtsmöglichkeit zu einem gesundheitlich risikoarmen, freiwilligen Schwangerschaftsabbruch zur moralischen Notwendigkeit.

Während unseres Aufenthaltes in Kairo wurde klar, daß auch die Koptisch-Orthodoxe Kirche Ägyptens eindeutig auf der Seite der Abtreibungsgegner steht. Papst Shenouda hat anläßlich der Weltbevölkerungskonferenz in Kairo in einer Enzyklika erklärt: „Wir verurteilen Abtreibung und halten sie für Mord. Einzige Ausnahme ist, wenn die Mutter während der Schwangerschaft in Lebensgefahr schwebt." Und: „Wir lehnen es ab, jungen Menschen die Ausübung der Sexualität außerhalb der Ehe zu gestatten." Besonders beklagt wird, daß das Aktionsprogramm die Rolle der Familie und der religiösen Institutionen, die dafür zuständig sind, ignoriere. Es propagiere eine sexuelle Freiheit, die eine versteckte Einladung zur Unmoral darstelle.

Dieser koptisch-orthodoxe Beitrag macht deutlich, wie sehr auch während der Konferenz völlig verschiedene Dinge miteinander vermischt wurden und im Gespräch nur schwer zu klären waren. Dem Aktionsprogramm der Konferenz geht es meines Erachtens überhaupt nicht darum, ethische Werte in Frage zu stellen, sondern notleidenden Menschen elementare Rechte zu sichern. Es kann nicht normativ eine bestimmte traditionelle Form der Familie festschreiben, wie es sich der Vatikan, die Kopten und auch muslimische Kreise gewünscht hätten. Schon Konrad Raiser hat mit Recht darauf hingewiesen, daß es falsch sei, nur von einer einzigen sozial verbindlichen Form von Familie zu sprechen. Es gäbe etliche von der Großfamilie bis zur Kleinstfamilie mit nur einem Elternteil.

Wenn das Aktionsprogramm reproduktive Gesundheit (reproductive health) zu einem Recht der Menschen erklärt, dann bezieht sich der Ausdruck auf Gesundheit im Zusammenhang mit Sexualität, Fruchtbarkeit und Fortpflanzung. Zur reproduktiven Gesundheit gehören Sexualberatung und Familienplanung, der Schutz vor Geschlechtskrankheiten und Aids, aber auch die Betreuung bei Schwangerschaft und Geburt sowie die Fürsorge für Mutter und Kind. Ein wichtiges Ziel ist es dabei, die Mütter- und Kindersterblichkeit zu senken. Daß manche islamischen Staaten geargwöhnt haben, hier solle sexueller Freizügigkeit Tor und Tür geöffnet werden, lag an Übersetzungsschwierigkeiten. Das Recht auf Reproduktionsgesundheit soll, so berichteten Fachleute, zum Teil mit „Recht auf Pornographie" übersetzt worden sein.

Ob die Debatten um einzelne Sätze und Worte im Aktionsprogramm etwas gebracht haben, wage ich zu bezweifeln. Mit geschliffenen Konsensus-Formulierungen allein lassen sich die Probleme nicht wegwischen, die Millionen von Frauen quälen. Nach wie vor wissen viele keinen anderen Ausweg, als auf Hinterhöfen abzutreiben. Da helfen keine moralischen Appelle. Da helfen nur durchgreifende Schritte zu besserer Bildung, zu gesundheitlicher Beratung und einer sozialen Grundsicherung, wie sie auch im Aktionsprogramm der Kairoer Konferenz vorgesehen sind. Je mehr junge Menschen sich zu einem verantwortlichen Umgang mit Sexualität bewegen lassen – desto besser. Deshalb muß sich der Papst nach Kairo intensiver fragen lassen, warum er sich auch weiterhin gegen „künstliche" Mittel der Empfängnisverhütung ausspricht. Diese könnten, wenn sie gesundheitlich verträglich und erprobt sind, entscheidend dabei mithelfen, Abtreibungen zu verhüten.

Vier Schlußfolgerungen:

1. Bevölkerungswachstum bleibt ein Problem

1950 lebten zweieinhalb Milliarden Menschen, vierzig Jahre später, 1990, waren es schon mehr als doppelt so viele, nämlich 5,3 Milliarden. 1998 sind wir sechs Milliarden. Ungefähr 94 Millionen kommen jedes Jahr hinzu.

Selbst bei weltweiter Einführung der „Ein-Kind-Familie" würde es in den nächsten 40 Jahren immer noch drei bis vier Milliarden mehr „unvermeidbare" Menschen geben – als Folge eines extrem hohen Anteils von Jugendlichen und jungen Erwachsenen an der Bevölkerung der Entwicklungsländer. All diese Menschen wollen ein lebenswertes Leben führen. Die Frage nach den Grenzen des Wachstums bleibt brennend. Aber entscheidend ist nach wie vor: Nicht die Armen gilt es abzuschaffen, sondern die Armut!

2. Veränderungen sind vor allem auch im Norden gefragt!

Auf einem der Netzwerktreffen, das die Delegation des Ökumenischen Rates für Delegierte aus den Mitgliedskirchen veranstaltete, beschrieb eine Frau aus Kiribati, einer Inselgruppe im Pazifik, daß ihre Insel wohl als allererste von einer kommenden Klimakatastrophe betroffen sein würde. Wenn das Meer aufgrund des Treibhauseffektes anstiege, würden sie auf ihrem Atoll schlicht und ergreifend alle ertrinken. Sie fragte uns aus dem Norden, was wir denn gegen den Treibhauseffekt zu tun gedächten. Eine

gute Frage, die erst einmal Ratlosigkeit auslöste! Nicht nur Bevölkerungswachstum im Süden gefährdet diese Erde, sondern auch der Ressourcenverbrauch im Norden. Die Bundesrepublik mit ihren 81 Millionen Einwohnern ist, bezogen auf den Verbrauch der Bewohner eines armen afrikanischen Landes, hoffnungslos übervölkert! Ein Viertel der Menschheit in den Industriestaaten beansprucht drei Viertel der global verbrauchten Energie. Ein Glück für uns aus dem Norden, daß diese Fragen in Kairo nur am Rand diskutiert wurden.

3. Der interreligiöse Dialog – ein Hoffnungszeichen!

Die einfachen Lösungen faszinieren. Auch bei uns. Aber die Welt ist ziemlich kompliziert – auch durch den Gegensatz der Religionen zerrissen. Ethnische und nationale Konflikte verknüpfen sich heute in einer bedrückenden Weise mit religiösen Gegensätzen. Gerade im Zusammenhang der Arbeit der Vereinten Nationen brauchen wir den interreligiösen Dialog als integralen Bestandteil des Ringens um eine neue Weltordnung und als Ausdruck der Verantwortungsgemeinschaft für den Planeten Erde. Wir Christen müssen gemeinsam mit allen Menschen die Gewissen schärfen und handeln im Sinne eines Weltethos, das allen Menschen ein Lebensrecht gewährt.

4. Konsequenzen für die Kirchen

Projekte der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit verbessern!

Zwar gehen bei uns ca. 36 Millionen DM pro Jahr in integrierte Gesundheitsprogramme der Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst. Zwar bildet die Förderung von Frauenprojekten einen besonderen Schwerpunkt. Trotzdem bleibt noch viel zu tun. Die Förderung von Projekten zur Stärkung der Stellung der Frauen muß wie die Basisgesundheitsversorgung intensiviert werden. Die Armen haben nichts als ihre Tradition. Auch deshalb haben sie so viele Kinder. Dies ist der Grund, warum Bildungs- und Alphabetisierungsprogramme unserer Partner in Afrika und Asien nach wie vor Unterstützung brauchen.

Ethische Positionen deutlicher markieren!

Wenn es um Fortpflanzung geht, sind die evangelischen Grundpositionen in der Ethik klar. Sie heißen Recht auf Leben, verantwortliche Elternschaft, aber auch ethische Pflicht zur Geburtenbeschränkung.[5] Die evangelische

Position unterscheidet sich von der katholischen in nichts, wenn ausschließlich technische Lösungen des Problems Bevölkerungswachstum gesucht werden, die ohne Beteiligung der Betroffenen angewandt werden. Übereinstimmende Ablehnung wird es auch dort geben, wo Abtreibung die einzig mögliche Form der „Familienplanung" ist, wie in manchen Ländern Osteuropas und Rußlands, oder wenn es um den Protest gegen ein neues Eugenik-Gesetz zu Rassenhygiene und Gesundheitsschutz in China geht, in dem die Abtreibung „abnormaler Föten" vorgesehen ist und geistig Behinderten verboten wird zu heiraten. Damit sollen minderwertige Geburten verhindert werden. „Deng Xiaopings querschnittsgelähmter Sohn hat sehr lebendig beschrieben, wie chinesische Kinder und Erwachsene Behinderte mit Steinen bewerfen und verspotten, weil sie die für wertlose Kreaturen halten. Anstatt geistig Behinderter sollte Peking lieber solchen Geist ausrotten."[6] Aber nicht nur bei diesen Verstößen ist die evangelische Ethik gefordert. Sie wird ihre Stimme überall dort erheben müssen, wo menschliches Leben, vor allem das schwache und leidende, bedroht ist.

Offene Gespräche zur Sexualethik!

Es gibt im Unterschied zur katholischen Kirche im evangelischen Bereich keine offizielle Lehre der Sexualethik. Deutlich ist, daß eine „technokratische" Sexualaufklärung in den vergangenen Jahrzehnten eher einen falschen Optimismus verbreitet hat. Wer Teenager lediglich ermuntert, „sich auszuleben" und die sachgemäße Anwendung der Pille oder des Kondoms empfiehlt, kann die Verantwortung nicht angemessen herausbilden, die junge Menschen für sich und andere übernehmen müssen. Die sexualethischen „Leitplanken" sind klar: Sie heißen Freiheit und Verantwortung. Sie müssen offensiver und ehrlicher als bisher diskutiert werden. Hier besteht eine genuine kirchliche Aufgabe. Dabei wird ein Schwerpunkt sein, die Männer verstärkt an ihre sexualethischen Verpflichtungen innerhalb der Partnerschaft zu erinnern.

„Eine Watchdog-Funktion" der Kirche?

Die Kirchen werden in Zukunft mehr die Zusammenarbeit mit anderen gesellschaftlichen Gruppen suchen müssen, wenn sie überhaupt Einfluß nehmen wollen auf die politischen Weichenstellungen in unserer Gesellschaft. Die Kirchen haben hier einen klaren Auftrag, das Gewissen zu schärfen und „watchdog" zu sein. Aber sie haben sich bisher mehr als Laienspiel-

schar denn als professionelle Lobbyisten auf der politischen Bühne betätigt. Nun ist nicht mehr die Zeit für die unverbindlichen großen Worte. So wichtig Dialoge und Überzeugungsarbeit ist – wenn es um die Verantwortung des Nordens und eine internationale soziale und humane Entwicklung geht, wenn es endlich zu einem ökologischen Kurswechsel und einer notwendigen Veränderung unserer Konsumgewohnheiten zur Schonung der Ressourcen kommen soll, dann sind Taten gefragt. Christen dürfen nicht länger zulassen, daß unsere Gesellschaft ihre ökologischen Sünden in den Süden transportiert.

Die Konferenz von Kairo war die letzte Chance für die internationale Gemeinschaft in diesem Jahrhundert, sich den Herausforderungen des Themas Bevölkerung und Entwicklung zu stellen. Hat sie die Chance genutzt? Ich denke, ja. Es kommt jetzt darauf an, wie wir unsere Weltverantwortung in Wort und Tat praktizieren. Die Kirchen sind herausgefordert, sich dieser Aufgabe umfassend zu stellen.

ANMERKUNGEN

1 Ulrich Pöner, Absage an jede Form von Zwang, in: Herder-Korrespondenz 11/1994, S. 555-560, hier S. 556.

2 Studie der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst: Wie viele Menschen trägt die Erde?, Englischer Titel: How many people can the Earth sustain?, EKD-Texte 49, Hannover, Juni 1994.

3 Hans Küng, Der Papst – „weithin isoliert und allein". Über das selbstverschuldete Waterloo des Vatikans, in FOCUS, 19. September 1994, S. 38.

4 Daniel C. Maguire, Poverty, Population And The Catholic Tradition, in: Religious And Ethical Perspectives On Population Issues, Washington, DC, 1993, S. 12-21, hier S. 13.

5 Studie der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst, Wie viele Menschen trägt die Erde?, Hannover 1994, S. 45.

6 Frankfurter Rundschau, 28. Oktober 1994, S. 3.

Christen und Muslime – eine Begegnung der Verängstigten?

VON HANS VÖCKING WV

Mit Ausnahme des Judentums hat keine andere Religion eine so lange Beziehung zum Christentum gehabt wie der Islam. Seit 14 Jahrhunderten leben Christen und Muslime im Vorderen Orient und seit 30 Jahren auch in Deutschland zusammen. Kann man aber sagen, daß diese Jahrhunderte eine gegenseitige Bereicherung waren, oder muß nicht vielmehr festgestellt werden, daß gegenseitige Ängste tradiert wurden? Was können und müssen wir heute unternehmen, damit der Dialog zwischen Christen und Muslimen Fortschritte macht?

Rückblick

Seit dem Entstehen des Islam im 7. Jh. gibt es die Begegnung zwischen Christen und Muslime. Sicherlich hätten wir Schwierigkeiten, unseren Glauben in dem der Christen, die Muhammad (570–632) während seines Lebens begegneten, wiederzuerkennen. Sie nannten sich nun aber einmal Christen, und Muhammad benannte sie als solche und er verwechselte sie nicht mit den Juden oder gar den Polytheisten oder Animisten. Er hatte für diese Christen sogar eine gewisse Achtung, denn im Koran 5,82 heißt es: „Und du wirst sicher finden, daß diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: Wir sind Nasârâ. Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt, und weil sie nicht hochmütig sind." Die ältesten islamischen Überlieferungen erzählen denn auch von guten Kontakten zwischen Muslimen und Christen. Dies ist allerdings zu relativieren; denn die Christen waren die „Beschützten" (dhimmi) und diese Situation war nicht immer einfach zu ertragen. Ihre Religion war anerkannt, doch ihren Glauben konnten sie nur mit erheblichen Einschränkungen leben.

Die ersten Schwierigkeiten in der Beziehung traten durch die politische *Ausbreitung des islamischen Reiches in christliche Gebiete* auf. Vertieft wurde die Spaltung durch die Kreuzzüge, die das fein gesponnene soziale Netz des Zusammenlebens zerrissen. Auch brachten die Kreuzfahrer seltsame Legenden über den Islam im allgemeinen und über Muhammad und den Koran im speziellen mit zurück. Spuren davon finden wir heute noch in Vorurteilen bei den Europäern. Fortgesetzt wurden die Spannungen

durch das Vordringen des Osmanischen Reiches auf dem Balkan, ja bis vor die Tore von Wien im Jahre 1683. Schließlich vergrößerte auch der europäische Kolonialismus die Schwierigkeiten der Begegnung. Die Kolonisierung der meisten islamischen Gebiete im 19. Jh. hätte eine Gelegenheit zu einer Veränderung der falschen gegenseitigen Sicht sein können. Die vertiefte und direkte Kenntnis des Lebens der Muslime hätte Hoffnung zu einer Klimaverbesserung geben können. Doch bei vielen verbündete sich die Unkenntnis mit einer Geringschätzung der Muslime. Viele waren überzeugt, die islamische Religion fördere die Ablehnung der Moderne. Alte Vorurteile wurden wiederholt und neue kamen hinzu. Umgekehrt muß auch festgestellt werden, daß die Vorurteile bei den Muslimen gegenüber dem Christentum zunahmen, indem man z. B. Europäer mit Christen gleichsetzte. Und heute leidet die Begegnung zwischen Christen und Muslimen durch die Politisierung und Ideologisierung der islamischen Tradition.

Es ist gut, an die Vergangenheit zu erinnern, nicht um zu verurteilen, denn es ist immer schwierig, gerecht zu urteilen, wenn man außerhalb des geschichtlichen Kontextes steht. Diese Erinnerung an die Geschichte hilft aber, die Gegenwart besser zu verstehen. Diese Erinnerung leitete auch die Konzilsväter, als sie in „Nostra Aetate" Nr. 3 schrieben: „Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslimen kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen und sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen. . ."

Einblick

Es ist gut daran zu erinnern; denn heute findet der Dialog zwischen Christen und Muslime nicht nur in den Fakultäten der Theologie statt, sondern heute begegnen sich auch Christen und Muslime in Deutschland bei der Arbeit, in der Nachbarschaft, im Kindergarten und in der Schule und in der Pastoral.

Die Gegenwart der Muslime in Deutschland ist seit 30 Jahren eine Realität. Nach dem Zweiten Weltkrieg begann die islamische Immigration, bedingt einerseits durch die wirtschaftliche Entwicklung Deutschlands und andererseits durch die Zuspitzung der politischen und wirtschaftlichen Konflikte in den Ländern mit einer islamischen Tradition wie der Türkei, Tunesien, Marokko, Bosnien, Iran usw. Ein Wendepunkt war die Ölkrise von 1973. Deutschland wie auch die übrigen westeuropäischen Ländern erließen den Anwerbestop, um den Zustrom der ausländischen Arbeitnehmer einzudämmen. Dennoch, vielleicht aber auch gerade dadurch, stieg die Zahl

der Muslime an. Durch den abrupten Abbruch der Möglichkeiten, gutbezahlte Arbeitsplätze zu bekommen, und/oder den oppressiven Druck in den Heimatländern zu verlassen, blieben die einen, und die anderen versuchten, unter allen Umständen nach Deutschland zu kommen. Heute schätzt man die Zahl der Frauen und Männer aus islamischen Ländern in der Bundesrepublik auf etwa zwei Millionen.

Gruppenbildung durch die Migration

Der Islam versteht sich nach dem Prinzip des Ein-Gott-Glaubens und des vereinheitlichenden Gesetzes (sharî'a) als die eine und allumfassende Gemeinschaft (umma). Die Muslime betrachten die Einheit als Beweis für den Wahrheitsanspruch seiner Prophetie. Aus diesem Anliegen heraus ruft der Koran, die allein gültige Offenbarung für die Muslime, dazu auf, „... teilt euch nicht (in verschiedene Gruppen) auf" (Koran 3,105). Auch die in Deutschland lebenden Muslime sind sich ihrer Zugehörigkeit zur islamischen Weltgemeinschaft, die sie beeinflußt und trägt, bewußt. Auch die Vielzahl der islamischen Kulturen kann darüber nicht hinwegtäuschen. Vierzehn Jahrhunderte haben es den Muslimen gestattet, Völker und Kulturen in das „Haus des Islam" aufzunehmen und zu integrieren. Die vereinheitlichende Kraft der sharî'a hat jedoch auch ihre Grenzen.

Der muslimische Deutsche Abdullah Borek beschreibt die Gruppenbildung in einer Denkschrift „Zur Lage der deutschen Muslime" (al-Islam, 1991, S. 15–16) wie folgend: *Zur ersten Generation* gehören die Muslime, die als Erwachsene nach Deutschland eingewandert sind. Sie wurden in einer islamischen Kultur sozialisiert und versuchen, ihren „gelebten Islam" auch hier zu praktizieren. Eine Auseinandersetzung zwischen den anerzogenen islamischen Lebensgewohnheiten und der deutschen Lebensweise findet nicht statt.

Die *zweite Generation* umfaßt diejenigen, die in Deutschland geboren und vom deutschen Erziehungssystem geprägt worden sind. Sie spaltet sich auf; denn die einen passen sich den Lebensgewohnheiten an und die anderen grenzen sich ab. Die ersteren treten in die deutsche Kultur ein, behalten vielleicht nur noch bestimmte Elemente der Kultur ihrer Eltern. Die zweite Gruppe hat sich die Moschee als ihr geistliches Zentrum ausgesucht, die sie aber gleichzeitig von der Umwelt trennt. Sie sind überzeugt, nur in dieser Abgrenzung eine islamische Identität aufbauen zu können. Sie können sich weder mit der islamischen Kultur ihrer Eltern anfreunden noch mit der Diasporasituation. Sie bilden sicherlich die Gruppe, die längerfristig einen Islam in Deutschland prägen und leben wird.

Die sogenannten *deutschen oder deutsch-kulturellen Muslime* bilden in dieser Minderheit eine Minderheit. Sie orientieren sich an Vorbildern aus verschiedenen islamischen Traditionen. Meistens gilt für sie ein „theoretischer" Islam, den sie aus Büchern übernommen haben, oder eine islamistische Ausprägung, in der sie sich politisch wiederfinden. Andere wiederum haben sich für einen Sufi-Islam entschieden. Die deutsche Diasporasituation läßt sie um so stärker das Bedürfnis nach Gemeinschaft empfinden und nach einem „Meister", der sie leitet. Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe dient dann als Zuflucht und als Hilfe in der Notzeit.

Der Prozeß der Integration der Muslime

Die meisten Muslime in Deutschland bekennen sich zum *sunnitischen Islam*. Nach ihrer traditionellen Lehre können nur der Koran und die Sunna des Propheten Muhammad die Rechtleitung geben. Daneben gibt es keine autorisierte Lehrinstanz. In der Türkei, dem Land, aus dem die meisten in Deutschland lebenden Muslime kommen, ist das unproblematisch, weil die Regierung über das „Amt für Religiöse Angelegenheiten" die Verwaltung des Islam ausübt. Erst in der deutschen Diaspora wird daraus ein Problem, weil es zwischen den Regierungen der Heimatländer der muslimischen Einwanderer, den islamischen Weltorganisationen und den auf nationaler Ebene (im Schutz der in Deutschland garantierten Religionsfreiheit) organisierten Verbänden zu einem Wettlauf um die Führungs- und Sprecherrolle kommt. Der Trend geht zur notwendigen Organisierung, da die Muslime wissen, daß sie sich strukturieren müssen, um als Gruppe sichtbar zu werden und ihr Anliegen durchsetzen zu können. Da nach der islamischen Tradition keiner „kraft seines Amtes" berechtigt ist, die Gemeinde aufzubauen, kommt es zu einer pluralen Gemeindebildung. Neben den islamischen *Weltorganisationen* (Islamischer Weltkongreß, Liga der Islamischen Welt, Organisation der Islamischen Konferenz) finden wir *Vereine*, die von den *Herkunftsländern* (Amicale der Tunesier, Amicale der Marokkaner) *unterstützt* werden, sowie in *Deutschland selbst entstandene Vereine und Bewegungen* (Verband Islamischer Kulturzentren, Milli Görüs, Muslimbrüder, Jamaat Tabligh wa da'wah usw), die sich aber inzwischen um internationale Kontakte bemühen.

Das sichtbarste Zeichen der Integration der Muslime ist die *Moschee*. Außer den Moscheen in München, Hamburg, Aachen, Berlin und Pforzheim sind es in erster Linie Gebetsräume, die die Muslime in der ersten Phase angemietet haben, nun aber mehr und mehr käuflich erwerben, die

zu Symbolen der islamischen Präsenz geworden sind. Diese Räume werden heute noch so genutzt, wie es z. Z. Muhammads üblich war. Sie dienen als Versammlungsraum der religiösen *und* politischen Gemeinde. Die Moschee wird so für die Muslime ein Teil ihrer Heimat, eine Enklave, in der sie in ihrer Landessprache mit ihren Landsleuten dieselben Fragen diskutieren. So gehört zum Gebetsraum eine Cafeteria, oft auch ein Lebensmittelgeschäft und unbedingt eine Metzgerei, die ihrem Bedürfnis nach rituell reiner Ernährung entgegenkommt. Das Büro des Imams und natürlich eine Bibliothek bzw. eine Buchhandlung dürfen in dieser sich explizit so verstehenden Buchreligion nicht fehlen. Die Räumlichkeiten für den Koranunterricht der Kinder und die Schulung der Erwachsenen fallen je nach finanziellen Möglichkeiten des Vereins unterschiedlich aus. Unabdingbar natürlich sind die Waschräume für die rituelle Reinigung vor dem Gebet und der Gebetsraum selbst.

In Deutschland ist die islamische Gemeinschaft inzwischen so heimisch, daß sie sich ein eigenes *Pressewesen* nicht nur in der Sprache der Herkunftsländer, sondern auch in deutscher Sprache aufgebaut hat. Die Publikationen können in Niveau und Aufmachung mit Gemeindebriefen und Kirchenzeitungen verglichen werden. Ihr Inhalt umfaßt tatsächlich Themenbereiche wie Gemeindeaufbau und Schulung, Kinderseite, Nachrichten aus der Welt des Islam, persönliche Mitteilungen, Ehewünsche, Rechtsgutachten bezügl. der islamischen Lebensweise in der Diaspora, sehr oft auch Leserbriefe und fast immer Hinweise auf Veranstaltungen der islamischen Vereine. Zu den rein islamischen Publikationen gehören unter anderem al-Muhadschirum, das Mitteilungsblatt der Geistlichen Verwaltung der Muslimflüchtlinge in der Bundesrepublik, das seit 1958 in Nürnberg/München erscheint. Ferner al-Islam, die Zeitschrift von Muslimen in Deutschland, ebenfalls in München seit 1974 publiziert, und al-Fadschr, die Zeitschrift des schiitischen Islamischen Zentrums in Hamburg, die seit 1983 erscheint.

Viel Mühe und Anstrengung verwenden die Diasporamuslime auf *da'wa*, d. h. *Mission*. Der Islam versteht sich als eine universale Religion, und daher sind die Muslime zur da'wa verpflichtet. Der islamische Begriff da'wa, der in Deutsch mit „Mission" wiedergegeben wird, bedeutet wörtlich „Einladung zum Islam". Jeder Muslim gibt daher gerne Auskunft über seine Religion. Seminare, Fortbildungsveranstaltungen und Islamwochen werden organisiert, um den Islam den Europäern bekannt zu machen. Da'wa richtet sich aber nicht nur nach außen, da'wa hat auch intern zu geschehen. Dazu werden selbst christliche pastorale Methoden entlehnt, wie z. B. die Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge. So fremd sie dem Islam bislang gewesen sein mag, sie gehört dazu.

Bei der Integration des Islam nimmt die Diskussion über *muslimische Minderheit und die Menschenrechtsdiskussion* einen großen Platz ein. Zur Erläuterung dieser Problematik sei die Präambel der „Karre-Erklärung der Menschenrechte im Islam" vom 5. August 1990 zitiert. Der Text wurde von der Außenministerkonferenz der Organisation der Islamischen Konferenz, zu der etwa 46 Staaten gehören, verabschiedet: „Die Mitglieder der Organisation der Islamischen Konferenz betonen die kulturelle und historische Rolle der islamischen Umma, die von Gott als die beste Nation geschaffen wurde und die der Menschheit eine universale und wohlausgewogene Zivilisation gebracht hat, in der zwischen dem Leben hier auf Erden und dem Jenseits Harmonie besteht und in der Wissen und Glaube einhergehen; und sie betonen die Rolle, die diese Umma bei der Führung der durch Konkurrenzstreben und Ideologien verwirrten Menschheit und bei der Lösung der ständigen Probleme dieser materialistischen Zivilisation übernehmen sollte."

„Sie möchte ihren Beitrag zu dem Bemühen der Menschheit leisten, die Menschenrechte zu sichern, den Menschen vor Ausbeutung und Verfolgung zu schützen, und seine Freiheit und sein Recht auf ein würdiges Leben in Einklang mit der islamischen Scharia zu bestätigen." „Sie glauben, daß die grundlegenden Rechte und Freiheiten im Islam ein integraler Bestandteil der islamischen Religion sind und daß grundsätzlich niemand das Recht hat, sie ganz oder teilweise aufzuheben, sie zu verletzen oder zu mißachten, denn sie sind verbindliche Gebote Gottes, die in Gottes offenbarter Schrift zu entfalten durch seinen letzten Propheten überbracht worden sind, um die vorherigen göttlichen Botschaften zu vollenden. Ihre Einhaltung ist deshalb ein Akt der Verehrung Gottes und ihre Mißachtung oder Verletzung eine schreckliche Sünde, und deshalb ist jeder Mensch individuell dafür verantwortlich, sie einzuhalten – und die Umma trägt die Verantwortung für die Gemeinschaft".

Ausblick

Christen und Muslime werden in Zukunft in Deutschland zusammen leben, und sie müssen lernen, in Zukunft zusammen das gesellschaftliche Leben zu gestalten. Um das gemeinsame Haus gestalten zu können, müssen Christen und Muslime *drei schwierige Probleme* lösen: *Die Schwierigkeiten, die aus der Geschichte herkommen.* Sie sind nicht die schwierigsten und sie können mit der Zeit überwunden werden. Aus der langen gemeinsamen Geschichte bleibt bei den Muslimen oft eine Bitterkeit gegenüber dem Abendland. Sie halten die Erinnerung daran fest, daß die Christen ihre

Zivilisation zerschlagen haben. Diese Empfindung ist bei allen muslimischen Völkern zu finden. Ohne Zweifel entspricht den Kreuzzügen bei ihnen keine historische Erinnerung mehr, aber sie haben durch Kolonisierung und Arbeitsmigration den Eindruck einer sie verachtenden Überlegenheit des Abendlandes über ihre Kultur erhalten. Daraus entstand ein Trauma, das oft einen Umschwung in die Erbitterung und eine oberflächliche Rechtfertigung bewirkte, so daß der wirtschaftliche, wissenschaftliche und technische Rückstand nur noch schmerzlicher empfunden wird. Dieses Gefühl der Frustration macht das Zusammenleben schwierig und sollte dialogisch aufgearbeitet werden. Zuerst sollte man die geschichtlichen Ereignisse relativieren und sie in den historischen Zusammenhang stellen. Objektivität ist und bleibt das beste Mittel, Mißverständnisse und Gegensätze der Vergangenheit aufzuhellen und zu entschärfen. Die Sorge um eine Objektivität bei der Analyse der geschichtlichen Tatsachen verlangt ferner die Benennung und Anerkennung der politischen und wirtschaftlichen Auswüchse auf beiden Seiten. Die Aufarbeitung der Vergangenheit bezeugt dann die Bereitschaft für einen Neuanfang.

Die Geschichte scheint kein unlösbares Problem zu sein. Viel größer sind die *philosophischen Unterschiede*, die an Begriffen wie *Vernunft und Glaube* sichtbar werden. Zwei Auffassungen stehen sich auf beiden Seiten gegenüber. Die islamische Tradition sagt, daß der Muslim die Wahrheit von Gott durch den Koran erhält. Der Koran und seine offizielle Auslegung (hadithe, tafsîr, figh idschma) diktieren ihm jegliches Verhalten. Er findet darin sowohl Antworten auf Fragen der Menschen als auch auf soziale und politische Probleme. Das ist kein simpler literarischer Kunstgriff. Der Rückgriff auf Schrift und Tradition ist die eigentliche Basis der Reflexion, so wie in der Mathematik der Rückgriff auf die Theoreme oder Postulate. Die Rolle der Vernunft ist eingeschränkt auf den Rahmen des Korans. Sie kann nur innerhalb der „koranischen Ordnung" angewandt werden, die grundlegend bleibt für alle Dinge. Was kann aber die Vernunft außerhalb dieser Ordnung? Die muslimischen Philosophen Averroes und Avicenna wollten mit der Vernunft alle Probleme, die sich dem Menschen stellen, lösen. Doch die vorherrschende Lehrmeinung der Aschariten – und sie gilt bis heute – betonte, daß nur der Koran zur Wahrheit finden könne. Der Vorherrschaft der Vernunft der ersten Gruppe stellen die Anhänger der aschariticschen Schule die Vorherrschaft der Schrift entgegen, ohne im übrigen der Vernunft jede Rolle abzusprechen. Sie ist im Koran eingeladen, „über Zeichen des Universums nachzudenken" und die durch die einzige Offenbarung erhaltene Wahrheit darzustellen und zu verteidigen.

Das Verhältnis von Glaube und Vernunft ist ein *grundsätzliches Problem*, wenn es darum geht, daß in unserer von der Aufklärung geprägten Welt Christen und Muslime zusammenleben. Sicherlich obliegt es Christen nicht, dem Islam eine Entwicklung von außen her aufzudrängen; dies ist und bleibt Aufgabe der Muslime, die wir nicht übernehmen können. Aber kann das nicht auch heißen, daß die Christen die Haltung von interessierten Zuschauern einnehmen sollten, wenn einige Muslime entschlossen sind, ihren Islam weiter zu denken?

Selbst wenn die Schwierigkeiten, die sich aus der Geschichte ergeben oder die in der Art und Weise der Darstellung der Glaubenswahrheiten enthalten sind, gelöst oder auf dem Weg zu einer Lösung wären, wird sich in der Begegnung zwischen Christen und Muslimen immer die größte Schwierigkeit aus den *dogmatischen Unterschieden* ergeben. Diejenigen, die das Problem theologisch vereinfachend oder phänomenologisch angehen, können an eine Versöhnung der Religionen glauben. Doch Islam und Christentum unterscheiden sich wesentlich selbst in ihren Tiefen. Der christliche Glaube gründet die Beziehung zwischen Gott und Mensch auf die Inkarnation des göttlichen Wortes in Jesus Christus, was die islamische Tradition radikal ablehnt. Die Gemeinsamkeit der beiden Religionen liegt in der Anerkennung der Transzendenz Gottes. Der Unterschied beginnt bei der Bejahung der Immanenz der christlichen Offenbarung, die sich in der Heilsgeschichte immer mehr enthüllt, von der Erschaffung des ersten Menschen nach dem Bild Gottes bis zur Fleischwerdung des Wortes in der menschlichen Natur. Für einen Muslim ist dies ein Eingriff in die Transzendenz Gottes. Irrig ist es auch anzunehmen, daß die islamische Lehre logisch in einer Weise definiert werden könnte bzw. eine Begrifflichkeit verwendet, die derjenigen der Bibel entspricht, wie z. B. Jesus als „Wort Gottes" (kalima) oder „Geist Gottes" (ruh). Der Sinn dieser Aussagen im Koran ist wesentlich verschieden vom christlichen Sinn. Der Islam, kohärent in seiner theologischen Entwicklung und Aussage, schließt jede übernatürliche Beziehung aus.

Die islamische Tradition hat sich hier auch nicht getäuscht; denn sie hat jede Annäherung an die christliche Theologie in all dem abgelehnt, was Gott und was die Beziehungen der Schöpfung mit dem Schöpfer betrifft. Das gilt auch für Jesus, der im Koran „Wort Gottes" (kalimat Allah) genannt wird. Eine verkürzte Exegese könnte glauben machen, daß es sich dabei um eine Entsprechung zum johanneischen „Logos" handelt. Eine genauere Übersetzung würde lauten: „*ein* schöpferisches Wort", d. h. ein Wesen, das direkt durch Gott geschaffen wurde, ohne menschliche Zeugung

so wie der erste Mensch Adam. Die Aussagen des Korans sind formell und absolut. Sie verwerfen die Trinität, die Inkarnation und die Erlösung. Die Position der islamischen Tradition gegenüber dem christlichen Glauben legt zwei Folgerungen nahe:

– Zunächst wird der christliche Glaube nicht in sich beurteilt, sondern einzig und allein von den Aussagen und von dem Gesichtspunkt der koranischen Axiome. Die islamische Tradition weigert sich, im Christentum etwas anderes zu sehen als das, was der Koran darin gefunden hat. Der christliche Glaube ist katalogisiert, und jeder mögliche Ausdruck des Dogmas wird auf Kategorien zurückgeführt, die ein für allemal festgelegt sind. Die Tendenz, den christlichen Glauben derart einseitig zu beurteilen, ist allerdings nicht einhellig, selbst wenn sie im Moment vorherrscht.

– Die andere schwerwiegende Folgerung ist die Zweideutigkeit der Begriffe einer Religion gegenüber einer anderen. Die gleichen Worte haben nicht denselben Sinn. Erwähnt wurde bereits als Beispiel Jesus als „Wort Gottes". Man kann die Liste fortführen mit Wörtern wie Gebet, Sünde, Barmherzigkeit, Fürbitte, Offenbarung, Propheten usw.

Islamische Präsenz als Anfrage an die Kirchen

„Ein Gott – viele Religionen" lautet der Titel des von Paul Knitter 1988 veröffentlichten Erfahrungsberichts aus dem universitären Dialog mit den Religionen. Durch den Zuzug von Muslimen finden sich aber auch viele deutsche Christen vor eine Aporie zwischen ihrem Bekenntnis zum Christentum und seinem Absolutheitsanspruch und dem nicht zu leugnenden Faktum ernsthafter religiöser Muslime gestellt. Aus dieser neuen multireligiösen Situation ergeben sich Fragen an die Pastoral und die Theologie. In Europa hat die Begegnung mit Muslimen insgesamt noch nicht die notwendige Reflexionsebene erreicht, sondern bleibt weitgehend den in vielen Fragen ratlosen pastoralen Mitarbeitern überlassen. Deren Versuche, die Situation zu bewältigen, setzen Fakten, die der systematischen Forschung vorausgehen, und ihre Praxis muß unter Umständen nach der Theoriebildung zurückgenommen werden.

Der *Kindergarten* ist der erste Ort, wo sich Christen und Muslime begegnen. Der christliche Kindergarten in kirchlicher Trägerschaft ist vielleicht der einzige Ort, an dem Muslime einmal mit der Kirche in Berührung kommen. Das multireligiöse Umfeld erfordert ein Umdenken in der Erziehungskonzeption, in der Themenwahl beim Feiern, in der Elternarbeit und selbst in der Personalpolitik. Der konfessionelle Kindergarten kann sich nicht isla-

mischen Erziehungsprinzipien fügen. Aber bereits der Kindergarten kann einüben, ungewohnte Verhaltensweisen wie Tischsitten, fremde Lebensgewohnheiten und andere gelebte Religiosität vorurteilsfrei kennenlernen zu wollen und nicht mit dem Phänomen des Fremden auch den Fremden abzulehnen.

Die *Schule* ist der Ort, wo im evangelischen und katholischen Religionsunterricht bei der Behandlung der islamischen Religion religionspädagogische Überlegungen stattfinden. Die Ziele, die solcher Religionsunterricht verfolgt, reichen von der Wahrnehmung der religiösen Vielfalt über Aneignung von Kritikfähigkeit an theologischen Systemen bis zur Hilfestellung in der eigenen Glaubensentscheidung. Der Islam fordert in besonderer Weise – wie oben dargelegt wurde – gerade das Selbstverständnis des Christentums heraus, löst Beunruhigung aus und kann gerade dadurch zu einer schärferen Standortbestimmung anregen.

Die *Ehepastoral* ist ein anderer Ort, wo sich heute Christen und Muslime in Deutschland begegnen. Hier kommt es zum Dialog, wenn die Ehepartner bewußt ihren Glauben leben und jeder bzw. jede die jeweils andere Gemeinschaft miteinbezieht. Hierbei brauchen sie allerdings die Unterstützung der Gemeinde. Warum läßt sich die Pastoral diese Chance, gelebten Dialog der Religionen mitzuformen, entgehen?

Die *Bekehrung* wird zu einer Realität in einer multireligiösen Gesellschaft, denn sie kann dazu führen, daß es beiderseitige Konversionen gibt. Untersuchungen zur Motivation der Konvertiten zeigen erstaunlicherweise auf beiden Seiten ähnliche Ergebnisse. Das Gefühl, in der eigenen Gemeinschaft nicht mehr beheimatet zu sein, die daraus folgende Attraktivität der anderen Religionsgemeinschaft, glaubwürdige Zeugen, die andere Religion als Symbol für ein verlorengegangenes Element der eigenen Religion können zum Übertritt bewegen. Für manche Christen mag die Befreiung von der Gewissensentscheidung durch die Pflichtenlehre dafür der Grund sein, für den Muslim dagegen gerade die Freiheit von der starren Pflicht in die Freiheit der Geistesentscheidung.

Das Zusammenleben von Christen und Muslimen in Deutschland reicht heutzutage bis in die theologische Forschung hinein. Anfragen richten sich an die Missionswissenschaft, an die Exegese, an die Dogmatik oder Systematische Theologie. Die theologische Forschung ist gefordert, den christlichen Glauben in diesem neuen Kontext neu darzulegen.

Ausländerfeindlichkeit betrifft auch die Muslime. Die Gefahr, daß die Muslime eine Parallelgesellschaft bilden und an den gesellschaftlichen Rand gedrängt werden, besteht zweifellos. Ob die Muslime diesen Weg gehen, wird auch von den Christen bzw. deren Einstellung und Umgang mit den muslimischen Nachbarn und Nachbargemeinden abhängen. Eine dialogische Haltung beginnt sich langsam zu entwickeln und unter dem Druck der Aufgaben nimmt sie mehr und mehr konkrete Formen an. Seitdem das II. Vatikanische Konzil und der ÖRK vom Dialog mit den Muslimen gesprochen haben, tauschen Christen und Muslime gegenseitig Informationen über ihre religiösen Lehren und Erfahrungen aus. Engagement in gesellschaftspolitischen Fragen, das von einer religiösen Wertordnung bestimmt ist, geschieht dagegen immer noch lediglich in Einzelinitiativen. Dabei ist Christen und Muslimen das Wissen um ihre Geschöpflichkeit ein gemeinsames Merkmal. Damit dies zum Tragen kommen kann, müßte jedoch erst gegenseitiges Mißtrauen abgebaut werden.

Wie verwirklicht die Evangelisch-methodistische Kirche ihre missionarische Aufgabe in ihren ökumenischen, gesellschaftlichen und politischen Beziehungen?[1]

VON WALTER KLAIBER

Die Formulierung unseres Themas hat mir Kopfzerbrechen bereitet. Insbesondere hat mich die Bedeutung der indikativischen Fassung dieses Satzes beschäftigt. Ist nach einer Beschreibung des Ist-Zustandes gefragt? Soll ich etwas darüber berichten, wie die Evangelisch-methodistische Kirche tatsächlich heute ihren Auftrag erfüllt? Oder steckt in dieser Formulierung eher eine „modale" Bedeutung, etwa in dem Sinne: Wie kann, wie soll, wie muß die Evangelisch-methodistische Kirche ihren Auftrag verwirklichen? Ist also eher eine Wegbeschreibung gewünscht?

Ich werde beide Fragestellungen aufnehmen, der zweiten aber größeres Gewicht geben.

In einer anderen Richtung möchte ich dagegen meine Aufgabe eher einschränken. Ich kann nur von der Evangelisch-methodistischen Kirche in Kontinentaleuropa reden. Zwar dürfte das meiste von dem, was ich in grundsätzlicher Hinsicht sage, auch für die Vereinigten Staaten oder Afrika gelten und über die Evangelisch-methodistische Kirche hinaus auch für die Britische Konferenz und ihre Schwesterkirchen Bedeutung haben. Aber wenn es um die praktische Situationsanalyse und Wegbestimmung geht, würde sicher vieles für deren Lage noch einmal ganz anders zu sagen sein. Ganz aus dem Blick verlieren möchte ich aber diesen weiteren Horizont nicht – und insbesondere, wenn es um die Frage der sogenannten Connexio[2] geht, wird er einbezogen werden müssen.

1. Der Auftrag

Wenn wir fragen, wie die Evangelisch-methodistische Kirche ihre missionarische Aufgabe erfüllt, dann ist es sicher nicht unangemessen, daß wir uns zuerst noch einmal klar machen und vergewissern, was unser Auftrag ist. Dabei möchte ich uns nicht nur zu den Ursprüngen der methodistischen Bewegung zurückführen, sondern wenigstens ganz knapp auch zu deren Wurzeln im missionarischen Auftrag, den uns das Neue Testament gibt, zurückgehen.

Die missionarische Beauftragung der Jünger und der Gemeinde ist im Neuen Testament allerdings nicht überall mit den gleichen Begriffen und Vorstellungen formuliert. Wenn wir das Neue Testament in seiner jetzt vorliegenden Form durchmustern, stoßen wir auf drei Ausprägungen dieses Auftrages, die gewissermaßen, wie in konzentrischen Kreisen, dessen Horizont umreißen.

a) Als Jesus seine Jünger während seiner irdischen Wirksamkeit aussandte, gab er ihnen den Auftrag, die Nähe der Gottesherrschaft zu verkündigen und Taten der Befreiung und Heilung zu tun, zu denen er sie bevollmächtigt hatte (Mt 10,7ff/Lk 10,1-12). Obwohl der geographische Horizont dieser Aussendung nicht über Judäa und Galiläa hinausreichte, ist der theologische Horizont der weiteste von allen Missionsbefehlen. Es gilt nichts anderes zu tun, als Gottes Herrschaft anzukündigen und Zeichen seiner Herrschaft aufzurichten. Die Reaktion der Hörer mag für diese selber wichtig sein (Mt 10,12ff); für die Ankündigung der nahen Gottesherrschaft hat sie aber keine grundlegende Bedeutung!

b) In den Aussendungsworten des Auferstandenen wird der geographische Kreis universal erweitert: „Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur" (Mk 16,15; vgl. Mt 28,29). Zugleich aber wird die Zielsetzung enger gefaßt: Ziel der Mission ist es, „Jünger zu machen" (Mt 28,19), d.h. Menschen in die Gemeinschaft mit Jesus und den anderen Jüngern zu führen. Dies geschieht durch die Taufe, dem Sakrament der Eingliederung in den Leib Christi, und durch das Lehren der Gebote Christi.

c) In den Missionsreden der Apostelgeschichte und der Verkündigung des Paulus wird der Brennpunkt noch schärfer: Ziel dieser Verkündigung ist der Ruf an den einzelnen Hörer zur Umkehr und zum Glauben, d.h. zur persönlichen Annahme der in Christus gewirkten und im Evangelium proklamierten Versöhnung, zu einem Leben im Frieden mit Gott; kurz gesagt, Ziel der Verkündigung ist der Ruf zum Heil.

Es wäre nun reizvoll zu zeigen, wie in diesen drei Formen des missionarischen Auftrages im Neuen Testament schon der Kern der heutigen unterschiedlichen Missionstheologien angelegt ist. Hier muß es uns genügen, darauf hinzuweisen, daß der Methodismus bei der dritten Konzeption einsetzt. Der Ruf zum Glauben, und zwar zum persönlichen Glauben, der sich nach der Gewißheit des Heils und der Erfüllung mit Gottes Liebe ausstreckt, steht im Mittelpunkt der Verkündigung Wesleys und der frühen Methodisten. „To save souls", dies und nichts anderes ist der Auftrag der methodistischen Prediger, und Wesley hat es ihnen immer wieder eingeschärft.[3] Dabei ist wichtig, den reformatorischen Aspekt dieser Botschaft

zu beachten. Aus Glauben gerettet zu werden, heißt, aus Gnaden gerettet zu werden, bedingungslos von Gott angenommen und in seine Gemeinschaft aufgenommen zu sein, ohne Rücksicht auf das, was wir leisten oder haben, allein aufgrund der Liebe Gottes zu uns.[4]

Zugleich aber betonen Wesley und der frühe Methodismus die schöpferische Kraft dieser Gnade. Heil bedeutet nicht nur Vergebung der Sünde, Bewältigung der Vergangenheit, sondern zugleich auch Erfüllt-werden mit der Liebe Gottes, die unser Leben gestaltet und leitet, es bedeutet die Wiederherstellung des Menschen zum Ebenbild Gottes, die Erneuerung seines Verhältnisses zu Gott, zu sich selbst und zu seinen Mitmenschen.[5]

Und zum großen Entsetzen jeder reformatorischen Theologie gehört zu dieser Botschaft auch, daß Menschen befähigt werden, Mitarbeiter Gottes zu werden, die mit den Gaben, die Gott ihnen schenkt, mitwirken an dem Heil, das Gott für sie und andere wirkt.[6] Das ist gemeint mit der „schriftgemäßen Heiligung", die die Methodisten über die Lande verbreiten sollen, ein Leben aus der Kraft der Gnade und der Liebe, das grundsätzliche und praktische Auswirkungen hat, und zwar insbesondere auf das Leben in der Gemeinschaft.

„There is no holiness than social holiness", sagt Wesley.[7] Die Gemeinschaft mit Gott begründet Gemeinschaft von Menschen untereinander, die von Gottes Liebe geprägt und geformt ist. Wesleys Gemeinschaften und Klassen waren Ausdruck dieser Überzeugung. „Jünger zu machen" ist also Teil des Auftrages, Heiligung zu verbreiten.

Da Heiligung sich nicht auf persönliche Heiligung beschränkt, hat sie Auswirkungen auf das Wirken in der Gesellschaft. Im ursprünglichen Methodismus drückte sich dies besonders in der Sendung zu den Armen aus, zugleich aber auch in der Verantwortung für die Gesetze und Strukturen der Gesellschaft.[8]

„To reform the nation" oder wie es dann in den Vereinigten Staaten hieß: „To reform the continent" ist die zusammenfassende Formulierung dieses Aspektes unseres Auftrages.[9] Leider hat Wesley nicht genau ausgeführt, was er damit meinte. Aber er hat die Richtung angezeigt und deutlich gemacht, daß sich die Mission seiner Bewegung nicht nur auf die Herzen der Individuen oder auf den Aufbau einer Kirche, sondern auch in die Gesellschaft hinein ausrichtet, in der Zeichen der Herrschaft Gottes und seiner Liebe aufgerichtet werden sollen, gleich wie reformierbar sich diese Gesellschaft erweist!

Lassen Sie mich das zusammenfassen:

„To save souls – to spread scriptural holiness – to reform the nation", das sind die klassischen Beschreibungen des Auftrages der Methodisten.

Dieser Auftrag ist durch und durch missionarisch, ausgerichtet auf andere Menschen. Methodismus kann nie nur „Verein zur christlichen Gemeinschaftspflege sein", so sehr die Pflege von Gemeinschaft dann auch Teil des methodistischen Lebens ist. Aber es ist nicht seine raison d'être, der Grund seiner Existenz. Dieser Grund ist Mission. Diese Mission aber ist nicht primär darauf ausgerichtet, aus Menschen Methodisten zu machen. Die Existenz der methodistischen Bewegung war zunächst ganz auf den „Sauerteigcharakter" ausgerichtet, Veränderung auch über den eigenen Kreis hinaus zu bewirken. Darin liegt ihr ökumenischer Charakter begründet. Es gibt sehr bewegende Abschnitte in Wesleys Appeals, in denen er Christen anderer Traditionen, Juden, Muslime, ja selbst sogenannte Heiden daraufhin anspricht, von ihren eigenen Voraussetzungen aus sich Gott zuzuwenden.[10]

Natürlich hat die Bewegung dann auch viele Menschen angezogen, die sich ihr angeschlossen haben. Und sie wird immer auch Leute brauchen, die ihr Anliegen unterstützen. Aber sie verwirklicht ihren Auftrag nicht schon damit, methodistische Kirche zu sein, die Tradition zu pflegen, Wesleys Lieder zu singen und sich um den eigenen Nachwuchs zu kümmern. Die Evangelisch-methodistische Kirche verwirklicht ihren missionarischen Auftrag nur dann, wenn sie die Botschaft von Gottes Gnade in die Herzen der Menschen trägt, die sie am nötigsten brauchen, wenn sie das Wirken der Liebe Gottes im Leben ihrer Glieder und in der Gestalt ihrer Gemeinschaft bezeugt und wenn sie Zeichen dieser Liebe in die Gesellschaft – insbesondere aber zu den Armen und Vernachlässigten in ihr – hinausträgt.

2. Die Situation

In einem zweiten Teil möchte ich ganz knapp die derzeitige Situation unserer Kirche in Kontinentaleuropa charakterisieren. Ohne Zweifel stand in Mitteleuropa der Aspekt der Evangelisation, d.h. die Aufgabe, Seelen zu retten, über viele Jahre im Mittelpunkt methodistischen Selbstverständnisses.[11] Dazu trat vor allem in den Anfängen das Anliegen der Heiligung, und zwar in der Form, wie es von der Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts vertreten wurde: Das Streben nach persönlicher Heiligung, die sich einerseits im Erfüllt-werden mit Gottes Geist, andererseits durch klare Regeln für die persönliche Lebensführung verwirklicht. Diese Regeln wurden dann auch noch weiter tradiert, als die geistliche Seite des Verlangens nach Heiligung immer weniger bekannt war.[12]

Der gesellschaftsbezogene Aspekt von Heiligung wurde vor allem in der praktischen Diakonie gelebt, wobei durch die Arbeit der Diakonissen die Krankenpflege sehr stark in den Vordergrund trat. Dabei hatte die Arbeit der Diakonissen eine doppelte Bedeutung. Sie gab Frauen eine sinnvolle und anerkannte Betätigung in der Gesellschaft, und sie stellte für Arme und Reiche eine gute Krankenpflege zur Verfügung. Zumindest im deutschen Methodismus kam es darüber hinaus kaum zu gesellschaftskritischen Ansätzen. Die Nonkonformität im religiösen Bereich führte zu möglichst großem Konformismus im gesellschaftlichen und politischen Bereich. In der Festschrift einer Gemeinde der ehemaligen Evangelischen Gemeinschaft ist z. B. folgender Bericht über das Verhalten der Gemeinde während eines großen Streiks zu lesen: „Auch unsere Geschwister wurden von Existenzsorgen heimgesucht. Da war es besonders Prediger G.'s treuem Dienst zu verdanken, daß unsere Brüder und Schwestern sich nicht in den Geist des Aufruhrs und der Unbotmäßigkeit hineinziehen ließen, sich vielmehr auch in schwierigen Zeiten als Christen erwiesen." [13]

Diese konformistische Haltung zeigte sich besonders schmerzlich in der Haltung der methodistischen Kirche im Ersten Weltkrieg, aber auch noch in der Zeit des Nationalsozialismus und im Zweiten Weltkrieg, obwohl ich aus persönlicher Erinnerung weiß, daß es bei vielen Gemeindegliedern einen inneren Widerstand gegen den Nationalsozialismus gegeben hat. [14] Aber trotz der Bemühung zu beweisen, auch eine nationalbewußte Kirche zu sein, erwies sich der Connexionalismus doch immer stark genug, um die Verbindung mit der internationalen methodistischen Gemeinschaft nicht abreißen zu lassen und die Bildung rein nationaler methodistischer Kirchen oder Konferenzen in Kontinentaleuropa zu verhindern.

Dieses Gesamtbild hat sich in den letzten drei Jahrzehnten zumindest in Mitteleuropa grundlegend geändert, und zwar so stark, daß man wenigstens in Deutschland und in der Schweiz fragen kann, ob der Methodismus seine ursprüngliche Mission verloren hat. Als einer, der etwa seit 25 Jahren in unterschiedlicher Weise für die Entwicklung mitverantwortlich ist, muß ich natürlich über diese Dinge sehr vorsichtig reden. Ich empfinde gerade deswegen auch so etwas wie ein tragisches Moment in dieser Entwicklung, d. h. ich empfinde zugleich ihre Unausweichlichkeit und ihre problematischen Auswirkungen.

Gegen Ende der fünfziger Jahre war die Arbeit der Evangelisation in vielen Gegenden zur Routine und zu einer teilweise bedrückenden äußeren Form geworden. Wir haben diese Form zum großen Teil aufgegeben, aber es ist nicht gelungen, völlig überzeugende neue Modelle zu finden. Wir

haben nie aufgehört, die Frage nach dem Heil auf unseren Lippen zu tragen, aber ich bin nicht sicher, ob sie uns wirklich noch zutiefst bewegt, und es könnte sein, daß wir damit die „Seele" des Methodismus verloren haben. Es dürfte in einigen unserer mitteleuropäischen Konferenzen schwierig sein, einen breiten Konsens in dem zu finden, was wir unter Heil verstehen wollen.

Zur gleichen Zeit und fast in derselben Weise haben wir die für den Methodismus typischen Gemeinschaftsformen aufgegeben. Die alten Klassenversammlungen waren zu einer leeren Hülse geworden, teilweise bestanden die Klassen nur noch auf dem Papier. Sie wurden abgeschafft, bevor eine überzeugende Alternative zu sehen war, und wir ringen noch heute um die Frage nach einem adäquaten Ersatz.

An die Stelle des alten Auftrages ist die selbstgestellte Aufgabe „Kirche zu sein" getreten. „Wir sind auch Kirche" – diesen Satz habe ich als junger Pastor oft gehört. Dieser Satz war sicher nicht falsch, aber er wurde meist nicht in der Absicht formuliert zu zeigen, wie denn nun die methodistische Bewegung ihr Kirchesein lebt, sondern in dem Bemühen, wie wir in verkleinertem Maßstab all das tun könnten, was die großen Kirchen tun. Dies betraf die Ausstattung und den Bau der Kirchen, die Liturgie und auch die Theologie. Ein kritischer Laie sprach in diesem Zusammenhang gelegentlich von der „Landeskirche de luxe", die wir uns schaffen wollten. Vielleicht ist dies einer der Gründe, warum wir in manchen Bereichen unsere Jugend verloren haben. Herausführung aus der Enge, das war eine wichtige Parole, die wir auf unsere Fahnen geschrieben hatten, und wir haben versucht, für uns und die nachfolgende Generation ein neues, befreiendes Verständnis des Evangeliums zu entwickeln. Daß dies aber nicht nur Anpassung an großkirchliche Verhältnisse sein dürfe, sondern aufs neue kirchliche Existenz als Kontrastmodell zur herrschenden Gesellschaft ausweisen müsse, dies zu gestalten, ist uns nur wenig gelungen.

Natürlich war diese Entwicklung nicht nur negativ. Wir haben unseren Horizont theologisch erweitert. Ich möchte diese Befreiung nicht missen, obwohl wir dabei auch durch eine Phase des Kopierens hindurchgegangen sind. Wir haben im Methodismus wieder die soziale und gesellschaftliche Dimension entdeckt. Beispielhaft ist für mich in diesem Zusammenhang das Mühen der DDR-Konferenz um mutige und klare Stellungnahmen, während wir in Westdeutschland und auch in der Schweiz sehr viel Rücksicht auf die Ansicht unserer in der Mittelklasse verwurzelten Mitglieder nahmen.[15] Aber insgesamt hat sich das Bewußtsein für die gesellschaftliche Herausforderung, die in unserem Auftrag liegt, doch sehr viel breiter

durchgesetzt, als dies noch vor dreißig Jahren der Fall war. Unsere diakonischen Einrichtungen sind weiter gewachsen. Sie sind uns dabei fast zu groß geworden. Und nur an wenigen Stellen gelingt es uns, nicht einfach das zu tun, was uns Staat oder Sozialversicherungssystem als Platz anbieten, sondern dort die Arbeit für Schwache aufzugreifen, die sonst niemand tut. Die Diakonische Kreativität des europäischen Methodismus hat sich in den letzten Jahrzehnten sehr in Grenzen gehalten.

Ich meine auch beobachten zu müssen, wie wir immer wieder dazu neigen, unser connexionalistisches System zu mißbrauchen. Es scheint zur Schwächung von Eigeninitiative, zur Förderung von Mittelmäßigkeit und des Kompromißfähigen zu tendieren. Bevor wir aber den Kongregationalismus zum methodistischen Schimpfwort erklären, sollten wir erkennen, daß die Eigenverantwortung von Gemeinden und Pastoren ein wichtiges Gut ist, das nicht notwendigerweise auch in einen Gemeindeegoismus münden muß.

Gleichzeitig muß aber auch positiv vermerkt werden, daß die überkonferenzlichen Verbindungen und die Verantwortung für die Not anderer Konferenzen in den letzten Jahren sehr zugenommen hat und daß sich hier der Connexionalismus bewährt.

Im Blick auf unsere *ökumenische Situation* möchte ich drei Phasen umreißen, die in ihrem Ablauf ein sehr paradoxes Bild abgeben.

(1) In der Zeit der Ursprünge und des Wachsens der methodistischen Bewegung waren wir oft angefeindet und wenig anerkannt; zugleich war unser indirekter Einfluß auf andere Kirchen sehr groß. Eine Reihe von Arbeitsmethoden wurden dort von den Methodisten übernommen, und unterhalb der Ebene der akademischen Theologie gab es sicher auch sehr viele geistliche und theologische Impulse, die von der methodistischen Bewegung ausgingen.

(2) In der Zeit wachsender ökumenischer Anerkennung haben wir sehr viel mehr von anderen übernommen, was sicher nicht immer falsch war, aber doch auch die Gefahr einer gedankenlosen Anpassung in sich trug.

(3) Heute sehen wir uns plötzlich herausgefordert durch neue Bewegungen, die unsere frühere Funktion in Evangelisation und Gemeindeaufbau zu übernehmen scheinen und damit auch erfolgreich sind, so daß wir von außen (und auch von innen) unter den Druck geraten, ob wir unsererseits ihre Methoden übernehmen müssen. (In den USA ist es vor allen Dingen von seiten der Southern Baptists der Fall, in Deutschland besonders von seiten charismatischer freier Gemeinden.)

Ich kann auf Einzelheiten hier nicht eingehen, sondern möchte zusammenfassen:

Die Evangelisch-methodistische Kirche wird ihre missionarische Aufgabe wieder verwirklichen können, wenn sie erkennt, wo sie von ihrem Auftrag abgewichen ist, und neu versucht, ihn in zeitgemäßer Form zu erfüllen.

3. Der Weg in die Zukunft

Ich möchte versuchen, das, was ich als wichtige Wegmarkierungen für die Zukunft sehe, in drei Punkten zusammenzufassen.

a) Neuentdeckung der Botschaft

Ist es möglich, die Botschaft, die uns einst beseelt hat, wieder zu entdecken und neu für uns zu gewinnen – und zwar nicht als neuen guten Werbetext, sondern als das Fundament, auf dem wir stehen, als die Quelle, von der wir leben, als das Brot, von dem wir selber essen?!

Es geht also nicht zuerst um die Frage: „Wie sprechen wir vom Heil zu den Menschen unserer Zeit?" sondern um die grundlegendere Frage: „Was ist Heil für mich? Wovon lebe ich? Was bedeutet für uns das ‚Glück, erlöst zu sein'?" Ich bin tief davon überzeugt, daß die Botschaft von Gottes vergebender, rettender und lebensverwandelnder Gnade, die Botschaft von Rechtfertigung und Heiligung, auch für die Menschen unserer Zeit so wichtig ist wie eh und je. Wenn sie uns selber wichtig und für uns grundlegend ist, werden wir auch Wege finden, anderen Menschen verständlich zu machen, was wir erfahren haben, und es ihnen glaubwürdig zu bezeugen.

Ich habe den Eindruck, daß die theologische Aufarbeitung dieser Frage in den letzten Jahren in gewissem Umfang geleistet worden ist; die Frage, die uns jetzt bewegen muß, ist die: Wie wird das theologisch Erkannte unter uns wirklich lebendig? Wie können wir den Gliedern in unserer Gemeinde dazu helfen, daß sie die grundlegenden Antworten des Evangeliums wieder als ihre persönliche, im eigenen Leben bewährte Erfahrung formulieren können?

Etwas weiteres muß bedacht werden: Wir teilen den missionarischen Auftrag mit anderen Kirchen. Die Mission in Europa, die Neuevangelisierung der Menschen in diesem Kontinent, ist nicht nur unser Thema. Wir haben also den Auftrag, gemeinsam zu fragen und zu bedenken, wie wir die Botschaft des Evangeliums den Menschen heute nahe bringen. Und wir dürfen dankbar feststellen, daß wir uns auch in der Frage nach der missionarischen Botschaft ökumenisch in vielem näher gekommen sind.[16]

Wir sollten ebenfalls anerkennen, daß andere Kirchen dabei auch andere Mittel einsetzen können als wir. In einigen Traditionen sind die sakramenta-

len und symbolischen Zeichen der Vermittlung der Gnade, die gerade manchen modernen Menschen helfen, das Evangelium aufzunehmen, sehr viel reicher und lebendiger entwickelt als bei uns. Andere Kirchen können aufgrund ihrer Tradition und ihrer Ressourcen mehr Möglichkeiten zur Lebensberatung oder zur intellektuellen Auseinandersetzung mit den Fragen unserer Zeit bieten. Wir sollten dies einfach dankbar anerkennen und mit nutzen, wo dies richtig und möglich ist, aber dann auch unsere Möglichkeiten mit einbringen.

Wo allerdings versucht wird, die missionarische Aufgabe allein durch Aufrechterhalten oder Wiederherstellen kirchlicher Strukturen zu erfüllen, wo also die Welt gewissermaßen einfach durch Aufstellen christlicher Ortsschilder eingemeindet werden soll, da werden wir darauf bestehen müssen, daß das Evangelium tiefer reichen will und die Existenz des Menschen im Innersten berührt und verwandelt.

Mir scheint, daß uns hier gerade das Zeugnis von Menschen aus Gebieten, wo diese Ausprägung christlicher Botschaft ganz neu verkündigt wird, eine Hilfe sein kann. Wir erleben, wie wertvoll für sie ist, was uns schon selbstverständlicher und manches Mal eher ungeliebter Besitz zu werden schien. Wir erfahren, die Botschaft des Evangeliums hat ihre Kraft noch nicht verloren, und wir lesen voll Staunen und Dankbarkeit, was es sich Menschen kosten lassen, dieser Botschaft Folge zu leisten.

b) Neugestaltung von Gemeinschaft

Wir brauchen dringend neue Formen intensiver christlicher Gemeinschaft unter seelsorgerlichen und missionarischen Aspekten. Es sind Formen, die den Raum des Vertrauens aufbauen, in dem Glaube gemeinsam erlernt und Zeugnis miteinander eingeübt werden kann.

Wir haben in den letzten Jahren versucht, durch Hauskreise die Arbeit der alten Klassen wieder aufleben zu lassen. Das ist uns nur teilweise gelungen. Oft sind diese Hauskreise zu sehr sich selbst überlassen und zu sehr privat geprägt. Wie können wir sie noch verbindlicher und zugleich offener machen? Können uns hier die „Covenant Groups" helfen, die in ihrem Auftrag begrenzt, aber zugleich klar strukturiert sind?[17]

Auch hier mag die Erfahrung junger Gemeinden Anregung und neue Inspiration für ältere bieten. Allerdings ist dort ein Problem noch nicht zu lösen, das wir vor allen Dingen in älteren ländlichen und kleinstädtischen Gemeinden haben. Die Menschen kennen sich sehr gut – wenigstens äußerlich –, und oft sind viele miteinander verwandt und brauchen eine gewisse innere Distanz, um langfristig miteinander leben zu können. Diese

aber verhindert Offenheit und Ehrlichkeit und damit auch das Aufdecken von Schwierigkeiten und deren Aufarbeitung in den Gemeinden. Hilfe in dieser Situation können Gemeindefreizeiten bieten mit der Gelegenheit des intensiven Zusammenseins in einer „Sondersituation"; aber auch dort, wo sich bei Tagungen und Kongressen Menschen verschiedener Gemeinden treffen, die sich noch nicht kennen, kann sich das notwendige vertiefte Gespräch ereignen. Die Frauen haben in ihrer Arbeit neue Formen des Miteinanders entdeckt, die gerade in dieser Hinsicht viele befähigt und bereichert haben. Wird es ihnen möglich sein, etwas von dieser Erfahrung in den Raum der Gemeinde weiterzutransportieren?

Dazu tritt die Aufgabe einer erneuerten Gemeinschaft in unseren Gottesdiensten. Der klarere liturgische Rahmen, den wir uns gegeben haben, ist sicher ein Gewinn; aber er muß und kann immer wieder neu mit Leben erfüllt werden.

In unseren Gottesdiensten müssen auch die Kinder und die jungen Leute vorkommen. Ein afrikanischer Bischof sagte mir: Wir hatten Schwierigkeiten mit unseren jungen Leuten, so lange sie nur „Sitz" in unseren Gottesdiensten hatten; seit sie auch „Stimme" in ihnen haben, sind sie Teil unserer Gemeinschaft und die tragende Schicht unserer Kirche!

Wenn wir von Neugestaltung der Gemeinschaft sprechen, geht es auch um die Neugestaltung unserer Connexio.

Dies ist zur Zeit und auch auf unserer Tagung ein viel strapazierter Begriff, und ich weiß nicht, ob ich ihn hier ausbreiten soll. Wir sollten uns bewußt machen, daß wir diesen Begriff in sehr unterschiedlicher Weise und auf unterschiedlichen Ebenen gebrauchen.

Connexio ist zunächst einmal ein sehr konkreter und kirchenrechtlich wirksamer Begriff, der es mit der Einbindung in die Jurisdiktion einer Kirche zu tun hat. Wir bezeichnen damit etwa die Strukturen der United Methodist Church (Evangelisch-methodistische Kirche) oder auch die Zugehörigkeit zur Britischen Methodistischen Konferenz.

Gleichzeitig signalisiert uns dieser Begriff die Herausforderung, diese Strukturen mit dem Geist des Bundes zu füllen, den Gott mit uns und den wir im Rahmen dieses Bundes miteinander geschlossen haben. Das bedeutet dann, daß eine methodistische Jährliche Konferenz eben kein Parlament mit verschiedenen Interessengruppen sein soll, sondern die Gemeinschaft der für die gesamte Arbeit Verantwortlichen darstellt. Dies stellt eine besondere Herausforderung für die Partnerschaft unter den Pastorinnen und Pastoren dar.

Ein weiteres Verständnis des Begriffes Connexio bezieht sich auf das partnerschaftliche Miteinander über Konferenzgrenzen hinaus, u. U. auch zwischen den Gliedern unterschiedlicher methodistischer Familienzweige. Wie wir dieses partnerschaftliche Miteinander gerade unter den Herausforderungen des heutigen Europas gestalten, war ein wichtiges Thema unseres Zusammenseins. Wir konnten feststellen, es gibt sehr viel Hilfsbereitschaft in diesem Bereich, und wir dürfen positiv festhalten, daß solche Hilfsbereitschaft nicht nur denen dient, die Hilfe empfangen, sondern auch diejenigen, die helfen, aus der Gefahr permanenter Selbstbeschäftigung herausführen kann. Doch ist damit zugleich auch wieder ein möglicher Negativaspekt verbunden. Die Hilfsbereitschaft kann stärker an der eigenen Aktion als an den wirklichen Bedürfnissen der anderen orientiert sein, sie kann sehr bald auch wieder Selbstdarstellung werden und so dem Partner mehr schaden als nützen. Eine Lösung für dieses Problem dürfte darin liegen, daß wir auf einen kontinuierlichen partnerschaftlichen Dialog zwischen allen Beteiligten hinarbeiten. Wo er geübt wird, wird man spüren, was die anderen wirklich brauchen, und aus öffentlichkeitswirksamem Aktionismus in eine tragfähige Treuebeziehung finden. In diesem Zusammenhang stellt sich mir die Frage, ob wir nicht stärker auf bilaterale Partnerschaften (nicht nur zwischen Gemeinden, sondern auch u. U. zwischen Konferenzen) setzen müßten, um diesen Prozeß zu fördern, da es eine Überforderung sein könnte, ständig das ganze Netzwerk der gesamten Connexio im Blick halten zu müssen.

Wichtig scheint mir auch Geduld und Offenheit in der Frage, was die Partner zu bieten haben, die äußerlich auf der Empfängerseite zu stehen scheinen. Wir sind oft beeindruckt von ihrer Durchhaltekraft und ihrem Zeugnis, stehen aber auch in Gefahr, sie mit unseren Erwartungen zu überfordern. Wenn wir sie fragen, wie das auf dieser Konferenz geschehen ist: „Welche Gaben habt ihr?", werden sie uns manches Mal antworten müssen: „Das wissen wir noch gar nicht!". Solcher Reichtum ist oft verborgen und offenbart sich erst, wenn wir wirklich miteinander leben und arbeiten.

c) Neue Hinwendung zu den Menschen

Es hat in der Vergangenheit unter uns gelegentlich den Streit um die Priorität zwischen Heil und Wohl gegeben, und wir haben immer wieder darauf hingewiesen, daß dies für uns keine Alternative sein könne. Aber im Grunde ist dies gar nicht die bedrängendste Alternative im Blick auf die Arbeit unserer Kirche. Sie stellt sich mir noch grundlegender in der Frage nach der Binnen- oder Außenorientierung unserer Arbeit. Viele unserer Gemeinden

sind im Grunde der Überzeugung, die einzige Aufgabe der Kirche sei es, für die Leute da zu sein, die sich zu ihr halten. Natürlich möchten sie auch evangelisieren, damit wieder Neue kommen, die die sich lichtenden Reihen auffüllen. Aber diese sollten sich möglichst gut in das bestehende Gefüge einfügen und fühlen sich gerade deswegen meist als Fremdkörper und bleiben bald wieder weg. Dankenswerterweise reagieren unsere Gemeinden auch sehr sensibel auf die Not in der Welt und sind in beachtlicher Weise bereit, Spendenaufrufen Folge zu leisten, aber sie sind oft hilflos, wenn es darum geht, die Not an der eigenen Haustüre zu erkennen und anzupacken. Gerade aber die Außenorientierung müßte ein Hauptkennzeichen methodistischer Gemeindearbeit sein, wenn denn weiter gilt, daß unser Auftrag ist, Seelen zu retten, schriftgemäße Heiligung über die Lande zu verbreiten und die Gesellschaft zu reformieren!

Ich möchte eine *Reihe von Aufgaben* benennen, die wir angreifen müssen, um hier weiterzukommen.

Wir brauchen

(1) Hilfe zu missionarischem Lebensstil

Unsere Leute leben nicht allein, sondern im ständigen Kontakt mit anderen Menschen. Aber es fällt ihnen schwer, Alltag und Sonntag zu verbinden, menschliche Zuwendung und persönliches Zeugnis von Jesus Christus in einer natürlichen Weise zu verknüpfen. Wenn wir lernen, auch untereinander wieder unverkrampfter von geistlichen Fragen zu reden, haben wir schon einen wichtigen Schritt getan, dies auch Außenstehenden gegenüber zu können.

(2) Neue Formen evangelistischer Veranstaltungen

Wir brauchen nach außen offene und für Nichtchristen anziehende Veranstaltungen, die an den Bedürfnissen der Menschen und nicht nur an unseren Erinnerungen ausgerichtet sind. Ich denke hier z. B. an Glaubenskurse, Elternseminare, Familiengottesdienste oder Seminare zur Lebenshilfe.

In all diesen unterschiedlichen Formen könnte gerade der methodistische Akzent, daß wir persönliche Erfahrung mit dem Ruf zum Glauben und der Information über die biblische Botschaft verbinden, eine wichtige Hilfe sein.

(3) Entwicklung einer dialogischen Theologie

Wenn ich in diesem Zusammenhang von „Dialog" spreche, meine ich das Gespräch mit dem Nichtchristen, gleich ob es ein moderner Agnostiker oder ein Angehöriger anderer Religionen ist. Es geht um ein Hören auf die Fragen und die Überzeugungen anderer, das verbunden ist mit einer möglichst verständlichen und begründeten Darlegung der eigenen Position, also

um „Apologetik" im guten Sinne. Christliche Theologie muß und wird immer auch Selbstreflexion des Glaubens sein; aber sie darf nicht zum Selbstgespräch der Theologen oder der Christen unter sich verkommen, sondern muß das Gespräch mit den anderen suchen. Hier sind wir oft zu sehr im Fahrwasser der allgemeinen, volkskirchlich orientierten Theologie geblieben und haben noch nicht klar genug missionarische Alternativen entwickelt.

(4) Neue Wege persönlicher und gemeindlicher Diakonie

Eine Frage, die uns auf dieser Tagung immer wieder bewegt hat und die zum Zentrum unseres Auftrages gehört, lautete: Wer sind *unsere* Armen? Wo sind die Menschen, die am dringendsten unsere Hilfe brauchen.

Wenn man einem oberflächlichen Eindruck folgen würde, könnte man denken, daß diese Fragen zur Zeit in Osteuropa klarer zu beantworten sind. Es sind oft unsere Nachbarn, Leute wie wir, die mit den revolutionären Strukturveränderungen nicht Schritt halten können, sehr oft auch Leute innerhalb und am Rande der Gemeinde. Im westlichen Europa scheinen das auf den ersten Blick eher Leute einer exotischen Minderheit zu sein, Obdachlose oder Drogenabhängige, Leute also, die in einer ganz anderen Welt als der unseren leben und von uns kaum zu erreichen sind. Zugleich aber wissen wir, daß es auch in den sogenannten Wohlstandsgesellschaften des Westens sehr viel verborgene Armut gibt. In beiden Fällen gilt also die Frage: Wie erreichen wir die Betroffenen und was ist die sachgemäße Hilfe für sie? Es wäre aber fatal, wenn wir dieser Aufgabe ausweichen würden, nur weil dies eben nicht ganz einfach ist, und deswegen nur die Not jenseits der Grenzen sehen und ansprechen würden.

Gerade an dieser Stelle muß auch gesagt werden, daß in unseren Gemeinden in dieser Richtung viel geschieht. Eine kurze Umfrage in der Ostdeutschen Jährlichen Konferenz nach der missionarisch-diakonischen Ausrichtung der Arbeit unserer Gemeinden hat gezeigt, daß es ohne Schwierigkeiten möglich ist, sofort eine Handvoll von Gemeinden zu nennen, die sich z. B. in der Arbeit mit Ausländern engagieren. Das gilt sicher auch für andere Konferenzen, und dennoch sind wir noch weit entfernt von dem Ziel, daß jede Gemeinde an einer bestimmten Stelle ihre ureigene Aufgabe des diakonischen Einsatzes erkennt und erfüllt.

(5) Gesellschaftspolitische Diakonie

Es ist an einigen Stellen auf unserer Tagung deutlich geworden, daß karitative Einzelhilfe nicht genügt, um der Not im heutigen Europa Herr zu werden. Wir müssen uns einsetzen für mehr soziale Gerechtigkeit, insbesondere in den sogenannten Reformstaaten des Ostens, aber auch in den Län-

dern der Europäischen Union, in denen die Soziale Marktwirtschaft immer mehr dazu neigt, ihren sozialen Charakter abzulegen und das sogenannte soziale Netz immer stärkere Lücken aufweist. Was hier zu tun ist, können und sollen wir nicht alleine tun, sondern wir werden versuchen müssen, Koalitionen mit ökumenischen Partnern zu schließen und so weit wie möglich als Kirchen gemeinsam zu den Problemen unserer Gesellschaft zu sprechen. Dies ist nicht immer einfach, obwohl wir in Grundfragen durchaus einig sind; zumindest in Deutschland sind wir in den ökumenischen Gremien zur Zeit dabei, darum zu ringen, daß die Kirchen in dieser Sache mehr gemeinsam miteinander tun. Aber natürlich gehört in diesen Zusammenhang auch die Frage, ob es Dinge gibt, die wir als methodistische Kirchen aus dem Proprium unseres Auftrages heraus allein tun müssen und können.

(6) Methodistische Sozialethik

Angesichts der Orientierungsschwierigkeiten in unserer heutigen Gesellschaft müssen wir uns die Frage stellen, ob unsere Sozialen Grundsätze genügen, um diese Orientierung zu schaffen.[18] So verdienstvoll sie sind, sie stellen doch an vielen Stellen eher eine Sammlung von Überzeugungen und Forderungen im Blick auf wichtige Themen dar als eine konsistente Darstellung unserer ethischen Grundauffassungen, aus denen sich dann die Einzelforderungen ergeben.

Haben wir oder brauchen wir eine Sozialethik in den Spuren John Wesleys, die aus dem Liebesgebot der Bergpredigt und der Goldenen Regel entwickelt ist und vergleichbar ist etwa der katholischen Soziallehre, der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre oder der reformierten Auffassung von der Königsherrschaft Christi?

(7) Leben in der multikulturellen Gesellschaft

Unsere Gemeinden und ihre Glieder machen meist nicht den Fehler mancher ihrer „evangelikaleren" Schwestern und Brüder, daß sie übereifrig und ohne Einfühlungsvermögen unter den Muslimen oder Hindus, die unter uns leben, missionieren. Aber damit ist leider oft eine Haltung der Nicht-Beziehung verbunden; man kümmert sich um diese Menschen wenig, da sie ja doch nicht als potentielle Glieder der Gemeinde in Frage kommen. Wir brauchen hier eine den anderen zugewandte Haltung menschlichen Interesses, die auch das Zeugnis des Glaubens nicht ausschließt, aber es eingebettet sein läßt in ein vom Geist der Liebe geprägtes Miteinander. Es gibt dafür auch in unseren Gemeinden positive Ansätze. Straßenfeste und Nachbarschaftsbegegnungen gerade auch in unseren größeren Städten führen oft zu guten Kontakten mit Menschen, die normalerweise mit unserer kirchlichen Arbeit nicht in Berührung kommen würden. Daß dies dann weiter-

geführt werden kann in Begegnungen und Gesprächen, muß noch versucht und eingeübt werden.[19]

Ich möchte diese Gedanken zusammenfassen und uns ermutigen, unseren Weg zwischen einer depressiven Selbstunterschätzung und eines überheblichen messianischen Selbstbewußtseins (das freilich zur Zeit unter Methodisten selten zu finden ist) zu finden. Wir dürfen davon überzeugt sein, daß wir mit dem Auftrag, der uns anvertraut ist, einen wichtigen Beitrag zur Mission der Kirche Jesu Christi in Europa leisten können. Ob dies in jedem Fall zum äußeren Erfolg führen wird, ist eine andere Frage. Es hat mich sehr beeindruckt, daß in unseren Bibelarbeiten – ob geplant oder nicht geplant sei dahingestellt – sich ein roter Faden gezeigt hat. Es ging um Opfer und Auferstehung, es ging um Kinderlosigkeit und die Verheißung neuen Segens. Es ist von denen, die uns diese Worte ausgelegt haben, sehr deutlich gemacht worden, daß es den direkten Weg zur Fülle und zum Reichtum vom Evangelium her nicht gibt. Was bedeutet das Wort Jesu: „Wer sein Leben verliert, der wird es erhalten!" für eine Kirche? Diese Frage hat mich eine Zeitlang außerordentlich fasziniert, und es hat mich sehr beeindruckt, daß das Büchlein von Rupert E. Davies, Methodism, mit den Worten endet: „Is the Methodist Church prepared, if neccessary, to die in order to live?"[20] Wenn ich es recht verstanden habe, ging es ihm damals um die mögliche Preisgabe der eigenen Sonderexistenz zugunsten einer Vereinigung mit der Kirche von England. Dieses Opfer ist dann der Britischen Methodistenkirche nicht abverlangt worden, und ich selbst beurteile die Situation für uns gerade in dieser Sache als recht komplex. Neben Anzeichen ängstlicher und krampfhafter Selbstbewahrung sehe ich auch eigentümliche „Selbstmordmechanismen" im europäischen Methodismus, die nicht auf Hingabe, sondern auf resignierte Aufgabe der eigenen Existenz zielen. Das ist nicht der Sinn der Worte Jesu. Von daher habe ich mich vorsichtig auch manchen Erkenntnissen der Gemeindewachstumsbewegung geöffnet, obwohl ich nach wie vor die grundsätzliche Aussage unterstützen würde, daß Wachstum der Gemeinde nicht Ziel, sondern Frucht unseres Mühens um andere Menschen sein muß.

Das könnte uns zur folgenden These führen:

Die Evangelisch-methodistische Kirche verwirklicht dann ihre missionarische Aufgabe, wenn sie bereit ist, sich ohne Reserve auf ihren Auftrag einzulassen und dabei weniger an ihre Selbsterhaltung als vielmehr an ihre Existenz für andere zu denken.

Sie erfüllt diesen Auftrag, wenn sie bereit ist, von anderen zu lernen und mit ihnen, wo immer möglich, zu kooperieren, aber zugleich in aller Demut

dabei auch ihr „Modell" von missionarischer Arbeit und Gemeindeaufbau anzubieten.

Sie erfüllt ihren Auftrag dann, wenn sie bereit ist, sich für andere einzusetzen und ihnen zu helfen, wo immer das möglich ist, und dabei auch prophetische Kritik an unserer Gesellschaft und unserer Verflechtung in ihr nicht scheut, ohne ängstliche Rücksicht auf die Kosten.

Solche zusammenfassenden Thesen sind freilich nun fast schon wieder zu abstrakt, um das auszusagen, was unseren Auftrag ausmacht. Das Ja, das man zu ihnen spricht, bekommt erst Gewicht und Bedeutung, wenn dieses Ja dann auch in der Praxis gelebt wird.

Dabei ist nun allerdings auch noch eine ganz andere Wahrheit des Evangeliums zu bedenken: Kirche Jesu Christi ist nie nur Aktionsgruppe, sie ist zugleich auch Raum für die „Mühseligen und Beladenen". Dies beides nebeneinander zu stellen, schafft eine Spannung, die nur schwer überwindbar scheint. Aber ich bin der Überzeugung, daß dieser Widerspruch aufgehoben ist in dem, was ich die „Seele" der methodistischen Bewegung genannt habe, nämlich durch die Botschaft von der rettenden Gnade Gottes. In ihr wird die große Einladung an uns ausgesprochen, die uns aufnimmt ohne Rücksicht auf das, was wir leisten oder vorweisen. Zugleich aber entfaltet sie die Kraft, um uns immer wieder neu zum Handeln für andere zu befähigen. Rechtfertigung und Heiligung, das sind die beiden Dimensionen, in denen wir immer wieder neu unser Christsein leben.

ANMERKUNGEN

[1] Vortrag, gehalten auf der Internationalen Konsultation der Evangelisch-methodistischen Kirche (United Methodist Church) zu Fragen der Mission im heutigen Europa, die vom 13. bis 18. September 1994 in Wien stattfand.

[2] Connexio (englisch: connexion/amerikanisch: connection) kennzeichnet die methodistische Kirchenstruktur als ein System der wechselweisen Verbindung zwischen Gemeinden, Bezirken und Konferenzen; vgl. Brian Beck, Some Reflections on Connexionalism, Epworth Review, May 1991, 48–59; September 1991, 43–50.

[3] Der eindrucksvollste Beleg dafür findet sich in den Minutes of Several Conversations between the Reverend Mr. Wesley and others; from the year 1744, to the year 1789; Q. 26,11 (The Works of John Wesley, 3rd Edition, ed. Th. Jackson, London 1829–31; repr. 1984 Works3 Vol. VIII, p. 310): „You have nothing to do but to save souls. Therefore spend and be spent in this work. And go always, not only to those that want you, but to those that want you most. Observe: It is not your business to preach so many times, and to take care of this or that society; but save as many souls as you can; to bring as many sinners as you possibly can to repentance, and with all your power to build them up in that holiness without which they cannot see the Lord."

[4] Vgl. W. Klaiber, Aus Glauben, damit aus Gnaden. Der Grundsatz paulinischer Soteriologie und die Gnadenlehre John Wesleys. ZThK 88, 1991, 313–338.

[5] Vgl. zu diesem zentralen Anliegen wesleyanischer Soteriologie: W. Klaiber/M. Marquardt, Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1993, 251–303.

[6] Vgl. dazu M. Marquardt, John Wesley's „Synergismus". In: Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität. Festschrift P. Meinhold, hg. von L. Hein, 1977, 96–102.

[7] Vorwort zu „Hymns and Sacread Poems" 1739 (Works 3, XIV, 321): „The gospel of Christ knows of no religion, but social; no holiness but social holiness."

[8] Vgl. dazu V. Schneeberger, Theologische Wurzeln des sozialen Akzents bei John Wesley, Zürich 1974; M. Marquardt, Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys, Göttingen ^{2}1986; Th. W. Jennings, Jr., Good News to the Poor, John Wesley's Evangelical Economics, Nashville 1990.

[9] Vgl. Minutes (s. o. Anm. 3) Q. 3 (Works3, VIII, 299): „What may we reasonably believe to be God's design in raising up the preachers called Methodists? Not to form any new sect; but to reform the nation, particularly the church; and to spread scriptural holiness over the land." Zu den unterschiedlichen Fassungen der Überlieferung dieser Aussage Wesleys in England und in Amerika vgl. J. C. Logan, The Evangelical Imperative: Wesleyan Perspective (in: J. C. Logan ed., Theology and Evangelism in the Wesleyan Heritage, Nashville, 1994, 15–34) p. 19. Interessant ist insbesondere die Veränderung in der britischen Ausgabe der Minutes von 1797, die formuliert: „To reform the nation, by spreading scriptural holiness over the land."

[10] A Farther Appeal to Men of Reason and Religion (1745), Part II, (III, 11–24); in: The Works of John Wesley, Vol. 11, ed. G. R. Cragg, Oxford 1975, 260–271.

[11] Vgl. dazu Karl Steckel/C. E. Sommer (Hg.), Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1982, 85–212.

[12] Michel Weyer, Heiligungsbewegung und Methodismus im deutschen Sprachraum, Beiträge zur Geschichte der EmK 40, 1991.

[13] Festschrift zum fünfzigjährigen Gemeindejubiläum der Evangelischen Gemeinschaft in Pforzheim am 3. November 1940 (herausgegeben von F. Mattes, Gemeindeprediger).

[14] Zu den verschiedenen Aspekten dieses Problems vgl. Hans Witzel, Die Mitteldeutsche Jährliche Konferenz in Wilkau 1933, Report einer kirchenpolitischen Krisenstunde, Beiträge zur Geschichte der EmK 15, 1983; Karl Zehrer, Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich", Berlin 1986; Herbert Strahm, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich, Stuttgart 1989.

[15] Dazu M. G. Kupsch, Krieg und Frieden. Die Stellungnahmen der methodistischen Kirchen in den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Kontinentaleuropa. EHS.T Bd. 455, S. 718–751, 848–895.

[16] Vgl. W. Klaiber, Gelebte Gnade. Methodistische Impulse zum gemeinsamen Auftrag reformatorischer Kirchen in Europa. epd-Dokumentation 26, 1994, 29–34.

[17] David L. Watson, Wenn zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind – Verantwortliche Nachfolge in der Gemeinde, Zürich 1990.

[18] Die Sozialen Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche umreißen die ethischen Positionen, die von der Kirche vertreten werden; sie wurden erstmals 1908 formuliert und werden alle vier Jahre durch die Generalkonferenz ergänzt und verändert. Die letzte deutsche Fassung: Soziale Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche. Neufassung 1989, EmK heute, Heft 64, 1989.

[19] Dazu: „Berufen zu Nächstenliebe und Christuszeugnis. Hilfen für die Begegnung mit Menschen anderer Religionen" (Behörde für Mission und internationale kirchliche Zusammenarbeit der EmK, 1994).

[20] R. E. Davis, Methodism, Pinguin Books 1963, p. 208.

Vorrang der Universalkirche?

Ecclesia *in* et *ex* Ecclesiis – Ecclesiae *in* et *ex* Ecclesia? Zum Streit um den Communio-Charakter der Kirche aus der Sicht einer eucharistischen Ekklesiologie*

VON JOSEF FREITAG

I. Das Problem

Woher wird Kirche zur Kirche? Von der Universalkirche oder von den Teil- bzw. Ortskirchen her? In einem Nebensatz bestimmt das Vaticanum II das Verhältnis von Universalkirche und bischöflichen Teil- oder Ortskirchen. Wie der Papst in der Universalkirche, so seien die einzelnen Bischöfe Prinzip und Fundament der Einheit in den nach dem Bild der Gesamtkirche gestalteten Teilkirchen, „*in* denen und *aus* denen die eine und einzige Katholische Kirche besteht" (LG 23)[1]. Die konziliare Formel zeigt trotz des vertrauten Vorrangs der Universalkirche darin doch die gegenseitige Verschränkung von Gesamt- und Ortskirche. Die Einheit der Kirche bzw. der Kirchen besteht nur *in* und *aus* ihrer Vielheit.

Dieser Formel des Konzils, die keine Ableitung der Ortskirche aus der Universalkirche, sondern die Gegenseitigkeit und Gleichursprünglichkeit beider ausdrückt, hat die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrem *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio* vom 28. Mai 1992 die umgekehrte Formel „Teil- bzw. Ortskirchen *in und aus der Gesamtkirche*" beigegeben. Die Gesamtkirche sei, „vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder *einzelnen* Teil-

* Der vorliegende Artikel gibt den im Schlußteil um die Konkretionen und die Zusammenfassung erweiterten Text des an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau im Mai 1994 gehaltenen Habilitationsvortrages des Verfassers wieder. Der Vortragsstil ist beibehalten worden.

Der Zusammenhang von trinitarischer und (zwischen-)kirchlicher Koinonia (lateinisch: Communio), der Zusammenhang der Gemeinschaft der Kirchen und Christen mit Gott und untereinander bildete den Leitgedanken, die Grundüberzeugung, aber auch den Hauptgegenstand und die zentrale Aufgabe der 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung 1993 in Santiago de Compostela. Auf die Bewährung dieser Koinonia/Communio im Glauben, Leben und Zeugnis zielten alle Bemühungen und verabschiedeten Texte. Zu dieser Bewährung gehört für die ökumenische Bewegung mit ihrem Ziel der sichtbaren Einheit der Kirchen zentral eine *theologisch* fundierte und erhellte Verhältnisbestimmung zwischen den vielen Kirchen und der einen Kirche, anders gesagt: zwischen den vielen Ortskirchen und der einen Universalkirche.

kirche *ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit ... Da sie *in* und *aus* der Universalkirche geboren werden, haben sie Kirchlichkeit in ihr und aus ihr. Daher ist die Formel des Zweiten Vatikanischen Konzils: *die Kirche in und aus den Kirchen (Ecclesia in et ex Ecclesiis)* untrennbar verbunden mit dieser anderen: *die Kirchen in und aus der Kirche (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*"[2].

Diese nur scheinbar ergänzende Interpretationsformel stellt die konziliare, theologische und rechtliche Anerkennung der Teil- oder Ortskirche als Kirche massiv in Frage oder hebt sie gar auf. Denn das gegenseitige Bedingungsverhältnis wird zugunsten einer einseitigen Ableitung aufgelöst und in eine einseitige Abhängigkeit der Ortskirchen von der Universalkirche verkehrt. Die Ortskirche ist Kirche nur mehr durch die Universalkirche und soweit, wie diese in ihr gegenwärtig wird. Die Universalkirche ist in ihrem ontologischen und zeitlichen Vorrang allein wirklich Kirche, die Ortskirchen sind es nur im Maß ihrer Teilhabe an ihr.

Welchen Beitrag leistet eine in der orthodoxen Theologie erstmals entfaltete, dann auch in westlicher Theologie verändert rezipierte eucharistische Ekklesiologie für die theologische Verhältnisbestimmung von Orts- und Universalkirche? – Ortskirche hier als Bistum oder Diözese, nicht als Pfarrei oder Eucharistiegemeinde verstanden. Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich zunächst die Beiträge von drei Grundtypen eucharistischer Ekklesiologie darstellen, dann eine kurze Zwischenbilanz ziehen und die eigene Stellungnahme begründen. Schließen möchte ich mit einem Vorschlag, den Communio-Charakter der Kirche mit Hilfe eines alten trinitätstheologischen Grundsatzes zu verdeutlichen.

II. Der Beitrag dreier Grundtypen eucharistischer Ekklesiologie und des bisherigen katholisch-orthodoxen Dialogs

1. Eucharistische *oder* universale Ekklesiologie (Nicolas Afanasieff)

Die moderne Debatte um eine eucharistische Ekklesiologie ist von den Überlegungen des russisch-orthodoxen Theologen Nicolas Afanasieff ausgegangen[3]. Er hat den grundlegenden Kern jeder eucharistischen Ekklesiologie herausgearbeitet, der nach 1 Kor 10,16 („Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es, darum sind wir viele *ein* Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot") in der Überzeu-

gung besteht: Kirche ist der eine, unteilbare Leib Christi und erwächst aus der Teilhabe am eucharistischen Leib Christi. Kurz: Die Eucharistie macht eine Gemeinschaft zur Kirche.

Bezeichnend für Afanasieff ist nun, daß er diese Kernaussage ausschließlich auf die Eucharistie feiernde Gemeinschaft bezieht: Kirche ist eucharistische Versammlung. So ist sie „Kirche Gottes in Christus". Afanasieff unterscheidet letztlich zwei Typen von Ekklesiologie: die universale und die eucharistische Ekklesiologie. Das erlaubt ihm, primatiale Rechtsansprüche, besonders den Anspruch des römischen Primats, wirklich *ekklesiologisch fundiert* zurückzuweisen.

Gemäß seiner eucharistischen Ekklesiologie realisiert *sich* Kirche *vollständig* in der Eucharistiefeier, weil Kirche mehr als Leib Christi nicht werden kann. Als Pleroma oder Fülle seines Leibes hat sie alles, was es zum Kirchesein braucht und ist deswegen autonom und unabhängig. Keine Eucharistieversammlung hat Macht über eine andere, denn das wäre Macht über den Leib Christi. Jede Eucharistieversammlung ist Kirche, soweit sie offen ist auf alle anderen Ortskirchen und sich in Gemeinschaft mit ihnen befindet.

Die universalistische Ekklesiologie dagegen kann nach Afanasieff nicht umhin, auf Dauer einen Universalprimat zu entwickeln, weil die Einheit und Fülle (unité et plénitude) der Kirche nicht in der Ortskirche, sondern nur im organischen Ganzen der Kirchen gegeben ist, von dem die Ortskirchen immer nur Teile sind[4].

Die entscheidende ekklesiologische Frage lautet also: Wo ist die Fülle, d.h. die Ganzheit und Einheit der Kirche anzutreffen? Nur in der Gesamtkirche oder in jeder örtlichen Kirche? Afanasieff entscheidet sich für die örtliche Eucharistiegemeinde, denn sonst würde die Kirche und ihre Einheit *auch* auf ein zur Eucharistie hinzukommendes, zusätzliches, ihr nicht entspringendes Element gebaut: das Recht.

Die Stärke der eucharistischen Ekklesiologie von Afanasieff liegt darin, die eucharistische Versammlung als konkrete, nötige und hinreichende Vollgestalt der Kirche entdeckt zu haben und gegen alle zusätzlichen Elemente zu verteidigen. Seine These erscheint wie ein orthodoxes, ekklesiologisches „satis est": Für die Wirklichkeit und Einheit der Kirche genügt die eucharistische Versammlung[5].

2. Eucharistische *und* universale Ekklesiologie (Ioannis Zizioulas)

Der griechisch-orthodoxe Theologe Ioannis Zizioulas, seit 1986 Metropolit von Pergamon, teilt den Ansatz der eucharistischen Ekklesiologie von

Afanasieff, aber korrigiert ihn durch eine entscheidende Ausweitung und eine nicht weniger entscheidende Konzentration[6].

Zizioulas deutet die paulinische Einheit von eucharistischem und kirchlichem Leib Christi nicht als Identität von Eucharistie und Ortsgemeinde, sondern stellt als Kern heraus, daß in dem „einen", nämlich Christus, die „vielen" eins werden. Infolgedessen schließen sich die Vielheit der Lokalkirchen und die Einheit der Universalkirche nicht aus, sondern sind in Gegenseitigkeit die eine und selbe Kirche. Jede Eucharistiegemeinde stellt schon jetzt die *eschatologische* Gemeinschaft des kommenden Gottesreiches dar und kennt in dieser vom *Geist* gewirkten Einheit nur vom *Geist* gewirkte Unterscheidungen. Denn der Geist eint, indem *er* unterscheidet bzw. neu ordnet.

Neben dieser eschatologischen und pneumatologischen Vertiefung, die eine Ausweitung ins Universale bedeutet, fokussiert Zizioulas die Eucharistiegemeinschaft in ihrem Vorsteher, der prinzipiell der Bischof ist, weil dieser im Namen der örtlichen Kirche und im Namen Christi das eucharistische Opfer darbringt. Die Gemeinde erreicht ihre Wirklichkeit und Fülle als Leib Christi und ihr Ziel, den Vater, nicht ohne das eucharistische Handeln ihres Bischofs[7]. Dieser kann seinerseits nur Bischof werden in der Eucharistie seiner Gemeinde und durch die Handauflegung der Nachbarbischöfe, so daß er durch seine Ordination konstitutiv in seine Gemeinde wie in die überörtliche Gemeinschaft der Kirchen eingebunden ist.

Ordinieren kann nur der Bischof, und zwar für seine Kirche und nur zum Dienst an der Eucharistie, d. h. an der Leib-Christi-Werdung der Gemeinde. Die Unterschiede, die durch die Ordination zwischen Laien und Klerus entstehen, werden nach Zizioulas durch den Rückbezug auf die eine Eucharistiegemeinschaft wieder überwunden. Er faßt selbst zusammen: „Weder die Vielfalt der Menschen noch die der Ordnungen sollte hinfort noch ein trennendes Merkmal sein. Sie sollte vielmehr in die Mannigfaltigkeit übergehen wie die, die der Heilige Geist schenkt, indem er seine Gaben verteilt, ohne die Einheit zu zerstören. Dies war die Funktion der Ordination."[8]

So lassen sich auch die Synoden, die immer Bischofs-, nie Presbytersynoden waren und tatsächlich Entscheidungsgewalt über Bischöfe und ganze Ortskirchen ausübten, eucharistisch verstehen. Denn meist kamen sie wegen der Frage zusammen, ob diese oder jene Gläubigen noch zur Eucharistie zuzulassen waren. Denn es herrschte die Überzeugung, „daß die eucharistische Gemeinschaft *in* einer Gemeinde eine Sache ist, die alle Gemeinden in der ganzen Welt angeht"[9].

Zizioulas resümiert: „Dank einer eucharistischen Auffassung der katholischen Kirche wurde das Problem der Beziehungen zwischen der einen

katholischen Kirche in der Welt und den katholischen Kirchen an den verschiedenen Orten abseits jeglicher Betrachtung über die Unvollständigkeit der Ortsgemeinde oder der Priorität der einen über die anderen im Sinn einer *Einheit in der Identität* gelöst."[10] Das bedeutet die Präsenz der ganzen Kirche in der konkret einzelnen Kirche, oder, mit den Worten von Zizioulas, „die Realpräsenz des katholou im kath'hekaston genau im aristotelischen Sinn"[11]. Einheit in der Identität meint, daß „die örtlichen Gemeinden geschlossene Kreise sind, die man nicht addieren kann, sondern die miteinander und letzten Endes mit dem Leib Christi und der ursprünglichen apostolischen Kirche zusammenfallen"[12].

Zizioulas nimmt die Identität der Kirchen, aber nicht deren Gesamtheit in den Blick, es sei denn als deren Nicht-Summierbarkeit[13]. Um diese Gesamtheit aller Kirchen als notwendiges Element von Kirchesein aber geht es vor allem Joseph Kardinal Ratzinger in seiner an Augustinus gewonnenen eucharistischen Ekklesiologie.

3. Eucharistische *als* universale Ekklesiologie (J. Ratzinger)

Ratzinger vertritt eine wirklich eucharistische, aber gerade deswegen direkt und konsequent universalistische Ekklesiologie, deren Kern- und Leitmotiv er so formuliert: „Wer mit ihm [Jesus] kommuniziert, kommuniziert notwendig mit *allen* seinen Brüdern und Schwestern, die Glieder seines Leibes wurden. Die communio ... ist katholisch oder sie ist gar nicht."[14] Daraus ergibt sich folgende Kritik an den bisher dargestellten Entwürfen, die das von Ratzinger mitverantwortete Communio-Papier der Glaubenskongregation so formuliert: „Die Wiederentdeckung einer *eucharistischen Ekklesiologie,* deren wertvolle Verdienste außer Zweifel stehen, hat jedoch manchmal zu einseitiger Betonung des Ortskirchenprinzips geführt: Wo die Eucharistie gefeiert werde, so heißt es, vergegenwärtige sich das ganze Geheimnis der Kirche, und zwar so, daß dadurch jedes sonstige Prinzip der Einheit und Universalität als unwesentlich zu betrachten sei."

Gegen solche Einseitigkeit verweist das Communio-Schreiben darauf, „daß es gerade die Eucharistie ist, die jede Selbstgenügsamkeit der Teilkirche unmöglich macht. Denn die Einzigkeit und Unteilbarkeit des eucharistischen Herrenleibes schließt in sich die Einzigkeit seines mystischen Leibes, der die eine und unteilbare Kirche ist. Aus der eucharistischen Mitte kommt die notwendige Offenheit jeder feiernden Gemeinde, jeder Teilkirche". Daher entspräche das Petrusamt als Fundament der Einheit der Gesamt-

kirche zutiefst der eucharistischen Gestalt der Kirche.[15] Daraus leitet das Schreiben dann die Notwendigkeit der Gegenwart der Universal- in der Ortskirche ab, damit diese wirklich Kirche sei und schließt darüber hinaus auf den päpstlichen Primat als notwendiges, inneres Wesenselement einer jeden Teilkirche.[16]

Solche Aussagen sind um so erstaunlicher, als sie mit den Ergebnissen des katholisch-orthodoxen Dialogs, an denen Kardinal Ratzinger selbst mitgewirkt hat, kaum zu vereinbaren sind.

4. Der Beitrag des katholisch-orthodoxen Dialogs

Die bisherigen Dialogtexte übernehmen im wesentlichen das Konzept der *Einheit in der Identität* von Zizioulas.[17] Sie vertreten, wie zu erwarten, eine zwischen ortskirchlicher und universalkirchlicher Sicht vermittelnde Position, behaupten aber als Grundaussage sehr entschieden: „Die eine und einzige Kirche ist identisch mit der Koinonia der Kirchen. Einheit und Vielfalt erscheinen hier als so eng miteinander verbunden, daß die eine ohne die andere nicht bestehen kann."[18]

Diese Sicht wird trinitarisch vertieft: „In einem noch tieferen Sinn ist die eine und einzige Kirche, weil der eine und einzige Gott die communio von drei Personen ist, communio von vielen Gemeinden (communautés); zugleich ist die Ortskirche communio von Personen. Die eine und einzige Kirche ist identisch mit der Koinonia der Kirchen."[19] In der Eucharistie wird diese trinitarische Koinonia empfangen – und prägend für die Kirche: „Dieses Geheimnis der Einheit in der Liebe vieler Personen stellt im Vollsinn die Neuheit der trinitarischen Koinonia dar, die dem Menschen in der Kirche durch die Eucharistie mitgeteilt ist ... Deshalb hat die Kirche ihr Vorbild, ihren Ursprung und ihr Ziel im Geheimnis des einen Gottes in drei Personen. Mehr noch, die Eucharistie stellt, wenn sie so im Licht des Geheimnisses der Dreifaltigkeit verstanden wird, den Maßstab dar für den Vollzug des gesamten kirchlichen Lebens. Die institutionellen Elemente dürfen dabei nichts anderes sein als ein Widerschein der geheimnisvollen Wirklichkeit."[20]

III. Zwischenbilanz

Was läßt sich nach allem Gesagten als Zwischenbilanz festhalten? Eine eucharistische Ekklesiologie fordert beides: die Vielfalt der Ortskirchen wie

die Einheit der universalen Una Sancta. Auf der Ebene des Mysteriums der Kirche ist Einheit und Vielfalt in Identität oder gegenseitiger Verschränkung und Verwiesenheit durchaus zusammenzudenken.

Wie aber steht es auf der Ebene institutioneller *Realisierung* des Mysteriums Kirche, um deren Gestalt ja gerungen wird? Einig scheint man sich in der theologischen Anforderung an diese Regelung und über ihren theologischen Stellenwert zu sein, denn die institutionellen Elemente dürfen ja nichts anderes sein als der Widerschein der geheimnisvollen Wirklichkeit. Demnach muß diese institutionelle Regelung dem Mysterium der Kirche entsprechen und auch entspringen, kann also nicht an außerkirchlichen Verhältnissen in Staat oder Gesellschaft abgelesen werden. Außerdem erhält die Theologie einen eindeutigen Vorrang vor der Kanonistik. Letztere hat die theologischen Erkenntnisse in institutionelle Regelungen zu übersetzen, aber nicht nach eigener Logik zu konzipieren.

Wie aber sollen numerische Einheit und Einheit als Koinonia zusammengehen? Eine ausschließlich universale bzw. papale oder eine ausschließlich ortskirchliche bzw. ortsbischöfliche Regelung kommt nicht in Frage. Letztere nicht, weil sie von der östlichen wie der westlichen Tradition widerlegt wird; erstere, weil sie die Ortskirchen zu abgeleiteten Schöpfungen der Universalkirche macht, was auch der westlichen Theologie nicht entspricht, wie gleich noch deutlicher wird.

Die notwendige gegenseitige Verwiesenheit von Universalkirche und Ortskirchen ohne den Vorrang einer der beiden Spannungspole, also *ohne* die Gegenformel „ecclesiae in et ex ecclesia" scheint mir vom Kern einer eucharistischen Ekklesiologie her die adäquate, wenn auch institutionell noch nicht zufriedenstellend realisierte Verhältnisbestimmung zu sein.

Wenn dennoch von einem Vorrang die Rede sein soll, *dann dürfte eine eucharistische Ekklesiologie,* weil sie die Eucharistie als Grund- und Bauprinzip der Kirche sieht, *auf der institutionellen Ebene die bischöfliche Teil- oder Ortskirche eher als die päpstliche Universalkirche*[21], die nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar von der Eucharistie bestimmt wird, *als Grundgestalt von Kirche annehmen.*[22]

Dafür sprechen zumindest folgende Fakten:

1. Der Bischof, nicht der Papst, ist auch nach westlicher Theologie für die Eucharistie und die daraus erwachsende Kirche konstitutiv, weil die ganze Fülle der sakramentalen Ordination im Bischofsamt, nicht (erst) im Papstamt gegeben ist. Daher ist die Fülle der Kirche, nicht aber deren Geschlossenheit, Autarkie oder Autokephalie in der bischöflichen Ortskirche gegeben; wobei freilich deren Fülle vergeht, sobald sie sich selbst zu genügen vermeint oder abschottet[23].

2. Der Fülle des Weihesakramentes im Bischofsamt entspricht nach dem Vaticanum II die institutionelle und rechtliche Regelung seiner Hirtengewalt. Der Bischof empfängt alle für seinen Hirtendienst notwendigen Vollmachten als unmittelbare und ordentliche Gewalt aufgrund seines Amtes, nicht durch den Papst[24]. Dieses Amt wiederum empfängt er durch seine sakramentale Ordination, wobei sein Amt bestimmt ist durch die Ortskirche, in der und für die er zum Bischof geweiht wird. Die für die Amtsausübung notwendige communio hierarchica konstitutiert nicht, sondern konkretisiert seine bischöfliche Gewalt und ihre Ausübung; sie sichert die notwendige, prinzipielle Offenheit und intentional universale Verbundenheit der bischöflichen Ortskirchen.

3. Der relative Vorrang der Ortskirche zeigt sich darin, daß jemand nur als Bischof einer bestimmten Ortskirche Mitglied des Bischofskollegiums wird; nie wird jemand ohne Bezug zu einer Ortskirche zum bloßen Mitglied dieses prinzipiell universalen Kollegiums geweiht, um dann als Glied dieses Kollegiums zum Bischof einer Ortskirche bestimmt zu werden – sehr zum Unterschied zu einem Presbyter, der zum Mitglied eines ortskirchlichen Presbyteriums geweiht wird, und dann als solcher eine Pfarrei oder Aufgabe zugewiesen erhält. Durch die episkopé in seiner Ortskirche gewinnt ein Bischof episkopé für die Gesamtkirche, nie umgekehrt[25]. Das gilt m.E. auch für den Bischof von Rom.

4. Es gibt keine eucharistische Versammlung der Gesamtkirche, auch nicht im Konzil. Jede Feier ist, schon vom Ritus her, immer eine teil- oder ortskirchliche, die aber prinzipiell für alle katholischen Teilnehmer offensteht.

Demnach gilt: ecclesia in et ex ecclesiis, nicht umgekehrt: ecclesiae in et ex ecclesia, sicher nicht im Sinne eines ontologischen oder zeitlichen Vorrangs.

IV. Ein Weg zur weiteren Erhellung des Communio-Charakters der Kirche: „In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio"

Wenn die Kirche „ihr Urbild, ihren Ursprung und ihr Ziel im Geheimnis des einen Gottes in drei Personen" hat, könnte dann nicht die Betrachtung der Kirche im Licht eines alten trinitätstheologischen Grundsatzes den Charakter ihres Communio-Seins verdeutlichen? Dabei ist allerdings die Analogie von Trinität und Kirche scharf im Auge zu behalten, damit sich nicht alte Kurzschlüsse wiederholen; denn noch weniger als eine Fortsetzung

der Inkarnation ist die Kirche eine Verlängerung des Geheimnisses der Trinität[26].

Ich denke an den trinitätstheologischen Grundsatz „In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio", übersetzt: In Gott ist alles eins, wo dem nicht der Gegensatz der Beziehung entgegensteht. Heribert Mühlen hat gezeigt, daß dieser Satz in seinem ursprünglichen Zusammenhang bei Anselm von Canterbury zu markieren versucht, daß die Vorstellung der numerischen Einheit in Gott dort und darum falsch wird, wo ihren denkbaren Konsequenzen der Gegensatz der Beziehung, nämlich die Gegenseitigkeit personaler Beziehungen in Gott, also die communio der Personen entgegensteht. Einheit und relatio bzw. communio behalten also ihr jeweiliges Recht und relativieren sich gerade so *gegenseitig* in allen *einseitig* denkbaren Konsequenzen[27].

1. Zeigt sich nicht in der Kirche, *analog* zur Trinität, daß die richtige und für jedes wahre Kirchesein notwendige Vorstellung von der universalen Una Sancta in ihren theoretisch möglichen, manchmal sogar rechtlich ausformulierten und verbindlichen Konsequenzen in dem Maße ihre Geltung verliert, als sie einseitig ohne ihren Gegenpol gezogen werden? Sie werden theologisch falsch in dem Maße, als ihnen die Vielfalt der Ortskirchen und die Wirklichkeit der Kirche als *communio* Ecclesiarum entgegensteht.[28]

Konkret: Die Kirche ist nicht so *eine* Kirche, daß die verschiedenen Ortskirchen nicht mehr selbst Kirche sind. Das Verständnis der Einheit der Kirche hat ein kritisches Korrektiv am Kirchesein der Ortskirche, auch wenn dieses Ortskirchesein seinerseits nur unverletzt oder indefizient bleibt *in* der Universalkirche. Umgekehrt pervertiert die Vielfalt der Kirchen in ihrem Wesen, wo sie sich in ihren Konsequenzen nicht von der Einheit relativieren läßt, sondern meint, aus der communio Ecclesiarum und der communio hierarchica ausbrechen und sich isoliert verselbständigen zu können (wie z. B. Erzbischof Lefèbvre; vgl. DH 4821).

Ortskirchen sind nicht einfach Teile des einen Ganzen der Universalkirche, wie das Communio-Schreiben der Glaubenskongregation selbst ausdrücklich feststellt: „Der Geheimnischarakter dieser Beziehung zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen, die keinen Vergleich verträgt mit jener zwischen dem Ganzen und den Teilen in gleich welcher rein menschlichen Gruppe oder Gesellschaft, ist offensichtlich."[29] Demnach scheint eine *theologische* Verhältnisbestimmung notwendig, die nicht vom Communio-Papier, wohl aber von Anselms Grundsatz bereitgestellt wird.

2. Wie in der Trinität weder die Einheit des göttlichen Wesens von der communio personarum noch die Vielfalt der Personen aus der Einheit des

Wesens abzuleiten ist, vielmehr beide *gleichrangig und gleichursprünglich* sind, gilt so nicht auch analog, da weder die Einheit der Universalkirche aus der (vorgeordneten) Vielzahl der Ortskirchen zu gewinnen noch deren Vielfalt und communio aus der (vorgeordneten) Einheit der universalen Una Sancta abzuleiten ist? Sind nicht, ähnlich wie in Gott, auch in der Kirche Einheit und Vielfalt *gleichursprünglich und gleichrangig?*

Konkret: Die Identität der Universalkirche wie der Ortskirchen resultiert aus ihrer Gegenseitigkeit und Interdependenz, weil beide nie ohne die jeweils andere Größe bestehen können, sondern nur in ihr, wie in Gott das Wesen nur *in* den Personen und die Personen nur in Einheit bzw. Identität mit dem Wesen Gottes existieren. Wie in der Trinität die jeweilige göttliche Person weder von den beiden anderen noch vom einen und selben Wesen Gottes zu trennen ist, so gibt es auch die einzelne Ortskirche nie für sich allein, sondern nur in Verbundenheit mit anderen Ortskirchen und als konkrete „Person" (Gestalt) des einen und selben Wesens der Kirche.

Außerdem läßt sich weder das Bischofsamt aus dem Papstamt ableiten oder diesem in seiner Substanz unterordnen (vgl. oben III. 1. und 2.) noch ist umgekehrt das Papstamt vom Bischofsamt allgemein abzuleiten (gerade weil das päpstliche Amt ein bischöfliches Amt ist) noch ist es dessen Totalität. Vielmehr ist der Bischof von Rom als *dieser* Ortsbischof und nur als solcher zugleich Träger des Petrusamtes, das nur in dieser Ortskirche gegeben ist (vgl. konkret DH 3112–3117). Bischofsamt und Papstamt stehen nicht in Konkurrenz, sondern in sich bedingender Korrelation, weil keines ohne das andere ganz es selbst ist und bestehen kann; beide wurzeln in der successio apostolica und konkretisieren diese gerade in ihrer Differenz und Interdependenz. Die Eingebundenheit beider Ämter in Kollegialität und Kirche ist für sie konstitutiv, nicht ein für sie nur ordnungshalber notwendiges Akzidens[30].

3. Wenn man das eine Wesen Gottes nicht hypostasieren und ihm einen ontologischen und zeitlichen Vorrang vor der Gemeinschaft der Personen zusprechen darf, weil dann die Trinität zur Quaternität wird, darf man dann nicht *analog* ebensowenig die Universalkirche hypostasieren und ihr einen ontologischen und zeitlichen Vorrang vor den Ortskirchen zusprechen?

Konkret: Es gibt die Universalkirche nicht jenseits oder außerhalb der Vollzahl der Ortskirchen und ihrer gegenseitigen Perichorese. Diese Perichorese muß nicht immer über Rom laufen; sie wird sich normalerweise in unmittelbaren, gegenseitigen wie vielseitigen Beziehungen der örtlichen Kirchen vollziehen[31].

Jede Hypostasierung der im Wesen der Ortskirchen als Kirche implizierten, aber eben nicht explizierten Universalkirche unterminiert das Kirchesein der Ortskirchen und zerstört in gleichem Maße das Geheimnis der Kirche selbst, nämlich das Geheimnis der Einheit von Vielfalt und Einheit, das sich im Begriff der Koinonia oder Gemeinschaft in Analogie zur Trinität ausdrückt und u.a. darin besteht, daß die Una Sancta in jeder Ortskirche „da" ist und nicht erst „hinter" dieser Konkretion als dessen universales „Wesen" ansichtig würde und nur als abstrakt universale Kirche wirklich Kirche wäre. Das liefe nämlich auf einen ekklesiologischen Modalismus hinaus mit allen fatalen Folgen dieses Irrtums: Kirche wäre in keiner ihrer vielen konkreten Gestalten mehr greifbar, die zu bloßen „Seinsweisen", örtlichen „Modi" oder „Masken" der Kirche würden. Die Wirklichkeit Kirche bliebe hinter ihren „Erscheinungen" verborgen, würde unsichtbar und ungreifbar. Sie würde gerade in ihrer vermeintlichen „Eigentlichkeit" geschichtlich unwirksam und aus der Geschichte hinausgedrängt – abgesehen davon, daß sie beliebig variabel würde und weder örtlich noch universal greifbar wäre. Gegen einen solchen ekklesiologischen „Modalismus" steht das ganze katholische Pathos der Sichtbarkeit der Kirche[32].

Jede Verselbständigung der Universalkirche gegenüber den Ortskirchen läßt letztere nur bedingungsweise Kirche sein und unterminiert dadurch die Sakramentalität bzw. die sakramentale Konstitution der Kirche, weil sie tendenziell das Kirchesein auf seine rechtliche Dimension reduziert. Denn Kirche wird eine Ortskirche innerhalb dieser Perspektive im Maß ihrer rechtlichen Anerkennung durch Rom bzw. durch die Bestätigung ihrer Konformität mit Rom. Die Anerkennung durch Rom ist zwar für die communio ecclesiarum notwendig, aber diese Anerkennung ist nicht der sachliche Grund, sondern die Vollzugsgestalt dieser Gemeinschaft, die sachlich vorgängig in der sakramentalen Gemeinschaft durch und in Christus mit dem Geist und dem Vater gründet und als solche Gemeinschaft dann *anerkannt* wird[33].

Wer das Kirchesein der Ortskirche aushöhlt, reduziert gegen das letzte Konzil und die gesamte Tradition tendenziell die Universalität auf Uniformität. Letztere findet ihr Einheitsmaß nur vermeintlich an der Universalkirche, faktisch wohl eher an deren Zentrum, nämlich an der Kirche von Rom, und tendiert dazu, die einzelnen Kirchen der Kirche Roms anzugleichen oder zu integrieren. Doch ist Rom nicht so „mater (et caput) omnium ecclesiarum urbis et orbis", daß es matrix omnium ecclesiarum wäre, diese nur Abwandlungen Roms darstellten. Sie sind vielmehr selbst und sakramental

eigenständig Kirchen, die ihre Wirklichkeit als Kirche nicht aus der Rechtsgemeinschaft mit Rom beziehen, wohl aber darin darstellen und realisieren.

4. Besteht nicht auch die eine Kirche *in* und *aus* den vielen Kirchen und hat sie nicht gerade in deren communio und Perichorese ihre Einheit, wie auch Gottes (numerische) Einheit als sein Wesen gegeben ist, aber nur in den göttlichen Personen (und ihrer gegenseitigen Verschiedenheit) existiert und aus ihrer communio und Perichorese besteht?

Konkret: Eine Ortskirche ist integral Kirche nur als „Glied" der Una Sancta und in dem Maß, als sie sich der lebendigen Perichorese, dem gegenseitigen Innesein *aller* Glieder untereinander, nicht nur des Zentrums in den je einzelnen Gliedern, nicht verschließt[34]. Ebenso wird die Una Sancta bei aller prinzipiellen Katholizität zur wirklichen Ecclesia Catholica konkret nur in dem Maß, als sie alle tatsächlichen Ortskirchen und möglichen Kirchengestalten umfaßt und miteinander integriert. Das zeigt sich deutlich in der Geschichte der Mission und Inkulturation der Kirche. Gerade durch ihre Inkulturation unterscheidet sich jede Ortskirche von anderen Ortskirchen. Eine neu heranwachsende Ortskirche kann gar nicht anders als sich von ihrer missionierenden „Mutterkirche" zu unterscheiden und beeinflußt – als gerade erwachsene Tochter – ihre „Mutter" (und alle „Verwandten") durch *ihre* Eigenart und Ausprägung, auch wenn sie diese Eigenprägung nur in Auseinandersetzung und *zunächst* weitgehender, wahrscheinlich sogar notwendig nachahmender Übernahme der Eigenart der „Mutterkirche" entfalten konnte[35].

Bei diesen Analogien zwischen der trinitarischen und der kirchlichen Einheit im Verhältnis zur trinitarischen und kirchlichen Vielfalt, communio und Perichorese ist theologisch Vorsicht geboten. Man kann nicht ohne weiteres eine trinitätstheologisch gefundene und formulierte Spannung auf die Ekklesiologie übertragen, auf dieser Ebene operationalisieren, zu einem hieb- und stichfesten kanonistischen Argument verhärten oder als „die" Lösung postulieren. Die Kirche ist nicht nur göttlich... Aber je entschiedener die Kirche im Licht der Trinität, nicht nur der Christologie betrachtet wird, desto wichtiger werden Analogien zur trinitarischen Gemeinschaft für Gestaltung und Struktur des kirchlichen Lebens. Gleichzeitig vermögen solche Analogien die Verhältnisse tiefer und besser verstehen und gestalten zu lehren, die in rechtlichen oder christologischen Kategorien nicht adäquat faßbar, formulierbar, verstehbar oder operationalisierbar waren, und kraft der erkannten Analogie den Sinn für die Kirche als Glaubenswirklichkeit zu stärken.

Kann man insofern analog zur trinitarischen Koinonia als kritischen ekklesiologischen Grundsatz formulieren: „In Ecclesia universali omnes (ecclesiae) sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio", um auf die *regulative Korrelativität,* die gegenseitige Unableitbarkeit und Gleichrangigkeit von Orts- und Universalkirche, von Verschiedenheit und Einheit, um auf den *Koinonia*-Charakter der Einheit der Universalkirche und die *Einheit* ihrer Koinonia hinzuweisen?

Zusammenfassend läßt sich festhalten: Die Interdependenz als Gleichursprünglichkeit und Gleichrangigkeit von Universalkirche und Ortskirchen, die sich in einer eucharistischen Ekklesiologie deutlich aufweisen ließ, ohne jedoch diese Interdependenz oder Koinonia näher zu bestimmen, ist zwar durch die Analogie zur trinitarischen Koinonia letztlich nicht zu „beweisen", aber doch im strengsten Sinn als theo-logische Wirklichkeit zu erweisen und näher zu beschreiben. Der Communio-Charakter der Kirche bezieht sich nicht nur auf ihre menschlich-soziale Dimension und deren rechtliche Gestaltung, sondern gilt zutiefst und maßgeblich für die Kirche als streng theologische Glaubenswirklichkeit und bestimmt ihr Wesen von dorther, nicht einfach aus Analogien zu menschlichen Gesellschaftsformen. Die Selbsterfahrung der Kirche in ihrer Wirklichkeit als Einheit und Vielheit und deren im Laufe der Geschichte erfahrene Verhältnisbestimmung entspricht dem offenbarten Geheimnis der trinitarischen Koinonia Gottes, zumindest findet das Wesen der Kirche von daher seine tiefste theologische Untermauerung und Erhellung. Diese wirken „einleuchtender" als bloß menschliche Analogien.

Die analoge Anwendung von Anselms trinitätstheologischem Grundsatz vermag das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen, statt in einer als falsch erkannten Konkurrenz, in einer positiven Dialektik bzw. Verschränkung zu sehen und auszulegen. Die Aufhebung der jeweiligen Einseitigkeit gerade durch die „Gegen"-Einseitigkeit des anderen Poles ist das entscheidende Moment des Anselmschen trinitätstheologischen Grundsatzes für das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit und dessen analoge Übertragung auf das Verhältnis zwischen Universalkirche und Ortskirchen, Primat und Synodalität, Papstamt und Bischofsamt. Die positive Dialektik dieses Grundsatzes, nach der der eine Pol die einseitig überzogenen Konsequenzen des anderen aufhebt bzw. diesen entgegenwirkt, ist in Santiago für die trinitarische wie für die kirchliche Koinonia (noch) nicht gesehen oder formuliert worden.

Außerdem: Zwar wird die Berufung der Kirche zur Koinonia in Santiago als dynamische Wirklichkeit verstanden, nicht aber die trinitarische Koino-

nia. Das tut aber Anselms Prinzip, indem es Einheit und Vielfalt nicht als statische, fertig vorgegebene Größen, sondern in gegenseitiger Verschränkung und Ausbalancierung, sozusagen im Modell eines dynamischen „Parallelogramms" der Kräfte sieht, das jede Einsinnigkeit oder Einseitigkeit an seinem Gegenpol um so mehr „auflaufen" oder sich abarbeiten läßt, desto unbedingter es sich durchzusetzen meint. Die Verschiedenheit wahrt die Existenz und Integrationskraft der Einheit, indem sie deren Vereinseitigung und Verabsolutierung Einhalt gebietet, und umgekehrt wahrt die Einheit die Existenz und Differenzierungskraft der Verschiedenheit, indem sie deren Vereinseitigung und Verabsolutierung widersteht. Anselms Axiom erlaubt es, Einheit und Verschiedenheit, Universalität und Lokalität der Kirche nicht nur als vorgegebene, sondern als dynamische Größen im geschichtlichen Werden der Kirchen, als *wachsende* Einheit *und wachsende* Verschiedenheit zu sehen. Dabei kann die eine nicht auf Kosten der anderen wachsen, sondern nur in deren Maß mitwachsen. Einheit und Verschiedenheit können so auch als *zunehmende Integration und zunehmende Differenzierung* verstanden werden. Trinitarische wie kirchliche Koinonia sind dynamische Wirklichkeiten, und zwar je als wechselseitig verwiesene und daher wechselseitig aufeinander verweisende und sich wahrende Einheit von Einheit und Verschiedenheit.

Sollte es nicht, wenn man die Wirklichkeit der Kirche und der Kirchen in dieser Weise dynamisch versteht, über das Nebeneinander einer versöhnten Verschiedenheit *hinaus* zu einem Miteinander in Gegenseitigkeit, zu einer untereinander zur Einheit der Koinonia integrierten Verschiedenheit der einen Kirche des dreifaltigen Gottes in Christus durch die Kraft des Geistes kommen (können)?

ANMERKUNGEN

[1] Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formatis, *in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica* exsistit (LG 23).

[2] Deutsche Übersetzung veröffentlicht in der Reihe *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles* (VAS 107), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1992, S. 11 (Art. 9).

[3] Vgl. N. Afanasieff, L'Eglise qui préside dans l'amour, in: N. Afanasieff u. a., La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe, Neuchâtel 1960, 7–64. Ders., L'Eglise du Saint Esprit,

Paris 1975. Gesamtdarstellung seiner eucharistischen Ekklesiologie durch P. Plank, Die Eucharistieversammlung als Kirche, Würzburg 1980. Eine Kurzdarstellung durch P. Plank, Kirche, Eucharistie und Vorsteheramt im Denken Nikolaj Afanas'evs. In: A. Rauch / P. Imhof, Die Eucharistie der Einen Kirche, München 1983, 72–92. Vgl. auch K. Chr. Felmy, Die orthodoxe Theologie der Gegenwart, Darmstadt 1990, 151–168 (Lit!).

4 Das bloße Teilsein der Ortskirchen bestreitet das Communio-Papier der Glaubenskongregation: „Der Geheimnischarakter dieser Beziehung zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen, die keinen Vergleich verträgt mit jener zwischen dem Ganzen und den Teilen in gleich welcher rein menschlichen Gruppe oder Gesellschaft, ist offensichtlich" (Art. 9 = VAS 107, 11).

5 Jeder kanonistische oder universale „Überbau", besser: überörtliche Zusammenhang überdeckt, verkehrt oder verfälscht demnach das Wesen von Kirche.

6 I. Zizioulas, Abendmahlsgemeinschaft und Katholizität der Kirche, in: Katholizität und Apostolizität (KuD. B 2), Göttingen 1971, 31–50; ders., Being as communion, New York 1985; ders., Eschatologie und Geschichte, in: ÖR 35 (1986), 373–384.

7 Entsprechend heißt es im katholisch-orthodoxen Dialog, den Zizioulas durch seine Theologie und als Kommissionsmitglied maßgeblich mitgestaltet hat: „Der Bischof hat den Vorsitz bei der Darbringung, welche die Darbringung der ganzen Gemeinde ist. Wenn er die Gaben konsekriert, damit sie der Leib und das Blut werden, welche die Gemeinde darbringt, feiert er nicht nur für sie, auch nicht nur mit ihr oder in ihr, sondern durch sie. Er erscheint also als Diener Christi, der die Einheit seines Leibes herstellt, der die Gemeinschaft durch seinen Leib schafft. Die Einheit der Gemeinde mit Christus ist in erster Linie von geheimnisvoller Art, nicht zuerst von rechtlicher Art. Diese Einheit, die sich in der Eucharistie ausdrückt, setzt sich fort und aktualisiert sich in der Gesamtheit der pastoralen Beziehungen des Lehramtes, in der Leitung [also in Gegenseitigkeit mit den Laien!] und im sakramentalen Leben. So ist die kirchliche Gemeinschaft aufgerufen, Vorbild und Entwurf einer erneuerten menschlichen Gemeinschaft zu sein" (Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit [Dokument von München 1982], Nr. 9 in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, hg. von H. Meyer, D. Papandreou, H. J. Urban, L. Vischer, Bd. 2, Frankfurt a. M./Paderborn 1992 (= DWÜ 2), 536).

Vgl. Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes [Dokument von Valamo 1988], Nr. 35f = DWÜ 2, 561; dort wird in Nr. 34 auch ein Prinzip eucharistischer Ekklesiologie genannt: „Weil gerade in der Eucharistiefeier die Kirche sich in ganzer Fülle darstellt, erscheint auch im Vorsitz der Eucharistiefeier die Rolle des Bischofs und des Priesters in vollem Licht."

8 Abendmahlsgemeinschaft 38. Zizioulas nimmt die Ordinationsrechte des Bischofs in die eucharistische Ekklesiologie mit hinein. – Von der Vollmacht zur Vergebung, zur Versöhnung und zur Buße ist im Zusammenhang der eucharistischen Ekklesiologie gar nicht die Rede.

9 Zizioulas: Abendmahlsgemeinschaft 40f. 41^{62}. – Sie stellt „die höchste offizielle Ablehnung einer Trennung zwischen Lokalem und Universalem dar" (ebd.). – Ähnlich gehen heute die Menschenrechte prinzipiell alle an und gelten nicht als rein innere Angelegenheit eines Staates.

10 Abendmahlsgemeinschaft 41f (gegen Afanasieff; gegen die römische Primatsauffassung).

11 Abendmahlsgemeinschaft 39. Das entspricht dem universale concretum, das nach Christus analog in der Ortskirche in der Eucharistie gegeben wäre.

12 Ebd. 42^{66}. Ihre Grenze erreicht eine eucharistische Begründung synodalen Entscheidens, wo diese Entscheidungen unumgänglich, aber nicht aus der Eucharistie ableitbar sind, z. B. Abgrenzung und Verselbständigung von Metropolien, Regelung von Finanz- und Kompetenzfragen.

[13] Diese Sicht hat Zizioulas auch in seinem Vortrag *Die Kirche als Gemeinschaft* bei der Vollversammlung von Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela 1993 durchgehalten: „Derselbe Grundsatz der gegenseitigen Beziehung gilt auch für die Struktur der Kirche auf regionaler und weltweiter Ebene. Eine einzelne Gemeinde, abgetrennt von allen anderen Gemeinden, kann nicht behaupten, sie sei Kirche. Es gibt nur *eine* Kirche auf der Welt, auch wenn es gleichzeitig *viele* Kirchen gibt. Dieses Paradox steht im Mittelpunkt einer Ekklesiologie der Gemeinschaft. Wiederum geht es um das richtige Verhältnis des ‚Einen' zu den Vielen" (Santiago de Compostela: Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 3. bis 14. August 1993. Berichte, Referate, Dokumente. Hg. von G. Gaßmann und D. Heller. Frankfurt/M. 1994, 95–105, hier 100 [ÖR. B 67]). Zizioulas versteht Wesen und Struktur der Kirche als Beziehung aufgrund der Teilhabe an den trinitarischen Beziehungen. Er erläutert das Verhältnis zwischen dem Einen und den Vielen anhand des Kanon 34 der sogenannten Apostolischen Konstitutionen, nach dem die Bischöfe einer Provinz nichts ohne ihren Primus (Protos) und dieser nichts ohne seine Bischöfe unternehmen soll, „so daß – schließt der Kanon – der dreieinige Gott verherrlicht wird" (ebd.).

[14] J. Ratzinger, Zur Gemeinschaft gerufen. Freiburg 1991, 77. Eine genaue Darstellung der Sicht Ratzingers gibt G. Lohaus: Das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche bei J. Ratzinger. In: Pastoralblatt 45 (1993), 234–245.

[15] Nr. 11 = VAS 107, 13.

[16] „Damit jedoch die Teilkirche voll Kirche sei, das heißt konkrete Präsenz der universalen Kirche mit allen ihren Wesenselementen, und somit *nach dem Bild der Gesamtkirche* gestaltet, muß in ihr als ureigenes Element die höchste Autorität der Kirche gegenwärtig sein: das Bischofskollegium gemeinsam mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt. Der Primat des Bischofs von Rom und das Bischofskollegium sind Wesenselemente der Gesamtkirche, die sich nicht aus der Partikularität der Kirchen ableiten, die aber dennoch auch jeder Teilkirche innerlich zu eigen sind. Daher müssen wir *das Amt des Petrusnachfolgers* nicht nur als einen ‚globalen' Dienst ansehen, der jede Teilkirche ‚von außen' erreicht, sondern als schon ‚von innen her' zum Wesen jeder Teilkirche gehörig" (Nr. 13 = VAS 107, 14). „Die Tatsache, daß das Amt des Petrusnachfolgers *innerlich* zum eigentlichen Kirchesein jeder Teilkirche gehört, ist notwendiger Ausdruck jenes schon erwähnten Verhältnisses grundlegender *gegenseitiger Innerlichkeit* zwischen Gesamtkirche und Teilkirche" (Nr. 13 = VAS 107, 14).

[17] Es ermöglicht aufgrund der Identität in und mit dem Mysterium der Kirche „wie es in der Urkirche gelebt wurde" die Verbundenheit, ja den Ineinsfall von numerischer Einheit der Kirche und konkreter Vielfalt der Kirchen. Daher sind in der Kirche, weil im Leib Christi „die vielen" „eins" werden, „das Universale und das Lokale notwendigerweise gleichzeitig". Voraussetzung für diese Einheit als koinonia ist die diachrone und die synchrone koinonia. Die diachrone koinonia, d. h. die Fortdauer des Geheimnisses der Kirche in der Geschichte „wie es in der Urkirche gelebt wurde", wird sichtbar in der synchronen koinonia, in der gegenseitigen Anerkennung der Ortskirchen als Kirche: „Die gegenseitige Anerkennung zwischen einer Lokalkirche und den übrigen Kirchen ist heute ebenso grundlegend. Jeder muß in dem anderen durch alle örtlichen Besonderheiten hindurch die Identität des Geheimnisses der Kirche anerkennen. Es handelt sich um eine gegenseitige Anerkennung der Katholizität als eine Gemeinschaft in der Unversehrtheit des Geheimnisses" (Das Geheimnis der Kirche ... [Dokument von München 1982], Nr. 13 = DWÜ 2, 538). – „Aufgrund dieser gegenseitigen Anerkennung der Identität und Einzigkeit des Glaubens [durch das Glaubensbekenntnis von Nizäno-Konstantinopel] (wie übrigens auch des Priestertums und des Sakramentes), wie er in jeder Ortskirche weitergegeben wird, erkennen sie sich gegenseitig als wahre Kirche Gottes an und wird jede(r) Gläubige in einer anderen Kirche als Bruder oder Schwester im Glauben aufgenommen" (Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche [Dokument von Bari 1987,] Nr. 21 = DWÜ 2, 546f).

„Diese Einheit der Ortskirche ist untrennbar von der Gesamtgemeinschaft der Kirchen. Es ist für eine Kirche wesentlich, mit den anderen in Gemeinschaft zu stehen. Diese Gemeinschaft zeigt und verwirklicht sich im Bischofskollegium" (Das Weihesakrament ... [Dokument von Valamo 1988], Nr. 26 = DWÜ 2, 560).

18 Das Geheimnis der Kirche ... [Dokument von München 1982] Nr. 12 = DWÜ 2, 538. „Denn die Una Sancta ist die Gemeinschaft der Ortskirchen und nicht isolierter Individuen. In diesem Geheimnis der koinonia erscheint das Bischofsamt als Herd (Focus, Foyer) der apostolischen Sukzession" (Das Weihesakrament ... [Dokument von Valamo 1988], Nr. 45 = DWÜ 2, 563)." Der Geist bewirkt, „daß die allgemeine katholische Kirche die Vielfalt oder Verschiedenheit in sich eingliedert" (Das Geheimnis der Kirche ... [Dokument von München 1982], Nr. 14 = DWÜ 2, 539).

19 Das Geheimnis der Kirche ... [Dokument von München 1982], Nr. 12 = DWÜ 2, 538.

20 Das Geheimnis der Kirche ... [Dokument von München 1982], Nr. 7 = DWÜ 2, 534f.

21 Der Papst stellt zwar die nötige Einheitsgestalt des Kollegiums der Bischöfe her, aber als Bischof und Glied dieses Kollegiums, nämlich als Bischof von Rom und daher in diesem Kollegium.

22 Auch der katholisch-orthodoxe Dialog bestätigt, daß eine eucharistische Ekklesiologie und eine von der Eucharistie her verstandene und aufgebaute Kirche ihren Brennpunkt (Foyer; eigentlich Herd) im Bischof hat. „In diesem Geheimnis der koinonia erscheint das Bischofsamt als Herd der apostolischen Sukzession" (Das Weihesakrament ... [Dokument von Valamo 1988], Nr. 45 = DWÜ 2, 563).

23 Das gilt übrigens ebenso von der päpstlich repräsentierten Universalkirche, die für alle christlichen Kirchen und alle Menschen offen bleiben muß; Selbstgenügsamkeit wäre das Ende und der Untergang ihrer Katholizität.

24 „Diese Gewalt, die sie im Namen Christi persönlich ausüben, kommt ihnen als eigene, ordentliche und unmittelbare Gewalt zu (propria, ordinaria et immediata), auch wenn ihr Vollzug letztlich von der höchsten kirchlichen Autorität geregelt wird und im Hinblick auf den Nutzen der Kirche oder der Gläubigen mit bestimmten Grenzen umschrieben werden kann. Kraft dieser Gewalt haben die Bischöfe das heilige Recht und vor dem Herrn die Pflicht, Gesetze für ihre Untertanen zu erlassen, Urteile zu fällen und alles, was zur Ordnung des Gottesdienstes und des Apostolates gehört, zu regeln. Ihnen ist das Hirtenamt, das heißt die beständige, tägliche Sorge für ihre Schafe, im vollen Umfang (plene) anvertraut. Sie sind nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen, denn sie haben eine ihnen eigene Gewalt inne und heißen in voller Wahrheit Vorsteher des Volkes, das sie leiten. Folglich wird ihre Gewalt von der obersten und allgemeinen Gewalt nicht ausgeschaltet, sondern im Gegenteil bestätigt, gestärkt und in Schutz genommen. Dabei bewahrt der Heilige Geist die von Christus dem Herrn in seiner Kirche gesetzte Form der Leitung ohne Minderung (indefectibiliter)" (LG 27). Vgl. auch Anm. 25 das Zitat aus CD 8a.

25 „Weil sich in seiner Ortskirche die eine und einzige Kirche verwirklicht, kann kein Bischof die Sorge für seine Kirche von der Sorge für die Gesamtkirche lostrennen. Und wenn er durch das Sakrament der Weihe die Geistesgabe der episkopé einer Ortskirche empfängt, nämlich der seinigen, dann empfängt er dadurch auch die Geistesgabe für die episkopé der ganzen Kirche" (Das Geheimnis der Kirche ... [Dokument von München 1982], Nr. 14 = DWÜ 2, 539. — „Durch seine Weihe erhält der Bischof alle Vollmachten, die zur Erfüllung seiner Aufgaben notwendig sind. Die kanonischen Bedingungen der Ausübung der Funktion des Bischofs und seiner Einsetzung in die Ortskirche werden später von der Kommission erörtert werden" (Das Weihesakrament ... [Dokument von Valamo 1988], Nr. 29 = DWÜ 2, 560).
Das steht in Übereinstimmung mit CD 8a (als Konkretisierung von LG 27 [vgl. vorhergehende Anmerkung]): „Als Nachfolgern der Apostel steht den Bischöfen in den ihnen anvertrauten Diözesen von selbst jede ordentliche, eigenständige und unmittelbare Gewalt zu (per se omnis competit potestas ordinaria, propria ac immediata), die zur Ausübung

ihres Hirtenamtes erforderlich ist." Die vollen Rechte liegen beim Bischof, beim Papst nur die Vollmacht, „vi muneris sui ... causas reservandi". Das Reservationsrecht des Papstes bleibt unangetastet. Vgl. den Kommentar von K. Mörsdorf zur Stelle: „Daß die Gewalt des Diözesanbischofs nicht aus der Gewalt des Papstes abgeleitet, sondern eine gegenüber der päpstlichen Gewalt eigenständige Gewalt göttlichen Rechtes ist" (LThK.E II, 158f). Stufungen der bischöflichen Gewalt sind im Amt (bezogen auf die Einheit des Volkes Gottes), nicht in der Weihe begründet.

Vgl. Das Geheimnis der Kirche ... (Dokument von München 1982), Nr. 9f = DWÜ 2, 535f: „Der Bischof empfängt die Gabe der bischöflichen Gnade (1 Tim 4,14) im Sakrament der Weihe, welche durch Bischöfe vollzogen wird ... Durch das Sakrament der Weihe verleiht der Geist des Herrn dem Bischof nicht nur rein rechtlich eine bloße Vollmacht, sondern auf sakramentale Weise die Exousia des Dieners, die der Sohn vom Vater empfangen hat... Seine Gnadengabe, die unmittelbar vom Geist kommt, ist ihm also in der Apostolizität seiner Kirche gegeben (welche zurückgebunden ist an den Glauben des Apostelkollegiums) und in der Apostolizität der anderen Kirchen, die durch ihre Bischöfe repräsentiert sind."

[26] Die Trinität ist eine ungeschaffene, rein göttliche Wirklichkeit, die Kirche eine geschaffene, auch menschliche Wirklichkeit. Von daher ist im Sinne der Analogie die Unähnlichkeit immer größer als die Ähnlichkeit. Daß die Kirche die Inkarnation nicht fortsetzt oder verlängert, sondern ihr nur analog ist, hebt sehr deutlich LG 8 hervor, was H. Mühlen unermüdlich betont. Daß die Kirche nicht die trinitarische Perichorese nur verlängert oder weitet, ergibt sich außer aus der Differenz von Geschaffen — Ungeschaffen auch aus der schlichten Tatsache, daß es nicht nur drei, sondern zahlenmäßig immer mehrere und zunehmend mehr Ortskirchen gibt.

[27] H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person, Münster ^{5}1989, 306ff, hier 315f. Der Satz bildet kein allgemeines Axiom der Trinitätslehre, sondern hat im Konzil von Florenz eine antitritheistische Grundtendenz. Er verpflichtet nicht auf die numerische Einheit des Wesens als notwendigen Ausgangspunkt der Gotteslehre.

[28] Vgl. z. B. das Schreiben Pius IX. an die Deutschen Bischöfe, das die von Bismarck einseitig gezogenen Konsequenzen aus den Glaubensentscheidungen von 1870 in ihrer Gültigkeit zurückweist (DH 3112–3117).

[29] Nr. 9 (= VAS 107, 11).

[30] Das gilt auch für das Papstamt, das nicht über der Kirche steht, sondern in der Kirche der Kirche vorsteht. Das zeigt die Antwort auf die im Mittelalter von Kanonisten häufig diskutierte Frage, ob der Papst häretisch werden könne. Diese Möglichkeit wird nicht ausgeschlossen, nur hört, sobald sie eintritt, der Betreffende eo ipso auf, Papst zu sein, insofern er sich außerhalb der Kirche stellt. Daher kann die Kirche nicht von ihm abhängen.

[31] Das zeigen sehr gut die Entwicklungen und (Erneuerungs- oder Reform-) Strömungen in der Kirchengeschichte, die zunächst die umliegenden Kirchen erfassen, dann Rom und von da aus leichter entferntere Kirchen oder das Ganze der Kirche. Das Konzil schreibt sehr unbefangen: „Die kollegiale Einheit tritt auch in den wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe zu den Teilkirchen wie zur Gesamtkirche in Erscheinung." Es soll direkte brüderliche Hilfe untereinander geben. „Diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen (einschließlich eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes) zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche" (LG 23). In LG 13 heißt es: „Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken". — Bis auf die Gregorianische Reform ist keine Reform von Rom ausgegegangen; selbst diese hatte ihre Wurzeln außerhalb Roms, ist aber in Rom for-

muliert und durch Rom wirksam geworden. Roms primäre Aufgabe ist die Wahrung der Einheit, nicht die Reform der Kirche.

[32] Vielleicht wird zutiefst deswegen von den allein an der Universalkirche Interessierten das Papsttum so sehr in den Vordergrund gestellt, weil anders die Sichtbarkeit und Konkretheit der Universalkirche nicht zur Erscheinung zu bringen ist, wenn auf die Konkretion, die „Personalität" der Kirche in der Ortskirche verzichtet wird.

[33] Das ist etwas anderes als die Ortskirchen oder die Universalkirche durch einen Anerkennungsprozeß konstituiert zu sehen, wovor das Communio-Papier als Irrtum warnt (vgl. dort Nr. 8 = VAS 107, 10).

[34] In diesem Sinn gehört ökumenische Offenheit und Bereitschaft zum esse einer Kirche, nicht nur zu ihrem bene esse, zu ihrem Sein, nicht nur ihrem Wohlsein. – Das von der Glaubenskongregation so sehr betonte Innesein der Universalkirche in der Ortskirche muß ein gegenseitiges sein, gegenseitig auch zwischen den Ortskirchen und nicht nur des Zentrums oder Hauptes in den vereinzelt gedachten Gliedern.

[35] Als berühmtes Beispiel für diese kontinuierliche, gegenseitige Perichorese durch Raum und Zeit ließe sich die Rückwirkung der ursprünglich von Rom empfangenen, aber eigenständig weiterentwickelten römisch-germanischen Liturgie auf die Liturgie in Rom anführen; oder die komplizierte Geschichte der Übernahme des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses, und zwar mit der Erweiterung um das filioque, in die römische Messe an Stelle des stadtrömischen apostolischen Glaubensbekenntnisses aufgrund des Gewichtes der Ortskirchen außerhalb Roms.

Ende gut, alles gut?

Zur Rücknahme der reformatorischen Verurteilungen gegenüber der heutigen römisch-katholischen Lehre

VON HANS VORSTER

Lothar Coenen zum 70. Geburtstag gewidmet

I.

Erfreuliches ist getan. Ein 464 Jahre altes Hindernis für die Begegnung reformatorisch geprägter mit römisch-katholischen Christen ist – wenigstens von seiten der evangelischen Kirchen in Deutschland – beseitigt. Gesamtökumenisch ist der Lutherische Weltbund dabei, sich den geleisteten Aufräumarbeiten anzuschließen, und die protestantischen Kirchen im deutschsprachigen Bereich (Österreich, Schweiz) überlegen, wie sie sich das Ergebnis ebenfalls aneignen können.

Gewiß, was seit den Augsburger Reichstagen von 1530 und 1555 und seit dem Trienter Konzil eine Mauer quer durch die europäische Christenheit bilden mußte (denn zunächst wollte man den reformatorischen Kirchen ja das Lebenslicht ausblasen), war allmählich mehr zum Schlagbaum geworden, der auch hochgezogen werden konnte und seit Jahrzehnten hochgezogen war. Doch so Unrecht hatte Kardinal Volk beim ersten Zusammentritt der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission nach dem Papstbesuch von 1980 ja nicht mit seinem Urteil, auf dem Weg zur eucharistischen Gastfreundschaft und zu gemeinschaftlicher Feier des Sonntags verunstalte auch ein hochgezogener Schlagbaum die Landschaft.

Da sich der Wortlaut von geschichtlich geprägten Bekenntnissen nun einmal nicht ändern läßt (kein vernünftiger Mensch würde z. B. heute die Beziehung zwischen Vater und Sohn im einen Gott neu als „Konsubstantialität" bezeichnen), werden in den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirchen die Verwerfungen allerdings auch künftig zu lesen sein, und im Zuge der Religions- und Meinungsfreiheit wird man einzelne Personen schwerlich hindern können, sich auf sie zu berufen. Doch wird es, wo das weiterhin geschieht, hoffentlich nicht an engagierten evangelischen Christen und Christinnen aller Bildungsstufen fehlen, die diesen Einzelpersonen liebevoll, aber deutlich genug klarmachen: Hört auf damit, römisch-katholische Lehre und Theologie weiterhin in den Perspektiven der Abwehr und der Gegenreformation zu sehen und zu beurteilen. Was ihr da vorbringt, ist von unseren Kirchen und der in ihnen bestehenden geistlichen Gemeinschaft her nicht mehr gedeckt. Wo aber jemand im kirchlichen Amt oder Auftrag beharrlich an diesem Strumpf weiterstricken sollte, ist die Visitation als Teil von Kirchenleitung gefordert. Natürlich muß solche amtliche Vermahnung dann auch dadurch abgesichert sein, daß die Bekenntnisschriften an den entsprechenden Stellen einen deutlichen Hinweis erhalten: hier hat sich in der Kirche Jesu Christi – Gott sei Dank – etwas bewegt und was da als Erinnerung und als Warnungstafel noch steht, ist für die Beurteilung der heutigen römisch-katholischen Lehre und Kirche obsolet geworden. An einigen Stellen, z. B. im Heidelberger Katechismus Art. 80, ist das schon seit längerer Zeit, beim Augsburger Bekenntnis von 1530 z. B. im Blick auf Art. 10 und die Täuferbewegung in der bayerisch-thüringischen Ausgabe des neuen Evangelischen Gesangbuchs in glücklicher Formulierung seit kurzem festgehalten. Wie zu hören ist, sind die für die Herausgabe der Bekenntnisschriften zuständigen Kommissionen bzw. Ausschüsse bereits an der Arbeit.

Beim Vergleich des umfangreichen Studiendokuments „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ mit den kurzen Abschnitten unter Ziff. 4.1 des auf den Seiten 99ff abgedruckten Dokuments ist zu beachten: Hier ist einvernehmlich zusammengefaßt, was in den zunächst drei, jetzt zwei übergreifend für Lehrfragen zuständigen Gremien der EKD-Gliedkirchen erarbeitet wurde. Die umfangreichen Begründungen für diese Kurzfassungen sind enthalten in der Publikation „Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland“ (Göttingen 1993).

Die darin enthaltenen Stellungnahmen (a) der von der Arnoldshainer Konferenz eingesetzten theologischen Kommission, (b) des Gemeinsamen Ausschusses der VELKD und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes sowie (c) des Facharbeitskreises Faith and Order- und Catholica-Fragen des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR sind in den Gliedkirchen dieser Zusammenschlüsse synodal beraten und beschlossen worden. Theologisch ausgedrückt: Es ist für sie der „magnus consensus“ eingeholt worden, auf dem nach Artikel 1 des Augsburgischen Bekenntnisses die Lehrautorität in den Kirchen der Reformation beruht. Nach der Billigung dieser Stellungnahmen durch die Synoden der Gliedkirchen von VELKD und AKf konnten diese letzteren mit einem gemeinsam formulierten Beschluß die Bitte der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission – leider nur „teilweise“, jedoch mit Bezug auf die entscheidenden Hindernisse – erfüllen, „verbindlich auszusprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht treffen, insofern seine Lehre nicht von dem Irrtum bestimmt ist, den die Verwerfung abwehren wollte“. Dieser Beschluß erhielt am 14.10.1994 die Zustimmung der 8. Generalsynode der VELKD, am 21.10.1994 diejenige der Arnoldshainer Vollkonferenz und am 17.11.1994 diejenige des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes.

II.

Daß auf evangelischer Seite Lehrentscheidungen getroffen werden sollten und dafür der „magnus consensus“ eingeholt wurde, macht für alle Kundigen auch verständlich, daß kein Beschlußtext aus einem Guß möglich war. Der Abschnitt „Es bleiben aber Differenzen . . .“ unter Ziff. 4.1.1 weicht erkennbar von den anderen Abschnitten ab, in denen unter 4.1.1–4.1.5 die heutigen Übereinstimmungen bzw. diejenigen Lehrpunkte formuliert sind, zu denen die Bekenntnisschriften Dissens erklärt oder gar Verurteilungen ausgesprochen hatten.

Zunächst sollten wir es den Verfassern des Beschlußtextes zugute halten, daß sie alle wirklich kirchentrennenden Dissense und Verurteilungen kurz und knapp erfaßt und ausgeräumt haben. Was darüber hinaus an Differenzen bleibt (und das wird zum Thema Rechtfertigung unter Ziff. 4.1.1 dann ja in vier Punkten aufgelistet), hat in jedem Fall keinen kirchentrennenden Charakter mehr. Deswegen hätte es in einem Beschluß, der strenggenommen kirchentrennende Lehrdifferenzen betrifft, auch wegbleiben können. Wo noch offene Fragen sind, war schon in dem Studiendokument selbst und in den evangelischen Stellungnahmen dazu deutlich genug ausgesprochen. Offenbar hat es aber den „magnus consensus" erleichtert, es hier noch einmal hineinzunehmen. Und unwichtig ist es ja wahrhaftig nicht, ein reformatorisch geprägtes Gnaden- und Glaubensverständnis in den ökumenischen Kontext einzubringen und im weiteren Dialog mit Rom zu bewähren. Nur das Mißverständnis muß unbedingt vermieden oder dringend abgewehrt werden, als komme diesen Differenzen doch noch kirchentrennender Charakter zu. Wer dem auf evangelischer Seite Vorschub leisten würde, stünde in Gefahr, die ganze Ökumene um der Kirchengemeinschaft willen auf ein genuin lutherisches Gnaden- und Glaubensverständnis verpflichten zu wollen. Damit bekäme dieses aber Leistungscharakter und wäre nicht mehr das Werk des Heiligen Geistes, das dieser durch das Evangelium als Gabe nun in der Tat an „die ganze Christenheit auf Erden" (Martin Luther) vermitteln will (ubi et quando visum est Deo, in his, qui audiunt evangelium, CA 5).

Was von evangelischen und katholischen Skeptikern immer wieder angezweifelt wurde, ob es wohl angesichts der protestantischen Vielfalt überhaupt zur Übereinstimmung in Lehrfragen kommen könne, ist damit – wie schon mit der Leuenberger Konkordie von 1973 – erneut gelungen. Damit dürfte bewiesen sein: die Gliedkirchen der EKD werden durch ihre Vielfalt an der gemeinsamen Entscheidung von Lehrfragen nicht gehindert. Weil sie dazu fähig sind, heißt auch der Bund solcher Kirchen (wie ihn die EKD ja darstellt) nach Artikel 7 des Augsburger Bekenntnisses zu Recht „Kirche". So ist es denn auch sachgemäß, daß diese von allen Gliedkirchen getragene, mit dem „magnus consensus" ausgestattete Erklärung am 18. 12. 1994 durch den Ratsvorsitzenden der EKD, Landesbischof Dr. Klaus Engelhardt, in Rom an die römisch-katholische Kirche übergeben und gleichzeitig der Deutschen Bischofskonferenz zugeleitet wurde. In Rom war aus diesem Anlaß eine Privataudienz bei Papst Johannes Paul II., und es fanden anschließend Gespräche in der Glaubenskongregation und im Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen statt.

Bei diesen Gesprächen wird auch einer Sorge zu begegnen sein, die aufgrund der beiden, bis jetzt vorliegenden römisch-katholischen Stellungnahmen entstanden ist und als unerwünschte Entwicklung bereits vom Ratsvorsitzenden in seinem Bericht an die EKD-Synode 1994 in Halle gesprochen wurde (siehe dazu den auf Seite 103 f wiedergegebenen Auszug).

Von diesen Stellungnahmen gelangt diejenige der Deutschen Bischofskonferenz vom 21.6.1994 zwar zu dem Ergebnis, daß es die deutschen Bischöfe „begrüßen (würden), wenn die im 16. Jahrhundert ausgesprochenen Lehrverurteilungen das heutige Verhältnis der Kirchen nicht mehr belasteten", zugleich – so die Bischöfe – „versetzt uns der gegenwärtige Stand der Dialog-Ergebnisse leider noch nicht in die Lage, in jedem Fall verbindlich zu entscheiden, ob die verbleibenden Unterschiede noch trennenden Charakter haben oder als Ausdruck unterschiedlicher theologischer Schulen im Verständnis des gemeinsamen Glaubens betrachtet werden können" (Stellungnahme ..., in: Die deutschen Bischöfe, Nr. 52, S. 22 bzw. 23, hg. vom Sekretariat der DBK, Bonn).

Mit Verlaub und mit Friedrich Schiller gesprochen: Vor Tische las bzw. hörte man's anders – vor Tische, d.h. als das Studiendokument 1985 erschien und u.a. vom Vorsitzenden der Glaubenskommission der DBK im feierlichen Rahmen einer gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Tutzinger Evang. Akademie enthusiastisch begrüßt wurde. Was hat die Milch seither sauer werden lassen?

Das muß in der Tat in weiteren Gesprächen ergründet werden. Sie sollten aber nicht zunächst den nach katholischem Urteil noch offenen Einzelfragen gelten. Diese sind nämlich durch das Studiendokument und die inzwischen erschienenen Erläuterungsbände soweit geklärt, daß ein weiterer Dialog dazu lediglich Wiederholung von bereits Gesagtem darstellen würde. Sie sind entscheidungsreif. Wenn das nach dem Eingeständnis der Bischöfe noch nicht zu allen Punkten möglich ist, liegt offenkundig ein unterschiedliches Verständnis von Lehr- und Kircheneinheit zugrunde, das – statt sich in Einzelfragen im Kreis zu drehen – zunächst angegangen werden sollte. Auch die römisch-katholischen Bischöfe scheinen das zu empfinden. Ihre Bitte an die evangelische Seite „mit uns weitere konkrete Schritte ..., wie sie etwa in der Erklärung ‚Einheit vor uns ...' aufgezeigt wurden, zu prüfen", beweist das. Aber hilft dieses lediglich vom Lutherischen Weltbund mitgetragene Dokument hier wirklich weiter? Es dürfte inzwischen doch hinreichend klar geworden sein, daß man auf der Basis von „Einheit vor

uns" vielleicht mit den Lutheranern in den USA weiterkommen kann, daß „Einheit vor uns" für die evangelischen Partner beim Studienprozeß „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" aber keine verheißungsvolle Gesprächsgrundlage ist.

„Par cum pari" sollen nach dem Ökumenismus-Dekret die Dialoge geführt werden, die die römisch-katholische Kirche mit anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften führt. Als gleiche haben bei „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" also auch die unierten und reformierten Kirchen zu gelten, vor allem nachdem sie jetzt erneut mit den Lutheranern zu einem gemeinsamen Lehrdokument über das Kirchenverständnis gelangen konnten (siehe das im Mai 1994 in Wien verabschiedete Dokument „Die Kirche Jesu Christi" der Leuenberger Kirchengemeinschaft) und in Deutschland in der EKD zu einer Kirche vereinigt sind. Wenn Rom seine Partner bei „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" wirklich gleich behandeln will, dann darf es in dieser Sache bei der Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz vom 21.6.1994 und bei einem Gutachten des Einheitsrates nicht sein Bewenden haben. Zumal wenn von diesem Gutachten zu hören ist, daß es die Glaubenskongregation nicht als gemeinsame Arbeitsgrundlage akzeptiert habe. Es geht auch nicht an, daß der ökumenische Prozeß „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" lediglich zwischen Vatikan und Lutherischem Weltbund und in der Form einer feierlichen Erklärung zum 50. Bestehen des letzteren 1997 in Hongkong abgeschlossen wird. Par cum pari – damit das gewahrt bleibt, sollten die VELKD und das Deutsche Nationalkomitee beim Lutherischen Weltbund entschieden für die gewachsene Einheit der EKD gerade bei einer Verständigung mit Rom eintreten und die künftig nötigen Gespräche nicht auf einer Basis geführt werden müssen, die den nicht-lutherischen Gliedkirchen nicht zuzumuten ist, wie das z.B. der Fall wäre, wenn „Einheit vor uns" die künftige Leitlinie dafür bilden sollte.

Die Deutsche Bischofskonferenz aber täte der Ökumene in Deutschland einen sehr wichtigen Dienst, wenn sie in Rom für die innere Einheit der EKD und ihrer Gliedkirchen eintreten und deutlich machen würde, daß „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" eine eigene offizielle Antwort von dort verdient. Ein nicht approbiertes Gutachten des Einheitsrates oder eine gemeinsame Erklärung von Vatikan und LWB 1997 genügen in dieser Sache nicht.

Hoffen wir, daß wir diese Antwort bald erhalten und damit der Studienprozeß „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" dann in seiner ersten Phase beiderseitig zufriedenstellend abgeschlossen ist.

IV.

Ein Letztes noch. Die Stellungnahme der Bischofskonferenz schließt mit dem Satz: „Vor uns liegt als neue Aufgabe, im ökumenischen Dialog eine positive Formulierung des gemeinsamen Glaubens anzustreben, in der die verschiedenen christlichen Gemeinschaften ihre eigene Tradition erkennen können und die doch ein Zeugnis des christlichen Glaubens in der Sprache der Gegenwart darstellt."

Diesen Satz greift der Ratsvorsitzende auf und sieht darin den „zukunftsweisenden Beitrag der Stellungnahme". Offenbar haben beide Seiten bemerkt, daß der Ansatzpunkt, die Methode und das Ergebnis des bisherigen Studienprozesses einer Ergänzung bedürfen, die das Begonnene und Geronnene erst zum Sprachgewinn für eine neue, vom Traditionsabbruch gekennzeichnete Generation werden läßt. Durch eine bloße Fortsetzung des Unternehmens ist das schwerlich zu erreichen. Vermutlich braucht es sogar eine Kreativphase, ehe das kritische Urteilsvermögen der Systematiker und Dogmenhistoriker, die „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" erarbeitet haben, wieder in gleicher Weise gefragt ist und sich dann an neuem Sprachgut für dieses Zentrum des Glaubens bewähren kann.

Der Ratsvorsitzende weist zu Recht darauf hin, daß es in den letzten Jahren „immer wieder gelungen ist, gemeinsame ethische Grundsätze und Orientierungspunkte anzusprechen", und empfindet es nicht als „Einbuße, wenn in einzelnen Fragen der verbleibende Dissens offengelegt wird".

Diese Bemerkungen legen es nahe, daß alle am Gedeihen des Unternehmens Interessierten den Rat und die Kirchenkonferenz der EKD und die Deutsche Bischofskonferenz bitten, durch ein ähnliches Vorgehen, wie es jetzt mit Blick auf ein gemeinsames Wort „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" gewählt wurde, zu einer gemeinsamen Formulierung „elementarer Glaubenssätze" in einer Sprache und Ehrlichkeit zu gelangen, „daß sie gehört und begriffen werden". In diesen Vorgang hinein die bisherigen Ergebnisse von „Lehrverurteilungen – kirchentrennend" im Hegelschen Sinn „aufzuheben" und mit so gewonnenen Elementaraussagen den Weg auf 50 Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen (1998) und auf die Jahrtausendwende hin zu beschreiten – das wäre wahrlich des Schweißes aller Edlen wert. Der Ratsvorsitzende hat recht: „Das sind wir den Menschen unserer Zeit schuldig".

Gemeinsame Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz, der Vereinigten Kirche und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"

Im Auftrag der 1981 gebildeten „Gemeinsamen Ökumenischen Kommission" (GÖK) hat der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" (ÖAK) das Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" (LV) erarbeitet, zu dem die GÖK von allen beteiligten Kirchen verbindliche Stellungnahmen erbeten hat. Die Arnoldshainer Konferenz (AKf) sowie die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) und das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes (DNK) haben daraufhin durch Kommissionen detaillierte Stellungnahmen zu Verfahren und Ergebnissen dieses Dokumentes erarbeitet. Dabei lag das zuvor ausgearbeitete Votum des „Facharbeitskreises Faith and Order- und Catholica-Fragen" des ehemaligen Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR vor. Die Kirchen der VELKD, des DNK und der AKf haben sich die jeweilige Beschlußvorlage, die sich ihrerseits auf die Stellungnahme der jeweiligen Kommission bezieht, weitgehend zu eigen gemacht. Dabei haben sie Erwartungen für die weitere Klärung offener Fragen geäußert. Die Beschlußvorlagen stimmen im Ergebnis soweit überein, daß eine gemeinsame Arbeitsgruppe der AKf und der VELKD sowie des DNK den folgenden ***gemeinsamen Beschluß*** *hat vorbereiten können.*

1. Mit Dankbarkeit nehmen wir zur Kenntnis, daß nach der Begegnung zwischen Papst Johannes Paul II. und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland ein intensives Gespräch über die wechselseitigen Lehrverurteilungen der beteiligten Kirchen in Gang gekommen ist. Dieses Gespräch zeigt die Bereitschaft zur Gemeinsamkeit und das Wachsen von Gemeinschaft in einer erfreulichen und ermutigenden Weise. Es ist Ausdruck gelebter Gemeinschaft zwischen den Kirchen, wie sie auch in den Begegnungen der Gemeinden, in Gebeten und Gottesdiensten, in gemeinsamen Worten und gemeinsamem Handeln der Kirchen sichtbar wird.

2. Wir danken dem Ökumenischen Arbeitskreis für die intensive theologische Arbeit, die mit der Vorlage des Dokumentes verbunden war. Auch dort, wo wir den Ergebnissen nicht zustimmen können, verdient die geleistete Arbeit im Blick auf die Annäherung unserer Kirchen hohen Respekt.

3. Der Bedeutung der Aufgabe und der Komplexibilität der hier angesprochenen Fragen und Themen entspricht es, daß nur eine differenzierte Stellungnahme zu den vorgelegten Ergebnissen möglich ist. So liegt der Schwerpunkt auf den vorgelegten detaillierten Stellungnahmen und ihren Untersuchungen zu den einzelnen Themenbereichen.

4. Aufgrund der einzelnen Stellungnahmen kommen wir zu folgenden gemeinsamen Antworten auf die Bitten des Schlußberichtes:

4.1 Der Bitte, „verbindlich auszusprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht treffen, insofern seine Lehre nicht von dem Irrtum bestimmt ist, den die Verwerfung abwehren wollte", können wir nur teilweise entsprechen. Denn die beiden Stellungnahmen zeigen, daß es weiterhin auch Lehrverurteilungen gibt, die noch treffen, und daß eine Reihe von Lehrverurteilungen nur dann nicht mehr trifft, wenn dazu die im Dokument LV vorgelegte oder in den Stellungnahmen gegebene Interpretation von römisch-katholischer Seite lehramtlich festgestellt wird. Gleichwohl gilt von einer erheblichen Zahl von Lehrverurteilungen, daß sie den damals gemeinten wie auch den heutigen Partner so nicht treffen. Diese Einsichten und auch der in Sachfragen bereits erreichte Konsens stellen nach unserer Meinung einen wichtigen Schritt auf dem Wege zur Kirchengemeinschaft dar.

Wir stellen folgende Übereinstimmungen fest:

4.1.1. Eine Einigung darin, daß die *Rechtfertigungslehre* ihre Bedeutung nicht nur als besondere Teillehre im Ganzen der Glaubenslehre der Kirche hat, sondern daß ihr darüber hinaus die Bedeutung als kritischer Maßstab für Lehre und Praxis der Kirche insgesamt zukommt (vgl. LV 75, 26–31), ist aus evangelischer Sicht ein fundamentaler Fortschritt im ökumenischen Dialog zwischen unseren Kirchen, der nicht genug zu begrüßen ist.

Die zentrale Aussage, „daß wir Sünder allein aus der vergebenen Liebe Gottes leben, die wir uns nur schenken lassen, aber auf keine Weise, wie abgeschwächt auch immer, ‚verdienen' oder an von uns zu erbringende Vor- oder Nachbedingungen binden können" (LV 75, 23–26), wird von den Verwerfungen der Konkordienformel (BSLK, S. 789, 16–18 und S. 930, 26ff.; vgl. auch S. 949, 10–22 sowie S. 415, 4–416,6) nicht getroffen.

Es bleiben aber Differenzen, vor allem, was das Verständnis der Gnade und des Glaubens betrifft:

– das Verständnis der Gnade als Gottes Zuwendung zum Menschen (extra nos) oder als eine „Wirklichkeit in der menschlichen Seele" (qualitas in nobis) (LV 53,33f);

– das Verständnis des Glaubens als Vertrauen auf das Verheißungswort Gottes im Evangelium oder als „Zustimmung des Verstandes zum geoffenbarten Wort Gottes" (LV 56,9f), die in Hoffnung und Liebe Gestalt gewinnen muß;

– das Verständnis der Gottesbeziehung des Menschen unter konsequentem Ausschluß des Verdienstgedankens oder der Einbeziehung des Verdienstbegriffs, „um trotz des Geschenkcharakters der guten Werke die Verantwortlichkeit des Menschen auszusagen" (LV 73,17ff);

– das Verständnis des Zusammenhangs und der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.

4.1.2. Die klare Aussage, daß das Kreuzesopfer Christi im *Abendmahl* „weder fortgesetzt noch wiederholt, noch ersetzt, noch ergänzt werden" kann (LV 90,10), findet unsere volle Zustimmung. Christus ist gegenwärtig als der für uns Gestorbene und Auferstandene, und in seiner Person ist seine Geschichte von der Inkarnation an gegenwärtig.

Eine *Messe,* die nicht als Ergänzung des einmaligen Opfertodes Jesu Christi verstanden wird (LV 90,10–12), die nicht zur Anbetung der Abendmahlselemente führt (LV 110,12–16), die nicht als Sühne für die Toten gilt (LV 119,29–32) und deren Zentrum das Mahl der Gemeinde ist, in dem Christus sich selbst gibt

(LV 109,27f; 122,36), wird von den Urteilen der Schmalkaldischen Artikel (BSLK, S. 416,8f und S. 419,14–18: „Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und widereinander . . .“) und des Heidelberger Katechismus (Frage 80: „Vermaledeite Abgötterei“) nicht getroffen. In einer so verstandenen Eucharistiefeier erkennen evangelische Christen das Mahl des Herrn wieder.

4.1.3. Im Blick auf die *Sakramentenlehre* hält es die evangelische Kirche für angemessen, die einzigartige Bedeutung von Taufe und Abendmahl durch den Begriff „Sakrament“ auszudrücken. Sie begründet dies damit, daß Taufe und Abendmahl nach dem Zeugnis des Neuen Testaments von Jesus Christus eingesetzt sind, daß wir durch sie Anteil am Heilsgeschehen in Christus erhalten und daß durch sie unsere Gliedschaft am Leibe Christi bewirkt bzw. erhalten wird.

Sie hält es aber nicht für kirchentrennend, wenn andere Kirchen die Bezeichnung „Sakrament“ in einem weiter gefaßten Sinn gebrauchen, sofern die besondere Bedeutung von Taufe und Abendmahl gewahrt bleibt. Differenzen bleiben im Verständnis von Firmung und Konfirmation, Buße, Krankensalbung, Ehe und Ordination; sie machen künftige Lehrgespräche notwendig.

4.1.4. Ein *Papstamt,* das sich nicht über, sondern unter die Heilige Schrift stellt (LV 168,28; 169,7–9) und dessen Lehrentscheidungen folglich an der Heiligen Schrift zu prüfen und zu messen sind (LV 75,26–31), wird von den Verwerfungen der Schmalkaldischen Artikel (BSLK, S. 430f), der Papst sei der Antichrist, nicht getroffen. Es ist eine offene Frage, wie die Unterordnung des Papstamtes unter das Wort Gottes angesichts des im I. Vatikanum definierten Anspruchs unfehlbarer Lehrgewalt verwirklicht werden kann.

4.1.5. Die evangelischen Kirchen erwarten vom römisch-katholischen Lehramt die offizielle Feststellung, daß die Verwerfungssätze von Trient die reformatorische Rechtfertigungslehre, das reformatorische Sakramentsverständnis, insbesondere das Abendmahlsverständnis, und das reformatorische Amtsverständnis nicht treffen, soweit dies nach dem Dokument LV und den Stellungnahmen der evangelischen Kirchen dazu möglich ist.

4.2. Der Bitte, „die Kirchen, ihre Lehrer der Theologie und Pfarrer sollen die evangelischen Bekenntnisschriften . . . im Lichte der hier formulierten Erkenntnisse auslegen“ (LV 195,25–27), können wir nicht entsprechen, wenn damit gemeint wäre, daß das Dokument eine Auslegungsinstanz gegenüber den Bekenntnisschriften bilden würde; denn das entspricht nicht reformatorischem Verständnis von der Stellung der Bekenntnisse. Möglich und wichtig aber erscheint es uns, daß bei jeder Auslegung der Bekenntnisschriften die hier gewonnenen Ergebnisse, soweit die Kirchen ihnen zugestimmt haben, inhaltlich berücksichtigt werden. Dafür werden wir uns einsetzen.

4.3. Der Bitte, die Rezeption dieses Dokumentes mit dem „höchstmöglichen Grad kirchlicher Anerkennung auszustatten“ (LV 187,10), haben die evangelischen Kirchen dadurch entsprochen, daß sie die notwendigen Beschlüsse durch die hierfür vorgesehenen kirchenleitenden Organe gefaßt haben. Es muß in diesem Zusammenhang jedoch darauf hingewiesen werden, daß kirchliche Lehrentscheidungen immer und grundsätzlich daran zu messen sind, ob sie tatsächlich eine Auslegung und Anwendung des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums, wie es in den Bekenntnisschriften ausgesagt wird, sind.

4.4. Es ist darauf hinzuweisen: Die Rezeption der hier gewonnenen Ergebnisse kommt erst dann ans Ziel, wenn sie im konkreten Zusammenleben der Kirchen und ihren Gemeinden fruchtbar wird.

5. Notwendig erscheint uns eine Weiterarbeit an den offen gebliebenen Grundfragen, die im Dokument zwar angesprochen, aber nicht näher erklärt werden, vor allem am Verständnis von Gesetz und Evangelium, am Verständnis von Struktur und Bedeutung des Glaubens, am Verständnis von Schrift und Tradition und am Verständnis von Kirche und Amt, einschließlich der Bedingungen für eine volle Kirchengemeinschaft.

Über „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" hinaus müssen dringend auch diejenigen Lehrverurteilungen, die im 19. und 20. Jahrhundert ausgesprochen wurden, in entsprechender Weise bearbeitet werden. Die Weiterarbeit an diesen schwierigen Fragen muß zu einer Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen führen, in der es zur gegenseitigen Einladung zum Sonntagsgottesdienst mit Wort und Sakrament kommt und in der die Belastungen für bekenntnisverschiedene Ehen vermindert werden.

6. Für den Prozeß der ökumenischen Verständigung ist es wichtig, daß man sich um Genauigkeit und Klarheit in der Sache bemüht, die Differenzen nicht verschweigt und zugleich offen und verständnisbereit nach den Gemeinsamkeiten in Lehre und Praxis sucht, gewachsene Gemeinschaft pflegt und fördert.

7. In Gesprächen mit der römisch-katholischen Kirche sollte überlegt werden, welche gemeinsamen Vorhaben möglich sind, um größere Gemeinsamkeit in Lehre, Leben und Ordnung der Kirchen zu fördern und das Bild der jeweils anderen Kirche und ihrer Geschichte entsprechend der gewonnenen gemeinsamen Sicht zu gestalten.

Wir stimmen der GÖK zu: „Was uns miteinander verbindet, ist stärker als das, was uns noch trennt" (LV 196,5f). Wir hoffen auf die Erfüllung des Gebetes unseres Herrn: „Ich bitte aber nicht allein für sie, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich glauben werden, damit sie alle eins seien. Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast" (Joh 17,20f).

Auszug aus dem Bericht des Ratsvorsitzenden der EKD, Landesbischof Prof. Dr. Klaus Engelhardt, an die Synode der EKD

(Halle an der Saale, 6. November 1994)

In diesem Sommer hat die Deutsche Bischofskonferenz ihre Stellungnahme zu der Studie *„Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"* verabschiedet.

Zur Erinnerung: Die Studie wurde in der Nacharbeit zum Deutschlandbesuch von Papst Johannes Paul II. verabredet. Sie wurde 1985 fertiggestellt und der Deutschen Bischofskonferenz sowie dem Rat mit der Bitte übergeben, das Dokument „zu prüfen und konkrete Folgerungen daraus für die Urteile der Kirchen übereinander zu ziehen", inbesondere „verbindlich auszusprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht treffen, insofern seine Lehre nicht von dem Irrtum bestimmt ist, den die Verwerfung abwehren wollte".

Für die evangelische Seite sind drei grundlegende Voten zu den Studien abgegeben worden: von seiten der Arnoldshainer Konferenz, der VELKD und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Stellungnahmen von katholischer Seite haben länger auf sich warten lassen. Eine erste Äußerung war das Studiendokument des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Es wurde im Frühjahr 1993 bekannt, konnte aber, weil keine definitive Abklärung mit der Glaubenskongregation vorgenommen worden war, nicht offiziell zitiert werden. Die jetzt vorliegende offizielle Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz bescheinigt der Studie, „viele historisch bedingte Verstehensschwierigkeiten, Mißverständnisse und Fehleinschätzungen der jeweils anderen Seite aufgedeckt zu haben". Auch wird sie als „eine wichtige Etappe ... auf dem Weg zu einem gemeinsamen Bekenntnis in der geeinten Kirche Jesu Christi" bewertet. Aber dem steht die gewichtige Einschränkung gegenüber, es müsse erst „noch geklärt werden, ob bei der theologischen Aufarbeitung der historischen Lehrgegensätze eine Einheit in allen Fragen erreicht ist". Der gegenwärtige Stand der Dialog-Ergebnisse versetze uns – so heißt es – „leider noch nicht in die Lage, in jedem Fall verbindlich zu entscheiden, ob die verbleibenden Unterschiede noch kirchentrennenden Charakter haben oder als Ausdruck unterschiedlicher theologischer Schulen im Verständnis des gemeinsamen Glaubens betrachtet werden können".

Der bisherige Gang der Ereignisse legt es nahe, die formelle Reaktion der evangelischen Seite zwischen Rat, VELKD und Arnoldshainer Konferenz abzustimmen. Meine vorläufige Bewertung: 1985 wurde die Bitte vorgebracht, die Leitungen der Kirchen möchten in der Rezeption der Studie „verbindlich aussprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht treffen". Diese Bitte wird in der Stellungnahme nicht erfüllt. Das bedauern wir, nachdem auf unserer Seite verbindliche Erklärungen abgegeben worden sind, zuletzt von der Generalsynode der VELKD und der Vollversammlung der AKf. Hinzu kommt, daß die positiven Aussagen der Stellungnahme weithin nur einem Teil der evangelischen Tra-

dition gelten, während andere Teile – wie die reformierte Tradition – nicht ohne weiteres mitgemeint sind. Es ist wünschenswert, daß weitere theologische Klärungen in Angriff genommen werden, wie die Stellungnahme anregt. Ob wissenschaftliche Differenzierungen und Klärungen weiterhelfen auf dem Weg zur Gemeinschaft, muß man abwarten.

Ein zukunftsweisender Beitrag der Stellungnahme steckt meines Erachtens in ihrer Schlußpassage. Doch wird es als „neue Aufgabe" beschrieben, „im ökumenischen Dialog eine positive Formulierung des gemeinsamen Glaubens anzustreben, in der die verschiedenen christlichen Gemeinschaften ihre eigene Tradition erkennen können und die doch ein Zeugnis des christlichen Glaubens in der Sprache der Gegenwart darstellt". In den letzten Jahren ist es immer wieder gelungen, gemeinsame ethische Grundsätze und Orientierungspunkte auszusprechen. Dabei war es keine Einbuße, wenn in einzelnen Fragen der verbleibende Dissens offengelegt wurde. *Wir sind es den Menschen in unserer Zeit schuldig, in dieser Ehrlichkeit elementare Glaubenssätze gemeinsam so zu formulieren, daß sie gehört und begriffen werden.*

(Nach epd-Dokumentation 49/94, S. 15f)

Ein Brief zum Thema „Koinonia im Gottesdienst"

An alle Christen, denen es um die Einheit und um den Gottesdienst der Kirchen geht, *von den Teilnehmern einer Konsultation in Ditchingham (bei Norwich/England) zur Frage nach der Rolle des Gottesdienstes bei der Suche nach Einheit unter den Christen, auf Einladung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung der Programmeinheit I (Einheit und Erneuerung) des Ökumenischen Rates der Kirchen.*

Liebe Schwestern und Brüder in Christus,

„Gott gebe Euch viel Barmherzigkeit und Frieden und Liebe" (Judas 2).

Nachdem wir aus vielen Kirchen und Nationen der Welt als Gäste der Schwestern des Konvents „All Hallows" hier zusammengekommen sind, fühlen wir uns dazu veranlaßt, Euch etwas von den Fragen mitzuteilen, die wir als dringlich empfunden und in denen wir eine tiefgehende Übereinstimmung gefunden haben.

In unserer gespaltenen Welt, die von massiver Ungerechtigkeit, erbitterten Kriegen und unaussprechlichem Leid gekennzeichnet ist, bleiben die Kirchen Jesu Christi immer noch sichtbar getrennt. Genau diese Christen aber meinte Jesus, als er darum betete, daß diejenigen, die durch das Wort der Apostel an ihn glauben, alle eins seien, „damit die Welt glaube" (Joh 17,21). Generationen von Christen haben sich diesem Gebet angeschlossen, auch wenn sie manchmal des Betens überdrüssig oder gar gegenüber der Suche nach christlicher Einheit gleichgültig wurden. Wir möchten die Gleichgültigkeit in uns selbst abschütteln und die Müdigkeit abwerfen. Wollt Ihr Euch uns anschließen, jede(r) da wo er/sie lebt und arbeitet?

Hier in Ditchingham haben wir in den jeweils anderen Teilnehmern – römischen Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern, Lutheranern, Reformierten, Baptisten, Methodisten, Disciples of Christ, Mar Thoma Christen, Vertretern von vereinigten und sich vereinigenden Kirchen, Christen aus Kirchen in Afrika, Asien, Europa, Lateinamerika, Nordamerika und Ozeanien – den Leib Christi erkennen können. Wir hörten von vielen Beispielen an verschiedenen Orten, wo sichtbare Koinonia zwischen und in den Kirchen im Entstehen ist. Wir loben und danken Gott dafür, weil wir glauben, daß darin das Gebet um Einheit beantwortet wird.

Aber wir glauben auch, daß die ewige Antwort auf das Gebet Jesus Christus selbst ist, der Gekreuzigte und Auferstandene, der in unserer Mitte anwesend ist. Wir sind eins, wenn wir in ihm bleiben und die Heilige Dreieinigkeit durch ihn in uns bleibt. Wir müssen das, was wir in seiner Gnade bereits *sind,* auch noch *sichtbar werden.*

Damit wir auf diese Weise näher zu Christus kommen, ist es wesentlich, daß wir miteinander zum Gottesdienst zusammenkommen. Damit wir an jedem Ort sichtbar der Leib Christi sind, für die Koinonia zwischen und in den Kirchen, ja, um überhaupt Kirche zu sein – dazu ist Gottesdienst in der Tat grundlegend. Zu unserer Freude und zu unserem Erstaunen haben wir festgestellt, daß wir die grundlegenden Elemente des Gottesdienstes gemeinsam als Erbe erhalten haben: das Evangelium Jesu Christi, die großen Stiftungen christlicher Gemeinschaft in der Wahrheit dieses Evangeliums, den Ruf, diese Stiftungen zu feiern auf eine Art und Weise, die der Würde und den Gegebenheiten jeder Örtlichkeit angemessen ist, und die Überzeugung, daß diese Feier uns zur Liebe verpflichtet und uns in die Welt hinausschickt, um uns für Gerechtigkeit einzusetzen.

Wir möchten Euch bitten, Euch uns anzuschließen
– in erneuertem Gebet für die Einheit der Kirchen, so wie Christus sie will und mit den Mitteln, die Christus will;
– in einer neuen und vertieften Untersuchung der Quellen und der Bedeutung von christlichem gemeinsamem Gottesdienst;
– in der Verpflichtung, unseren Gottesdienst vor Ort klarer zu machen und zu erneuern, so daß unser Zeugnis vor der Welt und die Grundlagen unserer Koinonia deutlich werden, indem *folgende gemeinsame Gaben im Mittelpunkt stehen:* sonntägliche Versammlung, Schriftlesung, Predigt, Fürbitten, Danksagung am heiligen Tisch, Essen und Trinken der Gaben Christi, das Gewinnen neuer Christen, indem wir sie im Glauben lehren, für sie beten, sie taufen und sie in die Welt senden;
– und in dem Entschluß, dies alles, nämlich Gebet, Studium und Erneuerung, gemeinsam mit anderen Christen zu tun, über unsere Trennungen hinweg.

Wir haben folgende heilige gottesdienstliche Elemente gemeinsam: die Taufe, das Wort, die Eucharistie, das Gebet, die gottesdienstliche Versammlung, die Feier der Auferstehung am Sonntag und an Pascha/Ostern. Diese Gaben sind uns teuer. Sie bildeten den Mittelpunkt unserer Diskussionen in Ditchingham, nicht nur, weil wir sie gemeinsam haben, sondern weil wir in ihnen Christus begegnen und in ihm in der Kraft des Geistes zum Vater kommen. In ihnen ist uns ein Vorgeschmack gegeben von der Welt, die in Gottes Liebe versöhnt ist. In ihnen sind wir einander gegeben. In ihnen werden wir geformt, um an der Seite der Armen und Leidenden der Welt zu stehen. Zusammen mit Euch ist uns allen in diesen heiligen Dingen Jesus

Christus gegeben, „das Brot Gottes, das vom Himmel kommt und der Welt das Leben gibt" (Joh 6,33).

Schließt Euch uns an, wir bitten Euch!

O Gott, heilige und ewige Dreifaltigkeit,
wir bitten für deine Kirche in aller Welt.
Heilige ihr Leben; erneuere ihren Gottesdienst;
mache ihr Zeugnis wirksam; heile ihre Spaltungen;
laß ihre Einheit sichtbar werden.

Führe uns, mit allen unseren
Schwestern und Brüdern,
hin zur Gemeinschaft
im Glauben, Leben und Zeugnis,
damit wir, vereint in dem einen Leib
durch den einen Geist,
gemeinsam die vollkommene Einheit
deiner Liebe bezeugen.
Amen.

Übersetzung aus dem Englischen von Dagmar Heller

Ein Amt universaler Einheit der Kirche

Erwägungen des Kölner Ökumenischen Studienkreises

1. Grundlage für die Gemeinschaft der Kirchen ist das lebendige Wort Gottes. Es ist bezeugt in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments. Im Gottesdienst wird es in Predigt und Sakrament je neu verkündet, gehört und empfangen, im Gottesdienst antworten alle Versammelten diesem Tun Gottes mit Lob und Dank. Auf diese Weise entsteht je neu christliche Gemeinde, auf diese Weise wird sie je neu gestärkt, auf diese Weise steht sie in Gemeinschaft mit den christlichen Kirchen und Gemeinden von allem Anfang an und durch die Jahrhunderte hindurch.

2. Daß Gottes Wort als Gottes Wort zu Gehör kommt, Glauben stiftet und so christliche Kirche oder Gemeinde gründet und erhält, ist Tat des Heiligen Geistes, der Christen in seinem Geist in der Gemeinschaft zusammenhält. Garant der universalen Einheit der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch und in der Gegenwart ist also der Heilige Geist, der durch die Taufe in die Herzen der Menschen ausgegossen ist und sich so ein „priesterliches Volk" und ein „königliches Geschlecht" schafft.

3. Christliche Kirche inmitten dieser Welt ist von deren allgemeinen Fragen, Sorgen und Problemen nicht ausgenommen. Diese Fragen, Sorgen und Probleme gilt es vor das Evangelium zu bringen und aus ihm heraus zu „bestehen". Um Antworten und Lösungen ist in der Geschichte der christlichen Kirchen immer wieder gerungen worden, mit allem Geschick und Ungeschick, das Menschen zu eigen ist. Frauen und Männer in Diakonie und mit prophetischem Wort, Theologen, Ordensleute, Bischöfe usw. haben je auf ihre Weise hier mitgewirkt. Auch Synoden und

Konzilien sind eindrückliche Zeugen solchen Ringens um Antworten und Lösungen. Alle zusammen wollten das Evangelium lebendig bezeugen, christliche Kirche dadurch unverwechselbar erhalten und so deren Einheit dienen.

4. In der Westkirche monopolisierte aufgrund von sehr verschiedenartigen und zahlreichen historisch bedingten Entwicklungen der Bischof von Rom die Sorge um die universale Einheit der Christen; er beansprucht seit dem Frühmittelalter mit ständig wachsender Intensität, die ihren vorläufigen dogmatischen „Abschluß" auf dem I. Vatikanischen Konzil fand, ein Amt der universalen Einheit der Christen. Nicht zuletzt wegen dieses Anspruches, nicht minder aber wegen dessen politischer und kirchenpolitischer Handhabung kam es zum Zerfall der Gemeinschaft der Kirchen im zweiten christlichen Millennium. Faktisch hat der Bischof von Rom bis heute das von ihm beanspruchte Amt der universalen Einheit der Kirche historisch niemals ausgeübt.

5. Die ökumenische Begegnung der Kirchen in unserem Jahrhundert, der Eindruck, den das Zweite Vatikanische Konzil auf die anderen christlichen Kirchen gemacht hat und die Person Papst Johannes XXIII. haben zu einer unbefangenen historischen und ökumenisch-theologischen Prüfung der Frage geführt, ob die christliche Kirche eines Amtes ihrer universalen Einheit bedarf. In den geführten ökumenischen Gesprächen in den USA sowie in Europa sind die Teilnehmer dieser Gespräche mehrheitlich von der (praktischen) Notwendigkeit eines solchen Amtes überzeugt. Damit machen sich die nicht-römisch-katholischen Teilnehmer dieser Gespräche keineswegs die römisch-katholische dogmatische Argumentation für ein solches Amt (z. B. der Rekurs auf den historischen Petrus und sein „Amt") zu eigen; sie sind jedoch offen für eine unbefangene Prüfung der Frage, ob ein solcher Dienst für die Gemeinschaft der Kirchen notwendig und nützlich ist. Ein „vom Evangelium her erneuertes Papsttum" wird in den ökumenischen Dialogdokumenten durchaus als zukunftsträchtig angesehen.

6.1. Dieses „vom Evangelium erneuerte Papsttum", also das Amt der universalen Einheit der Kirche, wäre mit dem Primat der Liebe und des Dienstes, und nicht mit dem der Legislative und Exekutive ausgestattet. Es wäre eingebunden in die Gemeinschaft der Kirchen, in die Kollegialität aller Amtsträger, in die Geschwisterlichkeit aller Christen. Dies sind die Perspektiven, die 1993 von der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela auch mit offizieller Beteiligung römisch-katholischer Theologen und Bischöfe entwickelt worden sind. Diese schließen jede absolutistische Handhabung eines solche Amtes als dem Evangelium widersprechend aus.

6.2. Dies bedeutet, daß ein vom Evangelium erneuertes Papsttum verpflichtet wäre, Rechenschaft abzulegen (z. B. vor einem von den christlichen Kirchen zu bildenden ständigen Senat als einem synodalen Gegengewicht), und daß die Amtsführung grundsätzlich einer Kontrolle zugänglich ist.

6.3. Ein solches Amt sollte nicht auf Lebenszeit, sondern zeitlich begrenzt (z. B. 8 Jahre) besetzt sein. Bei groben Verstößen gegen die Intention des Amtes müßte Abwahl möglich sein.

6.4. Frauen und Männer sind in gleicher Weise geeignet, ein solches Amt der universalen Einheit der Kirche wahrzunehmen.

6.5. Das Amt selbst könnte im Wechsel aus den einzelnen christlichen Kirchen besetzt werden.

6.6. Das Amt könnte seinen Sitz in Rom, müßte ihn aber nicht dort haben. Denkbar wären ebenso *im Wechsel* Canterbury, Moskau, Konstantinopel, Genf, Jerusalem, Nairobi, Manila, Buenos Aires, Chicago, Sydney etc.

6.7. Das Amt der universalen Einheit der Kirche hat die Aufgabe, die Alltagsarbeit um die Wahrung der universalen Gemeinschaft der Christen zu verrichten; dabei sollte vor Augen stehen, daß nicht mehr an Gemeinschaft der Kirchen verwirklicht sein muß, als in der inneren Spannweite der biblischen Schriften aufleuchtet. Freiheit, Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Kirchen fänden beim Amt der universalen Einheit der Kirche ihre stärkste Stütze, christliche Minoritäten ihren solidarischen Rückhalt.

6.8. Im Amt der universalen Einheit der Kirche drücken die Kirchen ihren Willen aus, so untereinander in Gemeinschaft zu leben, wie in der einen Heiligen Schrift die spannungsreiche Vielfalt der biblischen Zeugnisse unverwechselbar gewahrt ist.

6.9. Im Amt der universalen Einheit drücken die Kirchen ferner ihren Willen aus, in wichtigen Fragen die christliche Stimme nach außen vernehmbar artikulieren zu können; das gilt insbesondere in der leidenschaftlichen Anklage im Falle von Unterdrückung, Terror, Ausbeutung, Folter, ungerechten Lebensverhältnissen, Armut, Hunger, Krieg und im weltweiten Einsatz von deren Bekämpfung. Das Amt der universalen Einheit der Kirche ist geprägt vom „Alltag" universaler kirchlicher Gemeinschaft aller Getauften.

7. Das Amt der universalen Einheit der Kirche wäre aber nur unzulänglich bedacht, würde nicht auch das Amt der universalen Einheit der Kirche, das ein allgemeines Konzil aller Kirchen darstellt, angesprochen. Im Unterschied zu der bisher erörterten Gestalt eines Amtes der universalen Einheit der Kirche wäre das Amt der universalen Einheit der Kirche eines allgemeinen Konzils geprägt vom „Sonntag" universaler kirchlicher Gemeinschaft aller Getauften, also vom Glauben, seiner Bezeugung und seiner grundlegenden Wegweisung inmitten der jeweiligen Epochen. Ein solches allgemeines Konzil sollte in einem Jahrhundert wenigstens ein oder fünf mal einberufen werden, um jeder Generation in jungen, mittleren und älteren Jahren synodale und konziliare Erfahrungen vermitteln zu können, die für ein Leben in Gemeinschaft (koinonia) unverzichtbar sind. Christen aller christlichen Kirchen stützen sich so aus der Kraft ihrer Hoffnung im gemeinsamen Glauben. Sie teilen ihre Liebe untereinander sowie mit allen, die ein menschliches Antlitz tragen und ein Recht darauf haben, es in Würde zu tragen.

18. März 1994

Im Namen des Kölner Ökumenischen Studienkreises
Prof. Dr. Johannes Brosseder

Rassismus als Menschenrechtsverletzung

Die Bürgerrechtsbewegung der Vereinigten Staaten ist in die Geschichte eingegangen, eng verbunden mit dem Namen von Dr. Martin Luther King, Jr. Die Fortführung des Kampfes der schwarzen Bevölkerung der USA für gleiche Rechte hin zu der Selbstbezeichnung als „African Americans", die Ausweitung des Civil Rights Movement und die Integration der Anliegen der indianischen Bevölkerung sind meist weniger bekannt. Als in Los Angeles im April 1992 der Freispruch für mehrere Polizisten bekannt wurde, die – durch weltweit gesendete Videoaufnahmen belegt – Rodney King, einen Schwarzen, schwer mißhandelt hatten, führte dies zu gewalttätigen Zusammenstößen, die mehreren Menschen das Leben kosteten und einen ganzen Stadtteil lahmlegten. Schlagartig wurde der Mythos vom friedlichen Zusammenleben im „melting pot" USA in aller Welt zerstört.

Die Generalsekretärin des Nationalen Kirchenrates der USA, Rev. Dr. Joan Campbell, schrieb noch im selben Jahr an den Ökumenischen Rat der Kirchen mit der Bitte um Unterstützung bei dem Vorhaben, mit Hearings (Anhörungen) Beweise für den Rassismus in den USA zu erbringen und diesen Rassismus als Menschenrechtsverletzung anzuklagen. Bei der Zentralausschußsitzung des ÖRK 1992 waren es vor allem die „historic black churches", die diese Idee unterstützten, so daß es zu einem Beschluß kam „that the proposed ecumenical team-visit and fact-finding mission to the USA to take place later in 1992 to draw attention to the continuing violation on human rights of citizens, be given the support of the member churches" (CCTe Minutes 1992, p. 100).

Vor allem aus zwei Gründen ging nicht alles so schnell wie erwartet: Zum einen war dieser Antrag Teil eines Lernprozesses, einer Veränderung des Denkens und der Prioritäten. Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus, das der ÖRK 1969 in Folge der Vollversammlung von Uppsala 1968 ins Leben gerufen hatte, war viele Jahre lang aus gutem Grund auf Südafrika konzentriert. Erst Ende der achtziger, Anfang der neunziger Jahre begannen aufgrund der Entwicklungen sowohl in Südafrika als auch in Europa die Veränderungen des Programms. Deutlich wurde, wie sehr Rassismus ganze Gesellschaften durchtränkt und zentrale Bedeutung in den verschiedensten Regionen der Erde hat: Rassismus ist ein weltweites Phänomen. Ein zweites Problem lag in einem gewissen Widerstand, Rassismus als Menschenrechtsverletzung zu verstehen. Vor allem in den USA, aber auch in manchen Ländern Europas werden Menschenrechtsverletzungen gewöhnlich außerhalb des Landes angesiedelt und angeprangert. Die USA selbst sind fast nie Gegenstand einer internationalen Anfrage oder Überprüfung. Hier hat der Nationale Kirchenrat der USA Entscheidendes beigetragen, um einen Lernprozeß in Gang zu setzen, der Menschenrechtsverletzungen im eigenen Land erkennen hilft. In einem Vorbereitungsdokument wurde unterstrichen, daß die Kampagne keine Abkehr von der Bürgerrechtsbewegung darstelle, sondern letztere als einen Teil des weiteren Konzepts der Menschenrechte versteht. Es kann also nicht darum gehen, nun für Menschenrechte und nicht für Bürgerrechte einzutreten, vielmehr stellt das Engagement für Menschenrechte den Zusammenhang her von zivilen, politischen, sozialen, ökonomischen, kulturellen und ökologischen Rechten, d.h. unterstreicht ihre Unteilbarkeit. Indem die Situation in den USA auf diese Weise in einen internationalen Kon-

text gestellt ist, wird eine erhöhte Aufmerksamkeit und so auch Unterstützung von außen für den Einsatz im eigenen Land erhofft.

Nach diesen Klärungen wurde ein Projekt in fünf Phasen begonnen: als erstes ging es um die Erstellung eines Konzepts für die Kampagne (1), die vor allem darin bestand, sieben Orte zu finden, an denen Rassismus sozusagen stellvertretend lokalisiert werden kann. An jedem dieser Orte wurde ein regionales Komitee berufen, das Verbindungen zu Kirchengemeinden und Basisorganisationen vor Ort herstellte. Am Internationalen Menschenrechtstag 1993 (10. Dezember) fanden sogenannte „Kick-Off Events" (2) statt, die die Kampagne bekannt machten. Schließlich wurden an jedem der sieben Orte: New York, Chicago, Okmulgee, Oakland, El Paso, Birmingham und Washington „Educational Outreach Activities" (3) durchgeführt, um die Anhörungen vorzubereiten. Im Oktober 1994 schließlich schickte der Ökumenische Rat der Kirchen eine Delegation in die USA, die sich nach einem gemeinsamen Auftakt in New York auf die sieben Orte verteilte und dort das Material durch „Hearings" (4) sammelte. Schließlich werden nun diese Ergebnisse zusammengestellt und der Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen sowie dem Sonderberichterstatter über Rassismus vorgelegt. Das Material geht außerdem den Kirchen selbst über Weiterarbeit zu.

Die Ergebnisse der Anhörungen selbst waren alarmierend und schockierend. Rassismus ist allgegenwärtig in den USA:

– In den Jahren zwischen 1986 und 1991 wurden dem US Justice Department 47 000 Fälle von Polizeibrutalität gemeldet.

– Rassistische Angriffe auf Asian Americans und Arab Americans sind in den letzten fünf Jahren um 500 Prozent gestiegen.

– 90 Prozent der in den USA Exekutierten wurden für die Ermordung Weißer verurteilt, nie wurde bisher ein(e) Weiße(r) für die Ermordung eines Farbigen zum Tode verurteilt.

– Mehr als 300 000 Latino-Farmarbeiter erkranken jedes Jahr, weil sie gefährlichen Pestiziden ausgesetzt sind.

– Mehr als vier Millionen Menschen in den USA sind obdachlos, die meisten von ihnen „people of colour".

– Die Kindersterblichkeit von afro-amerikanischen Kindern in Washington DC ist höher als die in Kuba, China oder Bulgarien.

– Besonders eklatant ist der Zusammenhang zwischen Rassismus und Umweltzerstörung, der international ja gerade erst Aufmerksamkeit erregt. So wurde dargestellt, daß die Lagerung von Müll, toxischem und radioaktivem Abfall in drei von vier Fällen in von afrikanischen oder lateinamerikanischen Amerikanerinnen und Amerikanern bewohnten Gegenden oder auf indianischem Land erfolgt.

– Ein besonderes Beispiel sei zuletzt weitergegeben. International bekannt ist das Mount Rushmore Memorial, das in Felsen gehauene Denkmal der ersten vier Präsidenten der Vereinigten Staaten. Eben dieses Denkmal, so hieß es, sei nicht Symbol der ganzen Nation, sondern vielmehr Symbol des Rassismus, auf dem diese Gesellschaft aufbaut: der Boden ist heiliger Boden der indianischen Urbevölkerung. Zwei der vier dargestellten Präsidenten waren Sklavenhalter ...

Die Zahlen ließen sich lange fortsetzen. Besonders bewegend waren die Fakten, weil sie in einer gut vorbereiteten und gelungenen Mischung aus persönlicher Betrof-

fenheit und struktureller Analyse vorgetragen wurden. Am Ende der Anhörungen sagte das Team des Ökumenischen Rates: „among the most angry and alienated groups to testify before us were the indigenous peoples and African Americans, many of them felt strongly under threat that they genuinely believed they were objects of genocidal policies". Nach einer ersten Pressekonferenz wird nun ein ausführlicher Bericht der Anhörungen erarbeitet, der auch die einzelnen Beiträge aufnimmt. Dieser Bericht geht den Kirchen zur Weiterarbeit zu. Außerdem ist er die Grundlage für eine Eingabe des Ökumenischen Rates der Kirchen bei der kommenden Sitzung der Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen.

Die Darstellung des Vorbereitungsprozesses erfolgte so ausführlich, da der Verfasserin diese Form der Arbeit sehr gelungen erschien, denn sie verknüpfte auf bemerkenswerte Weise lokale, nationale und internationale Arbeit: Vor Ort waren Kirchengemeinden und Basisgruppen unmittelbar beteiligt. Im Land insgesamt entstand eine sehr gute ökumenische Zusammenarbeit am Thema. Und schließlich war die Kampagne eingebunden in den Diskussionskontext der Kirchen in aller Welt. *Wäre ein solches Vorgehen nicht eine Möglichkeit, dem von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen beschlossenen Programm zur Überwindung von Gewalt, Rassismus und Fremdenfeindlichkeit eine nachvollziehbare, sichtbare, öffentlichkeitswirksame Form zu geben?*

Margot Käßmann

Theologische Aus- und Fortbildung in Ost- und Mitteleuropa

Konsultation vom 2. bis 6. Oktober 1994 im Konferenzzentrum der Reformierten Kirche Ungarns in Balatonfüred

1. Die Konsultation verfolgte das Ziel einer Bestandsaufnahme und ersten Kooperations- und Konzeptionsentwicklung im Bereich der theologischen Aus- und Fortbildung der Reformierten Kirchen in Mittel- und Osteuropa. Zusammengerufen und geleitet vom Generalsekretär des Reformierten Weltbundes, Prof. Milan Opočenský, sowie dem Finanzmoderator des RWB, Dr. Herbert Ehnes (Lippe), erwies sich die Tagung in ihrer Zusammensetzung als bisher erstmalig und darin historisch: Vertreten waren die leitenden Bischöfe der reformierten Kirchen in Ungarn, Rumänien, Slowakei, Polen, Tschechien, Kroatien, Ukraine, Rest-Jugoslawien, Litauen, die Dekane der meisten theologischen Fakultäten in diesem Raum sowie Vertreter von Hilfswerken (HEKS, Schweiz; GAW, Deutschland) und der Reformierte Bund in Deutschland (Moderator Peter Bukowski).

2. Neben programmatischen und orientierenden Beiträgen zu Konzeptionsfragen theologischer Ausbildung (Prof. Jacub Trojan, Prag, und Prof. Michael Weinrich, Paderborn, zur theologischen Ausbildung am Ende des 20. Jh.; Dietrich Werner zu ökumenischen Konzepten theologischer Ausbildung für Pfarrer und Laien und Peter Bukowski zu Fragen der zweiten Ausbildungsphase) bestand ein wesentlicher Teil

der Konsultation in der Erstellung eines Überblicks über die gegenwärtige Situation theologischer Ausbildung in Mittel- und Osteuropa. Dabei gehört zu den *allgemeinen* Merkmalen der Situation:

– Fünf Jahre nach der Wende in Osteuropa befindet sich theologische Ausbildung in einer tiefgreifenden Umbruchsituation. Die Zahlen der Studierenden haben z. T. erheblich zugenommen.
– Der Wiederaufbau eines kirchlichen Schulwesens (Konfessionsschulen), z. B. in Ungarn, stellt die Kirchen vor erhebliche finanzielle und personelle Probleme.
– Es besteht ein gravierender Mangel an Religionslehrern sowohl für staatliche Schulen als auch für kirchliche Konfessionsschulen.
– Politische und staatskirchenrechtliche Unsicherheiten in vielen Ländern erschweren die Herstellung von ausreichend stabilen Rahmenbedingungen, die für die Gründung von theologischen Ausbildungseinrichtungen notwendig sind.
– Es gibt einen gravierenden Mangel an theologischer Fachliteratur für viele theologische Bibliotheken.
– Die Lage für die ungarischen Minoritäten in den an Ungarn angrenzenden Staaten (Slowakei, Karpaten-Ukraine, Rumänien) ist sowohl in der Pfarrerausbildung als auch im kirchlichen Schulwesen erheblich schwieriger als die der Reformierten Kirche *innerhalb* von Ungarn, da sie z. T. sowohl im Blick auf ihre kulturelle als auch im Blick auf ihre konfessionelle Identität unterdrückt werden (Hintergrund: 10 Mio. Ungarn leben innerhalb Ungarns, 5 bis 6 Mio. als Minderheiten in den angrenzenden Staaten).
– Besonders angespannt ist die Lage zum einen in Rumänien, wo in der revidierten Fassung des Religionsgesetzes den protestantischen Minderheiten nicht mehr das Recht für Konfessionsschulen eingeräumt wird und der gesellschaftliche Einfluß der orthodoxen Kirche (aus der Sicht der Minderheiten) zu einer Monopolstellung ausgebaut wird, zum anderen in der Karpaten-Ukraine, wo die soziale und ökonomische Situation katastrophal ist und es zu massiven Abwanderungsbewegungen der jüngeren ungarisch-sprechenden Generation kommt.
– Als höchst brisantes Nebenthema der Konsultation erwies sich der seit ca. 1 ½ Jahren vorbereitete (aber westlichen Partnern und dem RWB erst spät mitgeteilte) Plan zur Errichtung einer grenzüberschreitenden Generalsynode aller ungarischsprachigen reformierten Kirchen in Mittel- und Osteuropa. Westliche Gesprächspartner befürchten, daß die Realisierung eines solchen Plans das ökumenische Klima der Region gefährden und falsche politische Signale aussenden könnte. Vertreter der ungarischen Minoritätskirchen verteidigten den Plan als hilfreiche Maßnahme der Selbstverteidigung und als notwendigen Schritt zur Stärkung der unterdrückten Minderheitskirchen. Nach intensiven Gesprächen zwischen RWB und der Reformierten Kirche Ungarns zeichnet sich ab, daß das Problem entschärft werden könnte, u. a. dadurch, daß lediglich eine Konsultationsstruktur, nicht aber eine kirchenrechtlich verbindliche Synodalstruktur vorgeschlagen wird.

3. Der *Länderüberblick* erbrachte u. a. *im einzelnen* (auszugsweise):

– In *Ungarn* gibt es zur Zeit drei- bis viermal so viele Kandidaten für das Theologiestudium wie aufgenommen werden können (440 Studienbewerber). Es gibt jetzt

wieder drei theologische Akademien (Budapest, Debrecen, Sarospatak). Die reformierte theologische Fakultät an der staatlichen Universität in Budapest wurde wieder gegründet. Bereits 76 kirchliche Mittelschulen wurden neu gegründet (vor 1949 waren zwei Drittel aller Grundschulen kirchliche Schulen, es sind aber erst 150 Schuleinrichtungen zurückgegeben worden). Die Theologische Akademie in Debrecen hat Promotions- und Habilitationsrecht bekommen, eine Angliederung an die dortige Universität ist geplant. Eine neue Studienordnung, die nach dem neuen Universitätsgesetz vom September 1993 entwickelt wurde, gewährleistet eine stärkere Differenzierung zwischen Grundstudium (fast nur Pflichtkurse) im ersten bis sechsten Semester und Aufbaustudium (im siebten bis zehnten Semester), wo 50 Prozent der Kurse von den Studierenden ausgewählt werden können.

Es gibt mehrere besondere theologische Forschungs- und Spezialinstitute (im Aufbau Debrecen: Institut zur Erforschung der Reformation; Katechetisches Institut, Institut zum Dialog mit den Naturwissenschaften; Budapest: Hebräisch-judaistisches Institut; hermeneutisches Institut).

Die dritte theologische Akademie in Sarospatak wurde erst 1993 als wissenschaftliche Hochschule anerkannt. Der Anschluß an eine Universität wird auch hier erwogen. Wichtig ist diese Akademie wegen ihrer grenznahen Lage vor allem auch für die ungarisch-sprechenden Minoritäten der Nachbarländer (z. Z. ca. 30 Studierende aus Nachbarländern).

– In der *Slowakei,* wo die theologisch-reformierte Ausbildung eigentlich eine sehr lange Tradition hat, ist diese Tradition in den Kriegsjahren unterbrochen worden. Prag wurde zum Asyl der slowakisch-reformierten Theologenausbildung (auch jetzt studieren noch 38 Studierende in Prag). Unter Meciar ist nicht nur die Abtrennung von Tschechien erfolgt, sondern auch der Trend zu einer Restituierung eines *katholischen* Corpus Christianum verstärkt worden, was die reformierte Minderheit als Bedrängung und Nötigung zur Selbstverteidigung erlebt. Erschwert kommt ein großer Pfarrermangel hinzu (1989 waren 80 Gemeinden vakant). Zur Stärkung der Eigenständigkeit in der Ausbildung wird die Gründung einer theologischen Fakultät in Komarus vorbereitet, die der theologischen Fakultät in Bratislava angegliedert bzw. zugeordnet werden soll. Das Akkreditierungsverfahren dafür läuft.

– In *Tschechien* wurden 1991 die ehedem selbständigen evang.-reformierten, hussitischen und römisch-katholischen kirchlichen Hochschulen in die staatliche Karls-Universität inkorporiert, was zum einen ein Akt staatlicher Rehabilitierung war, zum anderen aber auch neu dazu nötigt, die Stimme von Theologie und Kirche in der Gesamtuniversität und im Blick auf die Lebensfragen der Gesellschaft neu zur Geltung zu bringen. Die neue Evang.-theolog. Fakultät ist stark ökumenisch orientiert, dies gilt für den Lehrkörper ebenso wie für die Studierenden, die viele Länder repräsentieren und bewußt auch afrikanische Studierende (z. Z. sieben) mit tschechischen Stipendien umfassen.

Es wird überlegt, ob in Prag ein ökumenisches Ausbildungszentrum entstehen könnte, das sich gezielt auch für Studierende in den protestantischen Diasporakirchen des weiteren osteuropäischen Raumes hin öffnet und sich verstärkt auch der Laienausbildung widmet.

Ein großes Problem stellt die Restfinanzierung des kürzlich erworbenen großen Gebäudekomplexes für die Evang.-theol. Fakultät dar, der wohl ein strategisch-gün-

stiger Jahrhundertkauf war, dessen zweite und dritte Kaufrate aber z. Z. noch nicht finanzierbar ist.

Ein zweites großes Problem betrifft die finanzielle Zukunft der Partnerschaft bzw. der theologischen Ausbildung überhaupt. Zwar braucht die Kirche noch immer viel Nachwuchs (50 Gemeinden sind vakant, 40 Prozent der tätigen Pfarrer sind über 60 Jahre), aber gleichzeitig muß die Kirche innerhalb der nächsten fünf Jahre finanziell selbständig werden, d. h. jede Gemeinde muß dann ihren Pfarrer selbst bezahlen. Da dann jede staatliche Unterstützung entfallen wird, steht die Kirche also vor der Frage, wie viele Pfarrer sie noch längerfristig bezahlen kann. Große Sorgen macht schließlich die Entwicklung des ökumenischen Klimas und die Zukunft der ökumenischen Bewegung, insbesondere im Verhältnis zum Katholizismus.

– In der reformierten Kirche der *Karpato-Ukraine,* die durch ihren neu gewählten Bischof Gulascy vertreten war, herrscht ein elementarer Mangel an nahezu allem. Ca. 130 000 reformierte Gläubige, die auf 91 Gemeinden verteilt sind, werden z. Z. von nur 26 Geistlichen betreut (vor dem Krieg: 104 Geistliche). Viele Geistliche haben jahrelang in Zwangsarbeitslagern gesteckt. Jetzt sind viele der Pfarrer bereits über 90 Jahre alt, aber es fehlt Nachwuchs. Bei 80 Prozent Arbeitslosigkeit wandern viele der Gebildeten unter der ungarisch-sprachigen Minderheit nach Ungarn oder in die USA ab. Alle Pfarrhäuser der Kirchen waren vom Staat enteignet. Erst ein Drittel sind zurückgegeben, aber in einem schlimmen Zustand. Die Mafia hat einen wachsenden Einfluß auf das gesellschaftliche Leben. Es gibt einen immensen Bedarf an Katecheten, Pfarrern, theologischer Literatur etc. Es gibt keine theologische Ausbildungsstätte in der Region, die Hoffnungen richten sich auf Sarospatak in Ungarn.

– Die reformierte Kirche in *Polen* hat keine eigene theologische Ausbildungsstätte, sendet aber ihre Kandidaten gerne an die ökumenisch arbeitende christlich-theologische Akademie in *Warschau,* die 1954 entstanden ist, oder auch an das methodistisch-theologische Seminar. Das theologische Niveau der christl.-theolog. Akademie hat allerdings gelitten, u. a. weil wegen des Pfarrermangels viele Dozenten im Nebenamt eine pastorale Tätigkeit in Gemeinden übernehmen müssen. Von hier aus wird gefragt, ob für die Aufnahme von Studierenden aus anderen osteuropäischen Staaten nicht eine *Regionalisierung* sinnvoll wäre, d. h. eine Aufteilung zwischen Prag und Warschau, so daß jeder Ort für bestimmte Länder zuständig wäre.

– Die reformierte Kirche in *Litauen* (zwölf Gemeinden, zwei Pfarrer) hat keine eigene theologische Ausbildungsstätte, kann aber mit den wieder eröffneten theologischen Fakultäten in Estland (Tartu) und Riga im Blick auf die Ausbildung kooperieren. Eine Kooperation mit einer anderen *osteuropäischen* Ausbildungsstätte wird einer Kooperation mit einer *westeuropäischen* Ausbildungsstätte z. Z. vorgezogen, weil so die Verhältnisse näher beieinanderliegen.

– In der reformierten Kirche *Kroatiens* gibt es ebenso wie in Rest-Jugoslawien keine eigene reformierte theologische Ausbildungsstätte, so daß Kandidaten nach Debrecen, Budapest oder auch nach Klausenburg gesandt wurden. In Ossiek gibt es eine eigene theologische Fakultät, an der man den Magistergrad erwerben kann. Hauptprobleme in Kroatien sind: das Leiden unter den Kriegszerstörungen (25 Prozent aller Kirchen vernichtet); die Dominanz des Katholizismus wird immer stärker. Die protestantischen Minderheitskirchen (zwei bis drei Prozent der Bewohner) werden

als „ausländische Religion" angesehen und verdächtigt, die nationale (religiöse) Einheit Kroatiens zu gefährden.
– In *Rumänien:* Prot.-kirchl. Hochschule bzw. Seminar in Klausenburg. Die rumänische Schul- bzw. Religionsgesetzgebung vernichtet ein protestantisch-kirchliches Schulwesen, während die rumänisch-orthodoxe Kirche zur Staatsreligion ausgebaut wird.

4. Folgende *übergreifenden Gesichtspunkte* wurden in den Gesprächen deutlich:

a) Gravierende Mangelsituationen bestehen im Blick auf die pastoralpsychologische und diakoniewissenschaftliche Ausbildung der Pfarrer sowie im Bereich der Katechetenausbildung.
b) Erst an wenigen Ausbildungsstätten (Prag und Warschau) sind ökumenische Dimensionen/Themen fest in der Ausbildung verankert. Die ökumenisch-missionstheologische Ausbildung bzw. diesbezügliche Förderung von Dozentennachwuchs bedarf der Förderung.
c) Alle Fragen, die mit dem Stichwort „Frauen in theologischer Ausbildung und Lehre" zusammenhängen, sind noch weitgehend unterentwickelt (keine einzige Frau war unter den offiziellen Konsultationsteilnehmern).
d) Vielfach ersetzt die Wunschvorstellung von einer Restituierung der monokonfessionellen Ausbildungsstätten der Vorkriegszeit eine realistische gemeinsame Planung und ökumenische Konzeptentwicklung im Bereich der Ausbildungsstätten.
e) Es gibt deutlich Gefühle, daß die Anliegen der unterdrückten ungarisch-reformierten Minderheiten in Ost- bzw. Mitteleuropa bisher von der Genfer bzw. der westlichen Ökumene nicht ausreichend ernst genommen worden sind.
f) Ein großer Bedarf besteht in der Entwicklung von Stipendienprogrammen für den Ost-Ost-Austausch, aber auch den Ost-West- bzw. Nord-Süd-Austausch von Studierenden und Dozenten in Mittel- und Osteuropa.
g) Die westlichen Hilfswerke bitten die osteuropäischen reformierten Kirchen um eine *eigene* Prioritätenbildung und Konzeptionsentwicklung, da die Mittel zur Ost-Europa-Hilfe tendenziell eher zurückgehen, da z. T. unrealistische Hilfserwartungen geweckt wurden und da keine dauerhaften Personalkostenzuschüsse zu Haushalten gewährt werden können.
h) Die Entwicklung und Verstärkung von Stipendienprogrammen für diesen Bereich muß dringend vorangetrieben werden.

5. *Schlußempfehlungen und weitere Schritte nach der Konferenz:*

a) Es soll eine *regionale kirchliche Ausbildungskonferenz* der reformierten Ausbildungsstätten einberufen und als ständige Einrichtung etabliert werden, damit durch die Kirchen und Fakultäten der Region selbst eine Schwerpunkt- und Profilbildung der Ausbildungsstätten erfolgen kann.
b) Unter Verantwortung des europäischen Gebietsausschusses des RWB soll (1996?) eine weitere *Konferenz über Konzeptionsentwicklung und Förderprojekte theologischer Ausbildung in Mittel- und Osteuropa* durchgeführt werden, an der auch westliche Kirchen und Hilfswerke beteiligt werden sollen.

c) Der RWB wird sich u. a. auf seiner nächsten Weltversammlung, die vom *8. bis 20. August 1997 in Debrecen/Ungarn* stattfinden wird, weiter mit dem Problem konfessionelle Identität – nationale Minorität – ökumenische Gemeinschaft befassen (Sektion 6).

d) Das Predigerseminar Wuppertal-Elberfeld (Peter Bukowski) lädt osteuropäische Multiplikatoren der Pfarrerausbildung zu einer Intensivierung der Ausbildung in Seelsorge und Homiletik für mehrere Kurse nach Deutschland ein.

e) Für die westlichen Kirchen stellt sich – neben der Stipendienfrage – auch die Herausforderung, den osteuropäischen Kirchen bei der Entwicklung von Konzepten zur Laienausbildung und beim Aufbau einer ökumenewissenschaftlichen und missionstheologischen Ausbildung zu helfen (Anfragen u. a. an die Missionsakademie).

f) Eine Weiterarbeit vor allem auch an konzeptionellen Fragen theologischer Ausbildung (Studienordnung; Curricula; Ausrichtung auf den mitteleuropäischen Kontext und/oder ökumenische Kooperation in theologischer Ausbildung) ist prinzipiell sinnvoll und notwendig, auch luth. Ausbildungsstätten sollten dabei einbezogen werden (Pläne für eine Bossey-Tagung über theologische Ausbildung in Europa).

Dietrich Werner

150 Jahre Chalki – zum Jubiläum der noch immer geschlossenen Orthodoxen Theologischen Fakultät

Aus Anlaß der Feierlichkeiten ihres 150. Gründungsjahres

Mehr als 200 Absolventen der in der westlichen Welt wenig bekannten, aber bedeutenden Orthodoxen Theologischen Fakultät des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, Türkei, und sehr viele Gäste aus allen orthodoxen Kirchen sowie Vertreter nichtorthodoxer Kirchen und ökumenischer Institutionen, darunter des Vatikans, des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Konferenz Europäischer Kirchen waren vom 28. August bis 1. September 1994 aus allen Erdteilen nach Istanbul gereist, um des 150. Gründungsjahres der ehrwürdigen Orthodoxen Theologischen Fakultät von Chalki zu gedenken. Sie alle folgten einer Einladung des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomaios, der noch im Oktober 1993 die Kirchen in Deutschland offiziell besucht hatte.

Chalki (türkisch Heybeli Ada), das ist eine der vier (die drittgrößte) wunderschönen Inseln im Marmarameer, ca. dreizehn Meilen bzw. eine knappe Stunde mit dem Schiff von der Stadt Istanbul entfernt, von wo aus bei guter Fernsicht die berühmte Kirche der Hagia Sophia durchaus noch zu sehen ist. Auf einem der zwei Hügel der mit Pinien bedeckten Inseln, der heute noch den bezeichnenden Namen *„Hügel der Hoffnung"* (türkisch: ömit Tepesi) trägt, wurde 1844 zur Zeit des Ökumenischen Patriarchen Germanos IV. (1842–1845, 1852–1853) die gleichnamige Orthodoxe Theologische Fakultät gegründet. Auf diesem Hügel wurde bereits im 9. Jahrhundert vom Patriarchen Photios I. (858–867, 877–886) das Kloster der Heiligen Drei-

faltigkeit gegründet, wo u. a. Theodor Studites als Mönch gelebt hat und Kaiserin Theodora, die Witwe Leos V., zusammen mit ihrem Sohn Basileos, zwei Jahre lang auf Befehl des Kaisers Michael II. sich aufhielten. Aus diesem Grunde wurde der Fakultät von Chalki auch der Beiname *Fakultät der Heiligen Dreifaltigkeit zu Chalki* gegeben. Die Klosterkirche der Heiligen Dreifaltigkeit mit ihren sehr alten Ikonen und anderen sakralen Gegenständen und Sehenswürdigkeiten ist zugleich heute noch die Fakultätskirche. Der jeweilige Abt des Klosters war und ist von alters her zugleich auch der Dekan der Fakultät.

Die Fakultät von Chalki diente von Anfang an als die theologische Ausbildungsstätte in erster Linie des Ökumenischen Patriarchats, aber auch der gesamten Orthodoxie. Bedenkt man, daß das Patriarchat von Konstantinopel in der 150jährigen Geschichte von Chalki seinen Sitz in einem nichtchristlichen Land hat, versteht man auch, welche Bedeutung diese für das Schicksal der griechisch-orthodoxen Christen in der Türkei hat. Immerhin lebten dort Anfang unseres Jahrhunderts über 250 000, in den sechziger Jahren immer noch 150 000 und heute nur noch ca. 3 000 orthodoxe Christen. Alle anderen mußten die Türkei wegen der restriktiven Politik der türkischen Regierung verlassen. Dem Ziel der allgemeinen Bildung, also auch im Dienste des griechischen „Genos", d. h. der in der Türkei lebenden griechisch-orthodoxen Christen diente auch die Fakultät von Chalki in ihrer wechselvollen Geschichte. Doch ihre primäre Aufgabe bestand darin, für den theologischen Nachwuchs und für die theologische Ausbildung des Klerus des Patriarchats zu sorgen. Dieser Zielsetzung entsprach auch die *„Studienordnung"*, die in einem vierjährigen Zyklus das Studium der biblisch-exegetischen, der historischen, der praktischen und der systematischen Theologie und Wissenschaft vorsah. Hinzu kamen Studien der Philosophie (Klassik, Mittelalter und Neuzeit) und der philosophischen Ethik.

Doch die Besonderheit von Chalki bestand darin, daß das Theologiestudium von einem intensiven und fast monastischen, gottesdienstlichen und liturgischen Leben begleitet wurde. Die Teilnahme an Morgen- und Abendgottesdiensten sowie an den Gottesdiensten an Sonn- und Feiertagen waren für alle Studierenden Pflicht, so daß die abstrakte Theologie durch das gottesdienstliche und liturgische Leben der orthodoxen Kirche bereichert wurde. Diese wechselseitige Erfahrung von Studium und Gebet, bereichert und beeinflußt auch von der großartigen byzantinischen Musiktradition der *„Großen Mutter Christi"*, des Phanars, wie die Orthodoxe Kirche von Konstantinopel, das Ökumenische Patriarchat, ehrenvoll genannt wird, zeichnet die Absolventen von Chalki in der ganzen Welt heute noch. Es verwundert also nicht, daß die meisten Theologiestudenten von Chalki sich ordinieren ließen und sich in den liturgisch-diakonischen Dienst der orthodoxen Kirche stellten. Daß auch viele zu den höchsten kirchenleitenden Ämtern des Patriarchats und anderer orthodoxer Kirchen berufen wurden, ist evident. Einige Zahlen dazu: In der 150jährigen Geschichte der Fakultät von Chalki konnten insgesamt 930 Studenten Theologie studieren. Davon sind zwölf Ökumenische Patriarchen von Konstantinopel geworden, darunter auch die letzten drei, *Athenagoras, Dimitrios* und der heutige Patriarch *Bartholomaios*; zwei wurden Patriarchen von Alexandrien, so auch der heutige Patriarch *Parthenios* und sein Vorgänger *Nikolaos II.*, zwei Patriarchen von Antiochien, sehr viele Erzbischöfe und Metropoliten bzw. Leiter von anderen Autokephalen Orthodoxen Kirchen, 343 haben die Bischofsweihe erhalten, 318 wurden

zu Priestern ordiniert und nur 248 Studenten wählten nicht den Stand des Klerus, dienten aber der Kirche in der Regel als nichtordinierte Laien-Theologen, als Lehrer und Professoren an den Universitäten und in den Schulen. Bezeichnend für die Zielrichtung des Studiums in Chalki ist auch der Titel, *Lehrer der orthodoxen Theologie*, welcher den Absolventen neben dem *Diplom der orthodoxen Theologie* verliehen wird.

Auf diesem Hintergrund kann man sich vorstellen, welche große Freude und Dankbarkeit die Initiative des Ökumenischen Patriarchats und das Zustandekommen dieses weltweiten *„Klassentreffens"* bei allen hervorriefen, die sich nach vielen Jahren, die meisten zum ersten Mal nach ihrem Studium in ihrer Ausbildungsstätte der *„Trofos Scholi"* (nährende Mutterschule) als *„Homogalaktoi adelphoi"* (Brüder, die von derselben Muttermilch getrunken haben) sich wieder begegneten.

Ein dem Anlaß und der Bedeutung des Treffens entsprechendes dreitägiges Programm hatte das Ökumenische Patriarchat ausgearbeitet: zwei Tage in Chalki auf dem Hügel der Hoffnung, wo der Ökumenische Patriarch und andere Hierarchen die orthodoxe Liturgie und andere Gottesdienste feierten sowie die Feier der Liturgie am 1. September, dem Beginn des Kirchenjahres nach orthodoxer Tradition in der Patriarchatskathedrale des Heiligen Georg im Phanar in der Altstadt von Konstantinopel, waren der liturgische Höhepunkt und Rahmen der Feierlichkeiten. Beim Festakt im Synodalsaal des Fakultätsgebäudes hielt der Ökumenische Patriarch eine bedeutende Ansprache; die Festrede über Geschichte und Bedeutung der Fakultät hielt der im Westen und in der Weltökumene nicht unbekannte Metropolit von Ephesos, Chrysostomos (Konstantinidis), vor einigen Jahren einer der Stellvertretenden Vorsitzenden des Zentralausschusses des ÖRK.

Alle Orthodoxen Autokephalen Kirchen waren eingeladen, Vertreter zu entsenden. So konnte der Ökumenische Patriarch unter den Gästen den Patriarchen von Alexandrien, Parthenios (er selbst ist einer der Chalki-Absolventen), den Patriarchen von Rumänien, Theoktist, den Erzbischof der Albanischen Orthodoxen Kirche, Anastasios (Janulatos), Vertreter der Orthodoxen Kirchen von Rußland, Georgien, Polen, Tschechoslowakei, Zypern und Griechenland, den Päpstlichen Nuntius in Istanbul sowie die Generalsekretäre des ÖRK, Konrad Raiser, und der KEK, Jean Fischer, begrüßen.

Am Schluß des offiziellen Programms empfing der Patriarch die Chalki-Absolventen und die anwesenden Gäste in dem großen Synodalsaal des vor einigen Jahren durch großzügige Spenden eines orthodoxen Christen, des Reeders P. Angelopoulos, gebauten Patriarchatsgebäudes, wo er eine eigens zu diesem Anlaß gedruckte Medaille und eine umfangreiche (845 Seiten) Festschrift mit Beiträgen von Chalki-Absolventen überreichte.

Doch wirkliche Freude über das bedeutende Jubiläum wollte und konnte bei keinem der Anwesenden aufkommen. Die Tränen waren nicht so sehr Tränen der Freude über das Wiedersehen (vielleicht das auch), sondern vielmehr Tränen für die Tatsache, daß die Theologische Fakultät von Chalki seit 1971 auf Druck der türkischen Regierung ihren Betrieb einstellen mußte. Ein Erlaß der türkischen Regierung (die Zypernkrise ist sicherlich mit schuld daran), daß die Fakultät nur von türkischen Staatsbürgern besucht werden dürfe, bedeutete zugleich, daß die Fakultät ihre Pforten schließen mußte. Bis dahin konnten nämlich orthodoxe Studenten aus allen

Ländern und Kirchen der Welt in Chalki studieren. In meiner eigenen Studienzeit auf Chalki (1961–1965) studierten ca. 150 Studenten in allen vier Studienjahren. Dabei war es bezeichnend, daß von den 20 Studenten meines Studienjahres nur zwei aus der Türkei (Istanbul und den Inseln Tenedos und Imbros) stammten, während die anderen aus den orthodoxen Kirchen von Griechenland, Zypern, Antiochien, Alexandrien, Damaskus und Uganda kamen. An diesem Beispiel (ähnlich zusammengesetzt waren auch die übrigen Studienjahre) wird die Besonderheit und Ökumenizität von Chalki im Vergleich etwa zu den Fakultäten von Athen, Thessaloniki und in anderen orthodoxen Ländern deutlich.

Diese Eigenart von Chalki prägte zweifellos das Theologiestudium und das Leben der Chalki-Studenten, die von Anfang an in einem Geist der Öffnung zur Ökumene und zu den anderen Kirchen hin *erzogen* wurden. So waren für sie die anderen Kirchen und auch die ökumenischen Institutionen keine abstrakten Größen, die man nur aus der Literatur kannte, sondern gelebte Wirklichkeit. Denn alle Persönlichkeiten aus Kirche und Ökumene, die das Ökumenische Patriarchat besuchten, statteten auch Chalki ihren Besuch ab und hatten dort vielfältige Begegnungen mit uns Studenten.

Nicht unerwähnt bleiben sollte schließlich auch die Bedeutung von Chalki für das ökumenische Leben des Patriarchats selbst, welches an der Tatsache zu ersehen ist, daß seine Professoren sozusagen die theologische Kommission und die theologischen Berater des Patriarchats und Mitglieder verschiedener Kommissionen und Delegationen in der innerorthodoxen und internationalen ökumenischen Bewegung unseres Jahrhunderts waren.

Auf diesem Hintergrund war es natürlich, bisweilen sogar mutig, daß bei fast allen Ansprachen, Reden und Grußworten die Klagen und die Trauer über die Schließung der Fakultät mit Appellen und der Hoffnung auf eine baldige Wiedereröffnung einhergingen. So beklagte der Ökumenische Patriarch Bartholomaios, daß in den letzten fast 25 Jahren viele Appelle und Interventionen seitens des Patriarchats kein Gehör bei der türkischen Regierung gefunden haben. Wörtlich sagte er: *„Wir beten und hoffen, daß die geschätzte und demokratische türkische Regierung alsbald die erforderliche Erlaubnis für die Wiedereröffnung unserer Fakultät geben wird. Denn es ist nicht einsichtig, wenn sie einerseits akzeptiert, daß der Erste Thron der Orthodoxie auf dem Boden der Hoheit dieses Landes reaktiviert wird und andererseits diesem Thron nicht die Möglichkeit und die Mittel gibt, zur Ausbildung ihrer Kräfte und zur Erneuerung des Blutes als einen lebendigen Organismus. Dies wäre ein Widerspruch in sich, der unvereinbar ist mit dem Begriff der religiösen Freiheit ... Wir appellieren an die geschätzte Regierung der türkischen Republik, daß sie die Wiederinbetriebnahme dieser historischen Theologischen Fakultät sowie die Aufnahme von Studenten und Professoren auch aus dem Ausland erlaubt ... Es ist nicht einsichtig, daß diese Fakultät zur Zeit der monarchischen osmanischen Herrschaft ihren Betrieb ausüben durfte, dies aber von der heutigen demokratischen Türkei, der Türkei des großen Erneuerers Kemal Atatürk, der Türkei, die alle Resolutionen und Erklärungen der UNO über die Menschenrechte mit unterschrieben hat, nicht möglich ist."*

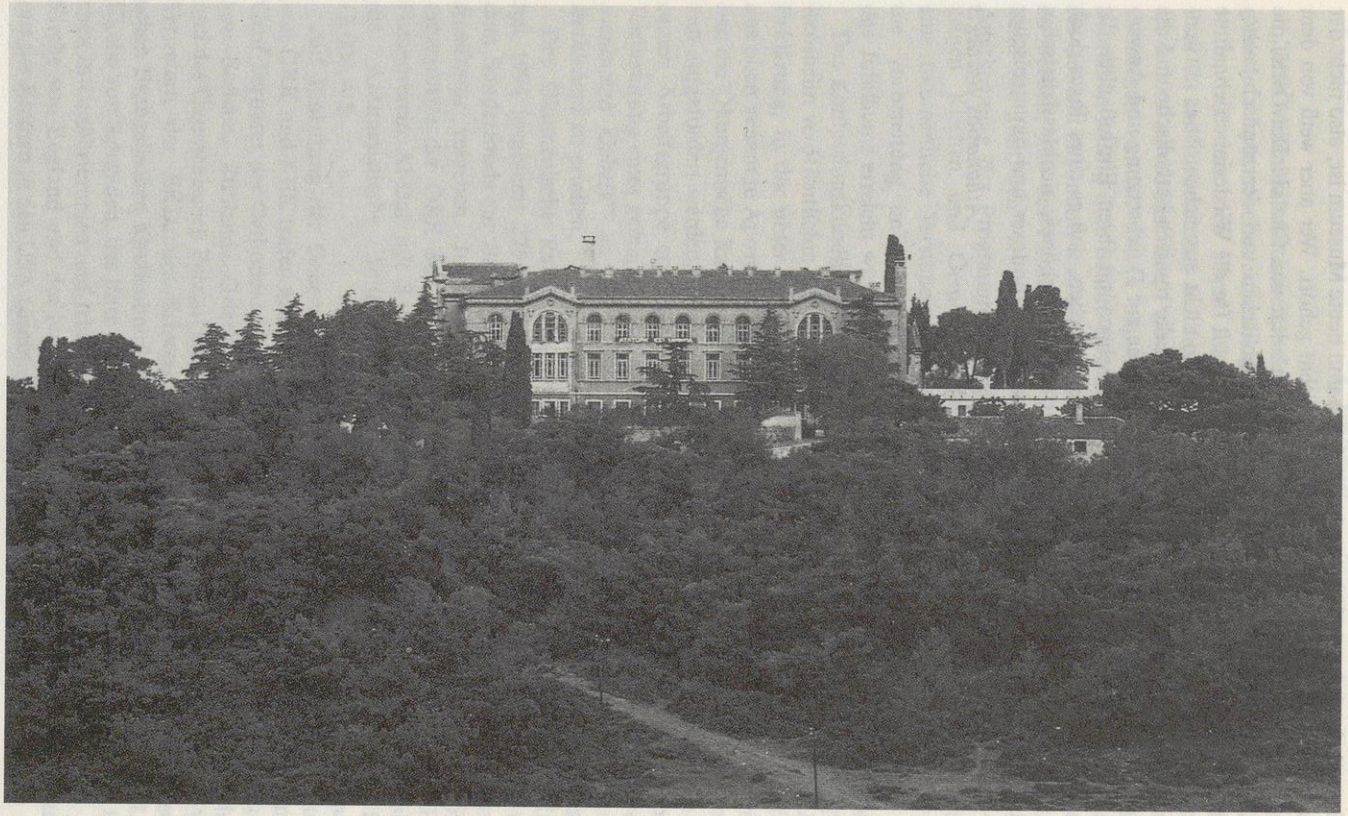
Sehr eindrucksvoll schilderte auch der Metropolit von Ephesos, Chrysostomos, in seiner Festrede die Bedeutung von Chalki und schloß mit dem Hinweis: *„Im Sep-*

tember 1844, unmittelbar vor der Eröffnung der Theologischen Fakultät von Chalki, ergab sich für das Patriarchat die Frage der Gewährung der Zulassung und der Erlaubnis seitens der türkischen Regierung. Der Patriarch und die Synode stellten damals den Antrag und erhielten die Erlaubnis und die Zulassung. Vor 150 Jahren wurde also die Inbetriebnahme der Fakultät erbeten und gewährt. Heute, 150 Jahre später, ist die Fakultät seit 25 Jahren geschlossen. Von der türkischen Regierung wird die Erlaubnis für ihre Wiedereröffnung erbeten, aber sie wird nicht gewährt."

Die Gefühle und Sorgen der Orthodoxen wegen der Schließung der Fakultät von Chalki teilten auch die Gäste aus den anderen Kirchen und die Generalsekretäre des ÖRK und der KEK. So hob *Konrad Raiser* die ökumenische Rolle von Chalki, deren Professoren an den verschiedenen Konferenzen des ÖRK und der ökumenischen Bewegung teilgenommen hatten, hervor und nannte dabei den damaligen Dekan der Fakultät von Chalki, den Metropoliten von Selevkeia, Germanos Strenopoulos, einen der Hauptinitiatoren und Verfasser der berühmten Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von 1920 *„An alle Kirchen der Welt"*. Wörtlich fügte Raiser hinzu: *„Die Theologische Fakultät von Chalki war nicht nur eine theologische Werkstatt des Ökumenischen Patriarchats, sondern der vornehmste Ort, wo der ökumenische Geist der Kirche von Konstantinopel gepflegt wurde. Wenn ich mich nicht irre, ist die Theologische Fakultät von Chalki die erste orthodoxe theologische Institution, welche in ihrer Studienordnung die Lehre des Fachs ‚Geschichte der ökumenischen Bewegung' (aufgenommen hat) ... Und während der ÖRK und ich persönlich dankbar für den wertvollen und vielfältigen Beitrag der Theologischen Fakultät von Chalki an die ökumenische Bewegung sind, können wir unsere tiefe Trauer und große Bitterkeit für die aufgezwungene Apraxie für diese ehrwürdige Fakultät nicht verbergen ..."* Ähnlich äußerte sich auch *Jean Fischer* für die Konferenz Europäischer Kirchen.

Nach so vielen Sympathiekundgebungen und Appellen für eine Wiederzulassung und Inbetriebnahme der Fakultät war es so etwas wie eine Fügung und Gabe des Heiligen Geistes, daß der für seine Offenheit und für sein ökumenisches Engagement bekannte Patriarch von Alexandrien, Parthenios, zur Zeit einer der acht Präsidenten des ÖRK, spontan und ohne vorherige Absprache mit dem Ökumenischen Patriarchen und den Mitgliedern der Synode des Ökumenischen Patriarchats den mit viel Beifall bedachten Vorschlag unterbreitete, einen erneuten öffentlichen Appell an die türkische Ministerpräsidentin und an die türkische Regierung zu richten, welchen alle anwesenden Absolventen von Chalki unterzeichnen sollten, was auch geschehen ist. In diesem Schreiben an die Ministerpräsidentin, Frau Tansun Ciller, wird erneut die Bitte und Hoffnung des Ökumenischen Patriarchats geäußert, *„die türkische Regierung werde die Wiedereröffnung dieser historischen kirchlichen Institution und Ausbildungsstätte, welche von vitaler Bedeutung für die pastoralen Nöte, nicht nur des Ökumenischen Patriarchats der Türkei, sondern für die gesamte orthodoxe Kirche in der ganzen Welt ist, erlauben"*.

Nun: Die Haltung der Türkei gegenüber den christlichen Minderheiten in diesem Land ist bekannt. Das Wirken und die Aktivitäten des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel sind sehr eingeschränkt. Die Weltöffentlichkeit, nicht nur die kirchliche, weiß vielleicht, daß die damals wie heute berühmte byzantinische Kirche der *Hagia Sophia* in ihrer wechselvollen Geschichte nach der Eroberung Kon-



Orthodoxe Theologische Fakultät von Chalki, Istanbul

stantinopels im Jahre 1453 zeitweise Moschee und heute Museum ist, also nicht der Christenheit und dem Ökumenischen Patriarchat gehört. Wer aber weiß von dem Schicksal der 150 Jahre alten Theologischen Fakultät von Chalki? Der ÖRK, die KEK und namhafte Persönlichkeiten der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland haben sich wiederholt für die Wiederinbetriebnahme ausgesprochen. Weil die bisherigen Interventionen nicht ausreichen, ist es notwendig, daß die hiesigen Schwesterkirchen, vor allem die römisch-katholische und die evangelische Kirche, nicht nachlassen, ihre Stimme zur Durchsetzung und Anwendung der Religionsfreiheit in konkreto zu erheben und ihren Einfluß über die deutsche Bundesregierung dahingehend geltend machen, daß es eines Tages doch möglich sein wird, daß Chalki nicht nur als ein schönes, neoklassizistisches Gebäude, sondern als lebendige Ausbildungsstätte orthodoxer und ökumenischer Theologie ihren Betrieb wieder aufnimmt.

Athanasios Basdekis

„Tertio Millennio adveniente" ist der Beginn eines Apostolischen Schreibens vom 11.11., mit dem sich Papst Johannes Paul II. zur Vorbereitung auf das *Jubiläum 2000* an die Bischöfe, Priester und Gläubigen wendet. Da in päpstlichen Schreiben häufig dem Schluß besonderes Gewicht zukommt, verdient beachtet zu werden, daß der Papst es abschließend für „hilfreich" erklärt, „wenn in Anerkennung der Programme der einzelnen Kirchen und Gemeinschaften eine ökumenische Verständigung über die Vorbereitung und Verwirklichung des Jubiläums erreicht würde".

Das Konfessionskundliche Institut in Bensheim veröffentlichte am 17.11. eine Erklärung, in der unter Berufung auf das oben genannte Apostolische Schreiben der Ökumenische Rat und der Vatikan aufgefordert werden, ihrer gemeinsamen Arbeitsgruppe ein Mandat zur Vorbereitung eines *gemeinsamen „Ökumenischen Gebets" im Jahr 2000 in Bethlehem* zu erteilen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat 1994 insgesamt 225 000 US-$ aus dem Sonderfonds *zur Bekämpfung des Rassismus* vergeben. In Deutschland unterstützte der ÖRK den Arabischen Frauenverein Al-Dar mit 8 000,– und die Antirassistische Initiative mit 12 000,– $.

Auf Einladung der Generalsekretäre von ÖRK und KEK trafen am 14.11. in Genf Vertreter der Orthodoxen Kirchen von Serbien, Rußland, Griechenland und des Ökumenischen Patriarchats mit Vertretern der EKD, des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds, der Kirche von Schweden, des Rats der Kirchen in Großbritannien und Irland, der Kirche von England und des Nationalrats der Kirchen in den USA zusammen. Es ging um das Unverständnis und die Einsprüche, die zwei *Verlautbarungen der Serbischen Orthodoxen Kirchen zu den Friedensvorschlägen der Internationalen Vermittler* im Bosnien-Konflikt innerhalb der europäischen Ökumene ausgelöst hatten. Die Meinungsverschiedenheiten konnten nicht ausgeräumt werden, doch wurden sie laut Pressemitteilung „konstruktiv" angegangen. Der Dialog soll fortgesetzt werden, die ökumenische Gemeinschaft bestehen bleiben.

Wenig später reiste am 29.11. eine Delegation der EKD unter Leitung von Bischof Rolf Koppe zu einem *Gespräch mit dem serbischen Patriarchen Pavle nach Belgrad*. Die Einladung erfolgte auf Grund des Widerspruchs, den die EKD, ähnlich wie andere Kirchen in Europa, gegenüber den erwähnten Verlautbarungen der Serbischen Orthodoxen Kirchen erhoben hatte. Die Begegnung ist als Anfang eines Dialogs über grundsätzliche Fragen zum Verhältnis von Volk, Nation, Staat und Kirche positiv zu werten, auch wenn dazu unterschiedliche Standpunkte vertreten wurden. Einmütig treten beide Seiten dafür ein, daß im ehemaligen Jugoslawien ein sofortiger, bedingungsloser Waffenstillstand geschlossen, die Hilfe für die Opfer ohne Rücksicht auf nationale und religiöse Zugehörigkeit intensiviert und Bemühungen um humanitäre Hilfsaktionen bei den Kriegspartnern fortgesetzt werden. Der Patriarch erklärte: „Eine Liebe zum eigenen Volk, die gegenüber Unrecht und Verbrechen blind ist, ist keine Liebe. Echte Liebe zum eigenen Volk weiß, daß in ihr Platz sein muß für jedes andere Volk".

Am 15.12. fand im Daniil-Kloster in Moskau eine Begegnung zwischen dem

Patriarchen Aleksij II. und dem geistlichen Führer der Muslime in Tschetschenien, Mufti Alsabekov Muhammad-Hussein, statt. Beide Oberhäupter forderten die unverzügliche Einstellung der Kriegshandlungen und wiesen es „in aller entschiedenster Form" zurück, den Konflikt zwischen Rußland und Tschetschenien „in einen christlich-islamischen Gegensatz umzumünzen".

Zur jährlichen Konferenz traf sich der *Stab der Konferenz Europäischer Kirchen mit den Generalsekretären der Nationalen Kirchenräte* in Europa vom 24.–27.11. in Oegstgeest/NL.

Vom 1.–5.11. sind in Darmstadt erstmals offizielle Vertreter des *Lutherischen Weltbunds* und der *Siebenten-Tags-Adventisten* zu einer internationalen Konsultation zusammengekommen. Die STA zählen weltweit 8,2 Millionen erwachsene, getaufte Mitglieder in 209 Ländern.

Die *Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche* hat Abwerbungsversuche unter ihren Gläubigen durch andere christliche Gemeinschaften scharf verurteilt. Sie würden die ökumenische Bewegung in Rußland in Mißkredit bringen. Zugleich wurde aber von der Synode die Mitgliedschaft im ÖRK bekräftigt. Der Beitritt 1961 habe dem Wohl der Kirche entsprochen. Die Auslandskirche wurde gewarnt, ihre Tätigkeit innerhalb Rußlands fortzusetzen. Zugleich erklärte die Synode aber ihre Dialogbereitschaft mit der Auslandskirche. Der mit Rom unierten Kirche in der Westukraine wird vorgeworfen, die Rechte der dortigen orthodoxen Gemeinden mit Hilfe der örtlichen Behörden zu schmälern.

Die römisch-katholische Kirche ist am 1.12. als Vollmitglied in den *Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich* aufgenommen worden.

Der Bischof der Diözese Lausanne, Genf und Freiburg, Pierre Mamie, und das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in der Schweiz äußerten sich erstaunt und besorgt über die hohe Zustimmung zur Verschärfung des Ausländerrechts durch eine *Schweizer Volksabstimmung*. 72,9 % hatten sich am 4.12. für das restriktive Gesetz entschieden.

Der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Dr. Klaus Engelhardt, weilte anläßlich des *Beginns evangelischer Gottesdienste vor 175 Jahren in Rom* in der italienischen Hauptstadt. Der Besuch war auch mit einer *Audienz bei Papst Johannes Paul II.* und mit Gesprächen in der Glaubenskongregation und im Päpstlichen Rat für die Einheit verbunden (siehe auch S. 95).

Der Rat der EKD hat zu *„fortgesetztem Widerstand gegen die Streichung von Feiertagen"* aufgerufen. Bei gleichzeitigem Eintreten für die Pflegeversicherung nennt der Rat die Feiertagsstreichung „die schlechteste der diskutierten Lösungen", um die benötigten Mittel aufzubringen.

Die 36. *Spendenaktion „Brot für die Welt"* des Diakonischen Werks wurde unter der Losung „Nach uns die Sintflut? – den Armen Gerechtigkeit" am 1. Advent (28.11.) mit einem Gottesdienst in der Kasseler Kreuzkirche eröffnet. Gleichzeitig startete die 34. Adveniat-Aktion der römisch-katholischen Kirche mit einem Gottesdienst im Dom in Osnabrück. Ihre Losung ist *„Gewalt überwinden – Versöhnung wagen"*.

Das Koptisch-Orthodoxe Patriarchat hat nun offiziell mitgeteilt, daß die *Koptische Kirche in Deutschland* die ihr auf Antrag zuerkannte Mitgliedschaft in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) nicht annimmt. Der Grund ist die Gastmitgliedschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in

der ACK. Die koptische Vertretung in Deutschland ist aber an einem Gaststatus im Deutschen Ökumenischen Studienausschuß interessiert, um auf dieser Plattform die trennenden Fragen zu bearbeiten.

Die Bedeutung des schwedischen Königs Gustav Adolf II. für die Fortexistenz des Protestantismus über den 30jährigen Krieg hinweg hat der Stockholmer Bischof Henrik Svenungsson anläßlich von dessen 400. Geburtstag am 9.12.1594 gewürdigt. In *Lützen* und *Leipzig* fanden Gedenkfeiern und Gottesdienste statt, an denen auch das schwedische Königspaar teilnahm. Zu den Feiern hatte das von Kassel nach Leipzig übergesiedelte Gustav-Adolf-Werk eingeladen.

Vom 25.–27.11. fand in Dresden eine *3. Versammlung zur Fortführung des konziliaren Prozesses* statt. Auf ihr wurde von den über 200 Beteiligten eine „Verlautbarung" verabschiedet, die „die Gemeinden, Gruppen und Kirchenleitungen" ermutigen soll, „die Verpflichtungen des konziliaren Prozesses aufzugreifen und zu verwirklichen".

Die *Evang.-methodistische Kirche* hat gegenüber Bundesinnenminister Manfred Kanther den Vorwurf erhoben, die Fremdenfeindlichkeit in Deutschland durch eine „rigorose" Ausländerpolitik zu verstärken. Die Kirche kritisiert auch die Aufhebung des Abschiebestops für Kriegsflüchtlinge aus dem ehemaligen Jugoslawien und für syrisch-orthodoxe Christen und Kurden aus der Türkei.

Am 15.11. appellierte der Vorsitzende der ACK in Deutschland, Bischof Dr. Heinz Joachim Held, an die Innenminister von Bund und Ländern, den bis Ende 1994 befristeten Abschiebestop für *syrisch-orthodoxe Christen* in die Türkei zu verlängern. Das sei angesichts der Rechtsunsicherheit und der indirekten Unterdrückung dieser in der Südost-Türkei innerhalb weniger Generationen von 300 000 auf 3 000 geschrumpften Minderheit zwingend geboten. In Deutschland leben ca. 35 000 syrisch-orthodoxe Christen.

In Nordrhein-Westfalen trat von Pfingsten 1992 bis Pfingsten 1994 als Initiative aus Pfarrgemeinden, katholischen Verbänden und Gruppen ein *Synodales Forum „Kirche im Ruhrgebiet"* zusammen und veröffentlichte nach einer Schlußversammlung am 28.5.1994 ein „Manifest für eine offene Kirche: Die Zukunft unserer Gemeinden". Das Ergebnis soll in diesem Jahr als Buch veröffentlicht werden. Ein weiterer Durchgang zur praktischen Umsetzung ist geplant. (Kontakt: Heinz Mandelartz, Am Ufer 19, 44289 Dortmund.)

In Zürich wurde das erste *jüdisch-christliche Lehrhaus* der Schweiz eröffnet. Die Trägerschaft liegt bei der Schweizer Stiftung für Kirche und Judentum. Ein Studiengang „Jüdische Studien" begann mit dem Wintersemester an der *Universität Potsdam.*

Eine neue kirchliche Nachrichtenagentur für Lateinamerika und die Karibik hat am 10.10. als gemeinsames Projekt der Kirchenräte der beteiligten Regionen ihre Tätigkeit aufgenommen.

Die Redaktion der *Revue Théologique de Louvain* hat es übernommen, einen „Internationalen Index theologischer und kanonistischer Doktoratsdissertationen, die 1993 vorgelegt wurden", zu veröffentlichen. Der Index umfaßt 952 Nummern und ist in Faszikel 4/1994, S. 522–597, der Zeitschrift enthalten.

Josef Špak, Pfarrer in Prag, wurde am 28.10. ebendort in Nachfolge von Vratislav Stepanek zum Bischof-Patriarchen der Hussitischen Kirche geweiht.

Die Bischofssynode der Alt-katholischen Kirche in Deutschland wählte am 15.11. den Offenbacher Pfarrer und Dekan, Joachim Vobbe, zum neuen Bischof. Er wird damit Nachfolger von Bischof Sigisbert Kraft, der aus Altersgründen sein Amt im Frühjahr niederlegen wird.

Der bisherige Leiter des Templiner Pastoralkollegs, Helge Klassohn, wurde als Nachfolger von D. Eberhard Natho, der in den Ruhestand tritt, am 10.12. in Dessau als neuer Kirchenpräsident der Evangelischen Landeskirche Anhalts ins Amt eingeführt. Die Synode der Evang. Kirche der schlesischen Oberlausitz wählte am 27.11. den Oberkirchenrat Klaus Wollenweber, bisher Kirchenkanzlei der Evang. Kirche der Union in Berlin, vorher Pfarrer in Bonn, zum Nachfolger von Bischof Dr. Joachim Rogge, der zum Jahresende in den Ruhestand trat.

Oberkirchenrat Dr. Wilhelm Hüffmeier, theologischer Referent in der Kirchenkanzlei der EKU und Geschäftsführer der Leuenberger Kirchengemeinschaft, wird am 1.4. in Nachfolge von Präsident Werner Radatz neuer Leiter der Kirchenkanzlei der EKU.

Der Landessuperintendent der Evang.-reformierten Kirche, Walter Herrenbrück / Leer, wurde an Stelle von Ako Haarbeck in den Rat der EKD gewählt. Herrenbrück ist auch einer der sieben ACK-Delegierten der EKD.

Der Bischof von Schleswig, Dr. Hans Christian Knuth, wurde als Nachfolger von Landesbischof Johannes Hanselmann neuer Catholica-Beauftragter der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands.

Dr. Kurt Edelmann / Quickborn übernimmt das Ökumenereferat im Lutherischen Kirchenamt der VELKD in Hannover.

Berufungen im Ökumenischen Rat der Kirchen:

Die US-amerikanische presbyterianische Theologiedozentin, Mary Ann Lundy, zur Stellvertretenden Generalsekretärin des ÖRK;

– Salpy Eskidjan / Zypern, Armenisch-Apostolische Kirche, zur Referentin für Internationale Angelegenheiten;

– Dr. Gert Rüppel / Finnland, evang.-luth., Referent in der Missionsabteilung;

– Edna Orteza / Philippinen, Vereinigte Kirche, Referentin für Bildungsarbeit im Bereich Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung;

– Pfarrer Dr. Martin Robra / Evang. Kirche von Westfalen, Referent für Wirtschaft, Umwelt und zukunftsfähige Gesellschaft (Verantwortung für das Theology of Life-Projekt);

– Margerita Banda / Argentinien, method., Referentin für den Ökumenischen Darlehensfonds;

– Archimandrit Dr. Athanasios Hatzopoulos / Griechenland, als Dozent am Ökumenischen Institut Bossey.

Neue Generalsekretäre wurden:

im mittelöstlichen Kirchenrat mit 27 Mitgliedskirchen Riad-jarjour von der Evang. Nationalsynode von Syrien und Libanon; im Südafrikanischen Kirchenrat (SACC) die bisherige Stellvertretende Generalsekretärin, Brigalia Ban.

Papst Johannes Paul II. hat bei einem Konsistorium im Vatikan 30 neue Kardinäle kreiert, darunter den bekannten 90jährigen französischen Theologen Yves Congar, und als einzigen Deutschen den 84jährigen emeritierten Professor von St. Georgen, Frankfurt, und Erforscher der Konzils- und Dogmengeschichte, Alois Grillmeier, jetzt München.

Ehrungen:

Bischof Dr. Karl Lehmann ist am 7.12. in Würdigung seiner ökumenischen Dialogbereitschaft als Co-Vorsitzender des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen und für seine Rolle beim Zustandekommen des Studiendokuments „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" mit dem Karl-Barth-Preis der Evang. Kirche der Union ausgezeichnet worden.

Der katholische Theologe Dr. Wolfgang Thönissen, Geschäftsführer der ACK Baden-Württemberg und der Kölner evangelische Pädagoge und Theologe Ralf Koerrenz erhielten den ersten und zweiten Preis der „Kurt-Hellmich-Stiftung" zur Förderung ökumenischer Theologie.

Es vollendeten
das 80. Lebensjahr:

Dietrich Goldschmidt, langjähriger Direktor des Berliner Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung, am 4. November;

das 70. Lebensjahr:

Kardinal Aloisio Lorscheider, Erzbischof von Forteleza/Brasilien, am 8. Oktober;

der Apostolische Nuntius in Deutschland, Erzbischof Lajos Kada, am 16. November.

Verstorben

Heinrich Rennings, Leiter des Katholischen Liturgischen Instituts in Trier, 67jährig, am 3. Oktober.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen 22.12.1994)

I. Ökumenischer Rat der Kirchen / Ökumenische Bewegung

Themenheft „The World Council and the Christian World Communion" mit Beiträgen u.a. von *Harding Meyer*, Christian World Communions: Identity and Ecumenical Calling, 383–393; *Donald Anderson*, An Anglican Vision for the World Council of Churches, 394–405; *E. Glenn Hinson*, The Baptist World Alliance: Its Identity and Ecumenical Involvement, 406–412; *Dean Freiday*, Quakers, Ecumenism and the WCC, 413–419; *David Guy*, The Salvationist Stance on Ecumenism, 434–439; *Karin Sporre*, The WCC between History and the Future: „Common" Understanding and Vision in the Late Twentieth Century, 445–452; *Alan P.F. Sell*, The Role of Bilateral Dialogues within the One Ecumenical Movement, 453–460, EcRev 4/94; *Lukas Vischer*, Reformierte Identität in Europa, Ref-

KirchZ 10/94, 330–336; *Reinhard Frieling*, Ökumenische Routine und konfessionelle Identität. Ökumenischer Lagebericht 1994, epd-Dok 40/94, 1–13; *Theodor Sundermeier*, Pluralismus, Fundamentalismus, Koinonia, EvTheol 4/94, 293–310; *David Kwang-sun Suh*, Koreanische Kirchen und die politische Koinonia des Glaubens, ebd. 310–316; *Zdeněk V. David*, Bohemian Utraquism in the Sixteen Century: The Distinction and Tribulation of a Religious „Via media", Communio Viatorum 3/93, 195–231; *Jean-Louis Leuba*, Papacy, Protestantism and Ecumenism, EcRev 4/94, 467–474.

II. Dialog der Kirchen

Themenheft „Katholische Identität", gegliedert: Grundlegende Aspekte, Institutionelle Aspekte, Ökumenische Aspekte (darin: *David Tracy*, Die römisch-katholische Identität im Licht der ökumenischen Dialoge, 451–457; *André Birmelé*, Die römisch-katholische Identität aus der Sicht eines Partners im ökumenischen Dialog, 458–463; *Knut Walf*, Zukunftsaspekte katholischer Identität, 464–470, Concilium 5/94; *Miguel Mª Garijo-Guembe*, Schwesterkirchen im Dialog. Überlegungen eines römisch-katholischen Theologen, Catholica 4/94, 279–293; *Christine Axt-Piscala*, Trinitarische Entzauberung des patriarchalen Vatergottes. Eine Verständigung über die Bedeutung der Trinitätslehre als Beitrag zum Gespräch mit der feministischen Theologie, ZThK 4/94, 476–486; *Otfried Hofius*, Glaube und Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, ebd. 2/94, 134–156; *Thomas A. Finger*, Anabaptism and Eastern Orthodoxy: Some unexpected Similarities?, Ecumenical Studies 1/2/1994, 67–91; *Peter A. Baktis*, Old Catholic-Orthodox Agreed Statements on Ecclesiology. Reflection for a Paradigma Shift in Contemporary Ecumenism, EcRev 4/94, 461–466; *Sigisbert Kraft*, Volle anglikanisch-altkatholische Gemeinschaft als Vision für die Einheit, die wir suchen, Quatember 4/94, 211–221; *Stephen Platten*, Anglicanism and Roman Catholicism: the Continuing Story of Two Communions, One in Christ 3/94, 245–255; *Richard J. Schlenker*, A Roman Catholic Comment on the Lutheran-Episcopal Concordat, Ecumenical Studies 1/2/1994, 111–121; *Hans Jürgen Luibl*, Das Zeugnis der reformatorischen Kirchen in Europa. Zur 4. Vollversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen, Orientierung 20/94, 223–227.

III. Rechtfertigung und Kirche

Hans Jorissen, Kritische Erwägungen zur Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend (?)", Catholica 4/94, 267–278; *Harald Wagner*, Kirche und Rechtfertigung. Zum Dokument aus der dritten Phase des katholisch-lutherischen Dialogs, ebd. 233–241; *Werner Führer*, Rechtfertigung und Heiligung bei Hans Joachim Iwand. Kerygma und Dogma 4/94, 272–281; *Rudolph H. Blank*, Sechs Thesen über die Freiheit in Christus und Befreiung, LuthTheoluK 4/94,138–163; *Gunther Wenz*, Memoria Sanctorum. Grundzüge einer evangelischen Lehre von den Heiligen in ökumenischer Absicht, Catholica 4/94, 242–266.

IV. Konziliarer Prozeß / Sozialethik

Friedhelm Hengsbach / Bernhard Emunds, Der Prozeß ist die Botschaft. Die Konsultation über ein wirtschafts- und sozialpolitisches Wort der beiden Kirchen, StimdZ 10/94, 651–662; *Franz Furger*, Verantwortung wahrnehmen für

das gemeinsame Leben. Die Konsultation für ein Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage, ebd. 1/95, 37–44; *Ursula Nothelle-Wildfeuer*, Anmaßung, Einmischung oder Verpflichtung? Selbstverständnis und Kompetenz kirchlicher Sozialverkündigung, ebd. 12/94, 806–818; *Martin Robra*, Koinonia – Diakonia. Schlüsselbegriffe ökumenischer Diakonie, ZEvEth, 4/94, 280–299; *Ulrich Pöner*, Absage an jede Form von Zwang. Frauenförderung und „reproduktive Gesundheit" als Zentrum der UN-Weltbevölkerungskonferenz, HerKorr 11/94, 555–560.

V. Aus der römisch-katholischen Kirche

Johann Werner Mödlhammer, Die Kirche und die Kirchen. Anmerkungen zur Neuausgabe des Ökumenischen Direktoriums, Catholica 4/94, 294–302; Einspruch und Bekräftigung. Schreiben der *Glaubenskongregation* und Brief der *Bischöfe von Freiburg, Mainz und Rottenburg-Stuttgart* zu Wiederverheirateten Geschiedenen, HerKorr 11/94, 565–571; *Klaus Nientiedt*, Wiederverheiratete Geschiedene: Polarisierung verfestigt sich, ebd. 12/94, 605–608; *ders.*, Autonomie und Abhängigkeit. Zur IX. ordentlichen Bischofssynode über die Orden, ebd. 12/94, 611–616; *Nikolaus Klein*, Römische Bischofssynode (1 und 2), Orientierung 21/94, 229–231 und 22/94, 249–251; *Peter Neuner*, Ein katholischer Vorschlag zur Eucharistiegemeinschaft, KNA-ÖKI 45/94, 5–12.

VI. Orthodoxie

Viktor Petljutschenko, Orthodoxe Kirche und Außenpolitik, StimdOrth 3/94, 3–9; *Lew Sander*, Erzpriester Sergi Bulgakows ökumenische Beiträge, ebd. 27–32; *Theodor Nikolaou*, Ehe, Sexualität und Enthaltsamkeit. Zur Debatte in der EKD über die homosexuelle Lebensweise, KNA-ÖKI 46/94, 5–12.

VII. Zur Praxis

J. Georg Schütz, Ökumenische Gemeindezentren – Kirchen auf dem Weg zu einander (I-III), KNA-ÖKI 49/94, 5–12, 50/94, 5–11, 51/94, 5–12; *Gerhard Marcel Martin*, Liturgie und Leben. Herausforderungen heute an den Gottesdienst, PastTh 10/94, 498–508; *Anglikanisch-Lutherische Internationale Kommission (Hg.)*, Richtlinien für anglikanisch-lutherische Gottesdienste. Bezug: Landeskirchenamt, Ökumenereferat, Meiserstr. 11–13, 80333 München.

VIII. Sonstige beachtenswerte Beiträge

Themenheft „Wozu Theologie?", gegliedert: „Die gegenwärtige Situation", „Programm und Aufgaben", „Methoden", Concilium 6/94; *Friedrich Mildenberger*, Freiheitsverständnisse und ihre Folgen, ZThK 3/1994, 329–345; *Heinz Schütte*, Das Gewissen als höchste persönliche Instanz. Bemerkungen aus ökumenischer Perspektive, KNA-ÖKI 47/94, 5–11; *Paul Oestreicher*, Reale Christen im unrealen Sozialismus, epd-Dok 41a/94; *Annemarie Schönherr*, Doppelt belastet, aber gleichberechtigt. Frauen in der DDR vor und nach der Wende, Junge Kirche 11/94, 613–617.

IX. Ökumenisch bedeutsame Dokumentationen

Kirchenamt der EKD / Sekretariat der DBK, Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen, Gemeinsame Texte 3; *Diakoni-*

sches Werk der EKD, Bundesfachtagung „Neue Asylregelungen – Erfahrungen und Perspektiven", Heft 1, epd-Dok 44 und 45/94; *Comenius-Werk / Buber-Rosenzweig-Stiftung (Hg.)*, Deutsch-polnische Tagung „Antisemitismus in Deutschland und in Polen" (29.4.–1.5.1994), epd-Dok 46/94; *Bistumskommission für ökumenische Fragen der Diözese Münster (Hg.)*, Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine Arbeitshilfe für das ökumenische Gespräch; *Hans-Georg Link (Hg.)*, Das Papsttum als ökumenisches Problem. Studienkreis Kölner Ökumenische Beiträge, Nr. 33, Bezug: Ev. Stadtkirchenverband, Ökumenereferat, Kartäusergasse 9–11, 50678 Köln (DM 5,–).

Neue Bücher

Dietrich Ritschl / Werner Ustorf, Ökumenische Theologie – Missionswissenschaft. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1994. 144 Seiten. Kt. DM 26,–.

Dietrich Ritschl, der in diesen Wochen das 66. Lebensjahr vollendet, hat begonnen, den Ertrag seines Wirkens als theologischer Lehrer zusammenzufassen. Wer seine weitgespannten Interessen und Arbeitsfelder kennt und um seine Verbundenheit mit den theologischen Ansätzen in Schottland, den USA und Australien weiß, wird dem Ertrag erwartungsvoll entgegensehen, den dieses Einfahren einer Lebensernte haben wird. Solche Erwartung wird geweckt durch die knapp einhundert Seiten, in denen Ritschl in der Reihe „Grundkurs Theologie" eine Bilanz der ökumenischen Bewegung zieht und diese zunächst als kurzgefaßte Orientierungshilfe, aber zugleich als Lernstoff für Examina und – in den Literaturhinweisen – als Wünschelrute zum Aufspüren ergiebiger ökumenischer Quellen anbietet.

Den Ausgangspunkt nimmt R. bei der die ökumenische Bewegung jahrzehntelang bestimmenden, von ihm als „christologisches Postulat" charakterisierten Leitvorstellung von der in der Christusoffenbarung gesetzten, letztendlichen Einheit von Kirche und Menschheit. Aus ihr ergeben sich die „klassischen Ziele" der Bewegung. Es werden dann aber auch die Probleme und Einwände, die politische Kritik und die Abwehrbewegung beschrieben, die vor allem von den asiatischen und afrikanischen Kirchen ausgeht, Israel bzw. das Judentum als Störung dieses Harmoniemodells ernst zu nehmen. Die von der offenkundigen Krise dieses Postulats ausgehende Neuorientierung charakterisiert R. als „Aufbruch zu einer Theologie des gelingenden Lebens", um anschließend durchzubuchstabieren, welche Chancen dieser Aufbruch angesichts der Wege und der Instrumentarien hat, in der Ökumene statt einer Dauerreflexion oder Springprozession zu Entscheidungen zu gelangen.

Im vierten Kapitel wird der ÖRK als wichtigstes Instrument dafür auch

strukturell vorgestellt und abschließend die delikate „Frage nach dem theologischen Fortschritt" umsichtig abwägend angegangen.

So sehr die didaktische Aufgabe für einen solchen Grundkurs in ökumenischer Theologie leitend sein muß und es in vorbildlicher Weise ist, verbirgt uns der Autor seine Zustimmung und Kritik, seine Sympathie und Skepsis nicht. Man könnte sagen: es ist Sympathie mit dem Aufbruch, hervorgegangen aus der Einsicht, daß ein Weitergehen des bisherigen Weges nur tiefer in Sackgassen hineinführt. Aber R. zögert auch; und das Recht dazu müssen wir ihm zubilligen; denn zu viele Problemstellungen, deren er in jahrzehntelanger aktiver Mitwirkung und treuer Begleitung der ökumenischen Bewegung ansichtig wurde, sind noch immer ungelöst.

Verglichen mit Ritschl drängt der aus Deutschland stammende Birminghamer Theologe Werner Ustorf im Grundkurs seines Faches „Missionswissenschaft" von Anfang an auf Entscheidung. Der einleitende Überblick über die Disziplin benennt zwar die Schritte, wie diese sich entwickelt, ist aber vor allem auf ihre Ursprungsgeschichte und die bleibende Prägung ausgerichtet, aus der sie sich nur schwer befreien kann. Den Entdeckungen und Erfahrungen, die diese Befreiung ermöglichen, gilt dabei die Zuneigung von Ustorf. Die zahlreichen missionssoziologischen Informationen analysieren den dicht gewobenen Kokon, dem sich der künftige Schmetterling viel zu lange anpassen mußte und sich erst gesund entwickeln konnte, nachdem er sein Gefängnis verlassen hatte. Die wichtigsten Stationen dieser Freisetzung („Mission – Geburt" heißt das Kapitel) sind die „Ökumenisierung der Christentumsgeschichte" und die „Wiederentdeckung der Mission Dei"; die Atmosphäre, in der sie gedeiht, sind Mission als Begegnung, Liebe und Zeugung, erfahren zwischen den Polen von nichtmissionarischer und missionarischer, durch „Bewegung und Konversion" geprägter Gotteserfahrung sowie durch das „weiße" und „schwarze" Gesicht Christi. Am stärksten von Luthers theologischem Ansatz geprägt ist das Kapitel „Mission – Sterben", mutig aktualisiert im Blick auf das „Selbstinteresse missionarischer Institutionen" und die „Konzeption der Rechristianisierung". Niemand, der sich reformatorischem Christsein verpflichtet weiß, sollte zur nächsten Weltmissionskonferenz nach Brasilien fahren, ohne dieses Kapitel mehrfach durchmeditiert zu haben. Und wer weiter die „Rechristianisierung Europas" propagiert, sollte zur Kenntnis nehmen, was Ustorf aus englischen Erfahrungen und Diskussionen über solche Kampagnen beiträgt.

Ökumenische Theologie – Missionswissenschaft: ihre Zusammenhänge, aber auch zwei Naturen, sie zu betreiben, werden in diesem schmalen, aber gewichtigen Taschenbuch sichtbar. Das ist folgerichtig; denn solche complexio oppositorum stand schon an der Wiege von Ökumene und Mission. Es ist ein Zeugnis christlicher Lebendigkeit, daß und wie sie in diesem Grund-Kurs zutage tritt.

Vo.

Evangelisches Kirchenlexikon, Internationale theologische Enzyklopädie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991. Lieferung 7, 8, 9. Kt. je Band DM 118,–.

Wer den dritten Band des EKL, die Stichworte „Lachen und Weinen" bis „Ruth" umfassend, zur Hand nimmt, gelangt metaphorisch gesprochen in eine durch und durch ökumenische Landschaft. Das hat seinen Grund vor allem darin, daß hier unter den Leit-

begriffen Ökumene/ökumenisch/Ökumenismus zehn unterschiedliche Bereiche und Institutionen dargestellt werden. Neben der Begriffsentwicklung von „Ökumene" bis heute (A. Birmelé) und von „Ökumenismus" (ebenfalls A. Birmelé für den römisch-katholischen Ökumenismus, E. Fahlbusch für den konziliaren, transkonfessionellen, säkularen, interreligiösen und den Ökumenismus als Weltanschauung) sind das die Stichworte ökumenische Bewegung (J. A. Burgess), ökumenische Dialoge (Harding Meyer), ökumenische Mission (Konrad Raiser), ökumenische Symbole (Th. A. Schnitker), ökumenische Theologie (A. Geense), ÖRK (R. S. Bilheimer), Ökumenisches Lernen (Ulrich Becker) und Ökumenisches Patriarchat (Damaskinos Papandreou) – insgesamt 48 Spalten.

Sodann weist diese Landschaft die buntesten geographischen Farbtupfer auf. Von Laos, Lesotho und Liberia über die Niederlande, Österreich, Peru und Polen bis Ruanda und Rumänien sind alle bei der Planung des EKL souveränen Staaten zwischen den Buchstaben L und R vertreten. Selbst die Mongolei, Niger, Obervolta und Oman fehlen nicht, dagegen aus verständlichen Gründen Lettland und Litauen. Dazu kommen die Weltgegenden Lateinamerika, Nordamerika, Pazifik sowie die für sie typischen theologischen Entwicklungen und kirchlichen bzw. ökumenischen Organisationsformen (z. B. lateinamerikanische Theologie, nordamerikanische Theologie und Missionen, Pazifische Kirchenkonferenz).

Drittens sind eine Fülle ökumenisch wichtiger Beobachtungen und Fakten gespeichert in den Artikeln über Kirchen und kirchliche Gemeinschaften: Die Lutheraner, die Mennoniten, die Methodisten, die Orthodoxen, die Presbyterianer bzw. Reformierten, die römischen Katholiken, aber auch Mariaviten, Monophysiten und Quäker fallen in diesen Bereich. Für jeden Ökumeniker wichtige Bekenntnis- und Lehrbildungen schließen sich an, u. a. Nizäa und Nicäno-Konstantinopolitanum (W. Ullmann), Pneumatologie (W. Pratscher/ D. Ritschl) und Rechtfertigung (H. Hübner/H. Deuser); desgleichen kirchliche Handlungen, so Messe (H. B. Meyer), Ordination (A. Stein), Ritus (K.-H. Bieritz). Die ökumenische Perspektive ist neben den nötigen Fakten auch durchgehalten, wo es um die religiösen Orden, die Pfingstkirchen oder den Papst geht.

Hilfreich sind die zahlreichen, auf das Typische abhebenden Konfessionsbeschreibungen: Orthodoxie, gegliedert in lutherische (J. Baur/W. Sparn), reformierte (J. Rohls) und ostkirchliche (J. Meyendorff). Selbst ökumenische Reizworte werden auf ihr Anliegen und ihre gefährlichen Überziehungen hin aufgehellt, z. B. Pluralismus (J. R. Carpentier), Proselytismus (P. Löffler) und Rassismus (N. B. Pityana/S. Udodesku).

Angesichts dieser weltweiten ökumenischen Landschaft, die noch viele reizvolle Aussichtspunkte und Durchblicke bietet, die hier nicht benannt werden können, kann der Rezensent nur alle ökumenisch Tätigen und Interessierten zu ausführlichen Reisen (möglichst nicht im Super-Jet) und zu umsichtigen Fußwanderungen ermutigen. Obgleich es eine Binsenwahrheit ist, bleibt sie doch gültig: ungenutztes ökumenisches Kapital ist wertlos. Es will so gut wie das ökonomische umgesetzt und in Umlauf gebracht werden.

Beides wird der Leserschaft in allen hier interessierenden Artikeln leicht gemacht. So war es methodisch richtig, das nur noch schwer zu überschauende und ungleichzeitig gewordene ökumenische Gelände in die genannten zehn Ein-

zelbeiträge aufzuschlüsseln. Dieser entscheidende Vorzug hat freilich den Preis, daß der Beitrag zu „ökumenische Theologie" zwei Aufgaben erfüllen müßte, aber nur einer gerecht werden kann, während die andere den Lesern und Leserinnen selbst zu leisten verbleibt. Die eine ist, den inneren Zusammenhang, die Kohärenz aller ökumenischen Bemühungen aufzuzeigen. Das gelingt, weil der Autor, Adriaan Geense, den offenbleibenden „Prozeß Ökumene" dem Erreichen eines fest fixierten, bleibenden Zieles „Konsens" entschieden vorzieht. Wenn wir mit ihm in solchem Prozeß die Kohärenz aller ökumenischen Arbeit suchen und finden, sind wir freilich gleichzeitig vor die bleibende Aufgabe gestellt, die so verstandene Kohärenz wie in alle ökumenische Arbeit so auch in ihre lexigraphische Aufschlüsselung mit hineinzunehmen. Nur so bekommen wir es in der Fülle der in diesem Band dargebotenen ökumenischen Dimensionen, Aktivitäten und Ergebnissen mit der einen ökumenischen Bewegung zu tun. *Vo.*

Ralph Sauer, Reinhold Mokrosch (Hg.), Ökumene im Religionsunterricht. Glauben lernen im evangelisch-katholischen Dialog. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. 195 Seiten. Kt. DM 58,–.

„Ökumene im Religionsunterricht" (=RU) , d.h. die ökumenischen Bemühungen um den RU in einen konfessionell-kooperativen Lernprozeß zu verwickeln, bedeutet grundsätzlich etwas anderes als „ökumenischer RU". In diesem Werkbuch geht es primär darum, wie das schulische Fach RU den heutigen jungen Menschen gerecht werden kann. Was kann es an „Klärungen und Orientierungen anbieten" und wie kann es „sie in der Lebensphase ihrer Schulzeit begleiten?" (7). Damit kommt die „Konfessionalität des RU" erneut in die Diskussion, ebenso die „pädagogische und seelsorgerliche Freiheit" im Freiraum „Schule"; nicht zuletzt ist damit verbunden der immer wieder angefachte Disput um den kirchlich mitverantworteten und konfessionell gestalteten RU an staatlichen Schulen entsprechend des Art. 7, Abs. 3 GG, wie der theologische Streit um die innere Freiheit, die auch dem Wesen des christlichen Glaubens entspricht und wie das Gewissen zu verstehen ist, damit junge Menschen ihren Weg gehen und ihr Verhältnis zu Glaube und Religion bestimmen können.

Diese Diskussion um den konfessionellen RU, die dieses Buch mit viel pädagogischem Gespür modifizierend mitträgt, hat mit der Einführung des RU in den neuen Bundesländern eine erweiterte Dimension bekommen, der sich die Kirchen in ökumenischer Verantwortung stellen müssen. Die Absicht der Autoren ist daher eindeutig, „den evangelisch-katholischen Dialog bzw. die Ökumene im RU zu fördern, um so Bedingungen für Konfessionsoffenheit zu schaffen" (9). Sie fühlen sich daher verpflichtet, den ökumenischen Dialog in der Schule unter der Prämisse zu durchleuchten: „Wie kann sich jede christliche Konfession authentisch darstellen und einbringen, wenn es um Gott/um das Gottesverständnis und um den Menschen und sein Gewissen geht?" Erinnerungen und Analysen dieser Tour d'horizon unterliegen immer ein wenig der Gefahr des subjektiven Wandels und den kirchlichen und theologischen Kriterien bzw. Leitlinien für ein von ökumenischem Geist geprägtes Gewissensverständnis (166), die es letztlich an aktuellen ethischen Kernfragen in der Ökumene zu erproben gilt.

Daher legt das Autorenteam (K. J. Lesch, R. Mokrosch, J. Röer, R. Sauer,

B.-A. Steinfeld, M. Strunk) mit diesem Projektband in systematischer Entfaltung theologische und religionspädagogische Kenntnisse und Grundlagen vor,
– die zunächst den gegenwärtigen Stand der Ökumene diskutieren und das „ökumenische Lernen" unter Aufnahme der Konsens- und Konvergenzdokumente der letzten Jahrzehnte vermitteln (12–27),
– die die Einheitsversuche am Beispiel der katholischen Katechismen seit dem 17. Jahrhundert untersuchen und die Fehler wie Erfolge der Vergangenheit markieren (28–46),
– die die religionsdidaktischen Konzepte nach ihrer konfessionsübergreifenden Perspektive befragen und exemplarisch ausgewählte evangelische wie katholische Religionsbücher nach dem Stellenwert der Ökumene und des evangelisch-katholischen Dialogs analysieren (47–133).

Die bestehende Kooperation von Staat und Kirche bei der konfessionellen Erziehung ist bei gleichzeitiger und eindeutiger Unterscheidung des jeweiligen spezifischen Beitrags aus beidseitigem Interesse entstanden und hat sich auch schulisch bewährt. Gleichwohl wurde, wie dieser Projektband verdeutlicht, im praktischen Bereich, im Unterricht, in den Arbeitsmaterialien etc. der ökumenische Aspekt nie ausgeschöpft.

In diesem Kontext erwägen die Autoren Möglichkeiten ökumenischer Gewissensverantwortung und Werterziehung für einen kooperativen Unterricht. Gerade diese sozialethischen Brennpunkte haben ja für das gemeinsame ökumenische Handeln in Kirche und Staat einen kontrovers geführten katholisch-evangelischen Dialog ausgelöst (134–183).

RU ist damit wieder im Gespräch. Die Würzburger Synode hat sich deutlich in ihrem Beschluß „Der Religionsunterricht in der Schule" zur ökumenischen Offenheit verpflichtet und gefordert, daß der konfessionelle RU seiner Gesinnung nach ökumenisch ausgerichtet sein solle (2.7.1./2.7.5.), und ebenso hat auch die Evangelische Kirche in Deutschland sich klar dazu geäußert, daß danach der RU sich „mit den verschiedenen geschichtlichen Formen des christlichen Glaubens" (Bekenntnissen, Kirchen, Traditionen, Denominationen etc.) befassen solle, um den eigenen Standpunkt und die eigene Auffassung zu überprüfen, um Andersdenkende besser zu verstehen und um zu größerer Gemeinsamkeit zu gelangen. (Zu verfassungsrechtlichen Fragen des RU. Stellungnahme der Kommission I der EKD, in: Kirchenamt der EKD (Hg.), Bildung und Erziehung. Die Denkschriften der EKD. Bd. 4/1. Gütersloh 1987, S. 60.)

Die 29 Leitsätze für die angestrebte Ökumene im RU formulieren deutlich Konturen dessen, was in dem Arbeitsbuch zur Diskussion gestellt wird:
– die Notwendigkeit ökumenischen Glaubenlernens im RU,
– die Ziele ökumenischen Glaubenlernens im RU,
– die unterrichtliche Struktur ökumenischen Glaubenlernens im RU,
– die inhaltliche Struktur ökumenischen Glaubenlernens im RU,
– die Organisation dieses konfessionell-kooperativen RU, und
– das ökumenische Glaubenlernen in Gemeinden.

Insgesamt hat das ökumenische Glaubenlernen heute viele Lernfelder in der Praxis, die auch dieser Projektband exemplarisch gut darstellt, wobei die Voraussetzung für die schulische Anwendung stets im Gelingen eines vertrauensvollen, menschlichen Umgangs zwischen Religionskräften und Schüler/innen der eigenen wie der anderen Konfession und Tradition liegt; und deren Empfinden, Denken und Handeln ist zu respektieren.

Für einen gemeinsamen Diskussionsprozeß im Dienst der Ökumene bietet dieses Buch eine gute Basis, sich praktisch in das Gebiet der religionspädagogischen, kirchenrechtlichen und ökumenischen „Grauzonen", die ja vielerorts Realität sind, hineinzuwagen und konkrete Schritte auf dem Weg zu mehr Kooperation beim RU zu planen und auf lange Sicht akzeptable Modellversuche zu entwickeln. RU soll nicht „irgendeinen christlichen Glauben" vermitteln, sondern den der jeweiligen Kirche, aber dies in ökumenischer Zusammenarbeit. Für engagierte Religionspädagogen/innen mit „ökumenischem Esprit" ist dieses ökumenische Werkbuch ein Wegweiser und eine Fundgrube!

Georg Schütz

Christoph Demke, Manfred Falkenau, Helmut Zeddies (Hg.), Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1994. 488 Seiten. Br. DM 29,50.

Dieser Band ist Ergänzung, Fortführung und Abschluß in einem. Sachlich und chronologisch schließt er nahtlos an die Dokumenten-Publikationen „Kirche als Lerngemeinschaft" und „Gemeinsam unterwegs" an, die 1981 bzw. 1989 in der DDR herausgekommen sind und die wichtige Texte aus der Arbeit des Kirchenbundes versammelt und öffentlich zugänglich gemacht haben.

Manches freilich konnte im anderen deutschen Staat, jedenfalls solange er sich noch realsozialistisch verstand, nicht gedruckt werden. Das galt besonders für kirchliche Stellungnahmen zum Wehrunterricht, zum Sozialen Friedensdienst oder für Äußerungen, die das Thema „Zeugnis und Dienst der evangelischen Kirche und Christen in der sozialistischen Gesellschaft der DDR" aufgriffen bzw. der Frage nachgingen, „wie... das Verhältnis des christlichen Glaubens zu Ideologien" zu bestimmen sei.

Die anzuzeigende Veröffentlichung enthält eine ganze Reihe solcher und ähnlicher Texte, deren gemeinsames Merkmal es ist, daß sie vor der Wende „angesichts der staatlichen Zensur" in der DDR „keine Chance" hatten; sie machen ein knappes Viertel der insgesamt einhundert Stücke aus; daß einige von ihnen dennoch, nämlich im Westen – beispielsweise in dem Periodikum „Kirche im Sozialismus" oder in der Reihe epd-Dokumentation – publiziert worden sind, wird in den ansonsten zuverlässigen Dokumentennachweisen nicht mitgeteilt.

Der Hauptakzent liegt indes auf Arbeiten, die nach 1987 entstanden sind, und insofern ist das Ganze doch sehr stark eine Fortsetzung jener beiden Dokumentarbände, von denen der erste zwölf und der andere sechs Jahre Kirchenbunds-Geschichte umfaßt. Da sie Ende Juni 1991, bedingt durch die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit, zu Ende gegangen ist, dokumentiert die von Demke u.a. edierte Sammlung zugleich „die Endphase der Bundesarbeit". So weht durch einen Teil der Seiten ein Hauch von Abschied.

Der Titel des Buches greift, wenn auch abgemildert, eine Formulierung aus dem Bericht des KKL-Vorsitzenden von 1981 auf; sie findet sich wieder im „Wort der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen", das sie „zum Ende der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen" gesprochen hat. „Hinter uns liegt", heißt es da, „ein Abschnitt, auf dem der Weg der Kirche zwischen Anpassung und Verweigerung ständig neu zu bestimmen war". Ob das ganz,

teilweise oder überhaupt nicht geglückt ist, dazu schweigen die drei Herausgeber sich aus, weil sie, was nobel und verständlich ist, wohl der Auffassung sind, daß die Akteure von einst nicht die Richter von heute sein sollten.

Es ist evident, daß eine solche Gratwanderung Ab- und Ausrutscher nach der einen wie der anderen Seite mit sich bringt. Doch aufs Ganze gesehen, also ohne Schaum vorm Mund beurteilt und nicht mit zugekniffenem Auge betrachtet, wird man, unter Vermeidung von herablassendem Schulterklopfen, sagen können und müssen, daß die evangelischen Kirchen in der DDR den schmalen Weg zwischen „totaler Anpassung" und „totaler Verweigerung" (so die Version aus dem Jahr 1981!) im aufrechten Gang zurückgelegt haben, also nicht in die Irre gegangen sind.

Wer das im Detail nachprüfen möchte, studiere die Dokumente der Publikation, um die es hier geht. Sie sind „nach den inhaltlichen Schwerpunkten des Kirchenbundes gesichtet und aufbereitet worden": „Gestalt und Weg der Kirche", „Zeugnis und Dienst in der Gesellschaft" (der mit Abstand umfangreichste Teil) und – seitenmäßig erstaunlich gering – „Dialog und Gemeinschaft in der Ökumene" (ohne Material vom Dialog mit der Bulgarischen Orthodoxen Kirche!).

Im Grunde und der Sache nach kann man „Zwischen Anpassung und Verweigerung" nur im Zusammenhang mit und in Kontinuität zu „Kirche als Lerngemeinschaft" sowie „Gemeinsam unterwegs" lesen, was schon deshalb nicht ganz einfach sein wird, weil der zuerst genannte Titel restlos vergriffen ist und in Bibliotheken der alten Bundesrepublik kaum vorhanden sein dürfte.

Wer sich der Mühe unterzieht, die Zeit und die Geduld sich nimmt, die Arbeit des Kirchenbundes anhand von ihm verantworteter Dokumente, wie sie nun in drei Bänden wohlgeordnet vorliegen, Revue passieren zu lassen, wird, wenn er ein halbwegs kundiger Zeitgenosse ist, keine aufregenden Neuentdeckungen machen. Doch wird er besser verstehen und nachvollziehen können, daß und warum es zu einer Fundamental-Opposition gegen den Sozialismus nicht kam. Die darin sich ausdrückende Option für ihn hatte etwas zu tun „mit der engagierten Hoffnung eines verbesserlichen Sozialismus", so Heino Falcke 1972 auf der Bundessynode. Die Machthaber in der DDR haben die damit ausgestreckte Hand (zu) lange übersehen. Sie waren so einseitig auf die Machtfrage fixiert, daß ihnen die Frage nach Bundesgenossen kaum in den Sinn kam.

Uwe-Peter Heidingsfeld

Thomas R. Steininger, Konfession und Sozialisation, Adventistische Identität zwischen Fundamentalismus und Postmoderne. Kirchen und Konfessionen, Bd. 33. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. 272 Seiten. Kt. DM 69,–.

Das Buch ist die gekürzte Fassung der Dissertation des Verfassers, der zur Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland gehört. Es geht in dieser Studie um das Verhältnis zwischen religiös-fundamentalistischer Sozialisation, wie der Autor sie in der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten gegeben sieht, und einer postmodernen pluralistischen Alltagserfahrung. Mit den Begriffen „Postmoderne" und „Fundamentalismus" nimmt er Themen auf, die in der wissenschaftlichen Diskussion der letzten Zeit eine wichtige Rolle spielen, wobei sie allerdings nicht selten als Schlagworte gebraucht werden. Hiervon hebt Steininger sich wohltuend ab. Er bemüht

sich um kritische Differenzierungen bei beiden Begriffen.

Das Buch ist durch ein ausführliches Inhaltsverzeichnis gut gegliedert und macht so die einzelnen Thesen und thematischen Exkurse leicht auffindbar. Drei Zwischenbetrachtungen formulieren Teilergebnisse und helfen zusammen mit Resümees am Ende einzelner Kapitel, den Gang der Argumentation zu verfolgen.

Sechs Hauptteile geben dem Werk eine gut erkennbare Struktur. Der erste, theoretische (I) lautet: „Schritte auf dem Weg zu einem gesellschaftstheoretisch abgesicherten Theoriekonzept religiöser Sozialisation unter den Bedingungen radikaler Pluralität". Darin geht es beispielsweise um die Lebenswelt, um Identitätsbildung, Postmoderne und Fundamentalismus.

Der zweite Teil (II) beschäftigt sich in literarischen Analysen mit der Konstituierung und Fundierung der adventistischen Lebenswelt sowie der Vorgeschichte der gegenwärtigen Identitätskrise im deutschen Adventismus. Stichworte wie Apokalyptik, Prophetie, Entpolitisierung, Mentalitätsbildung, Sozialisation und Sabbat leiten die Gedanken. Auch eine Auseinandersetzung mit Ellen G. White, die für die Gründerzeit des Adventismus von entscheidender Bedeutung war und deren Schriften im Adventismus bis in die Gegenwart eine sehr große Rolle spielen, findet statt.

Der dritte Teil (III) befaßt sich dann ausführlich anhand empirischer Analysen mit dem Adventismus unter den Bedingungen der Postmoderne. Die Auswahl von hundertfünfunddreißig Befragungsteilnehmerinnen und -teilnehmern aus dem Kreise adventistischer Studierender erfolgte „per organisiertem Zufall". Dies ist natürlich, wie der Verfasser selbst einräumt, keine repräsentative Untersuchung, die an statistischen Standards gemessen werden könnte. Allerdings ist es möglich, sowohl deutliche Trends aufzuzeigen wie auch erstmalig Einblick in die Glaubenswelt junger Erwachsener einer religiösen Gemeinschaft zu vermitteln, die sich gegenwärtig in einem historisch völlig neuen Veränderungsprozeß befindet. Dadurch wird gut herausgearbeitet, daß die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten einen tiefgreifenden Wandel durchlebt. In diesem Kapitel steht auch die Hauptthese Steiningers, nach der das traditionelle adventistische Sozialisationsmuster unter postmodernen gesellschaftlichen Bedingungen „unanwendbar" wird. Unter den Bedingungen der Moderne lasse sich das traditionell adventistische Bewußtsein durch die Behauptung eines vormodernen, voraufgeklärten, metaphysischen Weltbildes in kritischer Absetzung gegen Fortschrittsoptimismus und Religionskritik gerade noch dominant halten. In der Postmoderne jedoch dringe die Pluralität als Grundverfassung der Gesellschaft in alle partikularen Lebenswelten ein und zwinge so zur faktischen Relativierung von Einheitsoptionen. Steininger belegt durch seine Befragungen, daß sich bewußtseinsmäßige Veränderungsprozesse abgespielt haben, die den Kern bisherigen adventistischen Selbstverständnisses zur Disposition stellen. Er fragt: „Zu welchem neuen Adventismus führt diese Generation ihre Gemeinde?"

Im IV. Teil (Schlußbetrachtungen) führt der Autor diese Frage weiter. Er denkt einerseits über den Zusammenhang zwischen Identität und Vergangenheit nach, andererseits versucht er, Dimensionen einer gegenwartsfähigen adventistischen Identität zu entwickeln. Dabei spielt vor allem das Stichwort „Abschied von Einheitsfiktionen" eine

Rolle. Ein Kapitel V mit forschungstheoretischen Desideraten und ein weiteres Kapitel VI mit der Überschrift „Brücke" runden die Arbeit ab. Steininger plädiert für den Versuch einer Befreiung vom fundamentalistischen Erbe des Adventismus. Er bezeichnet den Adventismus als Adventismus im Übergang und hält einen Adventismus mit ökumenischer Weite für hilfreich und möglich. Dieses Kapitel ist die Reaktion des Verfassers auf drei Anfragen zweier adventistischer Theologen, denen er das Manuskript vor der Veröffentlichung zu lesen gab. Durch Anfügung dieses Kapitels wird der Leserschaft ein Stück inneradventistischer Diskussion vermittelt.

Steininger versteht sein Buch als Beitrag zur konfessionskundlichen Diskussion. Er steht in kritischer Solidarität zu seiner Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland. Wohltuend hebt er sich von drei Arten der Darstellung ab, die sonst für den Blick auf den Adventismus und andere freikirchliche Gruppierungen üblich sind: Erstens von apologetischen Darstellungen der Gemeinschaft selbst, zweitens von kritischen Darstellungen aus der Sicht anderer Kirchen, die ihre eigenen Kriterien und theologischen Meßlatten anlegen, drittens von säkularen Darstellungen in populärwissenschaftlichen Büchern über Religion und Weltanschauung bzw. von Artikeln in Magazinen, die eine große Leserschaft erreichen.

Die Studie Steiningers ist ein wichtiger Beitrag für die konfessionskundliche Diskussion in der Ökumene in Deutschland. Seine Ergebnisse regen an, in ähnlicher Weise auch andere Kirchen und kirchliche Gemeinschaften zu untersuchen.

Rainer W. Burkart

Mark Ellingsen, The Cutting Edge. How Churches speak on Social Issues. Genf/Grand Rapids 1993. 370 Seiten. Pb. SFr 39,90.

Der lutherische Pastor und frühere Mitarbeiter des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg legt mit diesem Buch eine weitgehend vollständige Zusammenfassung und Analyse kirchlicher Stellungnahmen zu sozialen Fragen vor. Er betrachtet den Zeitraum seit 1964 und dokumentiert Texte zu den kontroversen Themen: Rassismus, wirtschaftliche Entwicklung, Ökologie, Krieg und Frieden, Ehe, Abtreibung, Gentechnologie, soziale Gerechtigkeit und gesellschaftspolitische Ideologien. Eine gute Gliederung und ein ausführlicher Anhang mit differenziertem Stichwortverzeichnis machen die Texte leicht zugänglich. Eine Fülle von Material wird verarbeitet, die gesamte Bandbreite der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen wird berücksichtigt. In einem abschließendem Kapitel geht der Verfasser der Frage nach, ob die Sozialethik die Kirchen trennen muß. Er beschreibt verschiedene Trends in den kirchlichen Stellungnahmen und bietet eine Übersicht über die Rolle der Ethik in der Geschichte der verschiedenen konfessionellen Traditionen.

Rainer W. Burkart

Die Aufsätze im ersten Heft des 44. Jahrgangs teilen sich deutlich in zwei Bereiche: Gerechtigkeit samt ihrer Verwurzelung im Glauben, aber auch ihre Verankerung in den demokratischen, säkularer werdenden Gesellschaften Europas bilden den einen Brennpunkt; die Frage, was Kirche zu Kirche werden und Kirche bleiben läßt, den anderen.

Die Beiträge von Martin Schindehütte, bisher Kirchenamt der EKD, und von Pater Hans Vöcking/Weiße Väter, dem Leiter der Christlich-Islamischen Begegnungs- und Dokumentationsstelle (CIBEDO) in Frankfurt am Main stehen in Verbindung mit einem Vorhaben der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, das zu Jahresbeginn in Gang gesetzt wurde. Sein Stichwort: Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt in Deutschland. Der Aufsatz von Helmut Zeddies, dem Leiter der Außenstelle der EKD in Berlin, verdankt sich der Absicht des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA), die nächste Phase des konziliaren Prozesses theologisch zu begleiten. Zeddies ergänzt aus dem ostdeutschen Kontext heraus die Gewichtung, die Heino Falcke in Heft 4/1994 vorgenommen hat. Rüdiger Noll, deutscher Mitarbeiter der KEK, sprach bei seinem Vortrag zur Eröffnung des Internationalen Bildungs- und Begegnungszentrums in Minsk/Weißrußland den Auftrag der Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften unmittelbar an.

Die Aufsätze von Walter Klaiber, dem Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, und von Josef Freitag, kürzlich in Freiburg/Breisgau zum Privatdozenten habilitiert, stellen komplementär die Bandbreite des heutigen ökumenischen Verständnisses von Kirche vor. Während Bischof Klaiber in kirchenleitend-praktischer Absicht der Quelle und Ausrichtung missionarischer Verkündigung und Gemeindeaufbaus am Beispiel seiner Kirche nachgeht, tastet Josef Freitag das Communio-Schreiben der Glaubenskongregation von 1992 auf berechtigte Anliegen ab, vermag jedoch dem darin vertretenen ontologischen Vorrang der Universalkirche vor den Ortskirchen aus Gründen der Tradition und ökumenischer Verpflichtung nicht zuzustimmen – mitnichten lediglich eine Fachdiskussion für Spezialisten, sondern eine Streitfrage von enormem ökumenischen Gewicht; denn wer diesen Vorrang in Person repräsentiert, hat aus sich selbst heraus (ex sese) das Sagen in der Kirche. Demgegenüber stellt der Beitrag aus dem Kölner Ökumenischen Studienkreis einen beachtenswerten Versuch dar zu konkretisieren, welche Gestalt ein universaler Leitungsdienst – in römisch-katholischer Terminologie: das Petrusamt – von den Überlegungen der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela her annehmen könnte. Der Beitrag des Unterzeichnenden selbst erörtert Stand und weitere Schritte, nachdem das Studiendokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" in seinen lehrmäßigen Konsequenzen von den evangelischen Gliedkirchen der EKD und den konfessionellen Zusammenschlüssen im ganzen positiv rezipiert worden ist, während auf römisch-katholischer Seite noch Entscheidendes offen ist.

Unsere Zeitschrift hat nach außen ein neues Gesicht bekommen. Nach innen – so der Wille von Herausgebern und Verlag – soll es bei der Vielfalt der Gesichter bleiben, die für die Zeitschrift persönliche Verantwortung tragen. Damit meint man

der Ökumene in unserem Land und nach draußen besser zu dienen, als wenn es nur das Gesicht einer Institution oder wenn es nur Köpfe wären, die eine einzige Linie vertreten. In der Schriftleitung freilich gibt es einen Gesichteraustausch. Margot Käßmann muß wegen ihres neuen Amtes als Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentags ihre Mitarbeit in der Schriftleitung aufgeben, bleibt aber der Zeitschrift verbunden. An ihre Stelle tritt die badische Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, die derzeit im ÖRK auf einer Stabsstelle für Glauben und Kirchenverfassung tätig ist.

Studenten und in kirchlicher Ausbildung befindliche Personen, die an einem verbilligten Bezug der Zeitschrift interessiert sind, können sich unmittelbar an das Lektorat des Lembeck-Verlags, Leerbachstr. 42, 60322 Frankfurt am Main, wenden.

Last, not least eine Ergänzung zur Spalte „Von Personen". Unser Mitherausgeber Günther Gaßmann ist mit Jahresende als Direktor von Glauben und Kirchenverfassung ausgeschieden und in einen durchaus tätigen Ruhestand eingetreten. Dieser führt ihn für ein Jahr zu Gastvorlesungen an protestantische und katholische Universitäten bzw. Fakultäten der USA, doch arbeitet er auch an der Handreichung zum Studiendokument „Apostolischer Glaube" und im Bereich Ekklesiologie weiter. Wir wünschen ihm für diese Aufgaben gute Gesundheit und frohen Mut.

Sodann seien mit diesem Heft herzliche Segenswünsche für Lothar Coenen, den früheren Leiter der Ökumene-Abteilung im Kirchlichen Außenamt bzw. im Kirchenamt der EKD, verbunden, der am 21. Januar seinen 70. Geburtstag feiert. Ad multos annos, amice et confrater in Verbi Divini Ministerio.

Vo.

Die Mitwirkenden

Dr. Athanasios Basdekis, Ökumenische Centrale, PF 10 17 62, 60017 Frankfurt am Main / Pastor Rainer W. Burkart, Ökumenische Centrale, PF 10 17 62, 60017 Frankfurt am Main / PD Dr. Josef Freitag, Petersbergstraße 36, 79117 Freiburg / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Auguststraße 80, 10117 Berlin / Generalsekretärin Dr. Margot Käßmann, DEKT, Magdeburger Straße 59, 36037 Fulda / Bischof Dr. Walter Klaiber, Wilhelm-Leuschner-Straße 8, 60329 Frankfurt am Main / Kölner Ökumenischer Studienkreis, c/o Ev. Stadtkirchenverband, Kartäusergasse 9–11, 50678 Köln / Dr. Rüdiger Noll, Konferenz Europäischer Kirchen, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Martin Schindehütte, Ltd. Pfarrer, Evang. Altenhilfe, Brunnenstraße 23, 34369 Hofgeismar / Dr. Dr. J. Georg Schütz, Ökumenische Centrale, PF 10 17 62, 60017 Frankfurt am Main / OKR Wilfried Steen, Kirchenamt der EKD, PF 21 02 20, 30402 Hannover / Pater Hans Vöcking WV, Guiollettstraße 35, 60325 Frankfurt am Main / Dr. Dietrich Werner, Missionsakademie Hamburg, Rupertistraße 67, 22609 Hamburg / OKR Dr. Helmut Zeddies, Außenstelle der EKD, Auguststraße 80, 10117 Berlin.

Nutzt die Gnadenfrist!
Ökumene auf dem Weg ins dritte Jahrtausend

Manifest der Ökumenischen Rundschau

Wir leben am Ende eines Jahrhunderts, das zu Recht als ein ökumenisches Jahrhundert bezeichnet wird. Wir sind Zeugen und Mitwirkende von Bewegungen und Aufbrüchen in unseren Kirchen geworden, durch die Gott sie näher zusammengeführt hat als jemals zuvor seit den großen Spaltungen in der Geschichte. An die Stelle von Unkenntnis und Mißtrauen, von Verschlossenheit und Feindschaft sind wachsende Öffnung und ein vielfach neues Verstehen getreten: Das wird besonders deutlich in der Anerkennung grundlegender Gemeinsamkeiten. Wir bekennen uns mit dem uns verbindenden Glaubensbekenntnis des Ökumenischen Konzils von 381 zu der **einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche** .

Wir haben die ökumenische Bewegung als einen Erweis dafür erfahren, daß das Gnadenjahr Gottes andauert, das Jesus in der Synagoge von Nazaret ausgerufen hat (Lk 4,18f). Das macht uns dankbar und entschlossen, mit den uns anvertrauten Pfunden zu wuchern. In dieser Haltung gehen wir auf die Jahrtausendwende und die verschiedenen ökumenischen Jubiläen der nächsten Jahre zu.

In diesem ökumenischen Jahrhundert sind gleichzeitig ungeheure Verbrechen und unerhörte äußere und innere Verwüstungen geschehen, und sie geschehen noch heute. Sie beschämen uns, da wir ihnen auch heute nicht entschieden genug entgegentreten, ja oft nicht einmal wissen, wie wir das tun sollen. Nicht Triumphalismus, sondern Demut und Bescheidenheit sind geboten.

Nach einer jahrzehntelangen Phase der Stagnation und Resignation erleben wir die politische Befreiung ganzer Völker an verschiedenen Orten unserer Erde. Veränderungen zum Guten, auf die wir jahrelang gehofft, für die wir gebetet haben und denen unser Einsatz weiterhin gilt, sind eingetreten – in Südafrika, in Mittel- und Osteuropa, im Nahen Osten, in Mittelamerika. Doch ist der alte Ungeist von Haß und Gewalt in unserem aufgeklärten Zeitalter keineswegs vertrieben, allenfalls verdrängt. Er wirkt nicht nur auf dem Balkan, im Kaukasus, in Afrika oder in Asien, sondern ist auch in Deutschland nach der Wende von 1989 in katastrophaler Weise wieder ausgebrochen. Wir beobachten besorgt sogar ein Anwachsen antiökumenischer Einstellungen und Handlungsweisen, welches die guten

Früchte der Ökumene gefährdet. Wachsamkeit und kritischer Sinn sind auch in der ökumenischen Bewegung geboten.

Mit unserem Manifest wollen wir zu einer umfassenden ökumenischen Rechenschaft am Ende unseres Jahrhunderts aufrufen sowie heute gebotene Schritte zu größerer und engerer Gemeinschaft vorschlagen und erörtern. Wir lassen uns dabei von den folgenden Leitgedanken bestimmen.

I. Versöhnung: „Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens"

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) haben die Kirchen Europas für Mai 1997 zu einer *2. Europäischen Ökumenischen Versammlung* eingeladen, nachdem eine erste solche Versammlung 1989 in Basel das christliche Zeugnis für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung nachhaltig vertieft hat. Die einschneidenden politischen und ökonomischen Veränderungen seither machen es unabdingbar, dieses Zeugnis neu zu durchdenken und auf die Probleme von heute zuzuspitzen.

Wir begrüßen es, daß die Ökumenische Versammlung unter die biblische Verheißung gestellt wird: **„Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens"**; denn unser Versöhntsein mit Gott in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi macht uns fähig, diese Gabe Gottes so weiter zu geben, daß aus ihr das Versöhntsein unter den Menschen entspringt. So gehören zur Versöhnung mit Gott diese drei: die Versöhnung der Menschen, die Versöhnung zwischen den Kirchen, die Versöhnung mit der Natur.

In Deutschland sollen diese Themen auf einer **Ökumenischen Versammlung vom 13. bis 16. Juni 1996 in Erfurt** aufgegriffen werden.

Unsere Zeitschrift will in den nächsten Jahren dieser Versöhnung dienen – zwischen Ost und West im eigenen Land, zwischen den Völkern und Kulturen Europas. Unser ureigenstes Arbeitsfeld ist die Versöhnung zwischen den Kirchen.

Dafür brauchen wir Sie, unsere Leserinnen und Leser: Ihre Anregungen und Ihre Beiträge, aber auch Ihre Beteiligung an einer Befragung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, wo in unserem Land und in unseren Kirchen Versöhnung besonders dringlich ist.

II. Von Amsterdam (1948) nach Harare (1998) und Jerusalem (2000)

Wir begrüßen die Absicht des **Ökumenischen Rates der Kirchen,** 1998 sein 50jähriges Bestehen im Rahmen der VIII. Vollversammlung in der Per-

spektive der in der Bibel bezeugten göttlichen Anordnung eines Gnaden- und Erlaßjahres zu begehen. Dieses ist auch für uns Christen durch Jesus Christus vollmächtig ausgerufen worden: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe" (Lk 4,18–19).

Die Zeit von der Vollversammlung in Harare 1998 bis zu dem von Papst Johannes Paul II. ausgerufenen Jubeljahr 2000 soll, wie der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Pastor Konrad Raiser, vorschlägt, als die durch Gottes Gnade gewährte Frist zur gemeinsamen Umkehr genutzt werden – im Sinne des Themas der 8. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen: **„Kehrt um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung!"** Statt eines einzigen ökumenischen Großereignisses sollten auf dem Wege zum Jahr 2000 in den verschiedenen Zentren der Weltchristenheit ökumenische Akte der Besinnung und Danksagung, der gegenseitigen Vergebung und Fürbitte und des Zeugnisses für die Einheit des ganzen Volkes stattfinden. Zwei isoliert voneinander gefeierte Gnadenjahre darf es nicht geben.

Wir plädieren deshalb dafür, daß im Jahr 2000 zum Abschluß dieser ökumenischen Ereignisse aus den verschiedenen Zentren der Weltchristenheit eine Pilgerfahrt nach Jerusalem unternommen wird. In Vertretung des gesamten christlichen Gottesvolkes sehen wir in diesem Jahr Männer, Frauen und Kinder, nicht nur die Kirchenführer, nach Jerusalem pilgern und dort unter der Leitung der Jerusalemer Ortskirche das Gedächtnis an das Kommen unseres Herrn vor 2000 Jahren in gemeinsamer Danksagung, gegenseitiger Vergebung und Fürbitte abschließen.

Zu all diesen ökumenischen Akten erflehen wir, wie es auch in dem Sendschreiben „Tertio Millennio Adveniente" des Papstes ausgedrückt ist, „daß die Einheit zwischen allen Christen der verschiedenen Konfessionen bis hin zur Erlangung der vollen Gemeinschaft wachsen möge."

Auch dazu wünschen wir uns von Ihnen, liebe Leserinnen und Leser, konkrete Vorschläge.

III. Wahrhaftigkeit und Vollmacht

Wir glauben, daß unsere Kirchen von der Gemeinschaft her, die zwischen ihnen durch Gottes Gnade schon besteht, **die geistliche Vollmacht zu sol-**

chen Schritten der Versöhnung haben. Es müssen nicht überall die gleichen Schritte sein; denn die unter uns noch verbliebenen Spaltungen der Vergangenheit, die Gegensätze und Trennungen sind nach Inhalt und Gewicht sehr unterschiedlich. Wenn wir weiterhin von Spaltungen und Trennungen im üblichen Sinn sprechen, schreiben wir damit nur ein statisches Denken und überlieferte Vorurteile fest. Wir wollen diese überwinden und eine Sprache und einen Umgang miteinander finden, die dem heutigen Verhältnis der Kirchen zueinander gerecht werden.

Dafür ist es außerordentlich wichtig, daß wir die Einheit, die uns der dreieinige Gott in der ökumenischen Bewegung unseres Jahrhunderts bereits geschenkt hat, heute auch wirklich leben.

Gebotene Schritte sind:

1. Eine ehrliche und konstruktive Bilanz

Eine solche Bilanz läßt uns erkennen, wie weit wir in der ökumenischen Bewegung nach 50 Jahren seit Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland gelangt sind. Bei dieser Bilanzierung hat im Vordergrund zu stehen, was unsere Kirchen guten Gewissens in Gottesdienst und Predigt, in seelsorgerliche Arbeit und als gemeinsames öffentliches Zeugnis übernehmen können.

2. Das Benennen von Hemmnissen und Holzwegen

Wir müssen den Gründen nachgehen, warum es in der Weggemeinschaft der Kirchen neben bemerkenswerten Fortschritten auch zu Enttäuschungen und zum Abbruch hoffnungsvoller Ansätze gekommen ist. Es hilft nicht weiter, nur die offenkundigen Stockungen zu beklagen, die den gegenwärtigen Stand der ökumenischen Bewegung kennzeichnen. Wir sollten gemeinsam über Schuldzuweisungen hinauskommen und die häufige Unwahrhaftigkeit überwinden, daß wir äußerlich um Einheit beten, zugleich aber nicht bereit sind, die Vielfalt in der Einheit zu akzeptieren.

Wir sind in eine Phase der Ökumene eingetreten, in der die bisherigen Wege, die verlorene Gemeinschaft vorwiegend durch den theologischen Dialog zu suchen, ergänzt und die bisher erreichten Übereinstimmungen verstärkt daraufhin bedacht werden müssen, wie sie gewissenhaft in das Leben unserer Kirchen einbezogen werden.

Oft setzen wir bei unseren Vorstellungen von Einheit eine Art von Geschlossenheit voraus, daß es uns unmöglich wird, der uns bereits von

Gott geschenkten, vielfarbigen geistlichen Gemeinschaft gerecht zu werden und ihr gottesdienstlich Ausdruck zu verleihen. Wir müssen lernen, Spannungen unter uns als notwendige und heilsame Polaritäten anzusehen, die wir in der Gemeinschaft aushalten und fruchtbar machen können, anstatt Fortschritte zur vollen Einheit erst von ihrer Auflösung zu erwarten. Wir sind uns unserer eigenen Ergänzungsbedürftigkeit bewußt und wollen voneinander selbst ungewohnte Erfahrungen und Erkenntnisse als Gottes Gaben an seine Kirche annehmen.

3. Heilende Schritte

Mit den Bezeichnungen „katholisch", „orthodox", „evangelisch" und „protestantisch" verbinden sich noch heute erhebliche Vorurteile und Mißverständnisse. Diese haben z. B. verhindert, daß sich wie beim Vaterunser auch für das Glaubensbekenntnis ein gemeinsamer deutscher Wortlaut finden ließ. Die Kirche ist „katholisch", bekennen die einen, sie ist „christlich" oder „allgemein" die anderen.

Wir fordern dazu auf, die kommenden ökumenischen Jubiläen als Chance zu nutzen, uns der **gemeinsamen Katholizität und Apostolizität** ebenso bewußt zu werden wie der **Einheit und Heiligkeit der Kirche.** Alle vier Kennzeichen sind nicht exklusiv, sondern Gaben und Herausforderung für jede Kirche, ebensowenig wie die Bezeichnung „evangelisch" ausschließlich auf reformatorische Kirchen bezogen werden kann.

Wir möchten dazu beitragen, ein zu enges Verständnis von „evangelisch", „katholisch" und „orthodox" zu überwinden und verbliebene schlimme Erinnerungen auf allen Seiten zu heilen.

Es ist ein ähnlicher Schritt, wenn unsere Kirchen über die Aufarbeitung der Lehrdifferenzen der Vergangenheit hinaus gemeinsam für heute zu sagen lernen, was der Glaube der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche angesichts der Krisen und Herausforderungen der Gegenwart bedeutet. Dies kann nur unter Einbeziehung der Erkenntnisse und Erfahrungen des ganzen Volkes Gottes geschehen.

4. Zeichen der Weggemeinschaft

Wir sind überzeugt: In dem Maß, in dem wir die uns bereits geschenkte Gemeinschaft leben und feiern, werden wir fähig, die nächsten Schritte zu erkennen und zu wagen. Damit unsere ökumenische Weggemeinschaft zur Mahlgemeinschaft am Tisch unseres Herrn werden kann, sind **überzeugende Zeichen der bestehenden Gemeinschaft unerläßlich.**

Solche Zeichen können z. B. sein: gemeinsame Gottesdienste zur Tauferinnerung, Bekanntgabe der Taufen und Fürbitte für die Getauften über

die konfessionellen Gemeindegrenzen hinaus, ökumenisch gestaltete Taufurkunden, die sichtbar machen, daß wir in der Heiligen Taufe **durch eine ihrer Ortskirchen oder Gemeinden in die eine, unteilbare Kirche aufgenommen und zu Gliedern am Leib Christi werden.**

Auf Anregung einer ökumenischen Konsultation in Hildesheim 1994, die sich mit den Ergebnissen der 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela beschäftigte, schlagen wir vor, daß Nachbargemeinden verschiedener Konfessionen an einem Ort wenigstens einmal jährlich, z. B. am Pfingstmontag oder an Epiphanias, durch ihre Beauftragten die Heilige Taufe in ökumenischer Verbundenheit durch den Glauben an den Dreieinigen Gott gemeinsam spenden.

Dabei bitten wir diejenigen Gemeinschaften, die nur aufgrund eines persönlich abgelegten Bekenntnisses des Täuflings die Taufe vollziehen, auf eine ihnen mögliche Weise die schon zwischen uns bestehende Weggemeinschaft sichtbar zu machen.

5. Das ganze Volk Gottes

Wir erinnern daran, daß die ökumenische Bewegung unseres Jahrhunderts wesentlich von **Laienchristen** mitbegründet und vorangetrieben wurde. So wichtig es ist, daß die Leitungen und die Amtsträger der Kirchen die ökumenische Bewegung mittragen, so unabdingbar bleibt die engagierte Teilnahme aller Gläubigen. Deren Glaubens- und Tatzeugnis im Beruf ist für die ökumenischen Bemühungen unverzichtbar. Das gilt selbstverständlich auch für den **Beitrag und die Erfahrungen von Frauen.** Die Fülle des Christlichen und die Ganzheit der Kirche bleiben unerreicht, wenn nicht alle Getauften, unter ihnen gleichberechtigt die Frauen, den ihnen gebührenden Anteil an Zeugnis, Verantwortung und Dienst erhalten. Von diesem Ziel sind alle unsere Kirchen noch weit entfernt.

IV. Zumutungen

Wir haben den Eindruck: **die wirklichen Zumutungen in der ökumenischen Bewegung stehen uns erst noch bevor.** Als Versöhnungs-, Einigungs- und Erneuerungsbewegung war sie immer anspruchsvoll und für viele unbequem. Je mehr unsere Kirchen sich füreinander öffnen, desto stärker werden uns auch die **tiefen Unterschiede bewußt, die wir uns in der weiteren Weggemeinschaft zumuten müssen.** Doch schon zur Krippe Jesu kamen die Hirten, Glieder des Volkes Israel, aber auch die Weisen aus dem Osten,

Angehörige fremder Kulturen und Rassen. Im Reich Gottes werden Menschen aller Zeiten und Gesellschaftsformen Tischgemeinschaft miteinander haben. Dann findet der Engelsgesang von Bethlehem seine Vollendung in der ganzen Schöpfung: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens."

V. Bitte an die Leser- und Autorenschaft

Dieses Manifest will ein Anfang und ein Anstoß sein. Es soll mit Ihrer Hilfe, liebe Leserinnen und Leser, weitergeführt werden. Dafür brauchen wir Ihre Erfahrungen, wo immer Sie leben, und ein breit angelegtes Gespräch.

Dazu laden wir hiermit herzlich ein.

Herausgeber und Schriftleitung der Ökumenischen Rundschau

Zuschriften bitte an die Schriftleitung der Ökumenischen Rundschau, Postfach 101762, 60017 Frankfurt.

Vergangenheit verantworten – Zukunft gestalten

Zur Erinnerung an Dietrich Bonhoeffer
(4. Februar 1906 bis 9. April 1945)

VON WOLFGANG HUBER

I.

„Wer nicht eine Vergangenheit zu verantworten und eine Zukunft zu gestalten gesonnen ist, der ist ‚vergeßlich', und ich weiß nicht, wo man einen solchen packen, stellen, zur Besinnung bringen kann." Mit diesen Worten hat Dietrich Bonhoeffer im Gefängnis von Tegel die Aufgabe beschrieben, die sich uns auch fünfzig Jahre nach seinem gewaltsamen Tod im Konzentrationslager Flossenbürg stellt. Die Vergangenheit zu verantworten: diese Aufgabe stellt sich auch den Nachgeborenen. Auch sie haben die Pflicht, zu einem klaren Urteil über die Vergangenheit zu gelangen und daraus Lehren zu ziehen. Wer sich darauf vorbereitet, die Zukunft mitzugestalten, muß

sich auch der Vergangenheit verantwortlich stellen. Verantwortung heißt dabei nicht, die Schuld für Taten zu übernehmen, an denen man selbst nicht beteiligt war und vom eigenen Alter her nicht beteiligt sein konnte. Sondern Verantwortung heißt in diesem Fall: Klarheit über die geschichtlichen Tatsachen und ihre Hintergründe gewinnen, der moralischen Kategorien gewiß werden, mit denen diese Tatsachen zu beurteilen sind, und diese Kategorien konsequent auf die eigene Gegenwart und Zukunft anwenden. Verantwortung heißt darüber hinaus: erinnernde Solidarität mit den Opfern geschichtlichen Unrechts entwickeln und den eigenen Beitrag dazu zu leisten, daß sich Vergleichbares nicht wiederholt.

Das nationalsozialistische Gewaltregime der Jahre 1933 bis 1945 stellt vor allem uns Deutsche vor die Aufgabe, die Vergangenheit zu verantworten und daraus Lehren für die Gestaltung der Zukunft zu ziehen. Aber diese Aufgabe ist nicht auf die Deutschen beschränkt. Vor allem die erinnernde Solidarität mit den Opfern von Hitlers Gewaltherrschaft macht an nationalen Grenzen nicht Halt. Und einstweilen müssen wir Deutschen beschämt anerkennen, daß diese erinnernde Solidarität in anderen Ländern überzeugenderen Ausdruck gefunden hat als im Ursprungsland des Grauens. Yad Vashem in Jerusalem und das Holocaust Memorial in Washington zeigen das in eindrucksvoller Weise. Mich bedrückt, daß wir in Deutschland noch fünfzig Jahre nach Kriegsende kein zentrales Mahnmal für die Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft errichtet haben. Zu den wenig rühmlichen Gründen dafür, daß es dazu noch nicht gekommen ist, gehört der unerfreuliche Streit darüber, welche Gruppen zu diesen Opfern gerechnet werden dürfen. Man leugnet nicht die Einmaligkeit der Shoah, des Völkermords am europäischen Judentum, wenn man darauf aufmerksam macht, daß auch Sinti und Roma, Kommunisten oder Homosexuelle Opfer planmäßigen Mordens geworden sind. Ihre Diskriminierung darf nicht dadurch noch einmal wiederholt werden, daß sie von dem Gedenken an die Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft ausgeschlossen werden. Ich gehe davon aus, daß jetzt endlich in Berlin eine Lösung gefunden wird, die dazu beiträgt, daß wir in Deutschland die Vergangenheit deutlicher verantworten als bisher. Das wird auch die Fähigkeit stärken, unseren Beitrag zur Gestaltung der Zukunft zu leisten.

II.

Bei der Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Diktatur und dem Zweiten Weltkrieg geht entscheidende Hilfe von den Märtyrern jener

Zeit aus. Damit sind die Menschen gemeint, die im Einsatz für verfolgte Mitmenschen ihr eigenes Leben riskierten und tatsächlich verloren. Menschen sind gemeint, die versuchten, um der Verfolgten und Gefährdeten willen der Diktatur auch mit dem Mittel der Gewalt ein Ende zu machen. Als Märtyrer dürfen wir sie bezeichnen, wenn ihr Einsatz auf direkte oder indirekte Weise ein Glaubenszeugnis darstellt und wenn dieses Zeugnis über ihren eigenen Tod hinauswirkt.

Zu diesen Märtyrern gehört Dietrich Bonhoeffer. Seine Lebensgeschichte und sein literarisches Vermächtnis üben auf viele Menschen eine besondere Anziehungskraft aus. Im Jahr 1906 als Sohn eines Psychiaters geboren, wuchs er als Kind der modernen naturwissenschaftlichen Welt inmitten einer achtköpfigen Geschwisterschaft auf; die Familie war dem aufgeklärten Denken der Zeit zugewandt. Sein überraschender Entschluß, als einziger aus dem Geschwisterkreis Theologie zu studieren, bedeutete keine Abkehr von dieser Art der Zeitgenossenschaft. Vielmehr erwies sich Bonhoeffers Theologie bald schon als eine kritische Untersuchung der Moderne. Im Alter von einundzwanzig Jahren brachte er eine Doktorarbeit zum Abschluß, die den Titel trug: „Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche". Das Ungewohnte stand am Ende dieses Titels: Hier meldete sich ein junger Theologe zu Wort, der mit den fortschrittlichsten Wissenschaften der Zeit, in diesem Falle der Soziologie, im Gespräch bleiben wollte. Eine letzte, fragmentarische Gestalt gab Bonhoeffer seiner Theologie kaum siebzehn Jahre später, als noch immer junger Mann von achtunddreißig Jahren, im Gefängnis Hitlers. Als Beteiligter an der Verschwörung, die auf die gewaltsame Beseitigung des Diktators zielte, war er seit dem April 1943 in Berlin-Tegel inhaftiert; die theologischen Gedanken, die er unter dieser Bedrängnis entwickelte, kreisten um die Einsicht, daß die moderne Welt mündig geworden ist und sich aus den Fesseln jeglicher, auch der religiös geprägten Fremdbestimmung befreit hat. Nicht mehr mit dem Anspruch auf akademische Anerkennung, sondern in der Freiheit dessen, der für das eigene Leben nichts mehr zu erwarten hat, sucht Bonhoeffer nach einem neuen Verständnis des christlichen Glaubens, das dieser Mündigkeit gemäß sein soll. In verwandelter Gestalt kehrt das Thema des Anfangs wieder, die Frage nämlich, wie der christliche Glauben unter den Bedingungen der modernen Welt Gestalt gewinnt.

Dazwischen steht der Weg vom Theologen zum Zeitgenossen. Entscheidend für diesen Weg ist die Begegnung mit der Bergpredigt. Sie trifft Bonhoeffer im Jahr 1932, im Alter von sechsundzwanzig Jahren, mit unmittelbarer Wucht, so als begegne er diesem Text zum ersten Mal. Seitdem weiß

er, wofür es sich zu leben lohnt: für Gerechtigkeit und Frieden; denn darin sieht er die Sache Jesu Christi. Diese Überzeugung führt ihn von Anfang an in den Widerspruch zu Hitlers Gewaltregime und in die Resistenz der Bekennenden Kirche. Die Aufgabe, junge Theologen der Bekennenden Kirche auszubilden, läßt ihn den Dreischritt des christlichen Glaubens erkennen, den er später so formulieren wird: Beten, das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten. Die Möglichkeit, dem Verhängnis in Deutschland auszuweichen und in Amerika dauerhafte Zuflucht zu finden, schlägt er aus. Im August 1939 kehrt er von einem kurzen Aufenthalt in New York nach Deutschland zurück, wo er den Ort seiner Verantwortung sieht. Vom Wehrdienst wird er zur Mitarbeit in der militärischen Abwehr freigestellt, wo er in einer Gruppe von Gleichgesinnten zur Verschwörung gegen Hitler beiträgt. Seit der Verhaftung im April 1943 kann er nur noch warten: darauf, ob das Attentat gelingt, darauf, ob er selbst noch einmal die Freiheit erlangen wird, darauf, ob die Zeit für die erhoffte Ehe mit Maria von Wedemeyer kommen wird. In dieser Zeit entstehen die Briefe, Gedichte und Fragmente aus dem Gefängnis, die sich in besonderer Weise mit der Erinnerung an den Märtyrer Dietrich Bonhoeffer verbinden: „Widerstand und Ergebung".

Dietrich Bonhoeffer steht nicht allein, sondern ging den Weg ins Martyrium mit anderen gemeinsam: zusammen mit seinem Bruder Klaus Bonhoeffer und seinen Schwägern Hans von Dohnanyi und Rüdiger Schleicher, mit Mitverschworenen aus der Bekennenden Kirche wie Friedrich Justus Perels oder Verbündeten aus der militärischen Abwehr wie Hans Oster. Und doch hat sein Zeugnis eine besondere Ausstrahlung gewonnen. Das hat seinen Grund nicht darin, daß seine Taten mutiger waren als die seiner Mitverschworenen. Sondern es hat einen anderen Grund. Der Grund liegt darin, daß bei Bonhoeffer besonders eindrücklich zu sehen ist, wie sein christlicher Glaube ihn in die Solidarität mit den Opfern der Gewaltherrschaft, vor allem den Juden, hineingeführt hat. Denn in der Nachfolge Jesu, so wurde ihm immer deutlicher, lernt man den „Blick von unten"; man sieht die geschichtliche Wirklichkeit aus der Perspektive der Opfer.

Da er ein Theologe war, hat Bonhoeffer von der Zusammengehörigkeit zwischen Christsein und Zeitgenossenschaft deutlicher und ausführlicher Zeugnis abgelegt als seine Mitverschworenen. Man darf ja nie vergessen: Direkte Anspielungen auf die Pläne zur Beseitigung Hitlers und zum politischen Umsturz durften niemals zu Papier gebracht werden. Jede Aufzeichnung über die politische Gestalt Nachkriegsdeutschlands enthielt ein Wagnis. Auch bei Bonhoeffer wird man vergeblich nach ausdrücklichen Aussagen darüber suchen, warum er – den die Begegnung mit der Bergpredigt

zum Pazifisten gemacht hatte – sich an dem Plan beteiligte, Hitler gewaltsam zu beseitigen. Und doch kann der aufmerksame Leser von Bonhoeffers Ethikfragmenten, die in den Jahren der konspirativen Tätigkeit entstanden, keinen Zweifel daran haben, warum er sich zu diesem Schritt entschloß. Der Schlüsselsatz findet sich in einer Aufzeichnung für die Mitverschworenen zur Jahreswende 1942/43. Sie trägt den Titel „Nach zehn Jahren". Gemeint sind also die zehn Jahre seit der Machtübergabe an Hitler am 30. Januar 1933. In diesem Rechenschaftsbericht teilt Bonhoeffer mit, worin er die „letzte verantwortliche Frage" sieht: „Nicht wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe, sondern wie eine kommende Generation weiterleben soll!" Und Bonhoeffer fügt hinzu: „Die junge Generation wird immer den sichersten Instinkt dafür haben, ob nur aus Prinzip oder aus lebendiger Verantwortung heraus gehandelt wird; denn es geht dabei ja um ihre eigene Zukunft."

III.

Soziologische Forschungen haben sich erst in jüngster Vergangenheit der Frage zugewandt, wie ein rational durchgeplantes Verbrechen von den Ausmaßen und dem Grauen des Holocaust überhaupt möglich war. Lange hat man vor dieser Frage zurückgescheut, weil man Angst davor hatte, durch scheinbar rationale Erklärungen die Einmaligkeit dieses Geschehens zu verharmlosen. Doch „die Vergangenheit zu verantworten", bedeutet, sich auch dieser Frage zu stellen. Zygmunt Bauman (Modernity and the Holocaust, Oxford 1989, deutsch: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Hamburg 1992, [2]1994) hat folgende Antwort gegeben: Zum abstrakten Charakter moderner Bürokratien gehört es, daß die Akteure zweckrational handeln, ohne die Frage nach der moralischen Legitimität der Zwecke überhaupt zu stellen. Das wird ihnen dadurch erleichtert, daß in arbeitsteiligen Bürokratien der Abstand zwischen der einzelnen Handlung und dem schließlichen Resultat vieler derartiger Handlungen so groß ist, daß keiner der Beteiligten sich dieses Resultat subjektiv zurechnet. Die Ausschaltung moralischer Aspekte ist eine der Grundvoraussetzungen dafür, daß moderne Bürokratien komplexe Planungen und Handlungsabläufe erfolgreich koordinieren. Denn würden – an welcher Stelle auch immer – subjektive moralische Einschätzungen ins Spiel gebracht, so könnte man sich nicht mehr darauf verlassen, daß die Räder des arbeitsteiligen Systems folgerichtig ineinandergreifen. Die Organisation des Holocaust ist ein schreckliches Beispiel für dieses moralfreie Funktionieren bürokratischer

Abläufe: von der Aussonderung am Heimatort bis zum Ende in der Gaskammer von Auschwitz. Die Einmaligkeit dieses Geschehens darf den Blick für mögliche Analogien nicht verdunkeln. Wo immer moderne Bürokratien unter Ausschaltung moralischer Prinzipien und ohne wirksames Korrektiv funktionieren, besteht die Möglichkeit zu Holocaust-ähnlichen Situationen. In diesem Sinn ist der Holocaust überhaupt nicht ein Phänomen der Vergangenheit. Ihn zu verstehen, bedeutet zu fragen, worin denn ein Gegengewicht gegen die moralfreie Selbstläufigkeit moderner Bürokratien gefunden werden kann.

Zygmunt Baumans Antwort heißt: Die Trennung zwischen bürokratischem Funktionieren und moralischen Maßstäben kann nur überwunden werden, wenn Menschen in kleinen überschaubaren Gemeinschaften Verantwortung lernen und wahrnehmen. Wird ihnen der verantwortliche Umgang mit der Lebenssituation anderer Menschen in überschaubaren Gemeinschaften zur selbstverständlichen Maxime, dann besteht die Wahrscheinlichkeit, daß sie auch in den größeren Zusammenhängen politischer Systeme und bürokratischer Abläufe die Verachtung der Menschen und ihrer Rechte nicht hinzunehmen bereit sind. Im Rückblick auf das nationalsozialistische Regime müssen wir feststellen: Die Zahl der Menschen war zu klein, die in kleinen Gemeinschaften so Verantwortung gelernt hatten, daß sie sich nicht für den Völkermord instrumentalisieren ließen.

Eine analoge Überlegung geht von einem etwas anderen, nämlich einem sozialpsychologischen Ausgangspunkt aus. Herbert Kelman und Lee Hamilton sind der Frage nachgegangen, wie Verbrechen aus Gehorsam möglich sind. Die Erfahrung mit den nationalsozialistischen Gewaltverbrechen, die Verweigerung elementarer Bürgerrechte gegenüber den Afroamerikanern in den Südstaaten der USA und die Auseinandersetzungen um das Massaker von My Lai während des Vietnamkriegs veranlaßten sie zu dieser Frage. Die Antwort, die sie fanden, hieß: Die Bereitschaft der Menschen, sich in die vorgefundenen Ordnungen und Machtstrukturen einzufügen, wird nicht durch ein ausreichendes Maß an Zivilcourage ausgeglichen. Verbrechen aus Gehorsam sind das Resultat. Sie lassen sich nur verhüten, wenn die Menschen in den Gemeinschaften, in denen sie zu Hause sind, demokratisches Bewußtsein und Verhalten lernen. Daraus entsteht eine Zivilcourage, die sich dann auch in kritischen Situationen bewähren kann. Als Beispiel solchen demokratischen Mutes schildern Kelman und Hamilton das kleine französische Dorf Le Chambon, dessen Einwohner während der Nazi-Zeit, ermutigt von dem reformierten Pfarrer Etienne Trocmé, gemeinsam verfolgten Juden Zuflucht gewährten und dadurch viele Menschen vor der nationalsozialistischen Verfolgung retteten.

Die Überlegungen der genannten Autoren bestätigen, mit welcher Klarsicht Bonhoeffer das entscheidende Leitwort für ein Leben nach dem Holocaust, nach der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft, nach den Schrecken des Krieges im 20. Jahrhundert gefunden hat. Dieses Leitwort heißt Verantwortung. Es verweist auf den Antwortcharakter menschlichen Lebens. Mit unserem Leben geben wir Antwort auf das, was uns anvertraut ist. Anvertraut ist uns – so Bonhoeffer – die in Jesus Christus gegebene Wirklichkeit. Anvertraut ist uns also, daß diese Welt nicht kalt und dem Tod verfallen, sondern in all ihrer Zwiespältigkeit von Gott angenommen und zur Versöhnung bestimmt ist. Gefragt ist nach der Antwort, die wir mit unserem ganzen Leben auf diese Wirklichkeit geben. Gefragt ist also danach, was wir zur Lebendigkeit und zur Versöhnung der Welt beitragen, in die wir hineingestellt sind. Darum geht es, wenn wir unserer Verantwortung vor Gott und für Gott, vor den Menschen und für die Menschen nachzukommen versuchen. Deutlicher, als Bonhoeffer selbst das formuliert, erkennen wir heute, wo die Lernorte für solche Verantwortung zu finden sind: Es sind die überschaubaren Gemeinschaften der Zivilgesellschaft, in der diese Verantwortung eingeübt und bewährt werden muß. Auf deren Bedeutung hat schon einer der Mitverschwörer des 20. Juli 1944, Helmuth James von Moltke, eindrücklich hingewiesen: „Gegenüber der großen Gemeinschaft, dem Staat, oder etwaigen noch größeren Gemeinschaften, wird nur der das rechte Verantwortungsgefühl haben, der in kleineren Gemeinschaften in irgendeiner Form an der Verantwortung mitträgt, andernfalls entwickelt sich bei denen, die nur regiert werden, das Gefühl, daß sie niemandem Verantwortung schuldig sind als der Klasse der Regierenden." In größeren Lebenszusammenhängen kann nur denen Verantwortung übertragen werden, die zunächst in kleineren Gemeinschaften solche Verantwortung eingeübt und dadurch Autorität erworben haben. Demgemäß heißt es in den „Grundsätzen für die Neuordnung", dem Grundsatzdokument des Kreisauer Kreises: „Die persönliche politische Verantwortung eines Jeden erfordert seine mitbestimmende Beteiligung an der neu zu belebenden Selbstverwaltung der kleinen und überschaubaren Gemeinschaften. In ihnen verwurzelt und bewährt, muß seine Mitbestimmung im Staat und in der Völkergemeinschaft durch selbstgewählte Vertreter gesichert und ihm so die lebendige Überzeugung der Mitverantwortung für das politische Gesamtgeschehen vermittelt werden."

IV.

Nun hat Bonhoeffer die Struktur verantwortlichen Lebens häufig in einer Sprache dargestellt, die uns fremd geworden ist. „Verantwortung bedeutet, daß die Ganzheit des Lebens eingesetzt wird, daß auf Leben und Tod gehandelt wird." „Dasein für andere" ist ein Grundbegriff, an dem sich zeigt, worin verantwortliches Handeln besteht. Jesu Dasein für andere wird als das Vorbild in Anspruch genommen, an dem verantwortliches Leben seinen entscheidenden Maßstab findet. Die Bereitschaft zu Selbstverleugnung und Selbstopfer, das Risiko der eigenen Existenz werden unlöslich mit dem Begriff der Verantwortung verknüpft. Zum Glück wissen wir aus vielen Berichten, daß Bonhoeffer sich am Leben freuen und seine Schönheiten bewußt genießen konnte. Denn sonst würde der Ton, in dem er das Dasein für andere beschreibt, auf eine schier lebensfeindliche Opfermentalität schließen lassen. Doch obwohl Bonhoeffers eigenes Leben eine wirksame Korrektur eines solchen Mißverständnisses enthält, bleiben Fragen. Menschliches Leben beruht in seinem Kern auf wechselseitiger Anerkennung, nicht auf einseitiger Fürsorge. Unsere Kraft, uns für andere Menschen einzusetzen, beruht gerade darauf, daß wir von anderen Menschen solchen Einsatz erfahren haben und immer wieder erhoffen dürfen. Verantwortung wurzelt also in der Erfahrung der Gegenseitigkeit.

Bonhoeffer hat diese Wechselseitigkeit gelingenden Lebens eher vorausgesetzt als thematisiert. Seine Formeln von der Stellvertretung, dem Dasein für andere, der Kirche für andere bezeichnen eher eine vorbehaltlose Einseitigkeit, als daß sie der Erfahrung gelingender Wechselseitigkeit Ausdruck verleihen. Seine Beispiele stellvertretender Verantwortung legen nahe, daß Verantwortung in einer Fürsorge zum Ausdruck kommt, die nur in einer Richtung verläuft: von den Eltern zu den Kindern, von den Lehrern zu den Schülern, von den „Staatsmännern" zu den Regierten.

Gegen diese Einlinigkeit in Bonhoeffers Verantwortungsbegriff hege ich schon seit längerem Einwände. Ihr Kern liegt darin, daß wir auch Verantwortung *wechselseitig* denken müssen – als Verantwortung füreinander. Nun bin ich bei der Lektüre von Erik H. Eriksons Buch „Einsicht und Verantwortung" (Stuttgart 1966) von anderer Seite auf eine vergleichbare Einsicht gestoßen. Erikson zeigt, daß „wahrhaft lohnende Taten" gar nicht durch die Einseitigkeit gekennzeichnet sind, die wir Theologen ihnen unterstellen. Wir sind dabei geprägt durch eine jahrhundertealte Tradition, welche die Liebe im christlichen Sinn als selbstlose Aufopferung auslegte. Die dunkle, verworrene und verwirrende Geschichte, in der sich diese Vor-

stellung vom selbstlosen Charakter der Liebe mit der Leib- und Sexualfeindlichkeit langandauernder christlicher Denkformen verschwisterte, um dann in der begrifflichen Entgegensetzung von *Eros* und *Agape* zu gerinnen, ist uns in ihren groben Zügen vertraut, wenn auch im einzelnen noch längst nicht aufgeklärt. Ohne sich überhaupt auf diese christliche Vorstellung von der Selbstverleugnung in der Liebe zu beziehen, appelliert Erikson an die *Erfahrung,* „daß wahrhaft lohnende Taten die Wechselseitigkeit zwischen dem Täter und dem anderen erhöhen – eine Wechselseitigkeit, die den Täter stärkt, ebenso wie sie die anderen stärkt". Als Wechselseitigkeit bezeichnet Erikson dabei „eine Beziehung . . ., in der die Partner für die Entwicklung ihrer jeweiligen Stärken voneinander abhängig sind". Diese Wechselseitigkeit erläutert er nun – ausgerechnet! – an einem der Beispiele, die Dietrich Bonhoeffer – und in ähnlicher Weise auch Hans Jonas in seinem „Prinzip Verantwortung" – für die einseitige Struktur von Verantwortung beziehungsweise Stellvertretung gewählt haben, nämlich am Verhältnis zwischen Eltern und Kindern.

Abweichend von jener schematischen Vorstellung, nach welcher der Erwachsene der Agierende ist, auf den der Säugling nur reagiert, erinnert Erikson daran, daß das kleine Kind anfangs das Gesicht seines Gegenübers nur als einen Umriß erkennt, den es anlächelt; die oder der Erwachsene jedoch kann in der Regel nicht anders, als dieses Lächeln zu erwidern – in der Hoffnung, in seinem Lächeln von dem Kind erkannt und anerkannt zu werden. Die Initiative zum Austausch des Lächelns geht mindestens ebenso sehr vom Kind aus wie vom Erwachsenen. In der an diesem Beispiel verdeutlichten Wechselseitigkeit von Erwachsenen und Kindern sieht Erikson den „Grund aller Hoffnung", die entscheidende Antriebskraft allen ethischen Handelns. Verstärkend fügt er hinzu, „daß Eltern, die sich mit einem Kind beschäftigen, in *ihrer* Vitalität, in *ihrem* Identitätsgefühl und in *ihrer* Bereitschaft zu sittlichem Handeln bestärkt werden, eben durch den Dienst, durch den sie dem Kind Vitalität, künftige Identität und schließlich die Bereitschaft zum sittlichen Handeln zusichern".

Ähnliche Überlegungen zum Verhältnis von Mutter und Kind hat die feministische Psychoanalytikerin Jessica Benjamin angestellt (The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination, New York 1988, deutsch: Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht, Frankfurt/M. 1990, Taschenbuch 1993). Sie hat gezeigt, daß die Beziehung zwischen der Mutter (oder einer anderen Bezugsperson) und dem Säugling von Anfang an durch Phänomene der gegenseitigen Anerkennung bestimmt ist. Wechselseitig sind sie emotional aufeinan-

der angewiesen, beeinflussen sich, gestalten das Miteinander von beiden Seiten, erleben Freude und Traurigkeit gemeinsam. Während frühere Beschreibungen den Säugling in der Rolle des passiven Geschöpfs sahen, dem die erwachsene Bezugsperson als das aktive Subjekt gegenübertrat, verstehen wir jetzt besser als früher, daß menschliche Beziehungen von allem Anfang an den Charakter gegenseitiger Anerkennung tragen.

Solche Beobachtungen veranlassen mich dazu, gerade diejenigen Beziehungen, in denen Bonhoeffer die Ursituationen stellvertretender Verantwortung gesehen hat, daraufhin zu betrachten, daß jede Stellvertretung in einer ihr vorausliegenden Wechselseitigkeit gründet. *Dem Dasein für andere liegt ein Dasein füreinander voraus.* Wo immer Menschen vorbehaltlos dafür kämpfen, daß diejenigen Anerkennung erfahren, denen sie verweigert wird, ist schon immer vorausgesetzt, daß die so Kämpfenden selbst Anerkennung erlebt, Zuneigung erfahren, Freiheit gespürt, gelingendes Füreinander gefeiert haben. Es ist an der Zeit, die Theologie des Daseins für andere in einer Theologie des Daseins füreinander und den Gedanken der Stellvertretung im Gedanken der gegenseitigen Anerkennung zu verwurzeln. „Verwurzeln", sage ich; ich meine nicht, daß man das eine gegen das andere ausspielen soll. Ich will deutlich machen: Die Stärkung, die wir selbst erfahren, wenn wir anderen zur Stärke verhelfen, sollte nicht länger ein theologisches Tabu bleiben. Gemeinschaften wechselseitiger Stärkung in ihrer intensivsten Form bezeichnen wir als Freundschaften. Zu den theologischen Aufgaben, die sich aus dem Gesagten ergeben, gehört also nicht zuletzt diese: eine Theologie der Freundschaft zu entwickeln.

Welche Folgen es haben kann, wenn das Interesse für das Dasein für andere die Aufmerksamkeit für das ihm zugrunde liegende Dasein füreinander vollständig verdrängt, lehrt ein Blick auf die zeitgenössische Altruismus-Forschung. Sie gilt der Frage, ob Menschen – von Ausnahmen abgesehen – zu altruistischem Verhalten imstande sind, und kommt in aller Regel zu einem negativen Ergebnis: Nein, sie sind es nicht. Die Altruismus-Forschung meint nachweisen zu können: Auch der vermeintliche Altruismus des guten Samariters ist nichts anderes als verkappter Egoismus. Als altruistisch gilt diesen Forschern nämlich nur eine Handlung, von der sich nachweisen läßt, daß sie für den Handelnden mit keinem Vorteil verbunden ist, sei dieser materieller oder immaterieller, physischer oder psychischer, kognitiver oder emotionaler Art.

Es ist schnell zu sehen, daß hier ein Begriff des Altruismus zugrunde liegt, der das Ergebnis schon vorwegnimmt. Nicht ob eine Handlung anderen wirklich zugute kommt, sondern nur, ob sie für den Handelnden

zugleich ohne jeden Nutzen ist, entscheidet über ihren altruistischen Charakter. Die allgemeine Diagnose heißt: Auch wenn wir anderen etwas Gutes tun, geschieht das nur im Interesse unseres Eigennutzes – und sei es auch in verkappter Form.

Wie genau diese Art der Forschung einer gesellschaftlichen Ideologie in die Hände arbeitet, der die Durchsetzung des Eigeninteresses am Markt als die einzige gesellschaftlich überhaupt mögliche Verhaltensweise gilt, ist vermutlich ihren Urhebern nicht bewußt gewesen. Es handelt sich um eine Denkweise, deren Borniertheit am leichtesten daraus zu erklären ist, daß sie – auch wenn sie den Begriff des Altruismus aus der christlichen Geschichte des Liebesgebots zu entwickeln meint – die Wirklichkeit der Kirche ignoriert. Denn die Wirklichkeit der Kirche ist dadurch bestimmt, daß Menschen füreinander da sind, weil Christus für sie da ist. Diese Wirklichkeit ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß Menschen anderen geben und dadurch selbst reich werden, sich anderen öffnen und dadurch selbst Offenheit erfahren, für die Stummen sprechen und so selbst eine neue Sprache lernen, für die Versklavten kämpfen und so auch selbst Freiheit erfahren. Die Wirklichkeit der Kirche ist durch eine Wechselseitigkeit gekennzeichnet, die in Eriksons Sinn als gegenseitige Stärkung zu betrachten ist. Diese Wirklichkeit macht es gerade unmöglich, Dasein für andere nur dort zu finden, wo der so Handelnde selbst keine Stärkung erfährt. Der Begriff des Altruismus, wie er von der Altruismus-Forschung verwendet wird, sieht gerade von der Wirklichkeit der Liebe ab.

Nach diesem Blick auf eine gegenwärtige Kontroverse kehre ich zur Theologie Dietrich Bonhoeffers zurück. Ganz im Sinn der Überlegungen, die ich gerade anstellte, hat bereits der frühe Bonhoeffer Bausteine für eine Theologie des Daseins füreinander entwickelt. Sie sind in der Doktorarbeit enthalten, die Bonhoeffer im Alter von 21 Jahren abschloß und unter dem Titel „Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche" veröffentlichte. Die in unserem Zusammenhang entscheidenden Überlegungen finden sich in der Interpretation der für die christliche Gemeinde charakteristischen Geistgemeinschaft. Was sich aus ihr für Struktur und Art der christlichen Gemeinde ergibt, wird von Bonhoeffer in zwei Gedankenreihen entwickelt: „1. Das gottgewollte strukturelle Miteinander von Gemeinde und Gemeindeglied. – 2. Das tätige Füreinander der Glieder und das Prinzip der Stellvertretung." Das Füreinanderwirken in der „Gemeinschaft der Heiligen" wird in drei großen Möglichkeiten verwirklicht: der tätigen Arbeit für den Nächsten, dem Fürbittgebet und dem gegenseitigen Spenden der Sündenvergebung.

Auch schon dieses frühe, ganz auf die Wechselseitigkeit, die Reziprozität setzende Kirchenverständnis wird freilich von Gedanken begleitet, die das Wesen der Liebe gerade in ihrer Einseitigkeit, ihrem entsagungsvollen Charakter, dem Vollzug restloser Hingabe findet. Und schon in der Dissertation wird nicht zureichend bedacht, daß solche Vorstellungen von der Selbstaufopferung in der Liebe zwar Grenzsituationen der Liebe, nicht aber deren Wesen treffen. Denn das Wesen der Liebe zeigt sich gerade in der vollkommenen Wechselseitigkeit einer geglückten Beziehung, nicht in der vollkommenen Einseitigkeit restloser Selbstaufopferung. Die Selbstpreisgabe ist an der Liebe nur ein Moment, keineswegs ihr Wesen.

Bonhoeffers Überlegungen oszillieren in der Folgezeit immer zwischen diesen beiden Aspekten. Er beschreibt einerseits die christliche Gemeinschaft als gelingende Wechselseitigkeit des Füreinanderdaseins und hebt zugleich an der Liebe das Moment der einseitigen Stellvertretung hervor. Viele Texte aus der Zeit der Vikarsausbildung in Finkenwalde zwischen 1935 bis 1937 beispielsweise zeigen, wie beide Momente für Bonhoeffer zusammengehören. Und noch die Texte aus dem Tegeler Gefängnis enthalten eindrückliche Zeugnisse für den Gedanken der Wechselseitigkeit. In höchster Intensität kommt die Wechselseitigkeit nicht nur zwischen den Menschen, sondern auch zwischen Gott und den Menschen in dem Gedicht „Christen und Heiden" zur Sprache:

Menschen gehen zu Gott in ihrer Not,
flehen um Hilfe, bitten um Glück und Brot,
um Errettung aus Krankheit, Schuld und Tod.
So tun sie alle, alle, Christen und Heiden.

Menschen gehen zu Gott in Seiner Not,
finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot,
sehn ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod.
Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden.

Gott geht zu allen Menschen in ihrer Not,
sättigt den Leib und die Seele mit Seinem Brot,
stirbt für Christen und Heiden den Kreuzestod,
und vergibt ihnen beiden.

Doch trotz der Eindringlichkeit dieses Gedichts zeigen die Briefe aus Tegel, daß sich in Bonhoeffers Gefängnistheologie die Gewichte von der

Theologie des Daseins füreinander immer stärker hin zu einer Theologie des Daseins für andere verschoben. Wie ist das zu erklären? Sicherlich trug dazu die biographische Situation bei, in der das Dasein für andere im Verborgenen geschehen mußte und nicht auf ein Echo rechnen konnte, durch das es erst zu einem Dasein füreinander hätte werden können; sicherlich wirkte dahin auch die intensive Teilnahme am Schicksal der Verfolgten, Verspotteten, Eingesperrten und Ermordeten, vor allem der wehrlosesten Schwestern und Brüder Jesu, von denen noch ein Eintreten für andere zu erwarten nur eine Verlängerung der Erbarmungslosigkeit auf einer neuen Ebene gewesen wäre. Daß das Dasein für andere zu einer Grundformel der Gefängnistheologie wird, gewinnt aus dieser biographischen Verwurzelung eine bezwingende Evidenz.

Begründet ist diese Verschiebung aber zugleich darin, daß Bonhoeffers Gedanken über den Weg Jesu in den Gefängnisbriefen neue Akzente erhalten. Während er in den Ethik-Manuskripten sein Verständnis der Person Jesu immer in dem Dreischritt von Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung entwickelt, tritt nun das Kreuz, manchmal sogar in scheinbarer Ausschließlichkeit, ins Zentrum. Die Theologie des Daseins für andere hat ihren entscheidenden Haftpunkt am Kreuz Jesu, an der Aufopferung seines eigenen Lebens für andere, ja für alle. Daß Jesus gerade auf seinem Leidensweg besonders stark auf die Erfahrung von Gemeinschaft, also von gelingender Wechselseitigkeit angewiesen war, tritt nur selten – allerdings in besonders markanten Formulierungen in den Blick.

Bonhoeffer zitiert Jesu Frage an die Jünger im Garten Gethsemane – „Könnt ihr denn nicht eine Stunde mit mir wachen?“ (Mt 26,40) – und schließt daran die Beobachtung an: „Das ist die Umkehrung von allem, was der religiöse Mensch von Gott erwartet.“ Eine ähnliche, von Bonhoeffer nicht zitierte Umkehrung des Erwartbaren findet sich auch in dem lukanischen Bericht über Jesu letztes Passamahl mit den Jüngern, das Jesus mit den Worten einleitet: „Mich hat herzlich verlangt, dies Passalamm mit euch zu essen, ehe ich leide“ (Lk 22,15). Andere Beispiele lassen sich hinzufügen, die zeigen, wie stark der Gedanke der Wechselseitigkeit das neutestamentliche Verständnis der Person Jesu prägt. An Jesu Einheit mit dem Vater ließe sich denken, von der beispielsweise das Johannesevangelium so eindrücklich spricht; die Wechselseitigkeit zwischen Vater und Sohn erscheint hier als Voraussetzung des Daseins für andere. Zu erinnern ist aber auch an die Tatsache, daß Jesus in seinem irdischen Wirken nicht nur als einer geschildert wird, der sich für andere aufopfert, sondern uns auch als der begegnet, der empfängt, der sich an Essen und Trinken freut und die Ver-

wöhnung mit kostbaren Salben nicht zurückweist. Bei Bonhoeffer treten solche Gesichtspunkte in den Hintergrund; denn bei ihm liegt die Begründung für die Theologie des Daseins für andere in der Konzentration auf das Kreuz.

Aus dieser Zuspitzung erklärt sich ein Teil der Faszination, die von Bonhoeffers Gefängnistheologie ausgeht. Und doch veranlaßt uns gerade diese Faszination dazu, mit Bonhoeffer einen Schritt über ihn hinauszugehen. Dieser Schritt besteht darin, das Dasein für andere wieder deutlicher im Dasein mit anderen, die Pro-Existenz der Christen deutlicher in der Konvivenz der christlichen Gemeinde zu verankern. Daß wir in Grenzsituationen bereit sind, auf Leben und Tod zu handeln und mit der Ganzheit unseres Lebens für das als richtig Erkannte einzustehen, hat seinen Grund darin, daß wir in unserem Alltag erfahren, wie Leben dadurch gelingt, daß wir wechselseitig füreinander eintreten. Wechselseitige Anerkennung und Verantwortung zusammenzudenken, scheint mir der Schritt zu sein, den wir mit Bonhoeffer über Bonhoeffer hinaus unternehmen sollten.

V.

Noch in einer anderen Hinsicht halte ich es heute für nötig, mit Bonhoeffer über Bonhoeffer hinauszudenken. Ich meine die berühmte These vom Ende der Religion. Bonhoeffer erklärt es zum Ausgangspunkt für jedes Nachdenken über die Zukunftsgestalt des christlichen Glaubens, daß wir die Religionslosigkeit des mündig gewordenen Menschen anerkennen. Die Frage, „was das Christentum oder wer Christus für uns heute eigentlich ist", läßt sich überhaupt nur dann zureichend beantworten, wenn den Menschen nicht länger unterstellt wird, sie seien auf Religion angewiesen.

Bonhoeffers These vom Ende der Religion war bis in die jüngste Vergangenheit vielfachen Mißdeutungen ausgesetzt. Von ihnen war zweifellos die gröbste die empiristische, die annahm, Bonhoeffer prognostiziere – sozusagen in einer Überbietung des Vulgärmarxismus – das völlige Verschwinden religiöser Phänomene. Daß es solche Phänomene immer noch gibt, galt dann als zureichender Beweis dafür, daß Bonhoeffer widerlegt sei.

Bonhoeffer meinte freilich etwas anderes. Er wollte darauf hinaus, daß ein bestimmter Typus von Religion unter den Bedingungen der Moderne ortlos geworden sei, daß er sich mit guten Gründen überlebt habe. Gemeint ist der Typ von Religion, der durch die räumlich begriffene Transzendenz Gottes, die Unmittelbarkeit der menschlichen Gottesbeziehung, die Partialität des Gottesverhältnisses und private Innerlichkeit gekennzeichnet ist.

Bonhoeffer setzt diese historisch entwickelte, spezifisch europäische Form von Religion mit *der* Religion gleich und diagnostiziert deren Ort- und Funktionslosigkeit unter den Bedingungen der Moderne. Demgegenüber hebt er Bedeutung und Aktualität des Glaubens als Lebensakt nur um so schärfer hervor. Dabei benutzt er implizit die allgemeine Entgegensetzung von Religion und Glauben, mit der Karl Barth gearbeitet hatte.

Eben dies aber erscheint heute nicht mehr als möglich. Dafür gibt es vor allem drei Gründe.

Der erste Grund liegt in der unweigerlich religiösen Gestalt des christlichen Glaubens selbst. Wir versperren uns den Zugang zur empirisch erfaßbaren Wirklichkeit christlichen Lebens, wenn wir von den religiösen Formen absehen, in denen es sich vollzieht. Wer über die Zukunft des christlichen Glaubens nachdenkt, wird sie heute nicht mehr in einem *Weniger,* sondern in einem *Mehr* an Religion erblicken. Wer sich dieser Einsicht entzieht, überläßt damit gerade manipulativen Formen esoterischer oder hierarchischer Religiosität das Feld. Der Frage nach verantwortbaren religiösen Ausdrucksformen des Glaubens können und dürfen wir uns offenbar nicht entziehen. Auch der religiös so karge und gegenüber Riten so spröde Protestantismus bequemt sich deshalb derzeit dazu, seinen eigenen religiösen Ausdrucksformen etwas mehr Aufmerksamkeit zu widmen.

Der zweite Grund liegt im religiösen Pluralismus. Die einfache Gegenüberstellung von Religion und Glauben war nur unter religiös homogenen Bedingungen möglich. Vorausgesetzt war eine christlich geprägte Gesellschaft, in der die Anhängerinnen und Anhänger „anderer" Religionen eine vernachlässigbare Minderheit bildeten. Vernachlässigt wurden – unter den Bedingungen in Deutschland vor der Shoah – die Jüdinnen und Juden; denn sie waren „enterbt". Vernachlässigt wurden erst recht alle anderen Nichtchristen.

Heute leben wir unter religiös pluralen Bedingungen. Christliche Identität bildet sich in einer Situation, in der wir mit Jüdinnen und Juden (diesen in Deutschland infolge der Shoah nur in kleiner Zahl), mit Muslimen und Buddhisten, mit Säkularhumanisten und Atheisten dieselbe Lebenswelt teilen. Diese Situation können wir nur so verarbeiten, daß wir den Charakter des Christentums als Religion anerkennen und mit anderen Religionen in einen Dialog über die jeweiligen Wahrheitsansprüche und Lebensformen eintreten. Die neue Situation wird auf gute Weise in „interkulturellen Kalendern" dargestellt. Sie vermerken – in ein und demselben Kalendarium – die Feste der großen Weltreligionen und erläutern sie. Darin zeigt sich die Wirklichkeit religiöser Pluralität, in der wir leben und auf die wir

uns verstärkt zubewegen. Ihr können wir uns nicht mehr durch die Entgegensetzung von Glaube und Religion entziehen.

Der dritte Grund, dessentwegen wir Bonhoeffers These vom Ende der Religion nicht mehr nachsprechen können, liegt in der Krise der Religion, die viele Industriegesellschaften befallen hat und die wir in Deutschland – dank der deutschen Einigung – in besonderer Zuspitzung erleben.

Mir scheint, daß diese Entwicklungen sich sehr gut in eine Prognose einfügen lassen, die Thomas Luckmann schon 1967 in seinem Buch über „Die unsichtbare Religion" (deutsch 1991) vorgetragen hat. Luckmann hat damals drei Trends prognostiziert:

- eine zunehmende Entkoppelung von kirchlichem Christentum und gesellschaftlichen Werten,
- die Pluralisierung (mithin auch Individualisierung) der Sinnhorizonte,
- die Diversifizierung des Angebots auf dem „religiösen Supermarkt".

Religion wird für viele Menschen heute zu einem Moment ihrer individuellen Glückssuche. Gerade deshalb wird sie von ihren institutionellen Formen gelöst. Diese gelten als Angebote, die daraufhin geprüft werden, ob das Preis-Leistungs-Verhältnis stimmt. Im übrigen aber gilt, wie der „Stern" in einem Artikel zum Problem der Kirchenaustritte schrieb: „Beten kann ich auch so".

Vor allem für die jüngere Generation bemißt sich der Wert der Religion zuallererst daran, ob sie einen Platz in den Vorstellungen vom persönlichen Glück, vom Gelingen des eigenen Lebens hat. Heiner Barz hat in seinen Untersuchungen über Jugend und Religion folgende fünf „Säulen des individuellen Glücks" erhoben: Bewährte Freundschaft, Geborgenheit in der Partnerbeziehung/Familie, gehobener Lebensstandard, Freiheit und Selbstkongruenz sowie schließlich Zufriedenheit im Beruf.

Manche schließen daraus, daß die Sinnfrage vor allem bei jungen Erwachsenen vorwiegend in Kategorien des individuellen Glücks beantwortet wird, auf das Schwinden von Religion und Transzendenz. Das ist in dieser Allgemeinheit ein Trugschluß. Denn zugleich mit dieser Verschiebung der Antworten auf die Sinnfrage zeigen sich neue Wellen von Religiosität. Angehörige derselben jungen Generation, deren Desinteresse an Transzendenz empirisch erhoben wird, kommen in großer Zahl zu Kirchentagen. Ihr Interesse gilt der Frage, wie sie gelebte Spiritualität, persönliche Lebensführung und die Beantwortung der großen politisch-gesellschaftlichen Fragen unserer Zeit miteinander zur Übereinstimmung bringen können; sie suchen also nach einer stimmigen Lebensgestalt, innerhalb deren die Religion einen wichtigen Platz hat.

Ein hohes Gewicht der Religion im Leben vieler Menschen zeigt sich erst recht dann, wenn wir den Beobachtungsraum über die deutsche Gesellschaft hinaus ausdehnen. Auf die Weltbevölkerung bezogen nimmt Religiosität nicht ab, sondern zu. Auch der Anteil der Christen an der Weltbevölkerung geht nicht zurück, sondern steigt. Zwar schrumpfen die Großkirchen; doch Baptisten und Pfingstkirchen haben wachsenden Zulauf. Dem hierzulande verbreiteten Relativismus in allen Wahrheitsfragen korrespondiert spiegelbildlich ein Fundamentalismus, der aus den ambivalenten Gegenwartserfahrungen in die scheinbare Klarheit weniger und einfacher Antworten flüchtet. Und zugleich breitet sich eine Sehnsucht nach einem direkten Kontakt mit der Transzendenz aus, die ihre Erfüllung in esoterischen Praktiken oder östlicher Meditation sucht. Die neue Religiosität kennt viele und sehr unterschiedliche Formen. Aus der Perspektive des westlichen Christentums, insbesondere in seiner protestantischen Gestalt, stellt sich freilich im Blick auf viele dieser Formen die Frage, welche Zukunft das Bündnis von Religion und Aufklärung haben wird, das historisch vor allem in Westeuropa und in Amerika gewachsen ist. Wer dieses Bündnis fördern will, tut das nicht schon dadurch, daß er den Charakter des christlichen Glaubens als Religion leugnet. Worauf es ankommt, ist die inhaltliche Bestimmtheit des christlichen Glaubens in und unter all seinen religiösen Formen in neuer Klarheit herauszuarbeiten. Dazu hat in unserem Jahrhundert kaum ein Theologe nachdrücklicher beigetragen als Dietrich Bonhoeffer.

VI.

Folgen wir Bonhoeffer, dann besteht die zukünftige Gestalt des christlichen Glaubens in dreierlei: daß wir beten, das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten. Der Dienst für die Zukunft der Kirche besteht zugleich darin, daß wir immer wieder zur eigenen Gegenwart aufbrechen und sie in der Vorläufigkeit wahrnehmen, in der sie sich von Gottes Zeit unterscheidet. Der Aufbruch zur eigenen Gegenwart war der Kirche schon immer aufgegeben. Er hat heute besondere Dringlichkeit. Wir leben inmitten von geschichtlichen Umbrüchen, deren Verarbeitung uns als Kirche weithin noch bevorsteht. Wandel des Ost-West-Verhältnisses, Verschärfung des Nord-Süd-Gegensatzes, deutsche Einigung bei fortdauernden Berührungstabus, wirtschaftliche Rezession, Angst vor den Fremden, ökologische Überlebensgefahr sind Stichworte dafür.

In Deutschland bläst der Wind den Kirchen derzeit ins Gesicht: Sie müssen sich mit wachsenden Austrittszahlen auseinandersetzen, mit der Absage

an überlieferte Kirchlichkeit, mit Kritik durch die Medien. Christliche Identität bildet sich heute nur noch inmitten einer Mehrzahl von Lebensformen und Glaubensüberzeugungen. Diese Pluralität bestimmt die Wirklichkeit, in der wir versuchen, Kirche zu sein.

Für eine christliche Lebensform an der Wende zum nächsten Jahrhundert können unter anderem folgende Einsichten wichtig werden:

- Wir verstehen das Menschsein als Geschenk und Verheißung; deshalb sehen wir in jeder einzelnen menschlichen Person – in jeder anderen wie in uns selbst – ein unersetzliches Geheimnis.
- Wir danken Gott für die Schöpfung und für unser eigenes Leben in ihrer Mitte; deshalb sind wir zur Verantwortung für die Zukunft des Lebens bereit.
- Wir sehen in allen Menschen Ebenbilder Gottes; besonders wenden wir uns denen zu, die unter Ausgrenzung und Entbehrung zu leiden haben.
- Der Geist der Versöhnung prägt unsere Weise, die Konflikte um uns her wahrzunehmen; um dieses Geistes willen treten wir für den Vorrang gewaltfreien Handelns ein und wehren einem Geist, der das Heil in militärischen Interventionen sucht. Aber wir finden uns mit Konflikten nicht ab, sondern sind um Frieden in Gerechtigkeit bemüht.

Wer sein Leben in dieser Richtung gestalten will, ist auf Gemeinschaft angewiesen. Nötig ist die Verbindung mit anderen, die in ähnlicher Richtung suchen und sich durch Gegenwind nicht entmutigen lassen. Die Kirche kann so für viele zu einer Ermutigungsgemeinschaft werden, zu einer „Lerngemeinschaft für Zivilcourage". Diese Zivilcourage ist ein Abglanz des Mutes, der in Gottes Zeit, auf die wir warten, herrschen wird.

Bonhoeffers Dialog mit Amerika, 1939–1995

VON CHRISTOPHER MORSE

Der Wert eines theologischen Erbes liegt nicht so sehr in der gegenwärtigen Bekanntheit oder Unbekanntheit, sondern viel mehr in der Art, wie es heute noch provozieren kann. So auch bei Bonhoeffer. In mancher Hinsicht ist das Zeugnis von Bonhoeffers Leben und Schriften vielen Amerikanern bekannt, er ist einer der am weitesten anerkannten und zitierten Theologen quer durch das theologische Spektrum des letzten halben Jahrhunderts. Sehr oft haben sich neue Richtungen in der amerikanischen Theologie – bei all ihren Unterschieden – auf Bonhoeffer berufen, um ihre jeweilige Position zu stärken. Von den säkularen Richtungen und den Gott-ist-tot-Theologien der sechziger Jahre bis zu dem Bemühen der Befreiungstheologen, „die großen weltgeschichtlichen Ereignisse von unten zu sehen, aus der Perspektive der Ausgestoßenen, der Verdächtigten, der schlecht Behandelten, der Machtlosen, der Unterdrückten“[1], ist Bonhoeffer immer wieder mit Zustimmung zitiert und gewürdigt worden. Und die momentane Diskussion über die Postmoderne findet ebenfalls in ihm einen Verbündeten.

Und doch gibt es ein Thema, auf das Bonhoeffer die Aufmerksamkeit der amerikanischen Kirchen besonders lenken wollte, das aber erst noch auf wirkliches Interesse stoßen muß. Es geht um den Dialog, den er mit Amerika führen wollte über das, was er als die fast totale Vernachlässigung der Aufgabe der dogmatischen Theologie in Amerika sah, eine Situation, die er wegen dieser Vernachlässigung als einen „Protestantismus ohne Reformation“ beschrieben hat. Sein Ruf nach einem Dialog über dieses Thema führt zu der Frage, wie zutreffend seine Bemerkungen über Amerika nach mehr als einem halben Jahrhundert heute noch sind.

Die zwei Reisen zum Union Theological Seminary in New York waren die Gelegenheiten für Bonhoeffers Nachdenken über Christentum und Theologie nicht nur am Union Seminary, sondern insgesamt in den Vereinigten Staaten. Der erste Besuch war als Austauschwissenschaftler im akademischen Jahr 1930/31, der zweite war einige Wochen von Juni bis Juli 1939. Am Ende seiner im August 1939 niedergeschriebenen Beobachtungen lesen wir: „Die entscheidende Aufgabe ist heute das Gespräch zwischen dem Protestantismus ohne Reformation und den Kirchen der Reformation.“[2]

Wenn er das amerikanische Christentum als „Protestantismus ohne Reformation“ charakterisiert, dann machen Bonhoeffers Schriften über seine beiden Besuche klar, daß er diese Beschreibung nicht einfach als kul-

turelle Differenz verstanden wissen will, etwa, die Amerikaner seien pragmatisch, die Deutschen dogmatisch. Es geht ihm nicht, so betont er mehrfach, um irgendetwas, das man als typisch amerikanisch oder typisch deutsch bezeichnen könnte, also um einen Unterschied aus der Sicht einer ästhetischen, nationalen oder soziologischen Generalisierung. Jede Typologie kultureller Unterschiede, die so erhoben wird, lehnt er als für theologische Zwecke viel zu oberflächlich ab. Es geht auch nicht um eine historische Beschreibung, also um die Tatsache, daß die Reformation nun einmal in Europa stattgefunden hat, nicht in Amerika. Natürlich müsse man anerkennen, daß die historischen Bedingungen für die Kirche in jedem Land verschieden sind, aber was theologisch mit der Reformation gemeint ist, kann nicht auf irgendetwas typisch Europäisches reduziert werden. Es geht also nicht um die Frage historischer Unterschiede, so wichtig die sein mögen, sondern um die Frage, wie Bonhoeffer sie formuliert: „Was tut Gott an und mit seiner Kirche in Amerika, was tut er durch sie an uns und durch uns an ihr?“[3]

Das hier angestrebte Gespräch müßte die Aufgabe behandeln, so genau wie möglich zu erkennen und zu bezeugen, „was Gott tut“ in der gegenwärtigen Situation und welche Art Kritik aus diesem bekennenden Zeugnis erwächst. Diese zeugnishafte Verantwortung verbindet Bonhoeffer mit der besonderen Aufgabe der dogmatischen Theologie, und er ist enttäuscht, daß diese Aufgabe in Amerika so wenig wahrgenommen wird: „... sondern es offenbart sich an dieser Stelle ein fast unabsehbar tiefer Gegensatz zwischen den Kirchen der Reformation und dem ‚Protestantismus ohne Reformation‘“.[4]

Bonhoeffers Kommentare zur Situation der dogmatischen Theologie am Union Seminary finden sich in Briefen und Tagebucheintragungen schon gleich nach seiner ersten Ankunft in New York (1930). Wir lesen von einer Atmosphäre, in der die liberale Verachtung der Fundamentalisten einen „naiven Dogmatismus“ enthüllt, während man gleichzeitig „nicht die geringste Idee (habe) von dem, worum es in der dogmatischen Theologie überhaupt geht.“[5] „Der durchschnittliche amerikanische Theologiestudent fühlt sich in einem dogmatischen Seminar nicht zu Hause.“[6] Einige „haben sich von der wirklichen Theologie völlig abgewendet und untersuchen viele wirtschaftliche und politische Probleme ... alles in einer sogenannten ‚ethischen Interpretation‘“.[7] Andere zeigen einen „gewissen aufgeklärten Rationalismus“, in dem „die Tatsache einer innertheologischen Kritik völlig unbekannt ist, ja mißverstanden wird, und wo die Lehre dogmatischer Prinzipien hoffnungslos konfus“ ist.[8] Eine dritte Gruppe findet

die Religionsphilosophie zwar „wissenschaftlich", spricht aber mit einem „erschreckenden Mangel an Ernsthaftigkeit" über Gott und die Welt, während noch andere eine „praktische Theologie" vorziehen, in der „die Frage nach der Botschaft der Kirche kaum gestellt wird" und „die fast verzweifelte Propagierung moderner Methoden nur das Verschwinden jeden Inhalts enthüllt".[9]

Neun Jahre später, nach dem Aufstieg Hitlers und des deutschen Nationalsozialismus in den Jahren zuvor, ist Bonhoeffers Analyse der amerikanischen Situation genauer. Er bezieht die historischen Faktoren ein, die zu einem multi-denominationalen Selbstbewußtsein in Amerika beitragen, das in seinem Bestehen auf der Freiheit von Autoritäten eher protestantisch ist, als daß es durch den Kampf der Reformation geformt wäre, dem Wort Gottes im Zeugnis des einen Leibes Christi treu zu sein. Bonhoeffer sieht in diesem amerikanischen Denominationalismus eine besondere Ausformung der Trennung von Kirche und Staat, die aber tatsächlich dazu beiträgt, beide zu vermischen, indem sie dem Staat ermöglicht, die „civil religion" zu formen, die die Kirchen vereinigt. Die Beobachtungen von 1939 bestätigen die ersten Urteile von 1930 über die Notwendigkeit dogmatischer Theologie in dieser gesellschaftlichen Situation: „Sie erinnern uns von dort: Ihr überschätzt das Denken, die Theologie, das Dogma; das ist nur eine der vielen Ausdrucksformen der Kirche und nicht ihre wichtigste. Wir antworten: Es ist keine Frage des Denkens, sondern der Wahrheit des Wortes Gottes, durch das wir leben und sterben. Es ist eine Frage des Heils. Zugegeben, die Einheit der Kirche liegt nicht im menschlichen Denken, aber auch nicht im menschlichen ‚Leben und Arbeiten'. Sie liegt allein im Leben und Werk Jesu Christi, an dem wir durch den Glauben teilhaben."[10]

So kommt Bonhoeffer zu dem Ergebnis, daß „die amerikanische Theologie und die amerikanische Kirche als ganze nie verstehen konnten, was die ‚Kritik' durch das Wort Gottes und alles, was es bedeutet, wirklich meint. Sie verstehen nicht, daß Gottes ‚Kritik' sogar die Religion berührt, das Christentum der Kirchen und die Heiligung der Christen, und daß Gott seine Kirche jenseits von Religion und Ethik gegründet hat".[11]

Man kann sich leicht ausmalen, wie die meisten amerikanischen kirchlichen Kreise in den dreißiger Jahren auf Begriffe wie „dogmatische Theologie" oder „Dogmatik" reagiert haben mögen, und einige der Einwände gibt es bis heute. Die Begriffe rufen einen theologischen Ansatz ins Gedächtnis, der autoritär und sich seines gesellschaftlichen Kontextes nicht bewußt ist, nur um glaubensmäßige Übereinstimmung bemüht, und dies auf Kosten der praktischen Konsequenzen. Dogma in der Defination als

„verordnete Lehre" setzt eine Autorität voraus, die verordnen kann, und die Rede von einem Kirchendogma scheint zu implizieren, daß diese Autorität in kirchlichen Machtstrukturen zu finden ist. Der amerikanische Widerstand gegen kirchliche wie gegen staatliche Machtkonzentration ist ganz natürlich von einer Antipathie gegen jeden theologischen Ansatz begleitet, der die Zustimmung zu einer solchen Autorität oder Herrschaft beinhalten würde. Eine solche Zustimmung zu autoritären „Verordnungen" schreibt der Theologie zudem eine Rolle zu, in der kein Raum für soziale Analysen oder Kulturkritik ist. Indem Glauben über Handeln gestellt wird, wird der Theorie Vorrang vor der Praxis gegeben und das Kriterium der Konsequenzen wird in einer solchen Einschätzung der Lehre vernachlässigt, was William James „nicht die Wurzeln, sondern die Früchte" nannte.

Kurz, die amerikanische Ablehnung des Gedankens einer „dogmatischen Theologie" ist die Ablehnung jedes kirchlichen Autoritarismus, eines unkritischen sozialen Bewußtseins, dem das Wissen seines Kontextes fehlt, einer Trennung zwischen dogmatischen Behauptungen und den praktischen Realitäten des gegenwärtigen Lebens. Es ist allerdings bemerkenswert, daß all diese Ablehnungen das, was Bonhoeffer in seinen Beobachtungen 1930 von der Notwendigkeit einer „dogmatischen Theologie" oder „Dogmatik" schreibt, überhaupt nicht berührt.

Die einzige Autorität, die Bonhoeffer in seinen Bemerkungen zuläßt, ist die Autorität dessen, was er „das Wort Gottes" nennt, das Möglichkeiten der Freiheit dort freisetzt, wo es in der gegenwärtigen Situation keine gibt. Und dies ist etwas völlig anderes als kirchlicher Autoritarismus. Die Macht, Freiheitsmöglichkeiten zu eröffnen, wo es sie so wie die Dinge liegen, bisher nicht gibt, ist keine Macht, die in irgendeiner Institution als solcher zu finden wäre, weder in der Kirche noch im Staat. Diese Macht liegt ausschließlich in dem, was Gott gegenwärtig tut, wenn er das Handeln der Kirche wie des Staates in Frage stellt.

Zur Frage der gesellschaftlichen Kritik machen Bonhoeffers Bemerkungen unmißverständlich klar, daß er in seinem Ruf nach dogmatischer Theologie nicht weniger, sondern mehr radikale gesellschaftliche Kritik und eine tiefergehende Analyse verlangt, als es sie sonst geben würde. Er befürwortet, was er am Union Seminary und in der amerikanischen liberalen Christenheit generell als starkes Bemühen um Kritik erkennt, die die gesellschaftliche, politische und ökonomische Wirklichkeit nicht ignoriert: „Der amerikanische Theologiestudent hat gegenüber seinem deutschen Partner einen großen Vorteil: er weiß viel mehr über Dinge des alltäglichen Lebens."[12] Seine Beobachtungen zeigen eine große Aufmerksamkeit nicht

nur für die Quellen des amerikanischen Denominationalismus, sondern auch für amerikanische gesellschaftliche Probleme, wie das Verständnis von Freiheit in einer Flüchtlingsnation, die Beziehung von Kirche und Staat und den ungelösten Widerspruch einer rassisch getrennten Kirche und Gesellschaft, „wo es kaum verständlich ist, daß große Negersänger (Spirituals) vor einem weißen Konzertpublikum singen können mit riesigem Applaus, während gleichzeitig diesen Männern und Frauen der Zugang zur weißen Gesellschaft durch soziale Diskriminierung immer noch verwehrt wird."[13] Man kann also Bonhoeffers Ruf nach einer „innertheologischen" Kritik wirklich nicht so interpretieren, daß sie gegenüber den äußeren Bedingungen indifferent wäre.

Worum es in dem Gespräch mit Amerika, das Bonhoeffer fordert, wirklich geht, ist die Frage, was ein treues Bekenntnis zum „Wort Gottes" einschließt. Für die Ohren seiner liberalen amerikanischen Zuhörer hatte sein Gebrauch des Begriffs „Wort Gottes" wohl eher eine statische als eine dynamische Konnotation, die den Gedanken der Bibel als Dokument, als moralisches Gebot oder als orthodoxe Glaubensaussage nahelegte. Sie hätten wohl kaum den reformatorischen Sinn verstanden, den Bonhoeffer diesem Begriff gab, als ein Ereignis oder Geschehen, keineswegs auf Angelegenheiten begrenzt, die normalerweise als religiös bezeichnet werden, sondern in dem die Angelegenheiten der Gegenwart dem unterworfen werden, „was Gott tut", um in konkreten Umständen das in Jesus Christus inkarnierte Leben zur Geltung zu bringen. Der Inhalt vieler amerikanischen Predigten, wie Bonhoeffer beobachtete, ist dagegen nicht dieses geschehende Wort Gottes in dem Sinn, „was Gott tut", sondern statt dessen eine Rede, die sich vor allem darauf konzentriert, den Menschen zu sagen, was sie ethisch tun sollten oder was sie getan haben könnten, was ihre religiöse Erfahrung genannt werden könnte. Die Vorstellung der Aufklärung, daß ein aktiver Gott den menschlichen Partner passiv macht, zum Teil durch ein Mißverständnis dessen hervorgerufen, was die Reformatoren mit „passiver Rechtfertigung" gemeint haben, als menschliche Aktivität aufgrund von Gnade und nicht, um Gnade zu erlangen, führt zu einem Protestantismus ohne Reformation, in dem ein nur passiver, unbeweglicher Gott seine menschlichen Partner aktiv werden läßt.[14]

Daß Bonhoeffers Versuch, in Amerika ein theologisches Bemühen um das, „was Gott tut", zu wecken, keineswegs apolitisch, oder von den Aufgaben der Ethik zu trennen ist, wird deutlich, als er 1939 die Frage stellt: „Was sollte der Theologiestudent heute tun?"[15] In der Zeit, als von manchen deutschen Kirchenführern die öffentliche Anpassung an die Naziideologie

gefordert wurde, als andere zu Vorsicht und Nichteinmischung aufriefen, reagiert Bonhoeffer unter Hinweis auf 1Joh 4,1 mit der Forderung, daß der Student „sich durch sein Studium bereit machen (soll), die Geister, in der Kirche Christi zu prüfen." [16] Dieses Verständnis von Dogmatik als Prüfung der Geister, um zu erkennen, was als Aussage von Gott nicht vertrauenswürdig ist, verlangt, daß die Frage, was Gott tut, beantwortet wird, um zu entscheiden, was Menschen zu tun haben. Dogmatik und Ethik werden bei der Prüfung der Geister untrennbar, wenn allen Aufforderungen, die die Vertrauenswürdigkeit Gottes berühren, eine Absage erteilt wird, und zwar bis hin zum politischen Widerstand.

Heute ruft das Gespräch, zu dem Bonhoeffer seine amerikanischen Kollegen 1939 explizit eingeladen hat, Fragen hervor, inwieweit Gott gegenwärtig treu in dem bekannt wird, was er 1995 „an, mit und durch" die Kirchen in den gesellschaftlichen Bedingungen der Vereinigten Staaten tut.

Bereitet sich der Theologiestudent heute durch sein Studium darauf vor, die Geister in der Kirche Christi zu prüfen, und was ist für eine solche Prüfung notwendig? Wieviel eingehende und verantwortliche Kritik an Kirche und Staat ist bekennende „Kritik des Wortes Gottes", wie Bonhoeffer das nannte? Und wenn diese kritische Prüfung und Würdigung der Geister der Zeit, aller Ansprüche auf Aufmerksamkeit und Treue, die gegenwärtig als von Gott kommend behauptet werden, das ist, was dogmatische Theologie wirklich meint (ob der Begriff benutzt wird oder nicht), wie ernsthaft kann dann die Leichtgläubigkeit und der Zynismus einer Kultur ohne sie herausgefordert werden?

Man könnte diese Fragen leicht abtun, indem man sagt, daß Bonhoeffers Äußerungen über Amerika bei seinen beiden Besuchen in den dreißiger Jahren nur einen frühen barthianischen oder neo-orthodoxen Einfluß widerspiegeln, über den er später in seinen Gefängnisbriefen hinausging, ein Einfluß, der für die heutige amerikanische Situation belanglos ist. Aber dies trifft die Sachlage nach meiner Einschätzung nicht. Natürlich kann sich 1995 ein Gespräch über ein verantwortliches, christlich-theologisches Zeugnis in Amerika nicht auf den Protestantismus oder die großen Kirchen beschränken, es wird zunehmend römisch-katholische, orthodoxe, Drittwelt- und andere, früher überhörte Stimmen aufnehmen müssen. Aber in Bonhoeffers Erbe spricht nichts gegen eine solche Ausweitung des theologischen Gesprächs. Ganz im Gegenteil, er fordert uns auf, darüber nachzudenken, ob irgendein Gespräch über ein verantwortliches christliches Zeugnis vorankommen kann, ohne daß gefragt wird, was Gott gegenwärtig als Leben und Werk Jesu Christi tut, an dem der Glaube als Kirche in der Welt teilhat.

Während der Jahre, die Bonhoeffers Aufforderung am Union Seminary folgten, hat sein amerikanischer Freund Paul Lehmann ein Leben der theologischen Lehre dem gewidmet, die politischen und ethischen Dimensionen dessen zu erkennen, „was Gott tut, um menschliches Leben menschlich zu machen und zu halten". In der gegenwärtigen Fakultät am Union Seminary bieten Wissenschaftler wie James Cone und Larry Rasmussen Studien an, die sich besonders mit Bonhoeffers Einfluß beschäftigen. 1994 wurde der Dietrich-Bonhoeffer-Lehrstuhl für Theologie und Ethik errichtet, ermöglicht durch Stiftungen aus Deutschland und den Vereinigten Staaten, und damit besteht nun die Möglichkeit, in Aufnahme von Bonhoeffers Herausforderung an Amerika neu über die Aufgabe dogmatischer Theologie heute nachzudenken. Diese Herausforderung wird nicht nur am Union Seminary, sondern auch von anderen Zentren der amerikanischen theologischen Ausbildung gehört.

In diesem neuen Nachdenken über heutige theologische Aufgaben kann Bonhoeffers Gesprächsforderung Amerikaner immer noch durch seine Erkenntnis provozieren, daß das Zeugnis von Jesus Christus nicht mit dem Christentum gleichgesetzt werden darf, und daß das Wort Gottes nicht als Religion mißverstanden werden darf.

Übersetzung aus dem Englischen: Ulrike Berger

ANMERKUNGEN

1 Letters and Papers from Prison, ed. E. Bethge, New York 1972, S. 17.
2 Edwin H. Robertson, ed., No Rusty Swords, New York 1965, S. 118.
3 No Rusty Swords, S. 93 (GS I, S. 325).
4 No Rusty Swords, S. 114 (G I, S. 350).
5 Mary Bosanquet, The Life and Death of Dietrich Bonhoeffer, New York 1968, S. 83 (G I, S. 76f).
6 No Rusty Swords, S. 87 (G I, S. 86).
7 No Rusty Swords, S. 89 (G I, S. 87).
8 No Rusty Swords, S. 89f (G I, S. 88).
9 No Rusty Swords, S. 90 (G I, S. 88f).
10 No Rusty Swords, S. 99 (G I, S. 331).
11 No Rusty Swords, S. 117 (G I, S. 354).
12 No Rusty Swords, S. 88 (G I, S. 86).
13 No Rusty Swords, S. 113 (G I, S. 349).
14 No Rusty Swords, S. 90 (G I, S. 88).
15 G III, S. 243–247.
16 G III, S. 246.

Das Porvoo-Dokument als Grundlage anglikanisch-lutherischer Kirchengemeinschaft im nördlichen Europa

VON GÜNTHER GASSMANN

I. Anglikanisch-lutherische Annäherungen

Zu den wichtigsten ökumenischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte gehört zweifellos die Intensivierung der anglikanisch-lutherischen Beziehungen. Jahrhunderte wechselseitiger Isolierung und unterschiedlicher struktureller, theologischer und geistlicher Entwicklungen und Ausprägungen, die häufig die gemeinsamen Wurzeln in der europäischen Reformation zu überdecken schienen, hatten zu einer faktischen, wenngleich nie offiziell erklärten, anglikanisch-lutherischen Nicht-Kirchengemeinschaft geführt. Dies schloß das Fehlen offizieller Abendmahlsgemeinschaft ein. Und noch bis weit in die Mitte dieses Jahrhunderts hinein wurden von anglikanischen (und besonders anglokatholischen) Theologen alle Ämter außerhalb der apostolischen Sukzession der bischöflichen Ordinationen in unterschiedlicher Weise als „defekt" oder „ungültig" beurteilt. Für anglokatholische Theologen schloß dieses Urteil die Konsequenz ein, daß evangelische Kirchen ohne Bischofsamt in apostolischer Sukzession nicht im vollen Sinne Kirche sind.[1]

Dieses Bild einer auch von gegenseitiger Unkenntnis – häufig wurde die „englische Hochkirche" als eine kuriose Mischung von katholischen Formen und reformierten Dogmen und das Luthertum als Teil eines konturlosen „Protestantismus" mißverstanden – bestimmten Nicht-Beziehung wurde allerdings in diesem Jahrhundert zunehmend modifiziert und aufgebrochen. Anglikanische Kirchen und mit ihnen die Lambeth-Konferenzen aller anglikanischen Bischöfe waren aktiv an der beginnenden ökumenischen Bewegung und hier besonders der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) beteiligt. Bislang starre Fronten kamen dadurch in Bewegung. Zwischen 1909 und 1951 fanden theologische Gespräche zwischen der Kirche von England und den lutherischen Kirchen in Skandinavien und im Baltikum statt, die zu Abkommen über Interkommunion und Beteiligung an Bischofsweihen mit denjenigen Kirchen führten, die das Bischofsamt in historischer Sukzession bewahrt bzw. wieder eingeführt hatten (Estland, Finnland, Lettland und Schweden). Mit den Kirchen von Dänemark, Island und Norwegen einigte sich die Kirche von England dagegen lediglich auf eucharistische Gastfreundschaft.[2] Diese

Beziehungen wurden und werden gefördert durch die anglo-skandinavischen theologischen Konferenzen (seit 1929) und Pastoralkonferenzen (seit 1978).

Von 1970 bis 1972 wurden die anglikanisch-lutherischen Beziehungen in den von der Lambeth-Konferenz und dem Lutherischen Weltbund autorisierten Gesprächen erstmals auf Weltebene erörtert. Im abschließenden sog. „Pullach-Bericht“[3] wird u. a. empfohlen, „die für Schweden und Finnland getroffenen Regelungen auf alle lutherischen Kirchen in Europa auszudehnen“.[4] Zehn Jahre später konnte sich die Anglikanisch-Lutherische Europäische Kommission 1980–1982[5] nicht nur auf den „Pullach-Bericht“ stützen, sondern auch auf die Ergebnisse der ersten (1969–1972) und zweiten (1976–1980) Runde der anglikanisch-lutherischen Gespräche in den USA (Abkommen über „Interim-Abendmahlsgemeinschaft“, 1982), die ersten Berichte der anglikanisch-katholischen und lutherisch-katholischen Gespräche auf Weltebene und das gerade erschienene Lima-Dokument über „Taufe, Eucharistie und Amt“. Auf dieser breiteren Grundlage kann der „Helsinki-Bericht“ von 1982, der den Ertrag der europäischen Gespräche zusammenfaßt, Schritte hin zur anglikanisch-lutherischen Kirchengemeinschaft empfehlen. Auch stellt er, erstmalig für einen bilateralen Dialogbericht, bewußt und ausführlich den sozialen und missionarischen Auftrag der anglikanischen und lutherischen Kirchen in einem sich (auch damals schon) wandelnden Europa als Horizont seiner Konsens- und Konvergenzbemühungen heraus.[6]

Eine erste Konkretion dieser Bemühungen wurde mit der „Meißener Erklärung“ von 1988 „Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit“ (Berlin und Hannover 1988) angestrebt[7], auf deren Grundlage sich EKD und Bund Evangelischer Kirchen in der DDR – und damit nicht nur lutherische, sondern auch unierte und reformierte Kirchen – mit der Kirche von England in einer engeren Gemeinschaft verbanden. Gleichzeitig gelangte die dritte Runde der anglikanisch-lutherischen Gespräche in den USA zu wichtigen Ergebnissen und zur Ausarbeitung eines „Konkordats der Übereinstimmung“[8], das volle Gemeinschaft vorsieht und über das die Episkopalkirche und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Amerika bis 1996 entscheiden sollen.

Auch in anderen Teilen der Welt sind Schritte hin zu engerer anglikanisch-lutherischer Gemeinschaft unternommen worden, zum Beispiel durch Konsultationen anglikanischer und lutherischer Bischöfe in Afrika, praktische Zusammenarbeit in Namibia und anderswo, gegenseitige Beteiligung an Bischofsweihen in Namibia und Malaysia und den theologischen Dialog in Australien.

Ein weiterer wichtiger Schritt für die Weiterentwicklung anglikanisch-lutherischer Beziehungen wurde 1987 vom Anglikanisch/Lutherischen Fortsetzungsausschuß unternommen, der auf einer Konsultation die noch verbleibende wesentliche Kontroversfrage, das Bischofsamt in historischer Sukzession, erneut diskutierte.[9] Dabei wurde diese Frage – und das war ein wichtiger theologisch-methodischer Fortschritt – nicht für sich behandelt, sondern in eine Erörterung des Wesens und Sendungsauftrags der Kirche integriert.

II. Erarbeitung der Gemeinsamen Erklärung von Porvoo

Mit diesen Entwicklungen, Gesprächen und Berichten war eine Grundlage vorbereitet worden, auf welcher der damalige Erzbischof von Canterbury, Robert Runcie, von dem auch die Anregung für die Gespräche zwischen der Kirche von England und den deutschen evangelischen Kirchen (Meißen) ausgegangen war, zusammen mit dem schwedischen Erzbischof Bertil Werkström zu einem neuen, umfassenderen Dialog zwischen den nordischen lutherischen Kirchen und der Kirche von England aufrufen konnte. Die gemeinsame Leitung übernahmen der schwedische Bischof Dr. Tore Furberg und der anglikanische Bischof von Grimsby, David Tustin, der bereits in großartiger Weise die Meißener Gespräche mit geleitet hatte und von seiner Person her wohl als eine lebendige Empfehlung des Bischofsamtes (auch in historischer Sukzession!) gelten darf. In der Gesprächskommission waren zunächst nur die Kirche von England sowie die sieben lutherischen Kirchen von Dänemark, Estland, Finnland, Island, Lettland, Norwegen und Schweden vertreten. Im Verlauf der Gespräche traten die anglikanischen Kirchen von Irland, Schottland und Wales und die lutherische Kirche von Litauen hinzu. Eine Gruppe von Beratern und Beobachtern nahm aktiv an den Gesprächen der Kommission, die zuletzt 23 Mitglieder hatte, teil. Auf vier Sitzungen der Kommission – 1989, 1990, 1991 und 1992 – und fünf Sitzungen einer Redaktionsgruppe wurde die „Gemeinsame Erklärung von Porvoo“[10] erarbeitet und auf der vierten Sitzung in Järvenpää, Finnland, am 13. Oktober 1992 von den Vertretern der zwölf beteiligten Kirchen einstimmig angenommen und nach der Stadt benannt, in deren Kathedrale die Kommission am vorausgegangenen Sonntag gemeinsam das Abendmahl gefeiert hatte.

III. Inhalt der Porvoo-Erklärung

Die „Gemeinsame Erklärung von Porvoo“ folgt in ihrer zweiteiligen Struktur dem Modell der Meißener Erklärung von 1988, d.h. sie besteht

aus einer etwas ausführlicheren historischen und theologischen Grundlegung in den Kapiteln I bis IV (in Meißen „A Common Statement" – „Eine gemeinsame Feststellung" genannt) und einer „Gemeinsamen Erklärung" – „A Joint Declaration" (in Meißen ebenfalls „Declaration" – „Erklärung"), die den von den beteiligten Kirchen zu akzeptierenden knappen Text mit den gegenseitigen Anerkennungen und Verpflichtungen enthält.

Das erste Kapitel der Erklärung „Setting the Scene" deutet Voraussetzungen, Rahmen und Ziele der anglikanisch-lutherischen Einigungsbemühungen an. Es verweist auf die ökumenischen Entwicklungen und Konvergenzen, die nun Schritte auf volle Gemeinschaft hin möglich machen. Solche Schritte können sich zudem auf die vielen anglikanisch-lutherischen Gemeinsamkeiten in Geschichte, Theologie, Gottesdienst, bischöflicher Struktur und Dienst an allen Menschen in den Ländern der beteiligten Kirchen gründen. Die erstrebte volle Gemeinschaft würde auf die neuen Aufgaben und Möglichkeiten inmitten der ideologischen, sozialen und politischen Veränderungen in Europa antworten und zu einem gemeinsamen Zeugnis und einem gemeinsamen Dienst führen.

Getreu dem Vorsatz der Kommission, nicht noch einmal alle theologischen Fragen von vorn durchzubuchstabieren, bieten die folgenden Kapitel ausgezeichnete Zusammenstellungen und Zusammenfassung vorausgegangener bilateraler (vor allem, aber nicht nur anglikanisch-lutherischer) und multilateraler (Lima-Dokument) Dialogergebnisse (fast 50 Verweise). Dieser Form der Rezeption vorausgegangener Dialoge folgt Kapitel II über „Wesen und Einheit der Kirche" („The Nature and Unity of the Church"). Wie in anderen ökumenischen Texten wird hier die Kirche vom erlösenden und erneuernden Heilsplan des dreieinigen Gottes her als Gemeinschaft (koinonia) beschrieben, die von Gott durch die Verkündigung des Evangeliums von der freien Gnade Gottes und die Feier der Sakramente, denen das ordinationsgebundene Amt dient, geschaffen und erhalten wird. Diese Kirche verherrlicht Gott und dient der Versöhnung der Menschheit und der ganzen Schöpfung. Als menschliche Institution hat sie an der Gebrochenheit der Menschheit teil und ist daher zur Buße, Reform und Erneuerung aufgerufen. Die Einheit der Kirche, gegründet in der geheimnisvollen Beziehung der Personen der Dreieinigkeit, ist bereits gegeben und bedarf sichtbarer Verwirklichung, so daß die Kirche „als der eine Leib Christi und als das Zeichen, Instrument und der Vorgeschmack des Gottesreiches gesehen werden kann" (Abschn. 22). Solcher sichtbaren Einheit in Gemeinschaft mit Gott und untereinander dienen „Bande der Gemeinschaft": die eine Taufe;

das gemeinsame Bekenntnis des apostolischen Glaubens; die gemeinsame Feier der Eucharistie; ein gemeinsames Amt. Diese Einheit erweist sich auch in einer Gemeinschaft der Liebe, in wechselseitiger Verpflichtung und Verantwortung, in gemeinsamen geistlichen Gütern und im Teilen materieller Ressourcen (Abschn. 24).

Kapitel III der Erklärung von Porvoo listet auf, „worin wir im Glauben übereinstimmen" („What We Agree In Faith"). Hierzu gehören u. a. „ein gemeinsames Verständnis der rechtfertigenden Gnade Gottes: Wir werden vor Gott als gerecht erachtet und gerecht gemacht allein aus Gnade durch Glauben aufgrund des Heilswerkes unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus und nicht aufgrund unserer eigenen Werke oder Verdienste" (Abschn. 32, c., Zitat aus Helsinki 1982, Abschn. 20). Der Text verweist auf die gemeinsame Annahme des Glaubens der Kirche durch die Jahrhunderte, wie er in den beiden altkirchlichen Glaubensbekenntnissen bekannt und in den 39 Glaubensartikeln und dem Augsburger Bekenntnis bekräftigt worden ist. Die „gemeinsame Tradition der Spiritualität, Liturgie und des sakramentalen Lebens" (Helsinki 1982, Abschn. 31, von Meißen in Abschn. 15 [III] zitiert) wird unterstrichen (Abschn. 32, e) und bekannt, daß „im Herrenmahl (Eucharistie) der Leib und das Blut Christi unter den Formen von Brot und Wein wahrhaftig gegenwärtig sind und ausgeteilt und empfangen werden". Christus eint uns mit sich in seiner Selbsthingabe an den Vater (Abschn. 32, h). Diese Aufzählung schließt mit auch hier bereits etwas ausführlicheren Aussagen zum Amt, die Thema des folgenden Kapitels sind: Alle Glieder der Kirche sind zur Teilhabe an deren apostolischer Sendung berufen und haben dafür verschiedene Gaben und Dienste vom Heiligen Geist empfangen (Abschn. 32, i). Diesem Dienst des ganzen Volkes Gottes dient das ordinationsgebundene Amt von Wort und Sakrament, das ein Amt göttlicher Einsetzung („office of divine institution") und als solches eine Gabe Gottes an seine Kirche ist. Die Einheit des ordinierten Amtes wird bejaht, aber gleichzeitig auf dessen Aufgliederung zum dreifachen Amt von Bischof, Priester und Diakon in den ersten Jahrhunderten hingewiesen, das auch heute noch in vielen Kirchen, „wenngleich häufig in partieller Form" bewahrt wird (Abschn. 32, j). „Wir glauben (und hier wird wieder Meißen Abschn. 15 [IX] mit minimaler Veränderung zitiert), daß ein in personaler, kollegialer und gemeinschaftlicher Weise (diese Formel stammt wiederum aus dem Lima-Dokument, Amt, Abschn. 26) ausgeübtes Amt pastoraler Aufsicht (Episkopé) nötig („necessary") ist als Bezeugung und Schutz der Einheit und Apostolizität der Kirche". Dem fügt Porvoo nun hinzu: Wir bewahren und verwenden das Bischofsamt „als ein Zeichen

unserer Intention, unter Gott die Kontinuität der Kirche im apostolischen Leben und Zeugnis sicherzustellen" (Abschn. 32, k). Das Kapitel schließt mit dem Bekenntnis der gemeinsamen Hoffnung auf die Verwirklichung des Gottesreiches und der in dieser eschatologischen Perspektive ergehenden Berufung zur Förderung von Gerechtigkeit, Frieden und Sorge für die geschaffene Welt (Abschn. 32, l).

Nach dieser Zusammenfassung des „hohen Grades von Einheit im Glauben und in der Lehre" wendet sich die Porvoo-Erklärung in Kapitel IV den noch bestehenden Hindernissen für eine engere Gemeinschaft zu. Aus diesem Grunde ist dieses Kapitel auch etwas länger als die anderen: „Bischofsamt (Episkopat) im Dienst der Apostolizität der Kirche" („Episcopacy in the Service of the Apostolicity of the Church"). Einleitend wird darauf verwiesen, daß zur Reformationszeit alle beteiligten Kirchen Bischöfe oder Superintendenten für die – und hier liegt ein besonderer Akzent der Argumentation – „bestehenden Bischofssitze der Katholischen Kirche" ordinierten und dabei ihre „Absicht ('intention') anzeigten, Leben und Dienst der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche weiterzuführen". Wo eine Unterbrechung der bischöflichen Sukzession nicht vermieden werden konnte, bestand jedoch immer die Absicht, verbunden mit konkreten Schritten, die apostolische Kontinuität der Kirche als einer Kirche des Evangeliums, dem ein bischöfliches Amt dient, zu sichern.

Dem wichtigen und vielgelobten Abschnitt 34 im Amtsteil des Lima-Dokuments folgend wird im ersten Unterabschnitt die „Apostolizität der ganzen Kirche" herausgestellt, von der her (mit Lima, Abschn. 35) gilt, daß „die vorrangige Manifestation der apostolischen Sukzession sich in der apostolischen Tradition der Kirche als ganzer findet". Im Rahmen und im Dienste der umfassenderen Apostolizität der ganzen Kirche hat eine apostolische Sukzession des Amtes ihren Platz und ihre Funktion (Abschn. 36–40). Der zweite Unterabschnitt handelt vom „Apostolischen Amt", von Gott gegeben, von Christus eingesetzt und von den Aposteln weitergegeben. Die wesentlichen Funktionen dieses Amtes werden (Lima zitierend) beschrieben und erneut auf die Aufgliederung zum dreifachen Amt hingewiesen. Das Amt der geistlichen Aufsicht und Leitung (Episkopé) wird als ein Erfordernis der ganzen Kirche unterstrichen und erneut seine personale, kollegiale und gemeinschaftliche Ausübung beschrieben. Dieses Amt dient auch der Wechselbeziehung und Verbindung zwischen den lokalen, regionalen und universalen Ebenen der Kirche (Abschn. 41–45).

Die wichtigsten Unterabschnitte dieses Kapitels behandeln das „Bischofsamt im Dienst der apostolischen Sukzession" („The Episcopal Office in the

Service of the Apostolic Succession") und „Die historische bischöfliche Sukzession als Zeichen" („The Historic Episcopal Succession as Sign"). Erneut und wiederholt wird unterstrichen, daß die Kontinuität des Dienstes der bischöflichen Leitung im Rahmen der Kontinuität des apostolischen Lebens und der apostolischen Sendung der ganzen Kirche verstanden werden muß. Ihr hat das Bischofsamt zu dienen. Auch wird wieder die Bedeutung der Kontinuität, repräsentiert durch die Weiterführung der alten Bischofssitze, als für die beteiligten Kirchen besonders charakteristisch und wichtig erwähnt (Abschn. 46–49). Die Ordination eines Bischofs innerhalb der historischen Sukzession ist insofern ein Zeichen, als dadurch die Kirche ihre Sorge für Kontinuität im Gesamten ihres Lebens und ihrer Sendung sowie die Bekräftigung ihrer Absicht, die bleibenden Merkmale der Kirche der Apostel zu manifestieren, zum Ausdruck bringt. Das Zeichen der historischen bischöflichen Sukzession garantiert als solches nicht die Treue einer Kirche zu allen Aspekten apostolischen Glaubens, Lebens und Dienstes. Schismen in der Geschichte der Kirche haben das Zeichen der Sukzession benutzt. Auch garantiert das Zeichen nicht die persönliche Glaubenstreue eines Bischofs. „Dennoch bleibt die Beibehaltung des Zeichens eine ständige Herausforderung zur Glaubenstreue und Einheit, eine Aufforderung und Verpflichtung, die bleibenden Merkmale der Kirche der Apostel zu bezeugen und noch besser zu verwirklichen" (Abschn. 50 und 51). Doch apostolische Kontinuität der ganzen Kirche wird durch *mehr als nur ein einzelnes Mittel der Kontinuität* aufrechterhalten. Darum hat eine Kirche, die die historische bischöfliche Sukzession bewahrt hat, die Freiheit, ein authentisches Bischofsamt in einer Kirche anzuerkennen, welche die Kontinuität im Bischofsamt durch presbyterale Ordinationen in der Reformationszeit bewahrt hat. In ähnlicher Weise ist eine solche Kirche frei, durch eine Beziehung gegenseitiger Beteiligung an Bischofsweihen mit einer Kirche, die die Sukzession beibehalten hat, „dieses Zeichen zu umfassen, ohne ihre bisherige apostolische Kontinuität zu verleugnen" (Abschn. 52). Und dann folgt der für die Bedeutung der Porvoo-Erklärung wohl *wichtigste* Satz: „Die wechselseitige Anerkennung unserer Kirchen und Ämter geht theologisch dem Gebrauch des Zeichens der Handauflegung in der historischen Sukzession voraus." Die Wiederaufnahme dieses Zeichens schließt *nicht ein negatives Urteil* über die Ämter der Kirchen ohne historische Sukzession ein: „Sie ist vielmehr ein Mittel, die Einheit und Kontinuität der Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten noch sichtbarer zu machen" (Abschn. 53).

Angesichts des „weitreichenden Charakters unserer Übereinstimmung" (Abschn. 55) wird den beteiligten 12 Kirchen abschließend die „Gemein-

same Erklärung" („Joint Declaration") zur Annahme vorgelegt. In ihr erkennen sich diese Kirchen als Kirchen an, die der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche angehören, und verbinden damit die gegenseitige Anerkennung (Abschn. 58, a), daß in allen beteiligten Kirchen

- das Wort Gottes wahrhaft gepredigt und die Sakramente recht verwaltet werden (d.h. das Kriterium von CA VII);
- das Bekenntnis des apostolischen Glaubens miteinander geteilt wird;
- die ordinierten Ämter von Gott als Instrument seiner Gnade gegeben sind und Christi Beauftragung durch die Kirche besitzen;
- persönliche, kollegiale und gemeinschaftliche Aufsicht (episcopé) in verschiedenen Formen in Kontinuität des apostolischen Lebens, Dienstes und der apostolischen Sendung verkörpert ist und ausgeübt wird;
- das Bischofsamt gesetzt und bewahrt wird als ein sichtbares Zeichen, das die Einheit und Kontinuität der Kirche im apostolischen Leben, Dienst und apostolischer Sendung zum Ausdruck bringt und ihr dient (Abschn. 58, a).

Dem schließen sich die folgenden *gemeinsamen Verpflichtungen* an (Abschn. 58, b):

- ein gemeinsames Leben in Sendung und Dienst zu teilen, füreinander zu beten und Ressourcen zu teilen;
- die Glieder der beteiligten Kirchen willkommen zu heißen, sakramentale und seelsorgerliche Dienste zu empfangen;
- getaufte Glieder aller beteiligten Kirchen als Glieder der eigenen Kirche zu betrachten;
- Diasporagemeinden in das Leben der einheimischen Kirchen willkommen zu heißen;
- bischöflich ordinierte (was m.E. von den anderen Aussagen her nicht auf Ämter in der historischen Sukzession begrenzt ist) Bischöfe, Priester/Pfarrer und Diakone in allen beteiligten Kirchen auf Einladung und im Rahmen der jeweiligen Ordnungen willkommen zu heißen, ihr Amt in der gastgebenden Kirche auszuüben;
- die Bischöfe der beteiligten Kirchen einzuladen, normalerweise („normally" – ein Ausdruck, auf den man sich nach längerer Diskussion geeinigt hat und der besagen soll: so oft als möglich) sich an der Handauflegung bei Ordinationen von Bischöfen „als ein Zeichen der Einheit und Kontinuität der Kirche" zu beteiligen;
- an einem gemeinsamen Verständnis des diakonischen Amtes zu arbeiten;
- angemessene Formen kollegialer und konziliarer Beratung in wichtigen Fragen von Glauben und Ordnung, Leben und Dienst zu schaffen;

- Konsultationen von Vertretern der beteiligten Kirchen und Austausch von Gedanken und Informationen in theologischen und pastoralen Fragen zu fördern;
- eine Kontaktgruppe zu bilden, die das Wachsen in der Gemeinschaft fördert und die Verwirklichung dieses Übereinkommens koordiniert.

Der zweiseitigen „Gemeinsamen Erklärung" ist noch ein Abschnitt (Nr. 59) über die liturgische Feier zur Inauguration und Bekräftigung der neuen Beziehung an drei Orten (d. h. wohl in Großbritannien/Irland, Skandinavien und im Baltikum) und ein Abschnitt (Nr. 60 und 61) über die umfassendere ökumenische Verpflichtung hinzugefügt. In ihm wird die Unterstützung von Bemühungen um anglikanisch-lutherische Gemeinschaft in anderen Teilen der Welt und um die Weiterentwicklung der Verbindungen zu anderen Weltweiten Christlichen Gemeinschaften (bes. mit solchen, mit denen Dialoge geführt werden) bekräftigt. Es wird unterstrichen, daß die durch die Porvoo-Erklärung ermöglichte Form sichtbarer Einheit als ein Schritt hin zu jener sichtbaren Einheit gesehen wird, die alle der ökumenischen Bewegung verpflichteten Kirchen zu manifestieren suchen.

IV. Ein bedeutsames ökumenisches Projekt

Es ist keine Frage, daß der durch die Gespräche zwischen den britischen und irischen anglikanischen Kirchen und den nordischen und baltischen lutherischen Kirchen initiierte Prozeß hin zur möglichen Annahme der Gemeinsamen Erklärung von Porvoo ein höchst bedeutsames, mutiges, umfassendes und auf konkrete Veränderungen zielendes ökumenisches Projekt darstellt:

1. Zum ersten Mal erstrebt eine Gruppe anglikanischer und lutherischer Kirchen volle Kirchengemeinschaft, sichtbare Einheit in versöhnter Verschiedenheit.

2. Das Projekt schließt zwölf Kirchen ein, die für das kirchliche, soziale und geistige Leben ihrer Länder im Norden Europas prägend waren und es z. T. noch sind und die die Mehrheit der Christenheit in dieser Region repräsentieren.

3. Die lutherischen Partner in diesem Projekt repräsentieren drei unterschiedliche Formen bischöflicher Kirchenverfassung (zusammen mit kollegialen und synodalen Strukturen): Bischofsamt im Rahmen einer (a) bewahrten historischen Sukzession, (b) wieder aufgenommenen historischen Sukzession, (c) Amtskontinuität ohne historische Sukzession. Von den anglikanischen Partnern werden sie erstmals als auf der gleichen Ebene apostolischer Kontinuität stehend behandelt.

4. Es wird erstmals ein gemeinsamer Lösungsvorschlag für das ökumenische Hauptproblem der historischen Sukzession des Bischofsamtes vorgelegt, der über alle bisherigen Konvergenzen und Lösungsvorschläge hinausgeht, indem er
(a) als ersten Schritt eine volle gegenseitige Anerkennung der bestehenden Ämter in den beteiligten Kirchen vorsieht;
(b) damit das übliche Hindernis umgeht bzw. überwindet, das darin besteht, daß eine vorausgehende oder in einem Prozeß aller zukünftigen Bischofsweihen innerhalb einer Generation erfolgte Übernahme der historischen Sukzession zur Bedingung wechselseitiger Amtsanerkennung gemacht wird;
(c) noch umfassender als in anderen ökumenischen Texten die historische Sukzession in die apostolische Kontinuität der ganzen Kirche einordnet bzw. ihr in gewisser Weise unterordnet und dienend zuordnet;
(d) als ein zusätzliches Element den Aspekt der bewußten „Intention" der Weiterführung apostolischen Glaubens, Lebens und Dienstes einführt und diese Intention mit der Weiterführung der alten Bischofssitze (z. B. Canterbury, Trondheim, Roskilde, Turku, Riga) in Verbindung setzt – ein spezifischer Aspekt dieser Gespräche, der sich auf andere Situationen, z. B. USA, schwerlich übertragen läßt.

5. Nachdrücklicher als in anderen Dialogergebnissen werden die Übereinstimmungen und die erstrebte volle Gemeinschaft in den Horizont der gemeinsamen Sendung der Kirchen im gegenwärtigen Europa hineingestellt.

6. Durch die weitreichende explizite Übernahme (Rezeption) bilateraler und multilateraler (Lima-Dokument) Dialogergebnisse wird auf vorbildhafte Weise Doppelarbeit vermieden, eine Kohärenz mit anderen Dialogen erstrebt und eine bilaterale Engführung zwischen zwei Konfessionen vermieden.

7. Dem Vorbild der Meißener Erklärung folgend ist die Porvoo-Erklärung ein bilaterales Dialogdokument, das den Akt der offiziellen Rezeption samt den Folgerungen aus diesem Akt mit in seinen Text einbezieht und so den Weg vom Dialog zur Gemeinschaft vorbereitet.

8. Nach und mit der Leuenberger Konkordie und m. E. mit ihren strukturellen Implikationen über Leuenberg noch hinausgehend würde die durch Porvoo erstrebte volle anglikanisch-lutherische Kirchengemeinschaft einen historisch wie aktuell höchst bedeutsamen ökumenischen Schritt in den kirchlichen Beziehungen in Europa darstellen. Dies wäre ein Zeichen ökumenischer Ermutigung und ein Impuls für andere Situationen und Beziehungen, ähnliche Schritte zu unternehmen.

Natürlich finden sich in der Erklärung von Porvoo die typischen Schwächen einer Kommissionsarbeit: nicht immer konsequent durchgeführte Gedankengänge, nicht durchgehaltene Terminologien, z. B. zum Einheitsverständnis oder zur Bezeichnung der festgestellten Übereinstimmungen („fundamental agreement in faith", „substantial agreement in faith", „far-reaching ... agreement") und unnötige Wiederholungen. Dennoch bietet dieser Text eine solide theologische Basis für die Zielsetzung, der er dienen soll. Er ist inzwischen in die Sprachen der beteiligten Kirchen übersetzt und teilweise weit verbreitet und rege diskutiert worden. In mehreren Kirchen ist ein breiter Rezeptionsprozeß bis hin zu Stellungnahmen der Gemeinden (z. B. Dänemark) initiiert worden. Auch ökumenische Partner sind eingeladen worden, die Porvoo-Erklärung zu beurteilen. So sehen einige römisch-katholische Kommentatoren eine gewisse Gefahr, daß eine klare „katholische" Position in der Frage der historischen Sukzession des Bischofsamtes (ohne diese Sukzession keine gegenseitige Anerkennung und Austauschbarkeit der Ämter) durch Porvoo „aufgeweicht" wird. Sie übersehen oder können m. E. noch nicht anerkennen, daß hier die bischöfliche Sukzession nicht mehr als ein für sich allein bestehendes Element und isoliert herausgehobenes Kriterium verstanden, aber dennoch bejaht wird. Vielleicht könnte dieser Durchbruch auch Bedeutung für den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche erlangen und zu einer Lösung des Sukzessionsproblems beitragen.

Auf der anderen Seite bedarf die durch Porvoo erstrebte Gemeinschaft der Verbindung zur Gemeinschaft zwischen der Kirche von England und den deutschen evangelischen Kirchen, die durch die Meißener Erklärung besiegelt wurde. Wegen der noch ausstehenden Lösung der Sukzessionsfrage verkörpert „Meißen" noch nicht jene volle Gemeinschaft, wie sie durch Porvoo ermöglicht werden soll. Und auf gesamteuropäischer Ebene wird schließlich das Verhältnis zur Leuenberger Kirchengemeinschaft wichtig werden. Ich sehe keine Gefahr einer neuen anglikanisch-lutherischen „Koalition", die Spannungen erzeugen könnte. Aber es ist wichtig, daß ökumenische Initiativen miteinander in Beziehung gesetzt werden, damit sie letztlich demselben und gemeinsamen Ziel dienen: der sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi. Darum ist es gut, daß Anfang September 1995 Vertreter von „Leuenberg", „Meißen" und „Porvoo" auf dem Liebfrauenberg im Elsaß zu gemeinsamen Beratungen zusammenkommen.

Und schließlich die Chancen für eine Zustimmung zur Gemeinsamen Erklärung von Porvoo? Die Generalsynode der Kirche von England hat in einer ersten Lesung der Erklärung einstimmig zugestimmt. Jetzt müssen die

einzelnen Diözesen diskutieren und beschließen. Die anglikanische Kirche von Schottland hat bereits zugestimmt, ebenso die Generalsynode der Kirche von Norwegen (einstimmig in einer Kirche, die nicht die historische Sukzession bewahrt hat!) und die Leitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche Estlands. Es besteht also Grund zur Hoffnung auf ein bedeutsames ökumenisches Ereignis – selbst wenn nicht alle zwölf Kirchen zustimmen sollten.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. Günther Gaßmann, Das historische Bischofsamt und die Einheit der Kirche in der neueren anglikanischen Theologie, Göttingen 1964, 263ff.

2 Vgl. den Überblick über diese Abkommen bei Christopher Hill, Existing Agreements Between Our Churches, in: Together in Mission and Ministry. The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe, London (Church House Publishing) 1993, 53–58.

3 Abgedruckt in: Dokumente wachsender Übereinstimmung (DWÜ). Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, Bd. I, hg. von Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Hans Jörg Urban und Lukas Vischer, Frankfurt (M.)/Paderborn ^{2}1991, 54–76; vgl. auch Günther Gaßmann, Die Entwicklung der anglikanisch-lutherischen Beziehungen, in: Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum anglikanisch-lutherischen und anglikanisch-katholischen Gespräch. Ökumenische Dokumentation II, hg. von Günther Gaßmann, Marc Lienhard und Harding Meyer, Frankfurt/M. 1975, 9–21.

4 DWÜ I, 68 (Nr. 97).

5 Anglikanisch-Lutherische Europäische Kommission, Bericht, Genf 1983.

6 Ebd., 28–30 und 23–28.

7 Eine umfassende Dokumentation, bearbeitet von Klaus Kremkau, ist unter dem Titel „Die Meißener Erklärung" 1993 beim Kirchenamt der EKD (EKD-Texte 47) erschienen.

8 Lutheran-Episcopal Dialogue, Series III: W. A. Norgren and W. G. Rusch, eds., Implications of the Gospel, Minneapolis and Cincinatti 1988; W. A. Norgren and W. G. Rusch, eds., Toward Full Communion and Concordat of Agreement, Minneapolis and Cincinnati 1991.

9 Niagara-Bericht. Bericht der anglikanisch/lutherischen Konsultation über Episkopé, Frankfurt/M. und Genf 1988/1989.

10 Conversations between The British and Irish Anglican Churches and The Nordic and Baltic Lutheran Churches: The Porvoo Common Statement, London (The Council for Christian Unity of the General Synod of the Church of England) 1993.
Die Porvoo-Erklärung ist gleichzeitig noch einmal in einem Sammelband abgedruckt worden, der 20 Artikel und Dokumentationen zu den anglikanisch-lutherischen Beziehungen, zum Bischofsamt, zu den Ordnungen der Bischofsweihen in den beteiligten Kirchen, zu deren Lehrgrundlagen, etc. enthält, vgl. hier Anm. 2.

Ekklesiologische Grundlagen und Konkretionen

Die DÖSTA-Studie „Kirchen in Gemeinschaft"

VON MARTIN SEILS

In der Toronto-Erklärung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates von 1952 über „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen" steht der Satz: „Der Ökumenische Rat kann und darf sich nicht auf den Boden einer besonderen Auffassung von der Kirche stellen."[1] Dieser Satz ist häufig als das Verbot verstanden worden, eine eigene ökumenische Ekklesiologie zu entwickeln.[2] Möglicherweise war das ein Mißverständnis. Die Toronto-Erklärung befaßt sich mit der Frage, wie man „die ekklesiologische Bedeutung einer Körperschaft bestimmen" kann, „in der sehr verschiedene Auffassungen vom Wesen der Kirche vertreten sind, ohne dabei die Kategorien und Ausdrucksformen einer einzelnen dieser Auffassungen von der Kirche zu benutzen"[3]. Dazu macht sie negative und positive Aussagen. Zu den negativen gehört die Feststellung, daß der Ökumenische Rat sich nicht auf den Boden einer besonderen Auffassung von der Kirche stellen dürfe. Im Bereich der positiven Aussagen denkt die Toronto-Erklärung über „die ekklesiologische Bedeutung" nach, „die der Mitgliedschaft im Rat zukommt"[4]. Dabei gelangt sie durchaus zu Feststellungen von ekklesiologischer Relevanz. Im ganzen enthält die Toronto-Erklärung kein Verbot der Entwicklung einer ökumenischen Ekklesiologie, sondern nur die Hervorhebung dessen, daß die Bestimmung der ekklesiologischen Bedeutung einer Körperschaft wie derjenigen des Ökumenischen Rates nicht von einer besonderen, also konfessionellen Ekklesiologie her vorgenommen werden solle.[5]

Es dürfte an der Zeit sein, dies klarzustellen. Denn erstens hat es sich sowohl in den multilateralen und bilateralen Dialogen wie in der Themenarbeit jedenfalls von „Glauben und Kirchenverfassung" seit jeher nicht vermeiden lassen, gemeinsame den ekklesiologischen Bereich berührende Aussagen zu machen.[6] Zweitens drängt sich nun schon seit Jahrzehnten die diskutable und diskutierte, aber faktisch ja nicht ignorierbare Frage auf, ob „die Kontroverse um die Rechtfertigungslehre von der Frage nach der Kirche abtrennbar"[7] sei oder, anders ausgedrückt, ob festgestellte Konvergenzen von der Gnaden- bis zur Sakramentenlehre etwas nützen, wenn sie nicht von Bemühungen um Konvergenzen in der Ekklesiologie begleitet

sind. Dies ist denn auch fast allenthalben als eines der Defizite der Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt verzeichnet und beklagt worden,[8] weshalb das Studiendokument „Gemeinsam den einen Glauben bekennen" sich vom Text des Nizänums wie von der Nötigung der Sache her zu vorsichtigen ekklesiologischen Grundaussagen veranlaßt sah.[9]

Inzwischen kommt eine weitgefächerte ökumenische Bemühung um die Ekklesiologie in Gang. „Glauben und Kirchenverfassung" ist dabei, eine Ekklesiologie-Studie voranzutreiben.[10] Die Leuenberger Kirchengemeinschaft hat sich unter dem Thema „Die Kirche Jesu Christi" zum „reformatorischen Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit" geäußert.[11] Seit kurzem liegen Dialogergebnisse der Gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission über „Kirche und Rechtfertigung" und der Gruppe von Dombes „Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft" vor.[12] Auch in anderen bilateralen Dialogen scheint die Ekklesiologie thematisch zu werden.[13] Es entsprach also der Situation, wenn auch der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) sich 1987 entschloß, eine Studie zur ökumenischen Ekklesiologie zu erarbeiten. Das Ergebnis dieser Studie unter dem Titel „Kirchen in Gemeinschaft" liegt seit 1993 mitsamt der während der Studienarbeit gehaltenen und diskutierten Referate vor.[14] Darauf soll hier in Darstellung und Würdigung aufmerksam gemacht werden.

I. Das Vorgehen und die Vorarbeiten

Im Vorwort der Studie wie in einem Arbeitsbericht, den Karl Kertelge erstattet, wird darauf hingewiesen, daß man entsprechend der multilateralen Zusammensetzung des Ausschusses zunächst kirchentypologisch vorgegangen sei und die „Fragen" gesichtet habe, „die sich den verschiedenen Kirchen im Blick auf ihr eigenes Kirche-Sein und auf das der am Gespräch beteiligten anderen Kirchen" stellen.[15] Dabei habe die „Erfahrung der Vielfalt" derart dominiert, daß man gemeint habe, es würde genügen, „unterschiedliche Kirchentypen" deutlich zu machen, die die herkömmlichen Konfessionen längst eingeholt haben, sich quer zu deren Grenzen verwirklichen und diese als weithin irrelevant erscheinen lassen"[16]. Jedoch habe man dann erfaßt, daß es zum Verständnis dieser Vielfalt unerläßlich sei, „auch die klassischen biblischen, historischen und systematischen Fragen zu thematisieren"[17]. Die Arbeit daran habe „neben der Vielfalt und Differenziertheit ... auch überraschende Übereinstimmung zwischen den im DÖSTA vertretenen Kirchen" gezeigt.[18] Zur Grundfrage sei die Frage

geworden: „Können Vielfalt und Gegensätze als unterschiedliche Konkretionen eines Gemeinsamen verstanden werden, so daß gegebenenfalls eine gegenseitige Anerkennung möglich ist, oder stehen wir tatsächlich vor Grunddifferenzen, die nur ein Entweder-Oder zulassen und eine gegenseitige Ausschließung unabdingbar machen?“[19] Den ersten Teil dieser Frage hat man offenbar schließlich bejahen können. In ihrer Endgestalt stellt die Studie auf dem Hintergrund insbesondere exegetischer und historischer Erwägungen die ekklesiale Vielfalt als „unterschiedliche Konkretion“ eines Gemeinsamen heraus, formuliert dieses Gemeinsame in verschiedener Hinsicht und gibt schließlich „Desiderate und Perspektiven“ zur Kenntnis, die in einer künftigen ökumenischen Ekklesiologie zu berücksichtigen wären.

Die vorbereitenden Referate lassen sich hier nicht einzeln und mit allen interessanten Aussagen behandeln. In dem den „Grundlagen“ gewidmeten Teil tragen vorwiegend katholische Exegeten und Fundamentaltheologen (Hossfeld, Kertelge, Neuner) sowie evangelische Historiker (Bienert) ein Kirchenverständnis vor, das vom „Volk“- und „Reich-Gottes“-Gedanken bestimmt ist, während ein Alt-Katholik (Oeyen) sich mit dem historischen und gegenwärtigen Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche beschäftigt. Es wird deutlich, warum eine Studie selber dann von der „fundamentalen biblisch-theologische(n) Inspiration“ geleitet ist, daß die „Sendung der Kirche in der Welt“ sich „nicht schon und allein aus dem wechselnden zeitgeschichtlichen ‚Heute‘“ versteht, „sondern aus den Impulsen des eschatologischen ‚Heute‘ des Reiches Gottes, auf das hin die Kirche zutiefst orientiert ist und bleibt“[20].

Es folgt ein konfessionstypologischer Teil mit Referaten aus orthodoxer (Kallis), katholischer (Löser), evangelischer (Ritschl) und freikirchlicher (Geldbach) Sicht. Das orthodoxe Referat stellt den Koinonia-Gedanken heraus und nähert sich in der Frage der Anerkennung der anderen Kirchen durch die Orthodoxie, also der ökumenischen Koinonia mit ihnen, unter Bezug auf Aussagen der Vorbereitungskommission für das Panorthodoxe Konzil dem Gedanken, daß Akribie in der Befolgung der Normen und Oikonomie als Anwendung der „barmherzigen Philanthropia und Freiheit“ in ein Verhältnis zu setzen seien, durch das „eine Knebelung des Geistes und der Freiheit im ökumenischen Handeln der Kirche“ vermieden werde.[21] Auch der katholische Beitrag hebt den „Communio“-Gedanken hervor. Das Aussagengefälle des II. Vatikanums, so heißt es dabei, verlaufe vom „Institutionellen zum Sakramentalen, vom Bezug zu Christus zum Bezug zum dreieinigen Gott, vom Hierarchischen zum Eucharistischen, vom Universalen zum Partikularen, von der papalen Struktur zur episkopalen, schließlich

von der Romanität zur Ökumenizität“[22]. Der evangelische Beitrag widmet sich nicht so sehr theologisch-ekklesiologischen Grundgedanken der Reformation als vielmehr dem faktischen kirchlichen Bestimmtsein evangelischer Christen und Gemeinden. Er kommt dabei zu durchaus interessanten Beobachtungen. Zum Konstitutiven wird gesagt, daß von der Reformation „die Kirche relational verstanden wird“ und daß deshalb „grundlegendes Zeichen der Kirche ... allein das Sich-ereignen der Kirche oder des Wortes“ sei.[23] Der freikirchliche Beitrag erklärt, daß die Ekklesiologie hier nicht im Mittelpunkt stehe und meistens eher Entwurfscharakter habe. Geschichtlich und sachlich beschreibt er den freikirchlichen Grundtypus vom Gedanken der „loyalen Opposition“ her. Insgesamt wird aus den Beiträgen deutlich, daß es nicht nur das Faktum typologischer Vielfalt war, das den Ausschuß während seiner Arbeit fragen ließ, ob er es bei einer Gegenwartstypologie bewenden lassen solle, durch welche die herkömmlichen konfessionellen Grenzen als irrelevant erwiesen werden, sondern daß dabei grundsätzliche Haltungen eine Rolle spielten. Man hat einen Kompromiß finden müssen und gefunden zwischen der Betonung des faktisch Wirksamen, das bisher Trennendes irrelevant machen könnte, und der Betonung des konstitutiv Gegebenen, das in Aufarbeitung von Trennendem überwunden werden muß.

Es gibt dann noch eine kleine Fülle von Referaten zu Einzelaspekten. Intensiv hat man sich dem Verhältnis von „Kirche und Synagoge“ und damit von Israel und der Kirche gewidmet (Hossfeld, Bienert, Ritschl). Man hat noch einmal am Koinonia-Begriff gearbeitet (Kertelge, Brosseder). Man hat die Weltsendung der Kirche bedacht (Raiser, Duchrow, Kallis). Man hat sich schließlich das Problem eines möglichen Paradigmenwechsels „für eine ökumenische Ekklesiologie“ (Ritschl) vor Augen stellen lassen und vom Ekklesiologie-Projekt in „Glauben und Kirchenverfassung“ (Gaßmann) Kenntnis genommen. In Erinnerung bleibt – neben den wichtigen Studien zum Verhältnis Israel-Kirche – die zum ökumenischen „Paradigmenwechsel“ vorgetragene These Ritschls, mit der christozentrisch begründeten Identität und der ekklesiologisch begründeten Konzeption der Ökumene sei es nun vorbei, an deren Stelle träten eine „auf das ‚gelingende Leben‘ im großen, weltumspannenden Haushalt Gottes gemünzte Totalsicht“ und ein „konfessionsüberschreitender Dialog mit den großen Religionen der Welt“.[24] Die Studie ist diesen Visionen nicht gefolgt, aber es war sicher richtig, daß sie im Laufe der Arbeit vorgetragen worden sind.

Das Arbeitsergebnis der Studienarbeit, das einmütig gebilligt worden ist, hat fünf Hauptteile. Der erste spricht einleitend über „Ekklesiologie als Thema ökumenischer Theologie". Der zweite handelt vom „Ursprung der Kirche". Der dritte bringt theologische Grundaussagen unter der Überschrift „Dimensionen der Ekklesiologie". Der vierte stellt die nach den Vorarbeiten zu erwartende ekklesiologische Konfessions-Typologie heraus. Der fünfte schließlich summiert einige „ökumenische Desiderate und Perspektiven" einschließlich „konkrete(r) Folgerungen", die nach Meinung der Verfasser aus der Studie zu ziehen sind. Man hat also dann schließlich die Behandlung des Konstitutiven noch vor die Benennung des Faktischen gestellt.

Inhaltlich werden im ersten Teil die bekannten Schwierigkeiten namhaft gemacht, die ökumenische Konsense zu theologischen Teilthemen an sich haben, wenn sie nicht zugleich auch die ekklesiologische Dimension dieser Themen erfassen und zu lösen suchen. Daneben wird hervorgehoben, daß die Ekklesiologie zunächst unter den hochmittelalterlichen und dann unter den reformatorischen Kontroversen entstanden ist und von ihnen bis heute geprägt wird. Daher beständen im „Bereich der Ekklesiologie ... zwischen den Konfessionen tiefere Differenzen als in den meisten anderen Feldern der Theologie"[25].

Der zweite Teil bemüht sich um eine exegetische Grundlegung zur Überwindung der ekklesiologischen Differenzen. Zum „Ursprung der Kirche" setzt er weder bei der Jüngerberufung Jesu noch beim Pfingstereignis an, sondern bei Tod und Auferstehung Jesu und der durch den erhöhten Herrn erfolgten Geistsendung. Die Kirche entsteht, als die Jüngerschaft Jesu dem auferstandenen Herrn begegnet und durch ihn die Geistmitteilung empfängt. Erst nachdem dies festgestellt ist, wird auf die „Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft" zurückgegriffen, die als das eigentliche inhaltliche Konstituens der Kirche angesehen wird. Die Kirche ist nicht das Reich Gottes und kann nicht schlechthin mit ihm identifiziert werden, aber sie ist „notwendige und legitime Folge von Jesu Verkündigung und Wirken"[26]. Deshalb ist „die Botschaft von der Gottesherrschaft ... gleichzeitig auch kritischer Maßstab der Kirche, ihrer Gestalt und ihrer Praxis"[27]. Nach einem Blick auf die alttestamentliche Botschaft vom Königtum Jahwes und deren Aufnahme in Jesu Reich-Gottes-Verkündigung wird hervorgehoben, daß es bei Jesu Botschaft vom Anbrechen der Gottesherrschaft nicht allein um Israel geht, „sondern um ein Geschehen, das die ganze Welt be-

trifft".[28] Die Kirche habe „inmitten der Welt das endgültige Kommen des Reiches als Gottes Wirklichkeit prophetisch weiterzuverkünden und sich und die Welt dafür ständig offenzuhalten"[29].

Der dritte Teil zieht von diesen Grundlagen her „Dimensionen der Ekklesiologie" aus, erweitert die exegetische Grundlegung dabei aber auch. Zunächst werden die gängigen, von der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums besonders hervorgehobenen Bilder von der Kirche als „Volk Gottes" und „Leib Christi" herausgestellt und erläutert. Ökumenisch bedeutsam sind jeweils die Folgerungen aus den Begriffserläuterungen. Zum „Volk Gottes" heißt es, daß „immer vom ganzen Volk die Rede" sei und deshalb eine Unterscheidung oder gar Trennung etwa auch von „Priestern und Volk" sich „vom neutestamentlichen Begriff laós her nicht begründen und legitimieren" lasse.[30] Aus der Erläuterung des Leib-Christ-Begriffes und seiner Verbindung mit der Feier des Herrenmahls wird gefolgert, daß „Kirchengemeinschaft und Gemeinschaft im Herrenmahl prinzipiell zusammengehören" und deshalb, wiewohl „Abendmahlsgemeinschaft ... Kirchengemeinschaft nicht ersetzen" kann, doch auch „eine entstehende Kirchengemeinschaft Abendmahlsgemeinschaft unabdingbar" macht.[31] Erst im Anschluß hieran wird unter trinitarischer Grundlegung der ekklesiologische „Koinonia"-Begriff eingeführt. Die Folgerung lautet, daß die Kirche „Dialoggemeinschaft" sei: „Die Kirche ist trinitarisch strukturiert, nicht monarchisch, nicht monolithisch und schon gar nicht absolutistisch".[32] Ein dann folgender Abschnitt über „Ortskirche und Universalkirche" betont, daß man bei allen sonstigen Differenzen darin einig sei, daß Kirche sich „zunächst am Ort" vollzieht.[33] Ein Abschnitt über „Leitungsamt und Theologen" hebt die gegenseitige Dialogverpflichtung hervor.[34] Ein Abschnitt über „Amtsträger und Laien" schließlich akzentuiert die Unmittelbarkeit jedes der beiden Aufträge, die nicht voneinander herleitbar seien.[35]

Beim anschließenden vierten Teil, der die Ausprägungen der Ekklesiologie in bestimmten konfessionellen Typen behandelt, ist zunächst die Einleitung wichtig. Sie enthält Schlüsselaussagen der Studie überhaupt. Was bislang dargestellt worden sei, bilde – so wird festgestellt – „einen nicht kontroversen Ausgangspunkt aller weiteren Festlegungen und Präzisierungen"[36]. Die „grundlegenden ekklesiologischen Aussagen" seien „zwischen den christlichen Kirchen nicht kontrovers, sondern verbinden diese untereinander und stellen eine gemeinsame Ausgangsposition dar"[37]. Konfessionelle Sonderprägungen seien deshalb nicht zu Grunddifferenzen aufzuwerten, sondern als konfessionsspezifische Konkretionen eines Gemein-

samen zu betrachten.[38] Man wird nicht fehlgehen, wenn man in diesen Feststellungen den Kern des Ausschußkonsens erblickt.

Die hierauf folgenden orthodoxen, römisch-katholischen, altkatholischen, evangelischen und freikirchlichen Selbstdarstellungen entsprechen in vielem dem, was in den Ausschußreferaten vorgetragen worden ist, gehen aber manchmal auch darüber hinaus. Das orthodoxe Referat betont die „harmonische Einheit"[39] der Kirche. Das römisch-katholische Referat warnt vorsichtig vor einer aus der Sakramententheologie abgeleiteten Ekklesiologie und stellt die „kommuniale Struktur"[40] der Kirche heraus. Das altkatholische Referat betrachtet die Kirche als Verwirklichung der „himmlischen, eschatologischen Kirche".[41] Das ziemlich dürftige Referat zum reformatorischen Verständnis meint, in der Reformation habe es „keine theologische Ausarbeitung einer Ekklesiologie"[42], sondern eher ein pragmatisches Vorgehen gegeben, was natürlich irgendwo nicht falsch ist, jedoch weder Luthers noch Calvins entsprechenden Bemühungen gerecht wird, die man doch nicht als „theologische Spitzensätze"[43] – hier auf die Ekklesiologie der Bekenntnisschriften gemünzt – wird in die Ecke stellen können. Das freikirchliche Referat endlich hebt die dort mit der Kirchenmitgliedschaft gegebene „Verpflichtung zu aktiver Beteiligung und Mitwirkung"[44] hervor und sagt, daß die Ekklesiologie daher „der Zurüstung der Gemeinde" dient und „nicht ein in sich stehendes Thema" ist.[45]

Von unterschiedlicher Wichtigkeit sind die im fünften Teil vorgetragenen ökumenischen „Desiderate und Perspektiven". Das Fazit aus den den Ausschuß ja mit Recht stark beschäftigenden Fragen zum Verhältnis Israels und der Kirche lautet hier, daß man von einer „umgreifenden Gemeinschaft innerhalb des einen Volkes Gottes"[46] auszugehen habe, wobei in dieser Gemeinschaft „Israel ... nach dem neutestamentlichen Zeugnis der ältere Bruder"[47] sei. Zur Frage nach dem zu bevorzugenden ökumenischen Einheitsmodell wird geäußert, daß „Einheit als Ziel der ökumenischen Bemühung ... nur als Vielfalt gedacht werden"[48] könne und in der deutschen Situation „eine gegenseitige Anerkennung im Sinne einer versöhnten Verschiedenheit"[49] als ein sinnvoller erster Schritt erscheine. Zu den Folgerungen, die zu ziehen wären, weist man abschließend auf die Aussagen der Koinonia-Erklärung der Vollversammlung des ÖRK in Canberra hin: Gegenseitige Anerkennung der Taufe; Wiederentdeckung des apostolischen Glaubens auch im Leben und Zeugnis der anderen Kirchen; Aufnahme der Gemeinschaft im Herrenmahl, „wo immer dies vom Glauben her möglich ist"; Hinwirkung auf gegenseitige Anerkennung der Ämter und Neubedenken der Bedeutung eines Amtes universaler Einigung; Bemühen um

Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst; sowie schließlich, daß solche Ämter „die schon bestehende Gemeinsamkeit in geeigneter Form zum Ausdruck bringen und sie nach innen und nach außen sichtbar machen".[50] Man hat sich wohl über die mögliche Unverbindlichkeit dieser Desiderate Gedanken gemacht. Darum lautet einer der Schlußsätze: „Diese Elemente der Einigung sind heute geboten; wo sie nicht vollzogen sind, herrscht nicht Koinonia, sondern evangeliumswidrige Spaltung".[51]

3. Zur Würdigung

Die Bedeutung der Studie liegt darin, daß in einem multilateralen Gespräch Vertreter der an der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland beteiligten Kirchen darin übereingekommen sind, es gäbe zwischen ihren Kirchen in der Ekklesiologie keine Grunddifferenzen, sondern eine formulierbare gemeinsame Ausgangsposition grundlegender ekklesiologischer Aussagen. In der Konsequenz dessen sehen sie die konfessionellen Ausgestaltungen ekklesialer Art und ekklesiologischer Überzeugungen als konfessionsspezifische Konkretionen von einem gemeinsamen Ausgangspunkt her an. Dieses Ergebnis wiegt um so schwerer, als offenbar der Ausschuß zunächst angesichts der Vielfalt konfessioneller Typen in der Ekklesiologie unschlüssig war, ob er ein grundlegend Gemeinsames würde feststellen können. Es hat auch darin eine Bedeutung, daß die im Ausschuß offenbar ebenso vertretene Ansicht, es sei eher von gemeindlich-empirischen Faktizitäten auszugehen, die die ekklesiologischen Differenzen als irrelevant erscheinen lassen, im Laufe der Ausschußarbeit zurückgetreten ist zugunsten des dann auch gelingenden Aufweises theologisch erarbeiteter ekklesiologischer Grundüberzeugungen.

Dieser Aufweis wirkt allerdings in mancher Hinsicht uneinheitlich, was angesichts der Komplexität der zu bewältigenden Probleme kaum verwundern kann. Konfessionstypologie und Grundaussagen sind insoweit noch nicht ganz miteinander verzahnt worden, als die referierten ekklesialen und ekklesiologischen Typen von ihren Grundansätzen her nicht selber in den Grundaussagen zusammengeführt worden sind. Auch läßt sich nicht voll ausmachen, wie der leitende Gesichtspunkt der Grundaussagen, Kirche sei vorwegnehmende Reich-Gottes-Verwirklichung, sich zu dem später in den Vordergrund tretenden „Koinonia"-Gedanken verhält. Der erstere Gedanke wird auf neutestamentlichen Grundbeständen eher christologisch-pneumatologisch, der letztere auf heilsökonomischen Grundbeständen eher trinitarisch abgeleitet und eingeführt, ohne daß die möglichen Zusammenhänge

erörtert worden sind. Man kann nicht zu viel verlangen, muß das aber konstatieren, wozu sogleich hinzuzufügen wäre, daß – ohne den heilsökonomischen Ansätzen ihre große ökumenische Bedeutung absprechen zu wollen – die ekklesiologische Grundlegung der gemeinsamen Aussagen der Studie im neutestamentlichen „Reich-Gottes"-Gedanken etwas Überzeugendes und Weiterführendes an sich hat. Zumal er, wenn man das äußern darf, begleitet ist von einer gewissen ausdrücklichen Zurückhaltung gegenüber ekklesiologischen Grundlegungen vom Sakramentalen her, wobei natürlich die Aussage, die Kirche sei „im Abendmahlssaal gestiftet"[52], nicht mitgemeint ist, vielmehr deren Wahrheitskern hervorzuheben wäre. Schade ist schließlich, daß reformatorisch-lutherische Gedanken zur Ekklesiologie im Ausschuß nicht deutlicher repräsentiert und in der Studie nicht stärker berücksichtigt worden sind; es ist richtig, aber nicht alles, wenn gesagt wird, im besten Sinne des Wortes „reformatorisch" sei die „selbstkritische Nachfrage in der Bereitschaft, alte Positionen zu revidieren oder zu opfern und Neues zu erfahren".[53]

Solche Erwägungen wollen die Feststellung von der allgemeinen Bedeutung der Studie nicht schmälern, wissen sich vielmehr von ihr angeregt und auf den Weg zu weiterem Nachdenken über die Dimension eines ekklesiologischen Grundkonsens gebracht. Man wünscht der DÖSTA-Studie zur Ekklesiologie gerne eine ausreichende Beachtung und ein fruchtbares Einwirken auf die gesamtökumenischen Bemühungen um Konvergenzen und Konsense in dem, was über Wesen, Leben und Wirksamkeit der Kirche zu sagen ist.

ANMERKUNGEN

1 Zit. nach: Christus – die Hoffnung der Welt. Ein Bericht über die zweite Weltkirchenkonferenz Evanston – August 1954, hg. von H. Grüber und G. Brenneke, Berlin 1955, S. 372.

2 Zumindest mißverständlich dürfte auch der Satz von Günther Gaßmann in seinem Beitrag „Zum Ekklesiologie-Projekt von Glauben und Kirchenverfassung" sein: „Die Zielsetzung dieser Studie ist keine ökumenische Ekklesiologie, nicht nur, weil wir unter dem Gebot der wieder häufig zitierten Toronto-Erklärung des Ökumenischen Rates stehen, die den Ökumenischen Rat dahin begrenzt, daß er keine die eigenen Ekklesiologien der Mitgliedskirchen gleichsam übersteigende Ekklesiologie entwickeln sollte, sondern . . ." G. Gaßmann, in: Kirchen und Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche, Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie, hg. von P. Neuner und D. Ritschl, Frankfurt/Main 1993 (= ÖR.B 66), S. 219 (die Veröffentlichung der DÖSTA-Studie wird weiter zitiert unter DöSt).

3 Christus – die Hoffnung der Welt, a.a.O., S. 370.

4 Ebd., S. 374.

[5] Dem steht auch nicht der Satz „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist keine ‚Über-Kirche' und darf niemals eine werden" (ebd., S. 371) entgegen. Wiewohl die Dinge natürlich verzahnt sind, geht es hierbei um die „kirchenregimentlichen Rechte" des Ökumenischen Rates „über seine Mitgliedskirchen" (ebd.), also um jurisdiktionell-institutionelle Angelegenheiten. Ein anderes ist die Entwicklung einer ökumenischen Ekklesiologie und ein anderes das Problem der institutionellen Autorität des Ökumenischen Rates. Wenn Toronto dann auch noch sagt, wer Mitglied des Rates werde, nehme damit nicht „eine bestimmte Lehre über das Wesen der kirchlichen Einheit" (ebd., S. 373) an, so schließt dies nach der Toronto-Erklärung aber ein, daß „alle diese verschiedenen Auffassungen zueinander in dynamische Beziehung treten" (ebd.), wobei sie sich dann ja auch über die Einheit einigen könnten.

[6] Die Veröffentlichung der DÖSTA-Studie enthält in ihrem Anhang dazu eine instruktive, von M. Kappes hergestellte „Synopse zur Ekklesiologie in den offiziellen ökumenischen Dokumenten", vgl. DöSt, S. 226–231.

[7] O. H. Pesch, Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1992 (= QD 97), S. 34.

[8] Röm.-kath. Stellungnahme zu den Konvergenzerklärungen: „Wir sind davon überzeugt, daß das Studium der Ekklesiologie immer mehr in den Mittelpunkt des ökumenischen Dialogs gerückt werden muß" (Dt. Text, S. 9, zit. nach W. Löser, in: DöSt, S. 114); Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit, hg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt/Main und Paderborn 1990: „Wegen solcher und ähnlicher Fragen wurde in vielen Stellungnahmen zu BEM darum gebeten, im Rahmen der zukünftigen Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung eine umfassende Studie über Ekklesiologie vorzusehen" (S. 146).

[9] 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/Main und Paderborn 1991, Teil III B (Nr. 216–241, S. 86–95).

[10] Vgl. den Bericht von G. Gaßmann, DöSt, S. 215–224, sowie das bei der Weltkonferenz in Santiago de Compostela vorgelegte Diskussionspapier „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis" (WCC Publications, Genf 1993).

[11] Veröffentlicht in: epd-Dok 25/1984, S. 5–40.

[12] S. dazu: H. Meyer, Kirche und Rechtfertigung. Zum Schlußbericht der dritten Phase des internationalen Katholisch/Lutherischen Dialogs vom September 1993, in: MDKonfInst 45, 1994, S. 68–73. Der Schlußbericht ist erschienen: Paderborn und Frankfurt/Main 1994. Gruppe von Dombes, Für die Umkehr der Kirchen. Frankfurt/Main 1994.

[13] G. Gaßmann nennt den anglikanisch/katholischen Dialog, den reformiert/römisch-katholischen Dialog und den orthodox/römisch-katholischen Dialog (DöSt, S. 218).

[14] Bibliographische Angaben s. oben, Anm. 2.

[15] DöSt, S. 40.

[16] Ebd., S. 5.

[17] Ebd.

[18] Ebd.

[19] Ebd., S. 6.

[20] Ebd., S. 41.

[21] Ebd., S. 109/10.

[22] Ebd., S. 120.

[23] Ebd., S. 130.

[24] Ebd., S. 201.

[25] Ebd., S. 9.

[26] Ebd., S. 12.

[27] Ebd.

[28] Ebd., S. 13.

[29] Ebd., S. 14.

[30] Ebd., S. 15.

[31] Ebd., S. 17.

[32] Ebd., S. 18.

[33] Ebd., S. 19.

[34] Ebd., S. 19/20.

[35] Ebd., S. 20.

[36] Ebd.

37 Ebd., S. 20/21.
38 Ebd., S. 21.
39 Ebd.
40 Ebd., S. 24.
41 Ebd., S. 25.
42 Ebd., S. 26.
43 Ebd., S. 27.
44 Ebd., S. 29.
45 Ebd., S. 30.
46 Ebd., S. 31.
47 Ebd.
48 Ebd., S. 33.
49 Ebd., S. 34.
50 Ebd., S. 36/37.
51 Ebd., S. 37.
52 Ebd., S. 17.
53 Ebd., S. 29.

Das leidige Gespräch mit den Baptisten über die Taufe

VON EDUARD SCHÜTZ

So kann und darf natürlich nur ein Baptist das Thema formulieren. Aber wenn ich dies als Baptist tue, dann steht mir vor Augen, daß ich bei Gesprächen mit Angehörigen anderer christlicher Konfessionen oft den Eindruck habe, die ökumenische Verständigung über die Taufe wäre ausgezeichnet, wenn da nicht die Baptisten wären, die mit ihrer beharrlichen Forderung, Taufe müsse Glauben voraussetzen und von ihm begleitet sein, das einvernehmliche Konzert fast aller anderen christlichen Kirchen empfindlich störten. Denn diese erkennen ja die von ihnen vollzogenen Taufen ohne Ausnahme gegenseitig an. Kann man die Baptisten nicht von ihrer bisher an den Tag gelegten intransignenten Haltung abbringen und zu irgendeiner Form der Anerkennung von in anderen Kirchen vollzogenen Säuglingstaufen bewegen? Oder muß man auch in Zukunft mit ihrem Widerstand gegen jede Form von Taufe ohne den Glauben des Täuflings rechnen?

Verheißungsvolle Signale aus Italien

Diese Fragen wieder aufgegriffen und ihrer Beantwortung näher geführt zu haben, ist das Verdienst der Synode der Waldenser- und Methodistenkirchen in Italien auf der einen Seite und der Versammlung der italienischen

Baptistengemeinden auf der anderen Seite, die 1990 Kirchengemeinschaft vereinbart haben.[1] Rainer W. Burkart fragt zum Schluß seines Berichts von diesem Vorgang: „Ist es übertrieben, hier von einem Durchbruch in der Frage der gegenseitigen Anerkennung der Taufe unter Beteiligung der baptistischen Gemeinschaft zu sprechen?"[2] Dieser Frage soll im Folgenden nachgegangen werden, verbunden mit der anderen Frage, welche Bedeutung die Stellungnahme der Baptisten in dieser Frage für andere Kirchen haben könnte.[3]

Waldensertum, Methodismus und Baptismus in Italien stellen kleine Minderheitskirchen dar. Sie bilden überschaubare Gemeinden und berufen sich gemeinsam auf das reformatorische Erbe. Baptisten, Methodisten und Waldenser bekennen, daß ihr Glaube im Sinne von Eph 4,5 „einer" ist. Sie „teilen dasselbe Verständnis des Christentums" in so zentralen Punkten wie „das Heil aus Gnaden allein und seine Aneignung durch den Glauben", „die Zentralität des biblischen Wortes", die beiden großen Zeichen und Siegel des Wirkens Gottes im Leben der Kirche, Taufe und Abendmahl", „das christliche Leben als Leben in Freiheit und Liebe", „die Kirche als vom heiligen Geist mittels des Wortes der Gnade hervorgerufene und belebte christozentrische Geschwisterlichkeit, ausgestattet mit Charismata (Gnadengaben) und Ämtern zu ihrem Dienst", die christliche Berufung zur Mission" mit den Kennzeichen der Christusverkündigung und der Bezeugung des Reiches Gottes. Waldenser, Methodisten und Baptisten in Italien teilen schließlich „die ökumenische Herausforderung und Vision der Kirche". Deshalb eint sie auch die Verheißung zukünftigen „glaubwürdigeren evangelischen Zeugnisses". Mutigere und anspruchsvollere Formen der ‚Einheit in Vielfalt'" zwischen ihren Kirchen zu realisieren als bisher, erscheint ihnen als Dankesschuld für das gemeinsame Glaubenserbe und als Aufgabe der Zukunft.

Dem gemeinsamen Glaubenserbe gegenüber stehen unterschiedliche Auffassungen zweier „klassischer" Themen, der Taufe (hier Kindertaufe, dort Glaubenstaufe) und der Kirchenverfassung (hier synodale Leitung, dort kongregationalistisches Prinzip). Von beiden Problemen erscheint die verschiedene Auffassung der Taufe als das schwerere, dem dann auch die ungeteilte Aufmerksamkeit der Vereinbarung gilt. Ist eine Übereinstimmung möglich, ohne daß die einen vor den anderen oder umgekehrt kapitulieren, eine Übereinstimmung ohne Gewissensverletzung oder -nötigung, die aber auch nicht als bloß taktisch oder diplomatisch erscheint, sondern die „eine umfassende, lückenlose und uneingeschränkte Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen und deren Mitgliedern erlaubt"? Eine solche Übereinstim-

mung erscheint möglich, wenn in der Tauffrage das „evangelisch Wesentliche" betont und über folgende Punkte Einverständnis erzielt wird:

1. „Die Taufe ist wesentlicher Bestandteil der christlichen Offenbarung."

2. Nach Pfingsten „hat die Taufe ihren Platz zwischen der Umkehr und der Nachfolge. Sie zeigt die Umkehr oder ihren Anfang an, sie begleitet und besiegelt diese. Sie verkündet ‚die neue Kreatur', die wir in Christus sind."

3. Die Taufe ist „eng verbunden mit der Vergebung der Sünden, der Verbindung mit Christus und dem Empfang des Geistes (Apg 2,38; 19,1,22,16; Kol 2,12; Röm 6,1–11). Das Zeichen darf nicht von dem, was es bezeichnet, getrennt werden."

4. „Die christliche Taufe geschieht mit Wasser und Geist. Die Taufe mit Wasser ist menschliches Handwerk, die Geisttaufe göttliches Wirken."

5. „Die normale und übliche Form der christlichen Taufe ist die von Erwachsenen, die zu einer persönlichen Glaubensüberzeugung und zu einem Glaubensbekenntnis gelangt sind. Im Neuen Testament ist die Kindertaufe weder ausdrücklich ausgeschlossen oder verboten, noch eindeutig bezeugt. Auf jeden Fall setzt sie sich erst in der nachapostolischen Zeit (der genaue Zeitpunkt ist schwer festzulegen) zunehmend durch, bis sie zur üblichen und allgemeinen Taufform wird, mit Ausnahme der Missionssituation."

6. „Die Reformation des 16. Jahrhunderts hat die Theologie der Taufe tief verändert und biblisch neubegründet, jedoch nicht die Kindertaufpraxis." Deshalb betrachteten die Täufer wie später auch die Baptisten die Kindertaufe „als christlich unerlaubt, beziehungsweise wie eine nicht geschehene Taufe".

7. Waldenser- und Methodistenkirchen in Italien können heute die Kindertaufkritik würdigen und vollziehen selbst bereits seit langer Zeit die Gläubigentaufe, „wenn auch nicht ausschließlich. Die Waldenser- und Methodistenkirchen sind jedoch nicht der Auffassung, daß eine im Kontext einer gläubigen Familie und einer bekennenden Kirche vollzogene Kindertaufe ein Akt des Ungehorsams gegenüber dem Wort Gottes oder eine eigenständige Entscheidung der Kirche sei, die außerhalb des Willens Gottes stehe."

8. „Die Baptistenkirchen stimmen heute mit einigen der theologischen Aussagen der Waldenser- und Methodistenkirchen über die Kindertaufe überein, z. B. im Beharren auf der Priorität der Gnade Gottes in der Taufe. Trotzdem fühlen sich die Baptistenkirchen nicht berechtigt, die Praxis der Kindertaufe anzuerkennen. Sie überlassen die Verantwortung den Waldenser- und Methodistenkirchen. Dies ist ein alles andere als unerheb-

licher Unterschied, er ist heute sogar der schwerwiegendste zwischen unseren Kirchen." Über ihn muß das Gespräch weitergeführt werden. „Aber trotz seines Ernstes und seiner Gewichtigkeit steht dieser Unterschied der vollen Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen nicht im Wege. Dies vor allem aus zwei Gründen, die im Folgenden dargelegt werden."

Erstens wird zur Begründung der vollen Kirchengemeinschaft angeführt, daß den unterschiedlichen Taufformen „eine weitgehend gemeinsame theologische Grundlage" gegenübersteht. „Insbesondere stimmen wir hinsichtlich der engen Beziehung zwischen Taufe und Glaubensbekenntnis überein und in der Tatsache, daß ‚in bezug auf die Taufe es keinen stellvertretenden Glauben gibt'." Waldenser und Methodisten können „sowohl die theologische Begründung als auch die reiche Symbolik der Erwachsenentaufe anerkennen". Auf der anderen Seite können sich die Baptisten einige Gesichtspunkte der waldensisch-methodistischen Tauftheologie aneignen, vor allem „den Vorrang der Gnade", „die Bedeutung des Bundes Gottes" und „die Verantwortung der Familie und der Gemeinde dem Täufling gegenüber".

Der *zweite* Grund dafür, daß die fehlende Anerkennung der Kindertaufe seitens der Baptisten die volle Kirchengemeinschaft zwischen ihnen und den Waldensern und Methodisten nicht verhindern kann, dürfte der entscheidende und durchschlagende sein: „Im Neuen Testament wird mehr Wert auf die Früchte der Taufe gelegt als auf ihre Form". Den Baum – auch den der Taufe – erkennt man an seinen Früchten. Deshalb sind die Baptistenkirchen bereit, eine Person als Bruder oder Schwester im vollen Sinn des Wortes anzuerkennen und sie in jeder Hinsicht als Glied ihrer Gemeinde aufzunehmen, wenn in jener Person die Wirklichkeit der Früchte der Taufe festzustellen ist, unabhängig von deren Form und vom Zeitpunkt ihres Vollzuges. Das Vorhandensein der Früchte zeigt, daß dank des Wirkens des Geistes das Wesen der Taufe in jeder Person gegenwärtig ist und daher ‚das Ergebnis ... tatsächlich Gliedschaft in der Kirche Christi ist, und zwar im vollen neutestamentlichen Sinn des Wortes Glied'."

Waldenser- und Methodistenkirchen in Italien auf der einen und die Baptistengemeinden auf der anderen Seite erkennen sich gegenseitig als Schwesterkirchen an. „Sich als Schwesterkirchen anzuerkennen bedeutet, daß verschiedenartige Kirchen anerkennen, daß die Gemeinschaft zwischen ihnen so viel an Raum und Qualität gewonnen hat, daß sich die eine in der anderen widerspiegeln kann, jedoch nicht, um in der anderen das eigene Bild wiederzufinden, sondern dasjenige Christi, seines Leibes, seiner Gemeinde." Sich als Schwesterkirchen anzuerkennen, ist „ein gewagtes und

dennoch notwendiges", wenn auch „von Gefahren begleitetes Unternehmen", es geschieht „auf der Grundlage des Seins-in-Christus der Kirche" und „ist nicht Selbstzweck", sondern um gemeinsam das Missionswerk in die Hand zu nehmen". Die gegenseitige Anerkennung ist also ausgerichtet auf gemeinsame Evangelisation.

Beeindruckend an der Vereinbarung dieser Kirchengemeinschaft ist die Redlichkeit und Brüderlichkeit, mit der bei ihrer Begründung alle im Zusammenhang mit der ökumenischen Taufdiskussion begegnenden Argumente verständnisvoll gewürdigt werden – auch und gerade die der jeweils anderen Seite –, um sie, so weit es geht, für die als unumgänglich erachtete Kirchengemeinschaft fruchtbar zu machen. Daß die Rechnung nicht in allen Punkten glatt aufgeht, ist das Sympathische und Bestechende bei diesem Vorgehen. Nicht lückenlose Übereinstimmung in der Lehre ist gefragt, sondern Glaubwürdigkeit und Überzeugungsfähigkeit in der Rechenschaftsablage über Leben und Mission der Kirchen. Diese werden beneidenswert klar demonstriert.

Ist die zwischen den Waldenser- und Methodistenkirchen und den Baptistengemeinden in Italien vereinbarte volle Kirchengemeinschaft *ein Modellfall kirchlicher Einigung überhaupt* und damit auch übertragbar auf das Verhältnis von Baptistengemeinden und Großkirchen z. B. in Deutschland? Bevor wir dieser Frage nachgehen, stellen wir im Blick auf die vollzogene Kirchengemeinschaft zwischen Waldensern, Methodisten und Baptisten in Italien die Frage nach den für sie maßgeblichen und leitenden Kriterien.

Kriterien der Kirchengemeinschaft

Mehrfach wird in der Vereinbarung der vollen Kirchengemeinschaft zwischen Waldensern, Methodisten und Baptisten in Italien Epheser 4 zitiert. Ausgangspunkt aller drei Kirchen in ihrer Bemühung um Einheit ist das gemeinsame Bekenntnis, „das unser Glaube als Baptisten, Methodisten und Waldenser ‚einer' ist (Eph 4,5)". Zum Schluß wird festgestellt: „Unsere Absicht, ist es, einen – wenn auch bescheidenen – Akt des Gehorsams zu vollziehen gegenüber einem großen Wort des Evangeliums: ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allen und bei allen und in allen ist' (Eph 4,5-6)." Die Verse Eph 4,4-6 scheinen überhaupt die neutestamentliche Leitlinie des Einigungsprozesses zu markieren. Die Ermahnung des Apostels Paulus (V. 4), eifrig zu sein, „die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens festzuhalten", findet ihre Fortsetzung und Begründung in der Aufzählung der die Einheit der Christen gewähr-

leistenden Faktoren: ein Leib, ein Geist, eine Berufung, eine Hoffnung, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller. Auffällig ist, daß nicht allein die Taufe als Grund der Einheit der Christen genannt wird, daß diese vielmehr deutlich durch die anderen genannten Elemente der Einheit relativiert, d.h. in Beziehung gesetzt und als in dieser Beziehung in Geltung stehend bezeugt wird. Neben die eine Taufe als Kriterium christlicher Einheit treten auf diese Weise die Wirksamkeit des einen Geistes in dem einen Leib, die gemeinsame Berufung zu der einen Hoffnung, der eine Glaube und der alle und alles umfangende eine Gott. Der dreieinige Gott und das, was er an den Menschen getan hat und tut, verbürgen so die Einheit der Christen in der einen Gemeinde.

Die gegenseitige Anerkennung der Waldenser- und Methodistenkirche und der Baptistengemeinden in Italien geschieht im Lichte der komplexen Schau von christlicher Einheit, wie sie Eph 4,4–6 bietet. Nicht die gegenüber den anderen Einheitsfaktoren isolierte Anerkennung der Taufe allein ist maßgebend, sondern daß darüber hinaus die Früchte der Taufe festzustellen sind, an denen sich das Wirken des Heiligen Geistes zeigt. *Die Anerkennung der Taufe eines Menschen ist hier im positiven Sinn aufgehoben in die Anerkennung dieses Menschen als eines Christen und als eines Gliedes am Leibe Christi.* In diesen Zusammenhang würde ich gerne dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments folgen und statt von „Früchten der Taufe" von „Früchten des heiligen Geistes" sprechen wollen.

Anerkennung von Angehörigen anderer Konfessionskirchen als gläubiger Christen und als Glieder am universalen Leib Christi ist bei den Baptisten immer die Regel gewesen und sie ist es bis heute, wenn es sich um praktizierende und d.h. vor allem um bekennende und in Gemeinschaft stehende Christen handelt.[4] Dieser Zug der baptistischen Glaubensüberzeugung und Gemeindeauffassung, der letztlich dafür verantwortlich ist, daß sich das ursprüglich geschlossene baptistische Abendmahl zu einem offenen gewandelt hat, ist ebensowenig bekannt wie die Tatsache, daß der Gründer der ersten deutschen Baptistengemeinde in Hamburg, Johann Gerhard Oncken, 1846 in London an der Gründungskonferenz der Evangelischen Allianz teilgenommen hat.[5] Seitdem ist für die Baptisten die Verbindung zu Christen aus anderen Kirchen eine Gemeinschaftsaufgabe, vor allem dann, wenn es um das gemeinsame Gebet und die gemeinsame Evangelisation – etwa auf der Ebene der Evangelischen Allianz – geht. Reserviert bleiben Baptisten in der Regel dagegen, wenn die verfaßten Kirchen als solche die Ebene der Begegnung darstellen. Sie befürchten, daß auf dieser Ebene die Gabe und Aufgabe des gemeinsamen Gebets und des gemeinsa-

men Zeugnisses schwerer wahrzunehmen sind als auf der Ebene der persönlichen brüderlichen Begegnung. Daß den Betern und Mitzeugen aus den anderen Kirchen und Gemeinschaften etwas an ihrem Glauben fehlen sollte oder daß dem im Rahmen eines Kanzeltauschs im Gottesdienst einer Baptistengemeinde predigenden „gläubigen" Pfarrer aus der Landeskirche etwas an seinem Christsein oder an seinem Amt mangeln könnte, darauf würde kein Baptist kommen, und dies auch und gerade in Anbetracht von dessen Säuglingstaufe. Ganz im Gegenteil ist man für das Ereignis eines solchen konfessionsverbindenden Gottesdienstes dankbar und kann darin das Wirken des Heiligen Geistes erkennen.

Ganz anders liegen die Dinge, wenn nun einer dieser Mitbeter, Mitzeugen oder gar Gastprediger zu den Baptisten überzutreten gedächte – vielleicht weil ihm die freikirchliche Auffassung von christlicher Gemeinde als ein Kirchentyp erscheint, der dem Neuen Testament nahe kommt. Er würde unweigerlich mit der Frage seiner eigenen Glaubenstaufe konfrontiert, er, der doch gerade erst nicht nur als Mitbeter und Mitzeuge willkommen geheißen wurde, sondern auch als lebendiges Glied am Leibe Christi anerkannt war. Wie kommt es zu diesem Dilemma?

Offensichtlich kommt es zu diesem Dilemma dadurch, daß der auf dem Wege des Studiums des Neuen Testaments erhobene und für die baptistische Taufpraxis maßgebende Regelfall der urchristlichen Mission, daß der Glaube der Taufe vorangeht, die ökumenische Sicherung, daß Christus seine Gemeinde auch in anderen Kirchen mit anderer Taufpraxis als der Glaubenstaufe zu seinem universalen Leibe beruft, durchschlägt, so daß aus der mit der gläubigen Erfahrung verbundenen biblischen Erkenntnis der Bedeutung der neutestamentlichen Reihenfolge von Glaube und Taufe die biblizistisch-fundamentalistische Erkenntnis und Forderung wird, nach der in jedem Fall und ohne Rücksicht auf die andersgeartete Wirksamkeit Christi in anderen Kirchen die Glaubenstaufe zu vollziehen sei. Darüber hinaus kann sich zu diesem biblizistisch-fundamentalistischen Argument das konfessionalistische gesellen, nach dem nur mittels einer solchen ausnahmslosen Praxis der Glaubenstaufe das Profil der eigenen baptistischen Denomination scharf umrissen bleibt.

Beide Erkenntnisse, die der Bedeutung der Glaubenstaufe und die der Wirksamkeit Christi zur Sammlung und Sendung seiner Gemeinde in allen Konfessionskirchen in ihrer Differenziertheit, aber auch Zusammengehörigkeit in der theologischen Arbeit und im kontrovers seelsorgerlichen Einzelfall festzuhalten, sollte der Baptismus als Aufgabe erkennen. Dann können getrost die „trockenen Baptisten", die sich als Gruppe in fast jeder Bap-

tistengemeinde finden, *als Gemeindeglieder im Vollsinn in die Gemeinde aufgenommen werden,* also die praktizierenden Christen, die am Gemeindeleben teilnehmen, in der Abendmahlsgemeinschaft der Gemeinde stehen und beteiligt sind an Mitarbeit und Opfer, aber nicht Mitglieder der Gemeinde im Vollsinne, d.h. hier: auch im juristischen Sinne, sind, da sie nicht die Taufe als Glaubenstaufe empfangen haben, weil sie in einer anderen Kirche mit einer anderen Taufpraxis zum lebendigen Glauben an Christus gekommen sind, um dann erst den Weg in eine Baptistengemeinde zu finden. Sie meinen, sich nicht hinwegsetzen zu können und zu dürfen über die Tatsache ihrer Säuglingstaufe als eines geistlichen Datums, zu der sie im Glauben von Menschen, die ihnen nahestanden, Eltern, Verwandten und Paten, hingetragen worden sind. Sie, die nun ihre Kinder nicht mehr als Säuglinge taufen lassen, sondern sie im Blick auf ihre künftige Glaubenstaufe christlich erziehen, dürfen nicht länger als bloße Beisassen einer Baptistengemeinde diskriminiert werden, sondern müssen, da sie Glieder am Leibe Christi sind, auch Gemeindeglieder in der Ortsgemeinde sein dürfen. Das offene Abendmahl, das Praxis in fast allen Baptistengemeinden ist und zu dem alle in einer Abendmahlsfeier anwesenden praktizierenden Christen, ganz gleich, aus welcher Kirche sie kommen, eingeladen werden, weil das Abendmahl Herrenmahl ist und Christus selbst zu ihm einlädt und sich in ihm schenkt, fordert die Öffnung der Mitgliedschaft in einer Baptistengemeinde auch für solche Christen, die in anderen Kirchen Glieder am Leibe Christi geworden sind und nun als solche einer Baptistengemeinde angehören möchten. Die herkömmliche Praxis, solche Christen lediglich zum *Freundeskreis der Gemeinde* zu zählen, findet bei baptistischen Gemeindegliedern, die ein Sensorium für geistliche Wirklichkeiten entwickelt haben, immer weniger Verständnis. Sie drängen auf eine Revision dieser Praxis.

Zu Recht wird betont, daß die Baptisten *Kongregationalisten* sind. Als Kongregationalismus bezeichnet man den Kirchentyp, in dem „die Kirche in der selbständigen Einzelgemeinde (englisch: congregation) Gestalt gewinnt“[6], deren Autonomie durch keine übergemeindliche Autorität oder Leistungsinstanz geschmälert werden darf. Immerhin leben im Baptismus die selbständigen Gemeinden in bündisch verfaßten Freikirchen zusammen. Die nationalen Bünde (englisch: unions, conventions) bilden auf der kontinentalen Ebene Föderationen und auf Weltebene den Baptistischen Weltbund. Diese Zusammenschlüsse auf allen Ebenen dienen vor allem Aufgaben, die die Kräfte und den Horizont von Einzelgemeinden übersteigen, z.B. der Mission und Evangelisation, aber auch der gemeinsamen theolo-

gischen Arbeit. Bundesleitungen sollten sich nicht hinter dem baptistischen Kongregationalismus verstecken, wenn es um kontroverse Fragen wie die der Öffnung der Gemeindemitgliedschaft für nicht gläubig getaufte Christen aus anderen Kirchen geht, sondern Stellung beziehen, damit nicht Einzelgemeinden allein Entscheidungen überlassen bleiben, die sie überfordern. Meist aus Verlegenheit wird dann von den Einzelgemeinden traditionalistisch votiert und agiert. Auch kongregationalistisch verfaßte Freikirchen brauchen Vorreiter, wenn es zu gemeindlichem und theologischem Nachvollzug von geistgewirkten Realitäten kommen soll. So ist es bei der Entwicklung vom geschlossenen Abendmahl zur offenen Kommunion gewesen, so wird es auch bei der *Öffnung der Gemeindemitgliedschaft sein müssen.* Die so dringend notwendige theologische Diskussion darüber zuzulassen, dürfte der erste Schritt sein, der heute zum wenigsten getan werden muß, aber auch getan werden kann. Als ein erneuter Anstoß dazu kann auch die zwischen den Waldenser- und Methodistenkirchen in Italien und den italienischen Baptistengemeinden vereinbarte Kirchengemeinschaft dienen.

In Deutschland ist es seit der Entstehung der Freikirchen im 19. Jahrhundert zwischen ihnen zu vielen Verbindungen gekommen, die 1926 zur Gründung der „Vereinigung evangelischer Freikirchen in Deutschland" (VEF) geführt haben. In ihrer Ordnung heißt es: „Mitglieder der Vereinigung können Freikirchen und Gemeindebünde werden, die die Bibel als verbindliche Grundlage für Leben und Lehre anerkennen und die den persönlichen Glauben an Jesus Christus als Heiland und Herrn von ihren Gemeindegliedern erwarten."[7] Diese Mitgliedschaftsbestimmung des persönlichen Glaubens, der von den Gemeindegliedern der Freikirchen erwartet wird, drängt geradezu hin auf deren Kirchengemeinschaft und ist zugleich so offen und einladend formuliert – der persönliche Glaube der Gemeindeglieder „wird erwartet"! –, daß man zu der Frage geführt wird: Welche Kirche hat eigentlich diese Erwartungen nicht? Am ehesten kann es wohl im Bereich der Vereinigung evangelischer Freikirchen in Deutschland zu einer Kirchengemeinschaft kommen, die – wie in Italien – die Baptisten einschließt. Eine solche Kirchengemeinschaft wäre geeignet, die Fragen des persönlichen Glaubens der Gemeindeglieder und damit des „sola fide" der reformatorischen Rechtfertigungslehre – und Rechtfertigungspraxis! – als Kriterium für alle Kirchen, die sich im ökumenischen Gespräch befinden, permanent wachzuhalten.

Unsere bisherigen Überlegungen konzentrieren sich auf die Frage, wie der Baptismus dem Anliegen solcher praktizierenden Christen, die aus anderen Kirchen kommen und Mitglied einer Baptistengemeinde werden möchten, gerecht werden kann. Vorausgesetzt war dabei immer, daß es sich um solche Christen handelt, die in ihren Herkunftskirchen zum Glauben gekommen sind und in deren Abendmahlsgemeinschaft integriert waren. Ganz anders verhält es sich in den nun nicht mehr vereinzelten, sondern sehr viel häufigeren Fällen, in denen in der baptistischen Evangelisationspraxis Menschen, die bisher ohne geistliche Beheimatung in einer Kirche waren, zum Glauben kommen und die Frage nach der Mitgliedschaft in einer Baptistengemeinde stellen, obwohl sie durch ihre Säuglingstaufe nominelle Mitglieder einer Kirche sind. Formal gesehen handelt es sich in beiden Fällen um „Übertritt"[8] aus der einen in die andere Kirche. Aber auch hier gilt es zu differenzieren und im letzteren Fall ganz anders theologisch zu argumentieren als im ersteren.

Menschen, die im säkularen Milieu ihrer Familie wie der Gesellschaft überhaupt ihren wie selbstverständlichen Standort gefunden hatten und nun mit dem Evangelium vertraut geworden sind, erleben ihr Zum-Glauben-Kommen als die grundstürzende Erfahrung ihres Lebens, für die sie im Neuen Testament die entsprechenden Termini finden, nämlich „neue Geburt" und „neue Kreatur". Und ebenfalls im Neuen Testament finden sie die Verknüpfung von Glauben und Taufe, dergemäß ihr zum Glauben-Gekommen-Sein auf ihre Taufe zuläuft. Es ist nur folgerichtig, wenn sie in dieser Situation darauf bestehen, getauft zu werden. Selbstverständlich taucht in diesem Zusammenhang auch der Gedanke an die an ihnen vollzogene Säuglingstaufe auf, an die sie persönlich keine Erinnerung haben können. Sie erscheint ihnen, die sie keine geistliche Beheimatung in einer christlichen Gemeinde gefunden hatten, als eine völlig isolierte Handlung, da der geistliche Kontext, in dem eine Taufe in der Regel sinnvollerweise zu stehen kommt, fehlt.

Die Glaubenstaufe solcher aus einem säkularisierten Lebenszusammenhang zum Glauben gekommener Menschen darf nicht als Wiedertaufe denunziert und diskriminiert werden. Die Erfahrung solcher Christen ist urchristliche Erfahrung. Sie haben sich aus dem Damals des Unglaubens, des Lebens ohne Gott, in das Heute des Glaubens, des Lebens mit Christus, rufen lassen. Ihr Wunsch, nun die Glaubenstaufe zu empfangen, ist legitim, und die Gemeinde, die diesem Wunsch nachkommt, handelt schriftgemäß.

Das vermeintliche Hindernis der vor langer Zeit empfangenen Säuglingstaufe, die in keinem erkennbaren familiären und gemeindlichen Zusammenhang geistlichen Lebens mit christlicher Erziehung und Hinführung zum Glauben an Christus stand, ist weniger eine Frage an die evangelisierende freikirchliche Gemeinde als vielmehr an solche Kirchen, die die Säuglingstaufe ohne Rücksicht auf das Vorhandensein eines christlichen Lebenszusammenhangs praktizieren. Sehr zu Recht hat die Lima-Erklärung über die Taufe fundamentale Kritik an der unterschiedlichen Übung der Säuglingstaufe[9] geübt, bei der es bestenfalls um volkskirchliche Reproduktion von Religion[10] bzw. distanzierter Kirchlichkeit geht. Ohne die Erneuerung der Taufdisziplin in Gestalt von Mindestanforderungen an familiäres Glaubensleben, gemeindliche Integration und christliche Erziehung bei Eltern, die ihre kleinen Kinder zur Taufe bringen, wird die Säuglingstaufe in unserer durch Religionsfreiheit geprägten pluralistischen Gesellschaft immer weniger eine Chance humanistisch und/oder christlich legitimierter Akzeptanz haben.

In diesen Zusammenhang gehört auch eine kritische Beleuchtung des in der ökumenischen Diskussion begegnenden Begriffs der „sakramentalen Integrität" der Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren. Der Terminus „sakramentale Integrität" begegnet fast ausnahmslos in Argumentationszusammenhängen, durch die die Säuglingstaufpraxis unangreifbar und unaufhebbar gemacht werden soll. Was eine Kirche in dieser Hinsicht getan hat und tut, soll unter allen Umständen wohlgetan sein. Es zu hinterfragen, hieße, das Kirche-Sein der Kirche antasten. Es entsteht der Eindruck, daß mit der „sakramentalen Integrität" der Kirchen eigentlich „sakramentale Souveränität" gemeint ist. Wo aber die Sakramente ohne Rücksicht auf das Gnadenmittel des Wortes Gottes und den von ihm durch den Heiligen Geist geweckten persönlichen Glauben des Menschen in kirchliche Regie genommen werden, da wird vielmehr das Herr-Sein Jesu Christi über seine Kirche in Frage gestellt und angetastet, und sei es von wohlmeinenden Amtsträgern. Christus ist und bleibt jedoch Herr seiner Kirche und damit auch Herr ihrer Sakramente, durch die als durch Gnadenmittel er zu wirken verheißen und sich vorbehalten hat.

Christusglaube in ökumenischer Perspektive

Die Weigerung der Baptisten, jede von einer Kirche vollzogene Taufe ipso facto als Ausweis von Christen anzuerkennen, entspringt der neutestamentlichen Erkenntnis, daß der persönliche Glaube eines Menschen konstitutiv

ist für sein Christsein. Diese Erkenntnis nimmt die reformatorische Einsicht auf, daß das „allein durch den Glauben" der Rechtfertigungslehre und -praxis unverzichtbar ist. Die ökumenische Bewegung hat sich von allem Anfang an *nicht nur als* Einigungsbewegung *der Kirchen* verstanden, sondern *auch der Christen* und damit als *Erneuerungsbewegung,* wobei unter Erneuerung die Vermittlung von missionarischen Impulsen verstanden wurde. Am Anfang der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert steht eine Missionskonferenz, die von Edinburgh 1910! Eine solche missionarische Erneuerung der Kirchen ist ohne Berücksichtigung des Faktors „persönlicher Glaube der Gemeindeglieder" undenkbar, ging und geht es doch nicht zuletzt um die Mobilisierung der Laien in den Kirchen zu eigenverantwortlicher Glaubenspraxis im Zeugnis und Dienst in der modernen pluralistischen Gesellschaft.

Die inzwischen eingetretene *Verkirchlichung der Ökumene* – ob sie unvermeidbar war und ist, möchte ich dahingestellt sein lassen – *droht den Erneuerungsimpuls der ökumenischen Bewegung vollständig zu absorbieren.* Man gewinnt den Eindruck, daß die Kirchen, oft genug als Großorganisationen und fast ausschließlich durch ihre Amtsträger agierend, einzeln oder gemeinsam auf gesellschaftliche Anerkennung als religiöse und soziale Institutionen aus sind, denen sich der einzelne nur einordnen kann. Daß sich Christen und Kirchen inmitten der pluralistischen Gesellschaft und angesichts des modernen Säkularismus in einer Missionssituation befinden, wird zwar dann und wann ausgesprochen, in der Praxis, z. B. in der Säuglingstaufpraxis, aber meist ebenso ausgeblendet wie ihr Minoritätsstatus, was die „praxis pietatis" ihrer Mitglieder, z. B. den Gottesdienstbesuch, angeht. In dieser Situation ist jedoch die Gemeinde Christi als Glaubensgemeinschaft gefragt und der einzelne Christ als Glaubenszeuge herausgefordert. Das leidige *Gespräch mit den Baptisten über die Taufe* scheint mir für alle am ökumenischen Gespräch beteiligten Christen und Kirchen *notwendig zu sein, um die Frage nach Glauben und Taufe als den Konstitutiva des Christseins in der heutigen pluralistischen Gesellschaft wach und in Gang zu halten.*

Wer sich auf dem Feld der Ökumene umschaut, wird dessen gewahr, daß nicht nur die Baptisten und nicht nur die Freikirchler das Thema „Gelebte Gnade"[11], nämlich aus Glauben in Glauben gelebte Gnade, umtreibt, sondern auch andere Christen und Kirchen. So hat sich die *Vierte Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft,* ein Zusammenschluß reformatorischer Kirchen in Europa, am 9. Mai 1994 in Wien eine Erklärung „Zur Lehre und Praxis der Taufe"[12] zu eigen gemacht, in der die

Taufe in ihrer Bedeutung als „Beginn des Weges mit Jesus Christus" und als „Berufung zur Nachfolge" charakterisiert wird. Unter Berufung auf die Reformatoren wird auf die Notwendigkeit und Unumgänglichkeit des persönlichen Glaubens im Zusammenhang mit der Taufe hingewiesen. Aus Luthers Schrift „Über die babylonische Gefangenschaft der Kirche" wird zitiert: „Jeder sieht leicht ein, daß (im Sakrament) diese zwei Dinge zugleich nötig sind, die Verheißung und der Glaube. Denn ohne Verheißung kann nichts geglaubt werden. Ohne Glauben aber ist die Verheißung nutzlos" (WA 6,517,8–10). Calvin kommt mit einem Zitat aus seinem „Unterricht in der christlichen Religion" zu Wort: „Das Erste, was bei der Taufe beachtet werden muß, ist also die göttliche Verheißung, die sagt (Mk 16,16): ‚Wer da glaubt und getauft wird . . .'. Denn wo ein solcher Glaube nicht da ist oder erlangt wird, da hilft die Taufe nicht, sondern schadet vielmehr – und zwar nicht allein dann, wenn man sie empfängt, sondern auch danach das ganze Leben hindurch" (Calvin, Inst. IV 14,1; 15,13). Schließlich wird in der Erklärung „Zur Lehre und Praxis der Taufe" der Leuenberger Kirchengemeinschaft die „Geschichte Gottes mit dem Getauften" angesprochen, der von Gott „bei seinem Namen gerufen" worden ist. Wenn uns als Christen und Kirchen in unserem evangelischen und katechetischen Handeln, in unserer Verkündigungs- und Seelsorgepraxis und schließlich in unserer Taufpraxis nicht nur die Geschichte Gottes mit *den* Menschen, sondern die Geschichte Gottes mit *dem* Menschen, dem einzelnen, um dessen Heil es Gott zu tun ist und dessen Glaube und Taufe bei uns in Frage gestellt sind, *als Leitmotiv* vor Augen steht, dann sind wir auf dem rechten Weg, den Missionsauftrag Jesu Christi in der ökumenischen Gemeinsamkeit von Glaube, Liebe und Hoffnung zu erfüllen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. den Bericht in: Cornelia Nussberger (Hg.), Wachsende Kirchengemeinschaft. Gespräche und Vereinbarungen zwischen evangelischen Kirchen in Europa. Texte der Evangelischen Arbeitsstelle Oekumene Schweiz Nr. 16. Bern 1992. S. 155–167. Daraus stammen alle folgenden Zitate.

[2] Rainer W. Burkart, Überlegungen zur Frage der Taufe bei Übertritten zu Kirchen und Gemeinden aus der taufgesinnten Tradition. Materialdienst der Ökumenischen Centrale in Frankfurt/Main 1993/IV Nr. 20, S. 34–36.

[3] Ähnliche Gedanken bewegen wohl auch Otto Hermann Pesch, wenn er „über den Tellerrand der katholisch-lutherisch-reformierten Ökumene" hinausdenkend anmerkt: „Der ökumenische Streit zwischen den Baptisten und den sog. Großkirchen über die Legitimität der Kindertaufe ist nach wie vor auch theologisch noch nicht ausgestanden." (Vgl. Otto Hermann Pesch, Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse. ÖR 42/1993, S. 407–418, hier Anm. 4, S. 418.

[4] Vgl. z. B. das Glaubensbekenntnis des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland „Rechenschaft vom Glauben" von 1977. Im § 7 des Teils 2 I heißt es unter der Überschrift „Der eine Leib Christi und die getrennten Kirchen": Jesus Christus baut seine Gemeinde in den verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften."

[5] Sein Biograph, Hans Luckey, zitiert aus dem Brief Onckens: „Der Herr preßt seine Auserwählten nicht in dieselbe Form, um sie in den Himmel zu bringen. *Wir* dürfen keine Ausnahme von der Form machen . . . und müssen *einen* Herrn, *einen* Glauben, *eine* Taufe lehren. Aber der Herr selbst macht Ausnahmen . . ." Hans Luckey, J. G. Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus, 1934, S. 255, Anm. 8.

[6] Zitiert nach Hermann Brandt und Jörg Rothermund (Hg.), Was hat die Ökumene gebracht? Fakten und Perspektiven, Gütersloh 1993, S. 135.

[7] Zitiert nach VEF (Hg. 7), Berichte aus der Arbeit 1981–1984. Witten 1985, S. 32.

[8] Auch Burkart verwendet diesen Begriff in seinem Beitrag.

[9] Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1982 (sog. Lima-Papiere), Taufe § 16, Frankfurt am Main/Paderborn [11]1987, S. 15.

[10] Vgl. den Literaturbericht von Karl-Heinrich Bieritz „Kommunikation des Evangeliums oder Reproduktion von Religion?", Verkündigung und Forschung 32/1987, Heft 2, S. 48–62.

[11] Vgl. Walter Klaiber, Gelebte Gnade, in: Una Sancta 49/1994, S. 180–187.

[12] Text in: epd-Dokumentation 25/1994, S. 55–63, Zitate S. 56f.

Gelingt ein neuer ökumenischer Aufbruch?

Reflexionen über den „konziliaren Prozeß"

VON LOTHAR COENEN

Gut sechs Jahre sind vergangen seit dem bundesweiten ökumenischen Forum für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Königstein/Stuttgart und dem Abschluß der Ökumenischen Versammlung in Dresden/Magdeburg/Dresden. Auch die Europäische Ökumenische Versammlung in Basel liegt inzwischen gleich lange hinter uns. Alle drei Ereignisse wurden von den beteiligten Delegierten wie von der weit größeren Schar derer, die – ob als Gäste, in Begleitveranstaltungen oder auch von zu Hause aus – Verlauf und Ergebnisse mit Aufmerksamkeit und Spannung, gelegentlich auch kritisch verfolgten, als Höhepunkte des sog. „konziliaren Prozesses" empfunden, – eine Kurzformel, die umstritten und mißverständlich ist, weil sie nur die Gestaltungsweise, nicht aber die Schwerpunkte, auf die man sich konzentriert, erkennen läßt. Auch im weiteren Umfeld von Medien und Gesellschaft waren Aufmerksamkeit und Echo, zumindest spontan, beachtlich. Wenn auch manche Forderungen suspekt

erschienen, so wurde doch vieles aufgegriffen, und ist z. B. „Bewahrung der Schöpfung" inzwischen für Politiker verschiedener Couleur zu einer gängigen Formel geworden.

Als ein Jahr später die Weltversammlung in Seoul stattfand, überwogen – bei weit geringerer Resonanz – die kritischen Stimmen bis hin zur Attestierung eines völligen Fehlschlags. Der Grund dafür dürfte nicht allein in der weiten Entfernung zwischen Europa und Korea zu suchen sein, sondern auch darin, daß die Delegierten dort nahezu alle Vorarbeiten zugunsten direkter Begegnungen vom Tisch wischten und dadurch Verlauf und Ergebnis europäischen Vorstellungen und Erwartungen fremd, ja befremdlich und beängstigend erscheinen. Dazu kam, daß Seoul – die Gründe wollen wir hier nicht diskutieren – im Unterschied zu den europäischen Versammlungen ohne römisch-katholische Beteiligung stattfand, also zwei Drittel der ohnehin kaum ein Drittel der Weltbevölkerung ausmachenden Weltchristenheit nicht aktiv, sondern nur durch Beobachter vertreten waren. So wurden die dortigen Anstöße auch von den protestantischen Kirchen kaum aufgenommen, allenfalls in einem Teil des Gruppenspektrums begrüßt.

I.

Das alles also liegt sechs Jahre zurück. Was ist seither geschehen? Natürlich wurden die Erklärungen aller vier genannten Versammlungen gedruckt und verbreitet, und es hat auch nicht an zu Protokoll genommenen Stellungnahmen von Kirchen und Synoden gefehlt. Aber während der Versand noch lief, begann sich Europa zu verändern, öffneten sich Grenzen und zerbrachen Machtsysteme, vereinigten sich schließlich die beiden deutschen Staaten, richtiger wohl: trat die bisherige DDR der Bundesrepublik Deutschland bei. Der alte Ostblock hörte auf zu existieren. Imperialismus wurde – jedenfalls im politischen, wenn auch nicht im wirtschaftlichen Felde – durch Ethnozentrismus und neuen Nationalismus, Liberalismus durch Fundamentalismus abgelöst. So stimmen viele Gegebenheiten, von denen man bei den Konferenzen ausgegangen war, nicht mehr. Für die Menschen im Gebiet der früheren DDR brachte die Wende neben erhofften Befreiungen doch auch ungeahnte Wandlungen ihrer Lebensbedingungen, mit denen zurechtzukommen nun vorrangige Lebensaufgabe wurde. Auch die Kirchen waren davon betroffen, und ihr Weg zur Einheit zeigt viele Parallelen zum politischen – bis hin zur „Eingemeindung" der dortigen Landeskirchen in eine verfassungsmäßig unveränderte EKD ohne weitere

Prüfung, ob nicht im Bund Evangelischer Kirchen entwickelte Formen des Lebens und der Leitung für eine zunehmend entchristlichte Gesellschaft zukunftsträchtiger sein können.

Kann es verwundern, daß dabei kein Ohr und keine Hand mehr frei waren für die Erkenntnisse und Initiativen des konziliaren Prozesses? Dabei hätten diese doch – kirchlich wie gesellschaftlich – für viele der zu lösenden Aufgaben richtungweisend sein können. Aber sie waren offensichtlich noch nicht *Dimension der Existenz geworden,* zum Herzen durchgedrungen, um von da aus dem Handeln das Gepräge zu geben. „Jetzt müssen wir erst einmal . . ." wurde zu einer gängigen Formel, und man/frau verschob – nur scheinbar langfristige und zusätzliche – Programme wie den konziliaren Prozeß auf später, für manche vielleicht sogar mit der verschwiegenen Hoffnung, daß sich einiges von selbst erledigen werde. Kurz, in den frühen neunziger Jahren schien, jedenfalls kirchenamtlich, der konziliare Prozeß zu den Akten gelegt zu sein, allenfalls zur Wiedervorlage in einigen Jahren, auch wenn – die Ausnahme bestätigt nach einem englischen Sprichwort die Regel – die Hildesheimer Diözesansynode 1990 eine detaillierte Richtungsanzeige zum Handeln für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verabschiedete, unterzeichnet von Bischof Joseph Homeyer, der allerdings selbst einer der Vorsitzenden des Forums war und nach dieser Verlautbarung sich über das zunehmende Schweigen der vormals antreibenden Evangelischen zu wundern begann.

War der Prozeß eingeschlafen? Mitnichten. Auch wenn er in Kirchenleitungen kaum noch auf der Tagesordnung stand, so lebte er doch weiter, jedenfalls in den Herzen vieler, die in Gruppen, Projekten und Initiativen engagiert waren. Es war vielleicht nicht der Begriff „konziliarer Prozeß", der da weiterlebte: Kaum jemand hätte das, wofür er oder sie sich einsetzte, ausdrücklich als Teil desselben bezeichnet. Aber es ging eben um Gerechtigkeit, wenn man sich um Flüchtlinge und Fremde kümmerte, sie zu integrieren versuchte oder Arbeitsmöglichkeiten für Erwerbslose schuf. Und ging es nicht um Gerechtigkeit und Frieden, wenn man Verbindung zu osteuropäischen Kirchen und Gruppen aufnahm, Aufbaulager à la Aktion Sühnezeichen initiierte, um Brücken der Verständigung und Gemeinschaft zu bauen, auch das Teilen zu üben? Und gehören die Einrichtung von Friedensdiensten oder eines Friedens- bzw. Schalom-Diakonats nicht auch zu jenem Felde, das der konziliare Prozeß zusammenzuordnen versucht? Wenn wir die Inhalte, die Arbeitsfelder, um die es geht, zum Maßstab machen und nicht die ja gelegentlich schon mit karikierender Abkürzung ausgestattete Kurzbezeichnung – JPIC –, es würden viel mehr Hände sich erheben, die

nicht nur zur Umkehr bereit sind, sondern längst begonnen haben, den falschen Göttern den Abschied zu geben und nach Schritten im Gehorsam der Nachfolge zu suchen. Vielleicht nur kleine, erste Schritte; aber noch jeder weite Weg hat so und nicht anders begonnen; mit einem schauträchtigen Salto ist er nicht zu vollenden.

Nein, das worum es im konziliaren Prozeß ging und gehen muß, ist weder erledigt noch suspendiert noch gar aufgegeben. Nur haben die Kirchen weitgehend noch nicht realisiert, daß es hier nicht um ein Programm neben anderen geht, das schon wieder eine Ausweitung der Stellen- und Registraturpläne erforderlich macht (obwohl einige sich auch dazu entschlossen haben), sondern um das *Gewinnen bzw. Wiederaufdecken einer lange genug als sekundär betrachteten Dimension kirchlicher Existenz.* Gewiß stellt sie nicht den zentralen Auftrag der Kirche dar, der in der Vermittlung der Botschaft Gottes an die Gemeinde und die Mitmenschen liegt. Aber mindestens im gleichen Maße wie die Fragen der liturgischen Erneuerung gehen uns die ethischen Konsequenzen der Nachfolge Christi in ihren verschiedenen Aspekten an, die der jeweiligen konkreten Situation entsprechend gelebt werden wollen als Zeichen der anbrechenden Königsherrschaft Jesu Christi, als Hoffnung, freilich auch Widerstand weckende Zeichen der Bundeszugehörigkeit. Darauf haben schon die Limatexte des Ökumenischen Rates hingewiesen (Eucharistie 20f) und erneut die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bei ihrer letzten Tagung in Santiago de Compostela. Aber konkrete Antworten auf den Ruf und die Einladung zur Umkehr „auf neue Wege", wie sie Klaus Peter Hertzsch besungen hat (EG 395), lassen sich nur sehr begrenzt allgemein geben, sondern haben die jeweilige Situation im Auge. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß Richtlinien großer kontinentaler oder weltweiter Versammlungen für die örtlichen Gemeinden und Gruppen oft zu abstrakt klingen, vielleicht Richtungsanzeigen, aber zu wenig *Handlungshilfe* sind. Das macht nicht nur manche europäische und deutsche Bedenken gegen die Verlautbarungen von Seoul verständlich, sondern gilt oft ebenso für übergreifende deutsche oder europäische Texte, und insbesondere für den Widerspruch aus Ländern der sog. Dritten Welt gegen das Überstülpen allgemeiner, in der Regel westlicher Konzeptionen und Programme. Sie fordern statt dessen zum verstärkten Zuhören und Hineindenken in die Situation der Betroffenen auf und zur Ermutigung, die auch dort vorhandenen Möglichkeiten zu mobilisieren.

Freilich, auch wenn uns durch die wachsende Informationsflut die Einheit der Welt und die Interdependenz aller Handlungen täglich vor Augen

steht, so ist trotzdem oder vielleicht gerade deswegen ein Rückzug aus dem weltweiten in den eigenen Bereich politisch und auch kirchlich kaum zu übersehen. Weil aber Gottes Welt eine und auch der Leib Christi einer ist, bedarf es des Aufbaus und der Vertiefung der Gemeinschaft aller Christen über Grenzen und Kulturen hinweg, beginnend am jeweiligen Ort. Der konziliare Charakter des „Prozesses gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung" (so die volle Bezeichnung des Anstoßes der ÖRK-Vollversammlung in Vancouver) läßt sich nicht erreichen durch immer festeren Zusammenhalt bestimmter, womöglich schon ideologisch fixierter Gruppen vorbei an den anderen, sondern nur, wo es zu gemeinsamer Beratung und gemeinsamem Handeln aller Christusgläubigen kommt. Wer den konziliaren Prozeß will, kann sich mit der Themenbehandlung im geschlossenen, gleichgesinnten Kreis nicht begnügen, sondern muß die Mühe des Werbens und Gewinnens auf sich nehmen; muß selbst versuchen, den anderen zu verstehen, und womöglich auf seine Gegenargumente eingehen. Deshalb tragen auf einzelne Kirchen oder Gruppierungen beschränkte „konziliare Versammlungen" schlicht ein irreführendes Etikett.

II.

Eine zweite Überlegung muß hier hinzugefügt werden. Sie hat mit dem Ablauf des und den Erwartungen an den konziliaren Prozeß zu tun. Es mag ja in unserer technisch und planerisch verbildeten Natur begründet sein, daß wir für alles eine Konzeption und ein erwartetes, zu erreichendes Ziel haben wollen. Wenn wir das eine nicht durchsetzen können oder das andere nicht unseren Vorstellungen entsprechend erreicht wird, sind wir enttäuscht, fragen schon kaum noch, ob andere Ziele vielleicht Gott-gewollten Wegen mehr entsprechen. Die Erwartungen richteten sich darauf, daß die geplanten Versammlungen bringen müßten, wozu wir selbst nicht in der Lage oder auch nicht bereit waren. Aber konnten Versammlungen und Beschlüsse überhaupt ein Ziel, das Ziel sein? Sollten *sie* die Veränderung der Welt bringen? Wäre dies nicht allenfalls durch einen verstärkten, jedes einzelnen Beteiligung fordernden Einsatz möglich, der *vor* den Versammlungen schon gefordert ist, erst recht aber zur Realisierung dessen, was seither als gemeinsamer Auftrag gilt? Richten wir also den Spiegel, den wir den Versammlungen und ihren Beschlüssen vorhalten, lieber auf uns selbst!

Wenn es aber auf den Weg und sein Beschreiten in ganzer Breite ankommt, so muß man auch die Beteiligung der sog. Basis an Vorbereitung

und Verlauf konziliar-ökumenischer Versammlungen mitbedenken, hier speziell im Vergleich von Dresden und Stuttgart.

Die *Ökumenische Versammlung* (ÖV) in Dresden entstand aus der Initiative des Dresdener Stadtökumenekreises, also einer örtlichen Gruppe von Angehörigen verschiedener Kirchen. Deren Initiative wurde dann von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR aufgenommen, die gleichzeitig die Kirchen zur Teilnahme an der Versammlung einlud (und ihrerseits fachkundige Berater hinzufügte!) und die Menschen im Lande aufforderte, auf Postkarten das ihnen jeweils dringendst Notwendige mitzuteilen. Die annähernd 10 000 nach Aspekten sortierten Rückäußerungen aufnehmend, entwickelte die Ökumenische Versammlung dann ihre ersten Textentwürfe (insgesamt zwölf), die erstmalig beim zweiten Treffen in Magdeburg beraten und schließlich nach Aufnahme Hunderter von Rückäußerungen und Delegiertenanträgen erst bei der dritten Zusammenkunft im April 1989 in Dresden verabschiedet wurden. Was hier beschlossen wurde, darf also mit Recht als eine Antwort auf und ein Ruf in die damalige konkrete Situation des Landes angesehen werden. Es bündelte unter der Leitlinie einer theologischen Grundlegung die Stimmen, die dann auch in den kommenden Monaten bis zur Wende immer lauter wurden und schließlich den Umbruch herbeiführten, auch wenn oder gerade weil die Dresdener Texte, soweit sie die Situation im Lande betrafen, von dessen Selbständigkeit ausgingen. In der Vorbereitung der ÖV war lange nicht klar, ob alle Kirchen sich beteiligen würden. Daß es dann doch dazu kam – für die römisch-katholische Kirche wie in der Bundesrepublik nach den Absprachen zwischen KEK und CCEE für eine europäische Versammlung –, darf als ein eminenter Schritt zu ökumenischer Gemeinschaft gelten, selbst wenn diese hier oder da später abkühlte.

Der Anmarsch nach Königstein/Stuttgart und der Verlauf des nur zwei Phasen umfassenden *Forums* war davon unterschieden. Zunächst einmal waren seit den frühen achtziger Jahren und verstärkt seit C. F. von Weizsäckers Aufruf für ein Konzil des Friedens beim Düsseldorfer Kirchentag 1985 alle Initiativen auf die Friedenserhaltung und ein Friedenskonzil gerichtet. Es dauerte bis in die Zeit des Forums hinein, ehe auch die beiden anderen Aspekte des konziliaren Prozesses wirklich aufgenommen wurden (die Bewahrung der Schöpfung eigentlich erst in Stuttgart), obwohl etwa die II. Ökumenische Versammlung (der Gruppen) in Siegen in einem Bundesmanifest alle drei Gesichtspukte in ihrer Selbstverpflichtung zusammenfaßte. Aber die eigentliche Initiative zu einem Forum ging von den Kirchen, namentlich der EKD, aus und wurde dann von der ACK aufgegriffen. Die

Kirchen bildeten einen Vorbereitungsausschuß, der aufgrund einer Anzahl von Vorschlägen und Anregungen einen Entwurfstext verfaßte, um den sich dann die Delegierten in der ersten Phase in Königstein sammelten, den sie berieten und veränderten und der sogleich verbreitet wurde mit der Bitte um Stellungnahme und Änderungsvorschläge. Stuttgart hatte dann über 600 Vorschläge und Anträge sowohl von Gruppen als auch Einzelpersonen zu bearbeiten, bevor der vor allem im Bereich Schöpfung, aber auch Gerechtigkeit stark veränderte und erweiterte Gesamttext verabschiedet werden konnte. Außerordentlich wichtig war es, daß unter den Delegierten ein breites Spektrum nicht nur konfessionell, sondern auch funktionell von Militärpfarrern bis zu den Quäkern, von Kirchenleitungsmitgliedern bis zu engagierten Gruppenvertretern vorhanden war. Die Präsenz der Letzteren war durch eine nachhaltige Bitte an die Kirchen, ihnen Plätze einzuräumen, gewährleistet worden: Sie sollten nicht als außenstehende, besondere Größe, sondern als Teil der Kirchen gesehen werden. Trotzdem war nicht zu übersehen, daß die Entwürfe quasi „von oben her" kamen und jener erste Schritt der Basisbefragung fehlte. Die Basis konnte erst nach der ersten Phase mitwirken, was dann allerdings auch sehr ergiebig ausfiel. Die Stuttgarter Erklärung selbst, straff nach den drei Aspekten des Prozesses gegliedert und von sechs Arbeitsgruppen vorbereitet, unterscheidet zwischen Leitsätzen und Erläuterungen, die auch unterschiedliche Sichten widergeben, dazu kommen Vorschläge für Handlungsschritte. Das erleichtert natürlich, bei einer Überprüfung grundsätzliche Richtungsanzeigen von zumindest teilweise situationsgebundenen Erläuterungen und Handlungsvorschlägen zu unterscheiden. Interessant ist dabei, daß auch Stuttgart mit einer – freilich wesentlich kürzeren – theologischen Grundlegung beginnt, die von der unverbrüchlichen Treue Gottes in Seinem Handeln ausgeht und danach die notwendige Umkehr zu neuen ethischen Maßstäben unterstreicht. Eine Konkordanz würde sichtbar machen, wie groß in den Grundlinien die Übereinstimmung in der Richtungsanzeige der deutschen Texte ist.

III.

Man würde freilich dem Verlauf des konziliaren Prozesses nicht gerecht, würde man sich auf Dresden und Stuttgart beschränken. Daneben stehen eine ganze Anzahl von regionalen Versammlungen, praktisch in allen Teilen der alten Bundesrepublik, die größte von ihnen wahrscheinlich in der Dortmunder Westfalenhalle. Auch von ihnen wurden Aufrufe, Stellungnahmen, kurz Papiere verabschiedet; 47 enthält allein ein von der Arbeitsstelle für Frie-

dens- und Konfliktforschung in Münster herausgegebener Sammelband (GFS-Texte, September 1991). *Papiere* – das wirft allerdings eine weitere Frage auf: Wie hoch sind diese einzuschätzen? Sind wir vielleicht – europäisch – der Meinung, ein Ziel wäre erreicht, wenn eine akzeptable Formulierung gebilligt worden ist? Darf man wirklich davon ausgehen, daß die Rezipienten – wer? – sie mit gleicher Sorgfalt lesen wie die, die sie erarbeitet haben? Und darf man annehmen, daß formulierte Appelle dann auch aufgenommen und realisiert werden? Sagt nicht schon das Sprichwort, Papier sei geduldig?

Solche Fragen – an die Konzentration auf Konferenzen und das vorrangige Gewicht von Texten – sollte man nun auch im Hinblick auf die anstehenden Versammlungen in Deutschland und Europa wohl abwägen. Deren Wert könnte darin liegen, daß sie Verschiedenheiten und Gemeinsamkeiten erkennbar machen, wenn es gelingt, aufeinander zu hören und die Wurzel anderer Positionen zu erforschen. Dann könnten sie nach gemeinsamen weiteren Schritten suchen und für den weiteren Weg motivieren. Natürlich werden die alten Texte dabei mitschwingen, und man wird prüfen, inwieweit damalige Richtungsanzeigen weiterhin gültig blieben oder ersetzt bzw. ergänzt werden müssen. Aber Statements dürfen nicht das alleinige Ziel sein. Mindestens ebenso wichtig wird es sein, Erfahrungen aus der Praxis zu sammeln und weiterzugeben, die die jeweilige Ausgangssituation, die ergriffenen Maßnahmen und die Schwierigkeiten, denen man begegnete, erkennen lassen. Das wäre eine Art praktische Hermeneutik, die zum Einstieg motiviert und dabei hilft. Einige Kirchen, Diözesen und Verbände haben solche Hilfen bereits herausgebracht. Daran könnte man anknüpfen.

Für die deutsche wie für die europäische Versammlung werden gute, realisierbare Vorschläge und Verlautbarungen gewiß auch davon abhängen, ob es gelingt, bei einem neuen Anlauf die Vorarbeiten nicht allein in die Hände von Theologen zu legen, sondern *zur aktiven und kritischen Beteiligung von Christen aus Wirtschaft, Handel, Wissenschaft, Technik und Politik zurückzufinden, also die Rolle der sog. Laien* (ein seltsamer Unterscheidungsbegriff innerhalb des Leibes Christi) *wieder aufzuwerten,* damit ideologische Wunschträume vermieden werden. Und ob nicht, in der Versammlung beginnend, aber sogleich über sie hinausweisend, das *Modell der Bundesschlüsse von Seoul für die Praktizierung von Versöhnung hilfreich sein könnte?* Sie böten einen Rahmen, in dem dann Verstehen und Teilen geübt werden und Gemeinschaft wie Hoffnung wachsen und gestärkt werden könnten, die dann auf die Umwelt ausstrahlen.

Die europäische, aber auch die deutsche Versammlung werden neben den Unterschieden in sachlichen Ausgangspositionen auch vor der Aufgabe ste-

hen, emotionale Erfahrungsdifferenzen der letzten Jahrzehnte zu überwinden oder jedenfalls zu überbrücken. Sie wurden schon kurz nach der deutschen Vereinigung bei Treffen von Delegierten der Dresdner Ökumenischen Versammlung und in Konsultationen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen deutlich und scheinen noch längst nicht überwunden zu sein. Ihre Wurzel liegt in der Enttäuschung, daß man/frau unter den veränderten Bedingungen den Weg von Dresden nicht ungebrochen fortsetzen konnte und vieles, was nun aufkam, nicht akzeptabel erschien. Es darf als Glücksfall gelten, daß nach manchen Betrebungen, zunächst im Dresdner Rahmen unter sich zu bleiben, inzwischen die ACK zu einer gesamtdeutschen Versammlung eingeladen hat, um, sei es gleich durch Phasen des Stotterns hindurch, zu einer gemeinsamen Stimme zu finden. Um dies zu erreichen, wird viel Zuhören und Hinterfragen, viel Bereitschaft zur Achtung anderer Standpunkte erforderlich sein, wozu wenige Tage kaum ausreichen. Es wäre zu hoffen, daß in vorbereitenden Arbeitsgruppen hier schon erste Steine aus dem Weg geräumt werden können. Aber weil sich diese Probleme kaum dem Zeitdruck beugen werden, *dürfte jedenfalls eine deutsche Versammlung möglicherweise mehr als eine Phase brauchen.* Sehr zu Unrecht hat man seinerzeit den Kopf geschüttelt, als C. F. von Weizsäcker für ein ökumenisches Friedenskonzil mehrere Phasen über Jahre verteilt für notwendig hielt. Seoul hat ihm recht gegeben.

Es bleibt die Frage, wie, dem Ansatz von Dresden entsprechend, die Stimme der Basis, also der Gemeinden und engagierten Gruppen, hinreichend aufgenommen werden kann. Eine gleiche Flut von Eingaben wie damals ist heute kaum zu erwarten. Dennoch: die ACK hat drei Schwerpunkte, einen für jeden Bereich benannte. Und es wäre wünschenswert, daß wiederum kurz gefaßte Anstöße und Vorschläge aus den örtlichen Erfahrungen dazu erbeten werden, um in die Vorbereitungen der Versammlung einzugehen. Daß bei dieser Beschränkung auf drei Schwerpunkte manche Stimmen äußern werden, sie kämen in diesem Konzept nicht vor, wird man in Kauf nehmen müssen. Aber es muß erneut deutlich werden, daß alle drei Aspekte des konziliaren Prozesses *unlöslich zusammenhängen* und daß, wer sich an einer Stelle engagiert, damit zugleich auch in die beiden anderen einbezogen ist und deren Relevanz erfahren wird.

Es ist hohe Zeit für einen neuen ökumenischen Aufbruch. Wird er gelingen? Es wäre dringend zu wünschen, gerade in den faktischen Minderheitssituationen der Christenheit in einem zunehmend säkularisierten Europa.

Zur Verabschiedung von Bischof Dr. Heinz Joachim Held als Vorsitzender der ACK am 22. 2. 1995 in Würzburg

Lieber Bruder Held,

Institutionen, auch kirchliche, stehen und fallen, gedeihen und verkümmern, je nachdem welche Personen in ihnen wirken. Dies gilt auch für die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Sie, lieber Bruder Held, haben 16 Jahre segensreich in der ACK gewirkt. Zuerst seit 1979 als Delegierter der EKD, dann aber seit 1982 bis heute im Vorstand, wobei Sie während drei Wahlperioden, nämlich von 1982 bis 1985, von 1985 bis 1988 und von 1992 bis 1995 das Amt des 1. Vorsitzenden innehatten.

Will man Ihre Amtsführung auf einen kurzen Nenner bringen, so kann man von einer ruhigen und sicheren Hand in bewegten Zeiten sprechen. Daß die Zeiten bewegt waren, dokumentieren zwei Ereignisse aus Ihrer Amtszeit als 1. Vorsitzender, die ich besonders hervorheben möchte, da die ACK bzw. die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die in ihr zusammenarbeiten, bei diesen Ereignissen froh und dankbar sein konnten, Sie an der Spitze zu haben. Diese zwei Ereignisse sind einmal die Vorbereitung und Durchführung des Forums für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und die Wiedervereinigung der ACK's Ost und West.

Daß die Initiativen im Umfeld der Vorbereitung des Forums anfänglich gar nicht von allen mit Begeisterung aufgenommen wurden, haben wir zwar vergessen, aber aus glaubwürdigen Berichten weiß ich – und bei uns in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR erging es uns ja auch nicht viel anders –, daß viele in der ACK, wenn nicht gar die meisten, erschrocken waren, als plötzlich die Bitte mehrerer Stellen an die Mitgliederversammlung herangetragen wurde, Träger d. h. Organisator und verantwortlicher Durchführer des Forums für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu werden. Als Vorsitzender mußten Sie die Stimmen der Mitgliedskirchen hören, Gesichtspunkte einbringen, die nicht alle gleich auf Anhieb sahen, die gemeinsame Willensbildung steuern und im Endeffekt eine ganze Menge mehr Arbeit und stellvertretende Verantwortung auf sich nehmen. Damals, 1988, haben viele bis zur letzten Minute gebangt und erst aufgeatmet, als alles glücklich gelaufen war. Heute wissen wir, daß es ein segensreicher Prozeß war und auch daß Sie, lieber Bruder Held, dabei angeregt und hilfreich gewirkt haben.

Gleiches gilt für die Wiedervereinigung der ACK mit der AGCK. Beschlossen wurde sie noch unter dem Vorsitz von Pfarrer Hans-Beat Motel, aber die Schwierigkeiten, die beim Vollzug aufgetreten sind, die haben Sie mit ruhiger und sicherer Hand gemeistert. Ihr brüderliches und

versöhnendes Wort war in diesem Zusammenhang in vielen Situationen sehr viel wert. Ich selbst habe den Prozeß der Vereinigung der beiden Arbeitsgemeinschaften Ost und West 1991/1992 mehr beobachtend als gestaltend miterlebt. Doch habe ich als Gast der Vereinigungssitzung der ACK/West und der AGCK/Ost im November 1991 in Eisenach und dann als Mitglied der vereinten ACK bei ihrer ersten Sitzung im Februar 1992 in Berlin den Willen zur Gemeinsamkeit und zum mutigen Neuanfang dankbar registriert. Die jeweilige Vergangenheit prägt uns sicherlich noch heute – und sie wird das auch noch auf absehbare Zeit weiterhin tun –, aber die unterschiedlichen kirchlichen und gesellschaftlichen Erfahrungen in Ost und West bereichern auch den gemeinsamen Weg unserer Kirchen. In Anlehnung an Paulus können wir als Kirchen und kirchliche Gemeinschaften aus Ost und West nun sagen: Wir haben gelernt, uns in jeder Lage zurechtzufinden. In jedes und alles sind wir eingeweiht: in Sattsein und Hunger, Überfluß und Entbehrung (vgl. Phil 4,11f)! Möge auch für die geeinte ACK in Deutschland gelten, was Paulus im Blick auf seine Person hinzufügt: „Alles vermag ich durch ihn, der mir Kraft gibt" (Phil 4,13). Sie, Bruder Held, haben uns geholfen, in dieser gläubigen Gelassenheit und Zuversicht die alten begrenzten Horizonte zu weiten auf das, was jetzt im geeinten Deutschland für uns als Kirchen und kirchliche Gemeinschaften gemeinsam im Dienst und Zeugnis für unseren Herrn ansteht. Das Arbeitsvorhaben der ACK zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt und die beschlossene Ökumenische Versammlung der Kirchen in Deutschland in Trägerschaft der ACK im Juni 1996 unter dem so aktuellen Stichwort „Versöhnung" weisen dabei die Richtung.

Ihr Dienst in der ACK, lieber Bruder Held, war nur ein kleiner Teil Ihres ökumenischen Lebenswerks. Aber in diesen kleinen Teil haben Sie vieles hineingegeben, was aus anderen Bereichen Ihres reichen Schaffens stammte. Dadurch wurde dieser kleine Teil von Bedeutung für die ACK. Der Vorsitzende der ACK war in Ihrer Person Präsident des Außenamtes der EKD, Moderator des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, später dann auch noch Bischof der deutschen evangelischen Auslandsgemeinden, um nur Ihre wichtigsten Ämter zu nennen. Und den Vorsitz in der ACK haben Sie nicht als Nebenpöstchen geführt, sondern hier war der Knotenpunkt, an dem Sie die Dimensionen der großen weltweiten Ökumene in das oft eher enge innerdeutsche Miteinander der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften eingebracht haben, auch hier mit ruhiger, sicherer Hand, ohne zu überfordern, aber uns doch deutlich sehen lassend, daß die Kirche Jesu Christi mehr ist als die ACK in Deutschland!

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland ist Ihnen, lieber Bruder Held, zu ehrlichem Dank verpflichtet, den wir hiermit zum Ausdruck bringen möchten, wohl am angemessensten, indem wir Gott bitten, er möge Ihnen alle Mühe vergelten. Das darf ich als Katholik so sagen, auch auf die Gefahr hin, daß ich damit in Konflikt mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre gerate. Wir bitten Gott aber auch, daß er Ihnen noch lange Kraft und gute Gesundheit schenken möge, damit Sie einen recht aktiven Ruhestand führen können, so wie wir Sie kennen, sicher zu großen Teilen wieder im Dienst der Ökumene.

Joachim Wanke, Bischof von Erfurt

Dankbrief an Kirchenpräsident i. R. Dr. h. c. Eberhard Natho

Sehr verehrter, lieber Bruder Natho,

wie sagt man landläufig? „Er *geht* in den Ruhestand". Aktiv, bewußt und positiv sind wir bereit, diese neue Grenzerfahrung und -überschreitung durchzustehen. Vermute ich recht, wenn ich Sie so einschätze?

Mit der Erinnerung an Sie verbinden mich zwölf Jahre Erfahrungen mit der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik" – schreiben wir diesen zur Geschichte gewordenen Namen breit aus. Ich blättere in den Protokollnotizen dieser AGCK. Erstmalig begegnet mir Ihr Name am 12./13. September 1978: „Natho entschuldigt." Kurz wie der Name ist die Notiz. Das war nicht typisch für Sie. In der Regel kamen Sie pünktlich. Und als Vorsitzender begannen Sie die Sitzungen pünktlich. Sie hatten die Fähigkeit, jeden, der es wollte, zu Wort kommen zu lassen, dann die Beratungspakete zu schnüren und – meist pünktlich 16.00 Uhr mit einem kurzen Gebet – die Sitzungen zu schließen. Das empfand ich als „typisch Natho".

In Ihre Zeit als Vorsitzender (ab 4./5. Mai 1981) fiel das Gespräch des Vorstandes der AGCK mit Staatssekretär Gysi und Dr. Wilke am 15. Oktober 1985. Ich war gespannt, wie der rhetorisch begabte und auch in schwierigen Gesprächsphasen sich einzubringen gewohnte Kirchenpräsident dem langstiligen, ermüdenden, nahezu zweistündigen Monolog des Staatssekretärs zuhören wird, ohne selbst dazwischenreden zu können. Wenn man den Energieverbrauch hätte messen können, den Sie und wir gemeinsam durch das anstrengende Zuhören hatten!

Gewiß, es ging dabei um ein Ziel: Dem Staat gegenüber deutlich zu machen, daß wir als *Kirchen* auch eine *gemeinsame* Stimme haben und daß wir uns in einer ganzen Reihe damaliger Grundanliegen nicht auseinanderdividieren lassen wollten. Ob diesem Bemühen Erfolg beschieden war? Ob dies nicht ein „Erbe" sein kann auch für die heutige ACK?

Noch ein Letztes: Es war nicht einfach, mit der „Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" umzugehen – auch kirchenpolitisch gesehen. Die AGCK hatte weder die ersten Ideen gehabt noch die schwierigste Arbeit geleistet. Aber in Übernahme von Verantwortung ist ein Ereignis mitgetragen worden, das die Konfessionsgrenzen überschritt und vor allem kirchenhistorische und politische Bedeutung hatte – und keiner wußte, wie das einmal enden wird.

Diese Rückblicke wollen keine Heldentaten markieren. Wir wollen Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, danken für eine Zeit, in der Gott uns Gemeinschaft und Übernahme gemeinsamer Verantwortung erleben ließ und den Blick, das Ohr, das Herz öffnete für den praktizierenden Christen in der anderen „Konfession". Sie haben in dieser Zeit die Fähigkeit bewiesen, die sehr unterschiedlichen kirchlichen „Originale" Originale bleiben zu lassen und dennoch mit guter Hand gemeinsame Aufgaben zu koordinieren und einen guten Informationsfluß untereinander zu ermöglichen.

Es ist leider nicht mehr möglich, daß ich Ihnen im Namen der ehemaligen Vertreterversammlung unseren Dank aussprechen kann. Mit Sicherheit würden die „Ehemaligen" mich aber dazu ermächtigen. Mir wurde zu Beginn meines Ruhestandes ein Buch geschenkt. Der Schreiber – Heinrich Albertz – mag nicht in allen Dingen Ihre politische und theologische Kragenweite sein. Aber eins will er mit allen, die auf dem gleichen Wege sind, sagen: „Am Ende des Weges – Nachdenken über das Alter." Darf ich ihn zitieren: „Wirkliche Vorsorge für diesen ganz natürlichen Ausgang gibt es ja nicht" ... „Wer bewußt gelebt hat, wer wach war, wird es auch im Alter bleiben."

Herzlich grüße ich Sie und Ihre Gattin mit Psalm 92,15f: „Wenn sie auch alt werden, werden sie dennoch blühen, fruchtbar und frisch sein, daß sie verkündigen, wie der Herr es recht macht."

Ihr Johannes Schmidt/Bund Freier ev. Gemeinden,
Vorstandsmitglied der AGCK von 1984–1991

Durch Vergebung die Ruinen in uns abräumen

Bischof Simon Barrington-Ward aus Coventry predigte in Dresden

Zu den Bombenangriffen der Alliierten auf Dresden vor 50 Jahren hat sich der anglikanische Bischof von Coventry, Simon Barrington-Ward, bei einem ökumenischen Gottesdienst in der evangelischen Kreuzkirche am 13. Februar 1995 geäußert. Nachfolgend Auszüge aus der Predigt im Wortlaut.

„... Niemals werde ich den ersten Anblick der zerstörten Städte Deutschlands vergessen. Sechs Jahre nach Kriegsende kam ich als junger Absolvent der Universität Cambridge nach Berlin als Anglistik-Lektor an der Freien Universität. Schon im Anflug setzte die Erschütterung ein. Berlin glich einer Mondlandschaft, Ruinen bis zum Horizont. Und dann die Fahrt durch diese Geisterstadt. Grauer Himmel, gespenstische Häuserfragmente, Menschen in trostlosen Kellern.

Auch ich hatte als Schüler Londons Bombennächte erlebt, hatte den roten Himmel über dem brennenden Coventry gesehen: Aber nichts hatte mich auf die verwüsteten Städte Deutschlands vorbereitet. Die Opfer erzählten mir, was sie erlebt hatten. Auch um Dresden wußte ich nun Bescheid.

Der Angriff auf Coventry – der erste auf eine englische Provinzstadt – hatte einen tiefen Schock ausgelöst. Verglichen mit Dresden war die Zerstörung zwar gering. Trotzdem sprachen unsere Zeitungen von der Barbarei Hitler-Deutschlands. Zwischen einem Rüstungsbetrieb, einer Kathedrale und einem Wohnviertel wurde eben nicht unterschieden. Aber vier Jahre später starben in Dresden nicht eintausend Menschen, wie in Coventry, sondern mehr als dreißigtausend. Und dann folgten Hiroshima und Nagasaki. Eine Atomwaffe machte in Sekunden eine ganze Stadt zu Asche.

Als Luftwaffenchef Göring drohte, all die Städte Englands zu coventrieren – seine Worterfindung – und Goebbels später den totalen Krieg ausrief, hörte England nicht mehr auf Coventrys Dompropst, der zur Vergeltung Nein gesagt hatte und von Vergebung sprach. Es hörte niemand auf Bonhoeffers Freund Bischof Bell, als er die Angriffe auf die deutsche Zivilbevölkerung verurteilte.

Hitlers Krieg hatte nämlich einen dämonischen Orkan ausgelöst, der uns alle mitriß. Die Eigendynamik des Krieges hat auch uns enthemmt. Als britische und amerikanische Verbände diese Stadt zerstörten, hatten wir unsere moralischen Prinzipien verdrängt.

Die Versöhnungslitanei der Nagelkreuzgemeinschaft Coventrys, die auch in dieser Kreuzkirche jeden Freitag zur Sterbestunde Christi gebetet wird, beginnt mit dem biblischen Satz: ‚Alle haben gesündigt ...' So war es. Wir alle wurden mitschuldig am Tod unzähliger Menschen.

Das wurde mir erst in den Ruinenfeldern Deutschlands bewußt. Auch ich war in diese Schuld verstrickt. Ich brauchte Vergebung, mußte geheilt werden ...

Aus den Ruinen entstanden neue Städte in Ost und West. Aber die geistlichen Fundamente waren oft schwach. Die Ruinen in den Seelen blieben in den Tagen des kalten Krieges oft unberührt. Trotzdem geschah viel Gutes. Das leuchtende Zeugnis

evangelischer und katholischer Christen in der DDR war ein Geschenk an die gesamte Ökumene. Junge westdeutsche Christen bauten das Friedenszentrum in den Ruinen unserer Kathedrale. Junge Briten halfen beim Wiederaufbau des Diakonissenkrankenhauses hier in Dresden. Erlebte und gelebte Zeichen der Versöhnung. Die von Bundespräsident von Weizsäcker gestiftete Friedensglocke in unserer Kathedrale zeugt davon, so wie das Nagelkreuz Coventrys in dieser Kreuzkirche ...

Unsere Füße auf die Wege des Friedens zu richten, ist nicht leicht: Gerechtigkeit zu schaffen zwischen Ost und West, Nord und Süd, Reich und Arm, zwischen Kulturen und Rassen. Alte Feindschaften sind noch am Leben. Rassismus, Nationalismus und das Vertrauen auf Gewalt sind noch allzu normal. Sogar unter Christen.

Nur durch die Annahme der Vergebung werden wir die Ruinen in uns abräumen können. Und in der Gesellschaft? Da ist nicht nur der Kommunismus gescheitert. Auch der Kapitalismus ist im Scheitern begriffen. Der Durchbruch zur wahren Menschlichkeit, zu einem neuen Lebensstil, verlangt auch im öffentlichen Leben Umkehr und Vergebung. Erst dann sind wir freie Völker in einem freien Europa, der Welt zum Segen und nicht zum Fluch ..."

„Lebendige Briefe"

Ökumenischer Gruppenbesuch in Deutschland zur Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen"

I. Zum Hintergrund und zur Idee der Gruppenbesuche

1987 beschloß der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen, das Jahrzehnt 1988 bis 1998 zur Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" zu erklären. Die Dekade wurde beschlossen als Antwort auf die UN-Dekade der Frau (1975–1985), aber auch als ein weiterer Schritt in dem langjährigen Studienprozeß des ÖRK zur Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche.

Mit dieser Dekade sind alle christlichen Kirchen aufgefordert, sich folgenden Zielen zu stellen und sich mit ihnen konkret auseinanderzusetzen:

1. Frauen zu befähigen, unterdrückerische Strukturen in der Gesellschaft weltweit, in ihrem Land und in ihrer Kirche in Frage zu stellen,
2. den entscheidenden Beitrag von Frauen in Kirche und Gemeinde dadurch anzuerkennen, daß die gleichberechtigte Mitwirkung von Frauen in Führungspositionen und Entscheidungsprozessen sowie bei der Gestaltung der Theologie und Spiritualität gefördert wird,
3. Frauen die Möglichkeit zu geben, ihre Vorstellungen und Aktionen in die Bemühungen um Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung einzubringen,
4. die Kirchen zu veranlassen, sich selbst von Rassismus, Sexismus und Klassendenken sowie von Lehren und Praktiken, die Frauen diskriminieren, zu befreien,

5. die Kirchen darin zu bestärken, in Solidarität mit den Frauen zu handeln.

Bereits 1988 konstituierte sich in Deutschland die „Ökumenische Projektgruppe zur Dekade", bestehend aus Vertreterinnen der Evangelischen Frauenhilfe, der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, dem Katholischen Deutschen Frauenbund, der Arbeitsstelle Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Frauenarbeit, um selbst Aktivitäten im Rahmen der Dekade anzustoßen sowie die christlichen Kirchen in Deutschland immer wieder an die Ziele der Dekade zu erinnern und deren Erfüllung auch anzumahnen. Seit 1989 entsenden ACK-Kirchen VertreterInnen zu den Dekade-Konferenzen, die alle zwei Jahre stattfinden, um sich gemeinsam auszutauschen über die Erfahrungen und die noch zu gehenden Schritte.

Zur Halbzeit der Dekade werden nun weltweit alle Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates in einem bisher einmaligen Programm besucht, um miteinander über den Stand der Solidarität mit den Frauen ins Gespräch zu kommen.

„Ziel dieser Besuche ist es", so der Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, „aufzuzeigen, was die Mitgliedskirchen auf dem Weg zu einer integrativen Gemeinschaft von Frauen und Männern erreicht haben. Die Besuche sind auch (...) Gelegenheit zum Gespräch über dieses oder jenes Hindernis, das es ihnen unmöglich gemacht hat, auf diesem Weg voranzukommen. Dadurch kann gemeinsam auf kreative Weise geplant und sichergestellt werden, daß die verbleibenden Jahre der Dekade zu einer fruchtbaren Zeit im Leben der Kirchen werden.

Wir stehen in der Mitte der Ökumenischen Dekade, und fünf Jahre liegen noch vor uns. Wir wollen uns in Glaubenstreue um die Erfüllung der Hoffnungen bemühen, die von Anfang an im Zentrum der Dekade standen."

Vom 1. bis 10. Februar 1995 reisten zwei ökumenisch zusammengesetzte Teams durch Deutschland auf Einladung der Evangelischen Kirche in Deutschland, des Katholischen Bistums der Altkatholiken, der Europäisch-Festländischen Brüderunität, der Evangelisch-methodistischen Kirche, der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden in Zusammenarbeit mit der Arbeitsstelle Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, der ACK in Deutschland und der Ökumenischen Projektgruppe zur Dekade.

Weltweit einmalig ist die Beteiligung römisch-katholischer Frauenverbände und der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz, die über die Arbeitsstelle Frauenseelsorge die Beteiligung an der Dekade von Anfang an befürwortet hat.

Acht Vertreter und Vertreterinnen der methodistischen, der anglikanischen, der evangelisch-lutherischen, der reformierten, der unierten und der katholischen Kirche aus sieben verschiedenen Ländern besuchten auf je einer Route durch den Süden und den Norden Deutschlands Kirchenleitungen, Frauenverbände, Frauenvertretungen und Frauengruppen, ökumenische Initiativen wie auch die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen auf Bundes- und regionaler Ebene. In fünf Tagen folgten die zwei Gruppen insgesamt 32 Einladungen.

Als „lebendige Briefe" sollten die BesucherInnen des Ökumenischen Rates im Geist des Apostel Paulus unterwegs sein, als „ein Brief Christi, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf fleischerne Tafeln, nämlich (ihre) Herzen" (2Kor 3,3).

So ging es bei den Besuchen also nicht darum zu richten oder zu vergleichen, wer denn schon am weitesten mit der Gerechtigkeit zwischen Frauen und Männern

gekommen sei, sondern zu hören, zu verstehen und nachzufragen, warum dieses oder jenes Hindernis bestünde, die Solidarität mit den Frauen im Alltag und in den Strukturen der Kirche auch konkret zu verwirklichen.

Wir beide wurden als deutsche Frauen, die in der regionalen und bundesweiten Dekade-Arbeit engagiert und Mitglieder der Ökumenischen Projektgruppe sind, vom ÖRK eingeladen, Teil des Besuchsteams zu werden. In einer besonderen Mischung von Nähe und Distanz haben wir diese Tage erlebt. Wir waren stolz und voller Identifikation mit unseren Kirchen, wenn es um das Gelungene ging – und hatten es mit mancher Kritik der anderen schwer, hätten ihr gern noch alles Mögliche entgegengehalten, was doch auch positiv passiert. Manche Anerkennung, manches Gelingende war für uns andererseits oft nicht weitreichend genug, wenn wir es nur als punktuellen Erfolg im Kontext von insgesamt eher unbeweglichen Strukturen sahen.

II. „Neue Räume der Begegnung schaffen". Allgemeine Eindrücke

1. In fünf Tagen sich auf 16 Begegnungen einzustellen, sie aktiv mitzugestalten und zu verarbeiten, war für die zwei Gruppen des Besuchsteams eine hohe Anforderung. Angesichts dessen bewährte es sich, daß es für alle Mitglieder des Teams eineinhalb Tage des Ankommens, der Information, des Kennenlernens im Anna-Paulsen-Haus (Frauenstudien- und Bildungszentrum der EKD) gab.

Sicherlich war *die Dichte der Termine* einerseits eine Belastung. Andererseits war unsere Erfahrung, daß wir immer schneller, immer dünnhäutiger, immer genauer wahrnahmen, welche Atmosphäre, Konstellation, Spannungen wir vorfanden – wir erlebten uns als immer konzentrierter in unseren Beobachtungen und Reaktionen, auch mutiger und offener. Als ein Manko empfanden wir es ab und an, während der einzelnen Begegnungen nicht genügend Zeit zu haben, um „angemessen" zu reagieren, um einen angefangenen Gesprächsprozeß intensivieren zu können. Aber es gab auch (wenige) Situationen, die so angespannt waren und sich nicht im Verlauf des Gespräches lösten, daß wir am Schluß erstmal durchatmen mußten ...

2. Eine der ermutigenden Erfahrungen während dieser Tage war für uns, daß es möglich wurde, wirklich von einem *„wir" als Team* zu sprechen. Dieses „wir" erwuchs zum einen aus der persönlichen Offenheit, dem tiefen Gefühl, einem gemeinsamen Anliegen verpflichtet zu sein, den breiten – ob regionalen oder weltweiten – Erfahrungen ökumenischer Geschwisterlichkeit. Es wuchs aber auch dadurch, wie wir als Frauen und Männer unsere Rollen im Team bewußt wahrnahmen, thematisierten und ausbalancierten. Die Verbindung von Information, Analyse und Betroffenheit während der Reise ließ eine gemeinsame Ebene der Kompetenz und des Vertrauens entstehen. Hinzu kam, daß wir miteinander erlebten, wie quer durch unsere eigenen Kulturen, Konfessionen, Nationen, wie durch die Gruppen und Kirchen hindurch, die wir besuchten, sich die Strukturen und Rechtfertigungsmuster, aber auch die Bewältigungsschritte von Frauen und die Hilflosigkeit vieler Männer glichen. Dies hatte jede und jeder von uns in dieser Dichte kaum je erlebt bzw. über die Einzelerfahrungen hinaus so „zum Greifen nahe" erfahren.

3. Wie war diese Herausforderung bisher aufgegriffen worden?

„Wir erlebten ein Engagement für die Dekade, wir trafen ein starkes Netzwerk von Frauen, die einander die Hände reichten, um die Ziele der Dekade mit Leben

zu erfüllen. Wir fanden auch Frauen und Männer, die einander die Hände reichten, um Leben in diese Dekade zu bringen. Wir trafen Menschen, die sich sehr genau der Probleme bewußt waren, und andere, die ohne jedes Bewußtsein dafür waren, auf verschiedenen Ebenen: es gibt diejenigen, die schon an dem Thema arbeiten, andere, die erst gerade durch die Teambesuche davon gehört hatten und jene, die vor sieben Jahren davon gehört hatten, aber vor dieser Woche nichts davon auf die Tagesordnung gesetzt hatten.

Wir fanden viel Ungeduld und Tränen, Gefühle der Frustration und der Hoffnungslosigkeit angesichts der Institution Kirche. Wir trafen auch Menschen mit Gefühlen der Befriedigung und des Stolzes über das, was geschehen war und weiterhin in der Kirche geschieht. An einigen Orten erlebten wir, daß die Dekade eher als Frauenthema denn als Kirchenthema verstanden wurde. An einigen Orten gab es eine Polarisierung zwischen Frauen und Kirchenleitung durch das Gefühl, daß es keine Wahrnehmung für das gab, was geschehen war. Vor allem von Kirchenleitungen hörten wir Resignation in bezug auf die Themen. Sie seien zu schwierig und zu kontrovers, so könne man sie nicht aufgreifen. An anderen Orten wurde von den Kirchenleitungen anerkannt, wie wichtig die Themen seien und wie notwendig, sie anzugehen."

Dieses Zitat aus den einführenden Beobachtungen des Teams bei der Konsultation in Hannover macht die Bandbreite, die *„Ungleichzeitigkeit"* der Kirchen in bezug auf die Dekade deutlich.

4. Darüber hinaus fiel uns auf, daß die *zeitliche Dimension der Dekade* – einer Zeitspanne mit einem Endpunkt, der eine Chance für einzelne Arbeitsschritte, Planung einer Bestandsaufnahme und der weitergehenden Perspektiven ist – kaum je genannt wurde, wenn wir sie nicht ausdrücklich thematisierten. *Die Herausforderung durch die Dekade an die Ökumene auf regionaler und bundesweiter Ebene* wurde spätestens durch den Teambesuch und die dafür getroffenen Verabredungen im Rahmen regionaler und der bundesweiten Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen deutlich.

Welchen Stellenwert die „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" und die programmatische Arbeit daran innerhalb der Dekade für *die weltweite Ökumene* hat, wurde immer wieder angesprochen, z. B. in bezug auf die Rolle der Frauen in der Partnerschafts- und Entwicklungsarbeit, die besondere Herausforderung durch die internationale Kampagne gegen Sextourismus und Kinderprostitution, im Kontext der Wirtschaftsethik etc. Kaum benannt wurde aber der besondere Stellenwert im Zusammenhang des Selbstverständnisses des Ökumenischen Rates der Kirchen, es sei denn, wir sprachen dies in den Mitgliedskirchen gemäß den Anregungen in den Vorbereitungspapieren zum Teambesuch an. Die Verbindung zu dem Studienprozeß „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen", zu dem dieser bis zur Vollversammlung im Jahre 1998 – dem Jahr, in dem die Dekade endet – einlädt, kommt selbst in dem dazu verschickten Fragenkatalog des ÖRK nicht entsprechend deutlich zum Ausdruck und mußte immer wieder aufgezeigt werden.

5. „Wir haben erlebt, daß die Teambesuche dazu dienten, eine Plattform, ein Forum, eine Gelegenheit herzustellen für Menschen und Organisationen, um einander zu begegnen. In manchen Fällen funktionierte dieser Teambesuch deshalb als

eine Art Katalysator. Wir hatten das Gefühl, *eine katalytische Rolle* zu spielen im besten ökumenischen Sinn des Begriffs. Einige Menschen sagten uns, daß wir gebraucht würden als ein Spiegel, durch den Menschen sich besser sehen könnten und einen Moment innehalten, um Bestandsaufnahme zu halten, wo sie sind und wie sie aussehen. Wenn der Teambesuch Ihnen in diesem Sinne geholfen hat, so war er, denke ich, ein großer Erfolg."

Diese Worte aus dem Bericht des Teams während der Abschlußkonsultation verweisen zunächst auf ein Grundproblem: Die Tatsache, daß *Frauen und Männer in der Kirche oft in völlig unterschiedlichen Welten leben.* Bei unseren Besuchen zeigte sich das daran, daß wir mit Frauengruppen, -verbänden, -ausschüssen und -initiativen zusammentrafen, nicht aber mit entsprechenden Männergruppen ... Männer trafen wir immerhin in Dekadeausschüssen, aber vor allem – und das war ja auch ein Ziel des Besuches – wenn es um Begegnungen mit der Leitungsebene von Kirchen, Kirchenbünden etc. ging.

Bei den gemeinsamen Gesprächen von „Fachgruppen, -ausschüssen" und „Menschen in Leitungspositionen" waren die Frauen eher diejenigen, die die Fakten benannten, analysierten, von Aktivitäten, die ein Höchstmaß an Engagement erforderten, berichteten – während Männer eher berichtigten, den Status quo begründeten, zur Geduld mahnten. Die Gesprächsbereitschaft in diesen Situationen war sehr unterschiedlich, manchmal grenzte es an Verweigerung, und die Spannung im Raum war mit Händen zu greifen.

Es gab eine als „Liebespatriarchat" zu beschreibende Haltung, die stark an Familienstrukturen erinnerte, in denen der Vater, gebeugt und erschöpft von der Last seiner Verantwortung, einerseits um Mitleid und Zuarbeit heischt, andererseits derjenige ist, der weiß, was für den Rest der Familie gut ist, korrigierend, belehrend, auch tadelnd.

Es gab eine starke *Abwehr gegenüber Irritationen.* Die Tatsache, daß ein Mitglied des Teams die eigene Verunsicherung, Angst und daraus resultierende notwendige „Beziehungsarbeit" von Männern ansprach, wurde sehr unterschiedlich aufgenommen.

Es gab aber auch die Erfahrung, daß Männer ihre eigene Macht und die Strukturen, die sie stützen, selber in Frage stellten und dazu aufforderten, sie um des „Eigentlichen" willen zu hinterfragen und Alternativen zu entwickeln. Wir erlebten auch, wie die Forderungen von Frauen an die Kirchen im Rahmen der Dekade damit unterlaufen wurden, daß sie sich statt dessen der unterprivilegierten Frauen außerhalb der Kirchen zuwenden sollten. Beides erlebten wir als Argumentationsmuster, die Frauen „links überholen" und damit, ob gewollt oder nicht, mundtot machen.

6. In vielen Kirchen war schon der *Vorbereitungsprozeß* auf den Teambesuch es wert, daß das Projekt zustande kam. In vielen Kirchen hat der Besuch den Raum geschaffen für erste, zweite, weitere Dialoge. In vielen Kirchen hat der Besuch die drohende Trennung zwischen Frauen- und Männerkirchen sichtbar gemacht. Manchmal haben wir als Team über das Initiieren hinaus auch – hoffentlich – dazu beitragen können, Gespräche zu erleichtern, Impulse zu verstärken, Perspektiven zu entwickeln. Frauen haben erlebt, daß der Besuch ihren Erfahrungen, ihrer Stimme Autorität gab. Wir haben Frauen erlebt als „power in powerlessness".

Wir haben nicht nur geredet, wir haben uns auch miteinander unserer Wurzeln in der befreienden Botschaft Jesu vergewissert. Wir haben *Gottesdienste* gefeiert,

die mal eher von Klage und Trauer bestimmt waren, mal die Kraft durch gelungene Veränderungen und Hoffnung auf zukünftige Gerechtigkeit erfahren ließen.

7. Aber insgesamt blieb eine Frage offen: Hat der Besuch, haben die damit entstandenen Begegnungen den Impuls gegeben, zusammen als Frauen und Männer weiterzuarbeiten an den unten benannten Hindernissen auf dem Weg zu einer gerechten Gemeinschaft? Gibt es eine Chance, die *„Ungleichzeitigkeit" in bezug auf den Leidensdruck und die Kompetenz hinsichtlich der Geschlechterfrage in der Kirche aufzuarbeiten?* Sind mehr Männer als bisher in der Kirche bereit, ihre eigene Identität zu überprüfen, ihr Frauenbild zu überprüfen, ihre theologischen Legitimationsmuster zu überprüfen? Sind sie bereit, innerlich die Umkehr zu vollziehen und Frauen die gleiche Stimme, den gleichen Raum, die gleiche Autorität zuzugestehen wie sich selber, auch wenn daraus andere Erfahrungen, Ausdrucksformen und Strukturen erwachsen werden?

Nur dann, so haben wir erfahren und gelernt, wenn diese Basis geschaffen ist, werden auch die Frauen Männern in der Kirche vertrauen können, denen es um eine in Christus begründete gerechte Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche geht. Bis dahin ist die „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" noch eine große Herausforderung und es gilt, ihr in den einzelnen Problembereichen konkret zu antworten.

III. „Hindernisse auf dem Weg . . ." Beobachtungen, Hoffnungszeichen, Anfragen

In allen Gesprächen und Begegnungen standen entsprechend den Zielen der Dekade folgende vier Problemkreise immer wieder im Mittelpunkt:

1. die uneingeschränkte und kreative Mitwirkung von Frauen im Leben der Kirchen,
2. Gewalt gegen Frauen in ihren verschiedenen Ausdrucksformen und Dimensionen,
3. die ökonomische Situation von Frauen,
4. Rassismus und Fremdenfeindlichkeit, vor allem in ihren Konsequenzen für Frauen.

1. Uneingeschränkte und kreative Mitwirkung von Frauen im Leben der Kirchen

Auch wenn es in allen besuchten Kirchen eine große Ungleichzeitigkeit in bezug auf die Möglichkeit und Durchführung der gerechten Teilhabe von Frauen in den Strukturen gibt, so läßt sich dennoch feststellen, daß es nur wenige bis gar keine Frauen gibt, die in höheren Entscheidungspositionen sind. Bis auf die römisch-katholische Kirche ist in allen besuchten Kirchen die Ordination von Frauen möglich. Das alt-katholische Bistum wird Ende des Jahres die erste Priesterin weihen.

Die Ordination von Frauen ist in sich schon ein wesentliches Hoffnungszeichen, auch wenn sie noch kein Garant für Veränderungen in Strukturen ist. Nicht wenige Frauen fordern die Einführung der Quote, um Frauen die ihnen zustehende Hälfte der Leitungspositionen auch wirklich zu garantieren. Einige Männer, oft jene, die nicht in direkten Leitungspositionen sind, signalisierten jedoch auch ihre Bereitschaft, über die Verteilung von Macht in den Kirchenstrukturen nicht nur nachzudenken, sondern diese auch zu teilen.

Überall in den Kirchen bieten Frauen in ihrem ehren- oder hauptamtlichen Engagement ein großes Maß an Kompetenz, Professionalität, Sorgfalt und Erfahrung in ihrer theologischen, soziologischen oder auch pädagogischen Arbeit an. Gerade diese Kompetenzen – so beklagten es viele Frauen – werden nicht genügend gesehen und als Reichtum und Chance zur Veränderung der Kirchen wertgeschätzt.

So wie die feministische Theologie auf der einen Seite vor allem Frauen den Raum gewährt, ihre eigene Lebenserfahrung mit theologischen Fragen und Antworten zu verknüpfen und ihrer Spiritualität Ausdruck zu geben, so scheint auf der anderen Seite das Unverständnis seitens der (männlichen) Kirchenleitung zu wachsen. Hier und da wurden zu einfache Argumentationen laut, die die unterschiedliche Beteiligung von Frauen und Männern an der Entscheidungsmacht in den Kirchen wieder rein biologistisch zu untermauern und auch zu legitimieren suchten: „In einigen Fällen hörten wir von der physischen und psychologischen Schwäche von Frauen, ihrer Unfähigkeit und ihrem mangelnden Willen, Leitungspositionen einzunehmen. Wir hörten das oft. An anderen Orten wiederum gab es das Eingeständnis, daß die Möglichkeit noch nicht geschaffen wurde und daß es durchaus qualifizierte Frauen gäbe, die solche Positionen haben wollten" (aus dem Gruppenvortrag während der Schlußkonsultation).

Die Suche nach einer gerechten Sprache, die Suche nach Gottesbildern, die Frauen, Männer und Kinder in ihrer Existenz auch wirklich ansprechen, die Vielfalt männlicher und weiblicher Lebensentwürfe und -formen sind Herausforderungen an Theologien und Kirchen, die differenzierte Antworten erfordern. Vielleicht sind sie auch die Chance, gemeinsam nach neuen Fragen zu suchen, nach Fragen und Antworten, die festgefahrene Positionen verändern könnten. Die Dekade bietet sich als solch ein neuer Fragezusammenhang an, die begonnenen Gespräche vor, während und nach dem Teambesuch über die Verteilung von Macht und das Verhältnis zwischen den Geschlechtern weiterzuführen.

2. Gewalt gegen Frauen

Überall in den Kirchen – so die Berichte – gibt es Erfahrungen von Gewalt. Frauen erfahren diese weitaus häufiger als Männer, und sie erfahren sie anders, nämlich oft in direkter physischer Form, häufig aber auch als versteckte psychische Gewalt. Die Sensibilität für dieses Thema wächst vor allem auch im Hinblick auf die strukturelle Gewalt. Viele Frauen (und auch Männer) erfahren, daß kirchliche Strukturen – wenn auch in unterschiedlicher Weise – die Entfaltung von Kompetenz verhindern können. Das wichtigste Hoffnungszeichen zu diesem Unrechts-Thema ist, daß vor allem Frauen angefangen haben und immer wieder anfangen, über dieses Thema, über ihre Erfahrungen zu sprechen. Langsam aber sicher scheint sich die Tür zu einem lange verschlossenen Raum zu öffnen. Langsam aber sicher hören auch manche Männer in den Kirchen wirklich zu, geben nicht vorschnelle Antworten. Ein Bischof z. B. sagte: „Das Thema ‚Gewalt gegen Frauen' (können) wir noch nicht zu den Akten legen. Vieles an Bewußtwerdung und an Sensibilisierung – gerade auch auf der Männerseite – ist noch nötig, auch in der Kirche. Die Berufung auf die Botschaft Jesu ist keine Garantie für einen geschwisterlichen

Umgang miteinander, oft kann sie sogar zur Schutzbehauptung werden, um eine tiefere Auseinandersetzung mit den eigenen Prägungen und Vorurteilen zu umgehen."

Das Reden und Schweigen und auch das Zuhören zum Thema „Gewalt gegen Frauen" ist eng begleitet von Gefühlen wie Scham, Vorsicht, Verletzung, Wut, Ärger, aber auch von viel Verdrängung und Widerstand. Es geht in erster Linie darum, in den eigenen theologischen Traditionen nach Wurzeln der Gewaltüberwindung als auch nach jenen zu suchen, die Gewalt begünstigen oder gar religiös legitimieren. Dies könnte und sollte ein Thema für alle theologischen Disziplinen in Lehre, Ausbildung und Forschung sein. So viel Anklage in diesem Thema auch stecken mag, so ist der Ruf zur Umkehr, zum Öffnen der Tür doch sehr klar und eindeutig.

3. Die ökonomische Situation von Frauen

Die Themen der Dekade sind immer auch existenzielle Themen, die Frauen ganz konkret und unmittelbar angehen. Ein Bischof sagte: „Dekade-Themen sind Luxusfragen. Meine Frauen haben hier ganz andere Sorgen", und bezog sich auf die unzureichende ökonomische Situation. Diese Äußerung zeigt auf, wie notwendig die Verknüpfung von Theologie und Ökonomie ist. Dazu einige Beobachtungen und Themenkomplexe, die während der Besuche immer wieder benannt wurden:

- Die gerechte Vereinbarkeit von Familie und Beruf für Frauen und Männer stellt für viele immer noch ein großes Hindernis dar.
- Die meisten Teilzeitstellen in Deutschland werden von Frauen eingenommen, nämlich 93 %. Das heißt in Folge ein geringes Einkommen, Armut im Alter wegen einer zu geringen Rente, niedrigere Absicherung bei Erwerbslosigkeit.
- Die fast 2 Millionen geringfügig bezahlten Beschäftigungsverhältnisse sind fast ausschließlich unabgesicherte Frauenarbeitsplätze.
- Immer noch werden Frauen für die gleiche Arbeit niedriger bezahlt als Männer.
- Vor allem Frauen tragen die Arbeit in den Kirchen mit einem hohen ehrenamtlichen Engagement, unbezahlt, ohne absichernde Auswirkungen auf ihre Renten.

In den *neuen Bundesländern* verdichten sich jene Probleme, die eigentlich alle Frauen in Deutschland betreffen, in besonderer Weise:

- die hohe Erwerbslosenquote auch von hochqualifizierten Frauen,
- die generelle Verdrängung der Frauen aus dem Erwerbsleben,
- die wachsende Armut bei alten Frauen,
- entwürdigende Bedingungen bei Bewerbungen (z. B. Nachweis einer Sterilisation).

Die Arbeit im Ehrenamt bringt hier zwar ideelle, aber keine materielle Erfüllung und Unabhängigkeit. Durch die teuren Wohnungen und die wegfallenden Kinderbetreuungsmöglichkeiten ist die Frage nach der Vereinbarkeit von Familie und Beruf vor allem auch für alleinerziehende Frauen nun genauso schwierig wie in den alten Bundesländern. Die zur Zeit niedrigste Geburtenrate der Welt in den neuen Bundesländern zeigt auch die Hoffnungslosigkeit und die Verzweiflung, in der Kinder keinen Platz mehr zu haben scheinen.

Frauen in Ost und West beklagten die ersten sichtbaren Tendenzen, daß Bereiche der Frauen- und auch Kinderarbeit als erstes von den anstehenden Haushaltskür-

zungen betroffen sein werden. Ein großes Hoffnungszeichen ist sicherlich die hohe Bewußtheit im Hinblick auf die weltwirtschaftlichen Zusammenhänge, die viele Fraueninitiativen und Frauenverbände immer wieder zum Thema machten.

Es liegt auf der Hand, daß dieses Wissen mehr Einfluß haben sollte bei der Suche der Kirchen nach Gerechtigkeit in der Welt wie auch in den eigenen Strukturen. Welche Kriterien oder welche politische Haltung liegen z. B. den Entwicklungsprogrammen für die Zwei-Drittel-Welt zugrunde, die von den Kirchen gefördert werden? Wie können die Kirchen ihre Verantwortung auch im Hinblick auf ökonomische Gerechtigkeit wahrnehmen?

Die hohe Bewußtheit im Hinblick auf wirtschaftliche Zusammenhänge oder auch jene im Hinblick auf Lebenszusammenhänge von Frauen sollte und könnte auch *einen größeren Raum im gemeinsamen Konsultationsprozeß der beiden großen Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland* einnehmen – eine Notwendigkeit und Bereicherung zugleich.

4. Rassismus und Fremdenfeindlichkeit, vor allem in ihren Konsequenzen für Frauen

Im nachhinein betrachtet fällt uns auf, daß nur selten die Situation von Migrantinnen in den Gesprächen vor Ort eine Rolle spielte. Lediglich bei zwei Besuchen saßen Migrantinnen als Gesprächspartnerinnen mit am Tisch und formulierten ihre Anliegen selber. In einem Bericht zum Stand der Dekade einer Landeskirche heißt es treffend von einer Migrantin: „Alles, was ihr kritisch über Männer in der Kirche sagt, könnte ich von euch sagen." Eine Anklage, die klar und auch berechtigt auf das Defizit hinweist, daß Migrantinnen selten bis gar nicht als gleichberechtigte Mitstreiterinnen ihre Erfahrungen und Anfragen in den vielfältigen Themen der Ökumene einbringen können. Dennoch muß auch gesagt werden, daß bei den meisten besuchten Gruppen, Verbänden und Kirchen ein großes Maß an Solidaritätsarbeit geleistet wird, vor allem im Hinblick auf den Frauenhandel, den Sextourismus, die Kinderprostitution und auch die Arbeit mit Migrantinnen.

Sich mit Rassismus als strukturellem Problem wie auch mit der eigenen Beteiligung auseinanderzusetzen, ist ein Anliegen, dem in der Dekadearbeit deutlicher als bisher Rechnung zu tragen ist. Eine Anfrage und Herausforderung, die sich gleichermaßen an engagierte Frauen wie Männer in den Kirchen stellt.

IV. „Ihr habt uns einen Spiegel vorgehalten" – Herausforderungen an die christlichen Kirchen Deutschlands

„Es ist eine ausgezeichnete Idee, am Ende solch eines Teambesuches ein solches Treffen zur Auswertung zu machen, so daß wir mit den GastgeberInnen zusammenkommen und unsere Erfahrungen mitteilen können. Und wir werden dies mit zurück nach Genf nehmen und für alle zukünftigen Teambesuche empfehlen" (aus dem Gruppenvortrag während der Konsultation).

Am Mittwochabend sah es noch nicht so aus, als ob die Gruppe zu dieser positiven Wertung der Schlußkonsultation, zu der die ACK bundesweit eingeladen hatte, kommen würde. Da trafen beide Gruppen des Teams wieder zusammen, waren völlig

erschöpft, mußten sich wieder als Gesamtgruppe finden, standen unter dem Druck, ihren Abschlußbericht für den ÖRK konzipieren zu müssen – und nun auch noch die Konsultation. Die für uns deutsche Teammitglieder beglückende Tatsache, daß sich am 9. Februar mehr als einhundert Menschen auf den Weg ins Ökumenische Gemeindezentrum Hannover-Mühlenberg machen, das breite Spektrum der besuchten Kirchen und Gruppen in eine gemeinsame Auswertung einbringen und in ihre Kirchen zurückbringen würden, war für die übrigen Gruppenmitglieder eher belastend. Daß wir es dennoch innerhalb von vier Stunden an dem Abend schafften, die Fülle unserer Eindrücke zu sortieren, aufzulisten, zuzuordnen, spricht für den Teamgeist der Gruppe. Um die Schilderungen am nächsten Morgen jedoch noch lebendiger und bezogen auf einzelne Erfahrungen zu präsentieren, dazu hätte es ganz sicher noch einiger Stunden bedurft, die uns eben schlichtweg fehlten.

Im Vertrauen darauf, daß die Erfahrungen der Anwesenden vieles verknüpfen und in den Kontext stellen könnten, benannten wir unsere Beobachtungen unter folgenden Aspekten: Beobachtungen, Hoffnungszeichen und Herausforderungen zu den Dekadethemen (s. o.). Deutlich wurde in der anschließenden Aufteilung in *Arbeitsgruppen,* daß sich um die Fragen der Gewalt und die Partizipation von Frauen bzw. Anfragen an Männer das Interesse konzentrierte. Ziel der Arbeit in den Gruppen war es, nach der Entgegennahme der Eindrücke des Teams darüber nachzudenken und auszuformulieren, worin die *konkreten Herausforderungen an die Kirchen für die weiteren Jahre der Dekade* bestehen.

Das Team hatte seine Arbeit, die von Oberkirchenrätin Winkler-Vink/EKD und einer Arbeitsgruppe umsichtig vorbereitet worden war, damit abgeschlossen, war aber noch Gesprächspartner in den Gruppen. Nun ging und geht es um die Konsequenzen für die Kirchen.

Die Reaktionen der Teilnehmenden auf dem Podium an dem Nachmittagsgespräch zu „Perspektiven für die Weiterarbeit in den hiesigen Kirchen" zeigten einen Ausschnitt aus dem Spektrum der möglichen Umgehensweisen mit den Forderungen:

Von Nichtwissen und der Bereitschaft, sich kundig zu machen zu Bereichen der Gewaltproblematik, über Appelle an die Frauen, ihren Forderungen immer wieder und konkret Ausdruck zu verleihen, um die Gremien entsprechend herauszufordern, bis hin zu eher resignativen Feststellungen, wie enttäuschend die Debatte etwa um die Frauenordination in der katholischen Kirche mit Hinweis auf die Einheit der Weltkirche abgeblockt werde.

Bei aller Liebe zum und allem Neuverstehen des Vertrauten werden wir uns auch wagen müssen in neue Räume, Wege, Worte, Strukturen – um den uralten Verheißungen „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" (Gal 3,28) näherzukommen.

Hoffentlich haben die „lebendigen Briefe" dazu ermutigt.

Antje Heider-Rottwilm/Brigitte Vielhaus

Einbringung von themenzentrierten Arbeitsgruppen

in die Konsultation der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland am 9. Februar 1995 im Ökumenischen Gemeindezentrum Hannover-Mühlenberg

Die Stellungnahmen der Podiumsbeteiligten auf diese Einbringung sind im folgenden Text nicht berücksichtigt. Er ist keine Äußerung der ACK oder einer ihrer Mitglieds- und Gastkirchen, sondern stellt Anfragen und Anregungen zur Diskussion.

Die Arbeitsgruppen hatten die Aufgabe, Fragen bzw. Herausforderungen für die Weiterarbeit an den Themen der Dekade zu benennen.

1. Arbeitsgruppe „Gewalt gegen Frauen – Rassismus/Sextourismus"

– Wo schaltet Kirche sich politisch ein, um Frauenhandel Kinderprostitution/Sex-Tourismus auf gesetzlichem Wege Einhalt zu gebieten?
– Kirche sollte die Thematisierung von „Sexualität" und „Geschlechterbeziehungen" in kirchlichen Gruppen, insbesondere in der Männer- und Jungenarbeit, fördern.

2. Arbeitsgruppe „Gewalt gegen Frauen durch Männer in der Kirche"

Es handelt sich um einen Tabubereich, deshalb sind klare Regelungen zum Umgang ebenso erforderlich wie Maßnahmen der Sensibilisierung und Bewußtseinsbildung.

Erwartungen:

– Wir wünschen uns, daß sich jede Kirchenleitung dazu verpflichtet, an verbindlichen Leitlinien zum Umgang mit sexueller Gewalt an Frauen durch Männer in der Kirche zu arbeiten. Sowohl im Hinblick auf die Täter als auch auf die Betroffenen und schließlich eben nicht nur in seelsorgerlichem, sondern auch öffentlichem Umgang mit diesem Problem.
– Jede Kirchenleitung möge sich dazu bereitfinden, Häuser für von Gewalt bedrohte Frauen und Kinder zu unterstützen bzw. wenn regional nötig und möglich, solche auch in Eigenverantwortung zu übernehmen.
– Jede Kirchenleitung möge darauf hinwirken, daß bei der Aus- und Fortbildung von Theologen wie Theologinnen und Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen die Frage des Umgangs mit Gewalt gegen Frauen verpflichtend ins Curriculum aufgenommen wird. Hierbei sind für Männer und Frauen jeweils geschlechtsspezifische Lernprozesse einzuleiten und zu fördern. Wir nannten die Stichworte Mißbrauch von Macht auf der einen Seite und falsche Demut auf der anderen Seite. Nichttheologische Fachkompetenz muß hierbei wesentlich intensiver genutzt werden.
– Mitarbeitern/innen und Theologen/innen im Amt sollte durch Supervision Lernhilfe für ihren Umgang mit Gewalt und Gewaltstrukturen dringend empfohlen und durch die Kirchen bereitgestellt werden. Dies gilt noch einmal und in besonderer Weise bei der Übernahme von Leitungsfunktionen.

– Die Kirchen sollten Forschungsprojekte initiieren und finanziell wie personell unterstützen, die sich sowohl biblisch-theologisch, systematisch-theologisch, kirchengeschichtlich wie auch soziologisch und psychologisch mit den Ursachen von Gewalt in der Kirche gegen Frauen durch Männer auseinandersetzen. Solche Forschungsprojekte sollten möglichst in Gruppen von Männern und Frauen gemeinsam durchgeführt werden und sie könnten auch ökumenisch gestaltet sein.

3. Arbeitsgruppe „Männer"

– Die Kirchenleitungen werden gebeten, auf den Tagesordnungen ihrer Sitzungen regelmäßig Zeit dafür zu lassen, Fragen des Verstehens bzw. Nichtverstehens zwischen Männern und Frauen in solchen Sitzungen nachzugehen. Hintergrund dieser Bitte ist die Einsicht, daß es auf beiden Seiten, bei Männern und bei Frauen, nur ein sehr begrenztes Verstehen der jeweils anderen Seite gibt. Deshalb muß regelmäßig darauf gedrungen werden, entstandene Mißverständnisse aufzuklären bzw. die Grenzen des gegenseitigen Verstehens zu erkunden und zu benennen. Die Kirchenleitungen sollten allen Gremien in der kirchlichen Arbeit empfehlen, solche Klärungsprozesse regelmäßig zu initiieren.

– Die Kirchenleitungen werden gebeten, dafür zu sorgen, daß ein „Gender awareness training program" finanziert und durchgeführt wird. Hinter dieser Bitte steht die Erkenntnis, daß das gegenseitige Erfassen und tiefere Verstehen eine gewisse Einübung braucht. Es sind in anderen Ländern (uns wurde dies aus Kanada berichtet) Methoden für eine solche Einübung gefunden worden, die wir kennen, lernen und anwenden sollten.

4. Arbeitsgruppe „Kirche als Arbeitgeberin"

– Wir erwarten, daß Kirche als Arbeitgeberin in Zukunft bei gleicher Qualifikation auf allen Ebenen vorrangig Pastoren und Pastorinnen und kirchliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen einstellt bzw. befördert, die mindestens ein Jahr erzieherische oder pflegerische Arbeit im privaten Bereich geleistet haben.

– Bei weiteren Haushaltskürzungen ist zu überprüfen und darzulegen, inwieweit die bisherigen Kürzungen zu Lasten von Frauen gegangen sind, a) als Arbeitnehmerinnen, b) als Ehrenamtliche bzw. als Nutzerinnen von Angeboten.

– Da sich die Hoffnung auf eine quasi natürliche Entwicklung zur gleichberechtigten Besetzung von Leitungsstellen nicht erfüllt hat, erwarten wir bis auf weiteres die Einführung der Quote bei Stellen- und Gremienbesetzungen in der Kirche.

– Gleichstellungspolitik und Personalentwicklungsplanung müssen und können nur zusammen betrieben werden. In allen Struktur- und Zukunftsdebatten muß Frauengerechtigkeit zum regulativen Prinzip erhoben werden.

– Die Einrichtung arbeitgeberunabhängiger Schiedsstellen für Konflikte am Arbeitsplatz muß vorangebracht werden.

– Sexuelle Belästigung oder Gewalt am Arbeitsplatz muß öffentlich gemacht und abgebaut werden, indem vor allem Männer in Führungspositionen geschult und Betroffene geschützt und gestärkt werden.

5. Arbeitsgruppe „Frauen treiben Theologie"

– Die Arbeitsgruppe sieht in der seit Mitte der sechziger Jahre sich weltweit entwickelnden feministischen Theologie eine unverzichtbare Bereicherung und Erneuerung von Theologie und Kirche. Sie fordert die Kirchen dazu auf, bis zum Ende der Dekade die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß feministische Theologie als verpflichtender Bestandteil in die theologische Ausbildung aufgenommen wird.

(Die Arbeitsgruppe erzielte hierzu Konsens mit Vorbehalt der russisch-orthodoxen Teilnehmerin)

– Wir fordern von der ACK eine Plattform für den Dialog unter den Frauen der Mitgliedskirchen über ihre theologischen Traditionen und Visionen.

– Wir fordern, im Bereich der Bundes-ACK und den regionalen ACKs den Dialog über die Anliegen der feministischen Theologie zu eröffnen.

– Wir fordern, die theologische Studienarbeit und die praktischen Schritte zur Vorbereitung der zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung mit den Selbstverpflichtungen der Kirchen in der Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" in Verbindung zu bringen.

6. Arbeitsgruppe „Partizipation – gleichberechtigte Teilhabe von Frauen in der Kirche"

– Verbrieftes Recht statt Paternalismus.

Die Partizipation von Frauen auf allen kirchlichen Funktionsebenen ist als verbrieftes Recht zu etablieren, d. h. es sind gesetzesähnliche Grundlagen zu schaffen.

– Die Arbeitsgruppe fordert dazu auf:

die Zugangsvoraussetzungen für haupt- und ehrenamtliche Kirchenämter zu überprüfen und neu zu definieren;

in kirchlichen Gremien eine Ombudsperson (Mann oder Frau) mit einem frauenpolitischen Mandat zu beauftragen;

„Gender-awareness-trainings" für Frauen und Männer einzurichten.

– Ethos statt Ideologie.

Das theologische Verständnis von Leitung und Gestaltung von Leitungsämtern ist zu überprüfen und von ideologischen Momenten zu befreien, z. B. vom Mythos der Allzuständigkeit und der Allzeit-Verfügbarkeit („allen alles sein").

Hinterfragt werden muß insbesondere der Machtbegriff in bezug auf die Diskrepanz zwischen kirchlicher Verkündigung und kirchlicher Praxis.

– Die Arbeitsgruppe erwartet, daß bis zum Ende der Dekade 1998 diese Überlegungen zu konkreten Ergebnissen führen.

„Volkszugehörigkeit und Nationalismus: Eine Herausforderung für die Kirchen"

Colombo 15. bis 19. November 1994

Franz Overbeck schreibt vor dem Ersten Weltkrieg: „So unglaublich es auf den ersten Blick erscheinen mag, so kann der Nationalismus der Neuzeit sich noch zur natürlichen Brücke für die Völker auswachsen zu ihrer Rückkehr zum Christentum, sofern das Christentum sich der Schätzung dieser Völker noch empfiehlt, insbesondere als Waffe in ihrem gegenseitigen Hasse und Kampfe und als beste Stütze zu ihrer Nationaleitelkeit" (Overbeck, Christentum und Kultur, posthum hg. v. C. A. Bernoulli, Basel 1919, S. 256f).

Nach dem Zusammenbruch der Mauer und dem Zurücktreten des Ost-West-Konfliktes lassen die aktuellen Kriege und Pogrome im ehemaligen Jugoslawien, in Ruanda-Burundi, im Süd-Sudan, die Bürgerkriege in Sri Lanka und Guatemala, die ethnischen Konflikte in Fiji und anderswo die Befürchtung entstehen, daß die großen Auseinandersetzungen in der Zukunft entlang den Grenzmarkierungen zwischen Ethnien, Kulturen und Zivilisationen als breitesten Basen der Identitätsbildung stattfinden könnten. Europa hat lange Zeit den Nationalstaat als scheinbar selbstverständliche Form politischer Selbstorganisation vertreten. Der moderne Nationalstaat entstand im Respons auf Erfordernisse der Industrialisierung, der Ausbildung komplexer Bürokratien, der Säkularisierung von Kultur und Religion, der Ausbildung moderner Wirtschaft. Er bricht den vormodernen Anspruch der Religionen, ihren Wahrheitsanspruch direkt in gesellschaftliche Ordnung übersetzen zu können, zapft allerdings zur eigenen Legitimation auch religiöse und andere Traditionen an. Nicht selten appelliert der Nationalstaat an die Vergangenheit, mobilisiert und/oder erfindet Ressourcen der „Ethnizität" und Religion zur eigenen Legitimierung. Europa hat das Konzept des Nationalstaats in viele Regime des Südens exportiert und als koloniales Erbe hinterlassen. Es ist erstaunlich, wie durchsetzungsfähig dieses Konzept im allgemeinen gewesen ist. Das gilt ungeachtet seiner häufigen Infragestellung. Der Bruch zwischen vormoderner Vergangenheit und Zukunft, zwischen traditioneller Identität und moderner Gesellschaft ist ohne Strategien der Selbstlegitimation nicht zu bewältigen. Nationalismus, Ethnizität und Religion hängen miteinander zusammen. Aber wie? Auch wenn die Antwort auf diese Frage nicht leicht zu ermitteln ist, belegt ein Blick in jede Tageszeitung, daß wir es mit einer gefährlichen Mischung zu tun haben.

Emile Durkheim hat, ausgehend von Überlegungen zur Gesellschaft der australischen Aborigines, gemeint, daß Religion die soziale Ordnung einer gegebenen Gesellschaft symbolisiere, im Ritual dramatisiere und für den Zusammenhalt wie für die Kaschierung des Zwangscharakters einer Gesellschaft unverzichtbar sei (E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912; The Elementary Forms of the Religious Life, London 1915). Das Christentum, wie andere religiöse Traditionen, hat sich immer wieder von solchen gesellschaftlichen Erfordernissen in Anspruch nehmen lassen. Die entstandene Problematik ist nach wie vor nicht nur in Europa aktuell, sondern auch im Süden. Schon Nasser, Nehru und Sukarno

funktionalisierten Religion im Interesse ihres auf unabhängige Nationalstaaten zielenden antikolonialen Kampfes. Andere Gruppen und Ethnien haben im Namen ihrer Selbstbehauptung auf christliche Traditionen zurückgegriffen, eine gefährliche Mischung, wie, um Beispiele zu nennen, die Konstellationen in Fiji und Südafrika belegen können.

Der Reformierte Weltbund, der Ökumenische Rat der Kirchen und der Lutherische Weltbund hatten zu einer Konsultation über die bezeichnete Problematik eingeladen. Sie fand vom 15. bis 19. November 1994 in Sri Lanka statt. Bis zuletzt hatte es wegen der dortigen politischen Spannungen Bedenken gegen Sri Lanka als Tagungsort gegeben. Dennoch fanden sich fast alle eingeladenen TeilnehmerInnen ein. Die Tagung war etwa zu gleichen Teilen von den drei Weltorganisationen beschickt worden mit Delegierten aus Europa (Ungarn, Kroatien, Deutschland, Schweden), aus Kanada, aus Sri Lanka, Fiji, Taiwan, Malaysia (Sabah), aus Australien, aus Kenia, dem Sudan, Nigeria. Es fehlten die Vertreter Guatemalas und Chiles.

Die Erwartungen der Veranstalter zur Konsultation hatten ihren gemeinsamen Nenner zunächst darin, ein Problem, das sich langsam, aber nachdrücklich ins Zentrum ökumenischen Bewußtseins schiebt, zum Gegenstand einer internationalen Beratung zu machen. Das Thema greift einen Faden des konziliaren Prozesses auf und legt die Verknüpfung mit dem gerade inaugurierten Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen gegen Gewalt und Gewaltanwendung frei. Der Reformierte Weltbund, von dem die Initiative für diese Tagung ausgegangen war, zielte auf die Abfassung eines Dokumentes, das auch zustande gekommen ist. Die Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes drang nicht primär auf die Abfassung einer Erklärung, sondern auf die Bündelung weit auseinander liegender, kontextueller Erfahrungen zu einem übergeordneten, gemeinsamen Thema. Um es zu wiederholen: Nationalismus, Ethnizität und Religion hängen zusammen. Aber wie?

Die einleitende theoretische Besinnung auf die Beziehung von Religion und Ethnizität in den sich herausbildenden Nationalstaaten im Süden hat nur teilweise zum Erfolg geführt. Wichtig war, daß der Stellenwert und die erstaunlich weite Streuung der Problematik deutlich wurden.

Das wurde auch durch die Serie ausgezeichneter Fallstudien unterstrichen, die während der Tagung vorgetragen wurden.

Fallstudien

Wenige Tage vor Beginn der Konsultation hatte in *Sri Lanka* Frau Kumaratunga Bandaranaike mit überwältigender Mehrheit die Präsidentschaftswahlen gewonnen, und zwar weil die Bevölkerung, eines zermürbenden Bürgerkrieges müde, mit ihrem Namen die Hoffnung verband, es würden vielleicht endlich Friedensgespräche mit der separatistischen, terroristischen Tamil-Befreiungsbewegung (Tamil Tigers) im Norden des Landes in Gang gesetzt werden. Wie immer es künftig um die Erfüllung dieser Hoffnungen bestellt sein mag, Sri Lanka war ein angemessener Kontext für eine Konsultation zu diesem Thema.

Die Briten hatten, um die kontextuelle Problematik kurz anzudeuten, das Land nach dem Zweiten Weltkrieg mit einem Netz demokratischer Strukturen versehen in

die Unabhängigkeit entlassen. Diese Strukturen trugen bis in die sechziger Jahre, jedenfalls oberflächlich gesehen, einen demokratischen Prozeß. Dann aber zeigte sich, daß der feudalistische Überhang der traditionellen Gesellschaft, die alte, neue Elite, statt diese Strukturen auszubauen, sich ihrer bemächtigte und, statt Machtverteilung weiter voranzutreiben, Macht auf Kosten verschiedener Bevölkerungsgruppen, vor allen Dingen der Tamilen im Norden, monopolisierte. Von innen gesehen handelt es sich um einen Abort des demokratischen Prozesses. Der resultierende Bürgerkrieg wurde nach außen als ein von den Tamilen vom Zaun gebrochener, terroristischer, ethnisch-religiös motivierter Separationskrieg verkauft. Religion ist in dem Konflikt nicht unwichtig (Buddhismus wurde im Prozeß der Machtmonopolisierung zur privilegierten Religion Sri Lankas), aber weder scheint Religion der ausschlaggebende Faktor, noch steht zu erwarten, daß die Vertreter religiöser Hierarchien ausschlaggebend zu der Heilung des Konfliktes beitragen könnten. Ethnizität als Ideologie des Gruppenzusammenhalts hat geschichtliche Wurzeln, die in die Zeit vor dem aktuellen Konflikt zurückreichen; es zeigt sich aber auch, daß Marginalisierungen, Einordnungen in Schubladen und Diskriminierungen Leute dazu bringen, sich als Angehörige einer Gruppe zu sehen, die ein gemeinsames Schicksal teilen. Nachdem die Fremd- und Selbstbestimmungen in einem politischen Konflikt neu und verschärft in Geltung gesetzt worden sind, gewinnen sie ihrerseits leicht handlungsbestimmende Tendenz.

Ungarn – Dr. R. Patkai belegte für Zentraleuropa einen Fall gemäßigter Minoritätenpolitik der ungarischen Regierung. In allen Nachbarstaaten Ungarns leben zum Teil erhebliche ungarische Minoritäten. Das Bemühen, die öffentliche Meinung in Ungarn zu befriedigen und gleichzeitig die kulturellen Bedürfnisse der ethnischen Ungarn im Ausland sensibel aufzugreifen, ohne die Regierungen der Nachbarstaaten zu beunruhigen oder unter Druck zu setzen, weiter das Erfordernis, Stabilität im regionalen Kontext zu fördern, machen die Momente ungarischer Politik in der Region aus.

Ähnlich belegte Frau Prof. Joann St. Lewis aus *Kanada,* daß es dort, ungeachtet bestehender Probleme (schwarze Kanadier, Asylsuchende und ethnische Minderheiten wie Indianer und Eskimos), gelungen ist, die Frage der Beteiligung dieser Menschen und Gruppen in einen öffentlichen Diskurs zu bringen und in den laufenden Prozeß der Revision bestehender Gesetzgebung einzuspeisen. Die bestehenden demokratischen Strukturen werden nicht einfach von der weißen Mehrheit rücksichtslos zum eigenen Vorteil ausgebeutet. Doch auch in Kanada besteht ein Bedarf an dem Ausbau und der weiteren Sicherung von Minoritätenrechten. Die zivile Gesellschaft hat aber Vorkehrungen getroffen, daß diese Minoritäten mit eigener Stimme am öffentlichen Diskurs über die erforderlichen Änderungen in den Gesetzgebungen beteiligt werden. Darin liegt der entscheidende Unterschied zu den meisten anderen Fallstudien, die vorgetragen wurden, beispielsweise Fiji.

In *Fiji* hat die bodenständige Bevölkerung der Melanesier die Kontrolle der wirtschaftlichen Belange des Landes ebenso wie den Bereich der Wissenschaft, Bildung, Medien weitgehend an die Inder, Nachgeborene der von Engländern eingeführten Plantagenarbeiter, verloren und ist mittlerweile nahezu zur Minderheit im „eigenen" Land geworden. Marginalisierte Melanesier verbünden sich mit den alten feudalistischen Institutionen des Häuptlingstums und mit Sektionen der Methodistischen

Kirche und formen eine faschistoide Ideologie mit den Grundkomponenten Vanua (Land), Matanitu (Häuptlingstum) und missionsgeschichtlich vermittelter Exodustradition (wir sind die Leute des Landes; Fiji, unser Kanaan) sowie mit der Armee, um die von der Kolonialverwaltung hinterlassenen demokratischen Institutionen weitgehend oder ausschließlich unter eigener Kontrolle zu halten. Hier werden die konservativen Elemente methodistischen Christentums im Interesse einer bodenständigen ethnischen Gruppe funktionalisiert. In einem sozialen und politischen Konflikt werden zum Teil ererbte Ethnizitäten neu zum Kristallisationspunkt der Auseinandersetzung. Auch hier kommt es zu einer Ideologisierung von Ethnizität, die nun die gegenseitigen Wahrnehmungen beider Gruppen konditioniert und sie daher auch in ihrem Handeln bestimmt. Für die Kirchen käme es darauf an, einen Prozeß in Gang zu setzen, der nicht einfach Ethnizität analysiert, sondern die dem Konflikt zugrundeliegenden Fragen und in diesem Zusammenhang den Stellenwert ermittelt, den die Kategorie der Ethnizität hat, und den Anteil erhebt, den Religionen an diesem Prozeß haben.

James M. Gatkouth berichtete über die Situation im *Süd-Sudan,* wo sich ein Konflikt zwischen arabisch-islamischem Nationalismus im Norden mit den vielfach christianisierten schwarzafrikanischen Ethnien im Süden seit Jahren hinzieht. Die Engländer hatten schließlich entschieden, die beiden ursprünglich getrennt verwalteten Kolonialgebiete in einen nationalstaatlichen Rahmen einzubringen. Seither ziehen sich Konflikte zwischen dem islamisch-arabischen Norden und dem weitgehend christlichen Süden hin. Versuche, vor allem arabischer Eliten, im Norden einen sudanesischen Nationalismus zu etablieren, waren nie besonders erfolgreich. Der Sudan bleibt fragmentiert. Araber gegen Afrikaner, Muslime gegen Christen, die Leute im Norden gegen die Leute im Süden. Die koloniale Hinterlassenschaft eines gemeinsamen nationalstaatlichen Rahmens kann die Gräben des ethnisch-religiösen/kulturellen Pluralismus bislang nicht überbrücken. Gleichwohl hat der arabisch-islamische Nationalismus im Norden sich bislang als durchsetzungsfähiger erwiesen. Er kontrolliert die bestehenden Machtstrukturen und kann eine einheitliche, wirtschaftliche, integrierende Innenpolitik durchsetzen. Darin hat er einen erheblichen Vorteil gegenüber dem Christentum. Der Islam präsentiert sich, als ob er ohne koloniale Bürde dastehe (Indien, Indonesien werden passenderweise vergessen). So kann er sich als Brücke zwischen vormodernen ethnischen Kommunitäten und modernem Nationalstaat anbieten. Der antikoloniale, antiwestliche Gestus gibt diesem Angebot, jedenfalls bei den Arabern, Plausibilität. In diesem Zusammenhang kommt entscheidend der Unterschied zum Tragen, daß der Islam seine religiöse Vision direkt in soziale und politische Ansprüche für die Ordnung der Gesamtgesellschaft umsetzt, während das Christentum, das seine Vision zunächst in Koinonia, Gemeinde, überträgt, nicht sofort den Entwurf einer gesellschaftlichen Ordnung mitliefert. Der Konflikt über die Einführung oder Nichteinführung der Scharia ist laut Gatkouth entscheidend: Wenn die Scharia eingeführt wird, wird die christliche Gemeinde zum Leben als schweigende Minderheit verurteilt werden. Freilich geht es nicht einfach um einen religiösen Konflikt. Die Sudanesen im Süden kämpfen für ein System, das ihre kommunalen Identitäten erhält, das ihnen eine Mitbestimmung bei Fragen erlaubt, die ihre eigene Zukunft betreffen, kurz, das ihnen ihre eigene Stimme läßt. Eine friedliche Lösung des Konfliktes scheint weit

entfernt. Sowohl vom Ökumenischen Rat der Kirchen als auch von der EKD hat es Delegationsbesuche gegeben. Die Einwirkungsmöglichkeiten von außen sind offensichtlich sehr begrenzt. Das ist eine wichtige Erinnerung an die bescheidenen Möglichkeiten ökumenischer Solidarität.

Der Bericht über den Sudan ebenso wie ein anderer Bericht von Dr. Ben Naanen über *Süd-Nigeria* eröffnen für die Außenseiter zunächst keine Möglichkeit der Partizipation und der ökumenischen Solidarität. Sie fordern nichts anderes als aufmerksames Hören und Schweigen. „Wir" stehen nicht an deren Platz, und alle Rhetorik ökumenischer Solidarität ist in diesen Fällen nur geeignet, die unverwechselbare Behaftung dieser Minderheiten an ihrem Ort und die Ausweglosigkeiten mancher Situationen zu verdecken. In dieser Hinsicht bestehen zwischen den Situationen im Süd-Sudan und jener in Fiji gewiß erhebliche Unterschiede. In Fiji gibt es Möglichkeiten für Außenseiter, konstruktiv mitzuwirken (ökumenische round table-Gespräche, Förderung des Dialogs durch den Nationalen Kirchenrat in Fiji etc.).

Die Katastrophen von Ruanda-Burundi, die erheblichen Konflikte der ehemaligen Sowjetunion (Armenien/Nagorni, Karabach/Aserbaidschan), die Konflikte in Jugoslawien oder auch in Indien (Nordstaaten) geben Hinweise, daß wir in kommender Zeit weiter damit zu rechnen haben, daß an den Grenzlinien von Ethnien, Kulturen und Zivilisationen Bruchstellen liegen, die in Konflikte explodieren können, wenn zu ökonomischer Deprivation und Machtgier der Eliten eine durch Religion und Rassismus aufgeladene Ideologie tritt. Die Kirchen sind davon betroffen, weil die Christenheit in allen Kulturen und Subkulturen präsent ist und die Spannungen zwischen Kirchen infolgedessen oft nicht weniger gering sind als die zwischen Gesellschaften und Kulturen. Das unterstreicht den Stellenwert der Thematik Kultur und Evangelium, die innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen angesponnen wurde, um auf die nächste Weltmissionskonferenz hinzuführen. Christen werden Christen im Rahmen kultureller Kontexte und durch die kontextuell vorgegebenen kulturellen Medien. Zugleich ist deutlich, daß Christsein als ein Leben im Geiste Jesu sich nicht einfach kulturellen Rahmenvorgaben anpassen kann. *Wie also steht es um die Möglichkeit, Christ im Kontext zu sein, zugleich aber aus einem Fundus gemeinsamer christlicher Überzeugungen Kontext zu transzendieren und Kontextdistanz zu üben?*

Das war die Frage, mit der Prof. Miroslav Volf aus Pasadena, Kalifornien, in seinen theologischen Perspektiven zur Thematik befaßt war. Er schlägt eine Fortführung von Barmen auf ökumenischer Ebene vor, in der die Christen gemeinsam die falsche Lehre zurückweisen, als ob die Kirche Loyalität gegenüber lokalen Kulturen und Nationen über die Loyalität stellen könnte, die sie der ökumenischen Christenheit und gegenüber dem Christusbekenntnis schuldet. Volf schlägt vor, die kategoriale Gegenüberstellung der Befreiungstheologie „Unterdrückung – Befreiung" aufzugreifen und weiterzuentwickeln. Diese Kategorien sind inadäquat, ja „schädlich", sobald sie auf sozio-ethnische Konflikte angewandt werden. Sowohl die Hutus als auch die Tutsis, sowohl die Kroaten als auch die Serben verstehen sich als unterdrückt und an einem Befreiungskampf beteiligt. Die Kategorien Unterdrückung und Befreiung versehen sie mit den moralischen Waffen, die ihre Kämpfe so tödlich machen. Die Kategorie der Befreiung hilft wenig, die Aufgabe der Versöhnung in ihren Horizont zu holen. Daher schlägt Volf vor, statt dessen die Kategorien „Aus-

schließung – Annahme" einzuführen und eine *Theologie der Annahme* zu entwerfen (vgl. Volf, Journal of Ecumenical Studies 29, 2, 1992). Die Vernichtung der anderen wurde seit den Tagen des Cortez immer wieder auf der Basis ethnischer Ideologien gerechtfertigt, die die anderen zunächst dehumanisierten, um sie anschließend erobern, beherrschen und vernichten zu können. Die vorauslaufende Dehumanisierung rechtfertigt dann die Vernichtung von Juden, weil sie Juden waren, oder der Hutu, weil sie Hutu waren. Volf will die Kategorie der Ethnizität nicht einfach als ein Konstrukt verstehen, das in sozialen und politischen Konflikten kreiert wird, um für Scheinlegitimationen zu sorgen. Er sieht Ethnizität zunächst durchaus als eine positive Kategorie, als einen Ausdruck für einen Horizont, innerhalb dessen Menschen ihre Identität auf regionaler Basis etablieren (Religion, Territorialität, gemeinsame Sprache, Hypothesen gemeinsamer Herkunft und gemeinsamer Geschichte etc.). Er plädiert aber in dieser Zeit massiven Mißbrauchs der Kategorie der Ethnizität dafür, das Versöhnungspotential der christlichen Tradition zu mobilisieren. Das Motiv der Neuschöpfung, in Kreuz und Auferstehung verankert, transzendiert die Unterschiede zwischen Juden und Griechen, Männern und Frauen, Freien und Knechten, transzendiert die Ambivalenzen ethnischer Gruppenidentitäten. Die Geschichten von Pfingsten und von Babel gelten gleichzeitig. *Das Wunder von Pfingsten liegt darin, daß es inmitten kultureller und sprachlicher Heterogenität eine universale, weltweite Verständigung, eine universale Intelligibilität ermöglicht.*

Soweit zum theologischen Impuls auf dieser Tagung.

Herausforderungen für die Kirchen

Die Konferenz sprach eine Reihe von *Empfehlungen* aus. Darunter die, die Problematik der Ethnizität in den Curricula theologischer Ausbildung und im Rahmen gemeindepädagogischer Programme in kritischer Selbstprüfung eigener Schriftauslegung und Praxis aufzugreifen.

Manche praktischen Vorschläge blieben, so richtig sie sind, blaß, wie z. B. die, daß Kirchen und Kirchengemeinden Minoritätengruppen Raum geben und Möglichkeiten zur Begegnung schaffen, Aufmerksamkeit für die Schwachen nach außen kultivieren und Aktionsgruppen, die sich mit der Minoritätenproblematik befassen, unterstützen.

In der Diskussion wurde noch ein wichtiger Hinweis, jedenfalls für Europa, gegeben. Der Europarat hat sich auf seiner Sitzung in Wien im Oktober 1993 mit der Frage des Schutzes von Minderheitenrechten in Europa befaßt und den Schutz von Personen, die ethnischen Minderheiten angehören, sich angelegen sein lassen. Gleichheit vor dem Gesetz, Nichtdiskriminierung, Chancengleichheit, Freiheit der Versammlung und Freiheit, sich am öffentlichen Leben zu beteiligen, die Freiheit, die eigene Religion und kulturelle Besonderheiten zu pflegen, sollten ihren Niederschlag in der Gesetzgebung finden. Die europäischen Staaten haben einen Rahmen entworfen, der entsprechende Leitlinien für die Gesetzgebung vorsieht und schließlich auch die Institutionalisierung eines Überwachungs- oder Kontrollapparates vorgeschlagen. Diese Vereinbarung ist von allen Staaten der Europäischen Union mit Ausnahme Italiens unterschrieben worden. Eine europäische Konvention über die Grundrechte europäischer Minderheiten liegt in fünf Sprachen vor (Wien 1993).

Damit wird die Tradition fortgeführt, die mit der europäischen Konvention zum Schutz der Menschenrechte und fundamentalen Freiheiten vor 40 Jahren in Kraft gesetzt wurde. Es gibt auch in Europa mehr als 200 Minoritätengruppen. Die Ungarn haben mittlerweile ein eigenes Gesetz zum Schutz nationaler Minderheiten erlassen (Juli 1993), das diese Anregungen wesentlich berücksichtigt.

Im Blick auf die genannten Konflikte, z. B. in Fiji oder im Sudan, bleibt m. E. folgendes zu bedenken: Es geht für die Kirchen zunächst nicht darum, wie das Schlußdokument meint, Ethnizität besser zu verstehen. Es geht darum, Konflikte zu verstehen und dann Ethnizität. Welche Mechanismen produzieren „ethnische" Konflikte? Und was ist vorausgegangen, wenn Gruppen, die nebeneinander und miteinander leben (manchmal mehr recht als schlecht), dazu kommen, dieses delikate Nebeneinander für nicht mehr zumutbar zu halten? Wer mobilisiert die Kategorie der Ethnizität in einem sozio-politischen Konflikt? Damit ist nicht nur ein Thema kirchlicher Selbstprüfung angesprochen, sondern auch eine dornenvolle Aufgabe interreligiösen Dialogs.

Freilich ist auch zu bedenken, daß dort, wo es zu offenen Konflikten kommt, bislang verborgen liegende Identitäten und Identitätszuschreibungen virulent werden. Die ethnische „Erweckung", die den Globus wie Vulkaneruptionen markiert, hat mit den Prozessen der Herausbildung von Nationalstaaten zu tun. Die Herausbildung dieser größeren politischen Rahmen tendiert dahin, kleinere Gruppen zu entmachten. Ethnische Konflikte sind Reflexionen politischer Zentralisierungsprozesse.

Die politischen Eliten haben einen Vorteil. Ihre Aspirationen können sie über eine hochdifferenzierte Bürokratie, staatliche Institutionen (Parlament, Steuergesetzgebung, Polizei etc.) durchsetzen (Beispiele: Fiji; Sri Lanka). Die ethnischen Minderheiten sind demgegenüber benachteiligt. Sie verfügen nicht über diesen Grad an Institutionalisierung. Das fördert die Tendenz, auf ethnische Vorgaben und auf religiöse Vorgaben zurückzugreifen, um die Angehörigen der eigenen Gruppe im Interesse des Überlebens zu mobilisieren.

Bei der Analyse von Konflikten ist es für die Kirchen wichtig herauszufinden, wie die Beteiligten ihre Interessenlagen definieren, und zu klären, wo sie selber stehen. Weiter, wie nehmen sie sich selber wahr, wie nehmen sie die anderen wahr? In konkreten Konflikten handeln die Beteiligten zunächst entsprechend diesen vorgegebenen ethnischen Deutemustern. Ihre Handlungen werden konsistent mit diesen Vorgaben sein. Die Aufgabe kirchlicher Bildungsarbeit muß an diesem Punkt einsetzen: Hinterfragung der Wahrnehmung des anderen. Die Separationskriege in Afrika, Asien, den Philippinen, in Sri Lanka und Ozeanien fordern im Namen von Ethnizität die Umverteilung ökonomischer und politischer Macht. Die ökonomischen Aspekte sind dabei ausschlaggebend. In diesen Konflikten werden dann symbolische Repräsentationen von Gruppenidentität (wie kollektive Erinnerungen etc., Vorstellungen von Territorialität, Poetik der Landschaft) virulent und ökonomische Interessen mit emotionalen Bindungen verknüpft. Diese Mischung gibt ethnischen Bewegungen eine Durchschlagskraft, die anderen Verbänden, z. B. den Gewerkschaften, fehlt.

Wenn der 1. Petrusbrief die Christen als Volk Gottes anspricht, dann kann dies gerade nicht als Parallele zu einem Volksorganismus verstanden werden. Was die Christen zusammenhält und was sie unter Zerreißproben stellt, läßt sich nicht als

Volksgemeinschaft auffassen, sondern als Geistgemeinschaft (vgl. Overbeck, Christentum und Kultur, S. 95ff). Darin liegt vielleicht ein ausschlaggebender Grund für den Konflikt der alten Kirche mit dem römischen Staat und Kaiserkult, insofern als dieser die Loyalität zu einem Staatsorganismus verlangte. Wo das Christentum sich gefangennehmen läßt von nationalen und ethnischen Ansprüchen, muß es zur Kulturreligion verkommen, zu einem Kulturchristentum, das sich von der Welt hat erobern lassen (vgl. Röm 12,2), statt darauf zu vertrauen, daß die ökumenische Virulenz, die einem Leben im Geiste Jesu innewohnt, ihre eigene, freilich machtlose Zukunft hat.

Theodor Ahrens

Neue Wege der Umsetzung ökumenischer Studienergebnisse

Die Beschäftigung mit Santiago in der deutschen Ökumene

Immer wieder wird über die mangelnde Rezeption ökumenischer Studienergebnisse geklagt, aber nur selten werden konkrete Schritte zur wirksamen Behebung dieses Defizits unternommen. Deshalb ist es erfreulich, daß die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) nach der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Santiago de Compostela 1993) versucht haben, neue Wege zur Vermittlung und Umsetzung der Konferenzergebnisse zu finden.

Den ersten Schritt vollzog die EKD mit einer europaweit und interkonfessionell besetzten Konsultation, die vom 9. bis 11. Februar 1994 in Bad Boll stattfand. Teilnehmer der Weltkonferenz und Vertreter der verschiedenen Kirchen beschäftigten sich mit dem Thema „Impulse aus Santiago de Compostela. Konsequenzen der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung für unsere Kirchen."[1] Die Diskussionen in Bad Boll verliefen sehr motiviert und führten zu ermutigenden Ergebnissen, was nicht zuletzt darauf beruhte, daß sich die Mehrzahl der Konsultationsteilnehmer bereits vor der Weltkonferenz zu einer Konsultation in Erfurt zusammengefunden hatte, um Voten der EKD-Gliedkirchen sowie verschiedener anderer Kirchen zu beraten und die Teilnahme der Delegierten an der Weltkonferenz inhaltlich vorzubereiten.[2] Die breit gestreute Partizipation an der Vorbereitung der Weltkonferenz ermöglichte das entsprechende Interesse an der Rezeption und an der konkreten Umsetzung der Konferenzergebnisse.

Die konkrete Umsetzung der Konferenzergebnisse

Das bei der Vorbereitung der Weltkonferenz geweckte Interesse an ihrer Nachbereitung bildet die Voraussetzung für die Bereitschaft, sich der Aufgabe zu stellen, die in der Botschaft der Weltkonferenz hinsichtlich der erzielten Ergebnisse zum

Ausdruck kommt: „Die Kirchen haben jetzt die Aufgabe, diese Konvergenzen in ihr Leben hineinzunehmen. Zu welchen Schritten führt Gott die Kirchen *heute*?“[3] Entsprechend eröffnete Oberkirchenrat Klaus Wilkens (EKD) die Konsultation in Bad Boll mit folgenden Worten: „Zu dieser Tagung haben wir eingeladen, weil wir überzeugt sind, daß die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die im vergangenen August unter dem Thema ‚Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis‘ im spanischen Santiago de Compostela stattfand, Fragen aufgegriffen, Ergebnisse erbracht und Anstöße gegeben hat, die sich nicht auf die Konferenzebene beschränken lassen, sondern unser eigenes aktives und verantwortliches Mitdenken erfordern.“[4] So zogen Teilnehmer der Weltkonferenz zunächst eine Bilanz der Konferenzergebnisse, bevor eine Standortbestimmung im Blick auf die zukünftige Arbeit von „Glauben und Kirchenverfassung“ erfolgte. Anschließend wurde in Gruppenarbeit bedacht, wie die Ergebnisse von Santiago de Compostela an die Basis der jeweiligen Kirchen gelangen können und welche Konsequenzen sich aus den erzielten ökumenischen Fortschritten für die kirchliche Situation vor Ort sowie für konkrete Beschlüsse der kirchenleitenden Gremien ergeben.

Konsequenzen des Koinonia-Konzepts

Der Versuch von „Glauben und Kirchenverfassung“, allen Kirchen mit dem neutestamentlichen Koinonia-Begriff einen neuen Ansatzpunkt für ein Einheitskonzept zu bieten, hat sich auf der Weltkonferenz bewährt. Aus den Ergebnissen der verschiedenen Sektionen[5] geht hervor, daß mit dem Koinonia-Konzept bisherige Einheitskonzepte wie das Modell der organischen Einheit oder der versöhnten Verschiedenheit, die zum Teil deutlich divergierten, aufgenommen und integriert werden können. Denn das Koinonia-Konzept vermag hinsichtlich der konfessionellen Unterschiede ebenso wie bezüglich der weltweiten sozialen Probleme und politischen oder kulturellen Spaltungen nicht nur als *Ziel,* sondern auch als *praktikable Wegbeschreibung* zu dienen, insofern als es unterschiedlich geprägten lokalen Kirchen eine schrittweise zu verwirklichende Konziliarität in allen Bereichen der christlichen Existenz gewährt.

Das wird aus den weiteren Vorteilen ersichtlich, die der Koinonia-Begriff offenbarte. Zunächst läßt er deutlicher als bisherige Einheitskonzepte erkennen, daß die *sichtbare* Einheit der Kirche unerläßlich zum Wesen christlicher Gemeinschaft gehört. Die in der Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist bestehende Koinonia ist in ihrer lebendigen Vielfalt und vollkommenen Einheit eine Gabe, welche sich der an Gottes lebendiger Liebe partizipierenden Gemeinschaft der Christen als Aufgabe stellt. Die Diskussion, ob das *Ziel* der Ökumene die *sichtbare* Einheit der Kirchen sei oder nicht, erhält somit eine klare Wegweisung.

Darüber hinaus ermöglicht die Bezugnahme auf den Koinonia-Begriff die Überwindung der Polarisierung, die keineswegs nur im Ökumenischen Rat der Kirchen zwischen denen herrscht, die sich auf gemeinsame Aktionen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung konzentrieren, und denen, die ihre Prioritäten im theologischen bzw. ekklesiologischen Konsens sehen. Die gegenseitigen Vorwürfe des „Aktionismus“ einerseits und des „theologischen Glasperlenspiels“ andererseits können nicht mehr aufrechterhalten werden, wenn man erkennt, daß sich die

Weltverantwortung unmittelbar aus der lebendigen Liebe Gottes bzw. aus der in Gott existierenden Koinonia ergibt und daß sie umgekehrt in ihr begründet sein muß, falls es zu wirklicher Koinonia unter den Menschen kommen soll. Deshalb sind die Kirchen im gesamten Spektrum christlicher Existenz zu konkreten Schritten auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis aufgerufen.

Nicht zuletzt kann das Koinonia-Konzept den konfessionellen Engführungen, die durch eine einseitige Hervorhebung bestimmter Glaubensartikel entstehen, wirksamer begegnen, da es trinitarisch begründet ist. Die theozentrische Verankerung des Koinonia-Begriffs bietet gleichzeitig einen wirksamen Schutz vor konfessioneller Vereinnahmung.[6]

Praktische Schlußfolgerungen

Aus diesem Kontext ergab sich in Bad Boll die Aufteilung der Gruppen, in denen man im Blick auf die verschiedenen ökumenischen Problembereiche nach praktischen Konsequenzen für die Kirchen suchte: 1. Koinonia. 2. Ekklesiologie und Ethik. 3. Apostolizität und Hermeneutik. 4. Konkrete Schritte – Strukturen der Einheit – Rechenschaftspflicht.

Von den Vorschlägen für *konkrete Schritte* auf dem Weg zur Koinonia, die aus der Gruppenarbeit erwuchsen, können hier nur einige genannt werden. Die erste Gruppe forderte hinsichtlich der gelebten *Koinonia*[7] kirchenpolitische Konsequenzen aus den Konferenzergebnissen. Genannt wurden u. a. sonntäglicher „Kanzeltausch", gemeinsame Tauf- und Taufgedächtnisgottesdienste, konkrete Bemühungen um die eucharistische Gastfreundschaft in allen Konfessionen und interkonfessionelle Jugendarbeit. Für die Ober- und Mittelstufe an den Schulen regte man an, Wege zur Erstellung ökumenischer Lehrpläne zu suchen. Bei der zweiten theologischen Ausbildungsphase sieht man die Notwendigkeit, die Begegnung zwischen Priester- und Predigerseminaren stärker zu fördern. Vorgeschlagen wird außerdem ein ethischer Diskurs mit Fachleuten aus allen gesellschaftlich relevanten Bereichen, der sich z. B. auf die „Krise der Vollbeschäftigung" beziehen könnte.

Angemessene Rahmenbedingungen für die ethische Orientierung forderte auch die zweite Gruppe, die in den mit haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern besetzten „Social Responsibility Committees" der anglikanischen Kirche eine realisierbare Wahrnehmung der Einheit von *Ekklesiologie und Ethik*[8] erkennt und deshalb ähnliche Einrichtungen auf allen Ebenen der EKD wünscht. Die von solchen Komitees erstellten Vorlagen zu bestimmten gesellschaftlichen Problemen wären den jeweiligen Synoden zur Beratung vorzulegen. Ferner möchte man das gemeinsame Handeln der Kirchen durch die engere Verknüpfung der Orts-, Regional- und Bundesebene der ACK fördern.[9]

Schritte zum gemeinsamen Bekennen des apostolischen Glaubens standen im Mittelpunkt der Empfehlungen der dritten Gruppe, die auf den Zusammenhang von *Apostolizität und Hermeneutik*[10] aufmerksam machte. Die Suche nach der für alle Kirchen authentischen Apostolizität offenbart sich nämlich zunehmend als komplexe Bemühung, welche die grundlegenden theologischen Ansätze ebenso zu berücksichtigen hat wie das Problem unterschiedlicher kultureller Kontexte und die Aufgabe gemeinsamer Weltverantwortung. Da sich das Bekenntnis von Nizäa-Kon-

stantinopel (381) aufgrund seiner allgemeinen Akzeptanz als gemeinsame Glaubens- und Bekenntnisgrundlage anbietet, wird von allen Kirchen die Anerkennung dieses Bekenntnisses erwartet – und zwar in der ursprünglichen Form, also ohne das im Westen zugefügte „filioque". In den Gemeinden genügt es nicht, dieses sog. „große Credo" an besonderen Festtagen des Kirchenjahres zu sprechen, sondern es bedarf angesichts des von zunehmender Säkularisierung hervorgerufenen Traditionsabbruchs intensiver Bemühungen, neue Formen existentieller Begegnung mit dem Bekenntnis zu erschließen. Als Hilfe für diese wichtige Aufgabe der Vermittlung von grundlegenden Glaubenswahrheiten im Kontext von Unglauben und Traditionsverlust wird die Erstellung eines neuen kleinen Katechismus angeregt, der im protestantischen Bereich gemeinsam von Lutheranern und Reformierten konzipiert werden könnte. Es bedarf außerdem anderer basisnaher Handreichungen, die unter Berücksichtigung verschiedener Medien allgemeinverständliche Zugänge für den Privatgebrauch, für Gemeindeveranstaltungen oder für Studientage bieten.[11] Ein weiterhin bestehendes Problem erkannte man in den unterschiedlichen Ansätzen der Schriftauslegung, die nicht zuletzt aus Divergenzen bei der Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche resultieren. Hier forderte die Gruppe die Beachtung bereits erfolgter Annäherungen und die theologische Bemühung um weitere Fortschritte, zumal sich die Schrift als gemeinsame Grundlage der ökumenischen Bemühungen erwiesen hat.[12]

Konkrete Schritte, die zu verbindlichen *Strukturen der Einheit* im Kontext gegenseitiger *Rechenschaftspflicht*[13] führen, verlangte die vierte Gruppe. So soll man den in der ACK vertretenen Kirchen auf den Synoden der EKD-Gliedkirchen Rede- und Fragerecht einräumen, ökumenischen Strukturen bei Visitationen größeren Stellenwert zugestehen und aus dem Rezeptionsprozeß von Lima über „Taufe, Eucharistie und Amt" endlich kirchenpolitische Konsequenzen ziehen. Als Beispiel weiterer Konkretionen sind das sonntägliche Gebet für die Einheit der Kirchen sowie Fürbitten für die Oberhäupter der großen Konfessionsfamilien genannt (z. B. Papst, Ökumenischer Patriarch, Erzbischof von Canterbury). Darüber hinaus wird empfohlen, das „große Credo" in den neuen Gesangbüchern ohne das „filioque" und in einheitlichem deutschen Wortlaut abzudrucken bzw. es entsprechend zu korrigieren, wo das Gesangbuch bereits erschienen ist. Der Hinweis auf das Jahr 2000 (nach Christi Geburt) und das Jahr 2001 (gemeinsamer Ostertermin in Ost und West) als mögliche Zielpunkte zur Realisierung ökumenischer Fortschritte schließt die Empfehlungen ab.[14]

Regionale ökumenische Studientage

Um den mit der Konsultation von Bad Boll eingeschlagenen Weg fortzusetzen, lud die Ökumenische Centrale (Frankfurt/M.) im Namen der Bundes-ACK vom 22. bis 24. März 1994 zu einer Konsultation nach Hildesheim ein, auf der sich Ökumene-Beauftragte, ACK-Delegierte, Erwachsenenbildungs-Beauftragte und vor Ort tätige Ökumeniker bemühten, Konzepte für „Ökumenische Studientage in der engeren Region"[15] zu entwickeln. Mit solchen Studientagen wird eine breitere Partizipation an der ökumenischen Arbeit angestrebt. Das betrifft sowohl die Rezeption bereits erzielter ökumenischer Fortschritte und Studienergebnisse als auch die aktive Einflußnahme auf die weitere ökumenische Entwicklung.

Unabhängig von der jeweiligen inhaltlichen Planung bieten die anvisierten Studientage grundsätzlich drei Vorteile: *Erstens* ermöglichen sie auf Kirchenkreis-, Propstei- oder Stadtebene diejenigen Personen zusammenzuführen, die auch im normalen kirchlichen Dienst oder Gemeindeleben in Beziehung miteinander stehen. Dadurch werden *die gegenwärtig geläufigen Strukturen durchbrochen und ergänzt.* Denn in diesen Strukturen bleiben die sogenannten „Ökumene-Profis" und damit immer wieder die gleichen Engagierten auf ihren Tagungen unter sich. *Zweitens* läßt schon die Planung eines regionalen ökumenischen Studientages eine *breitere Mitwirkung* zu, was *drittens* dazu führt, daß der tatsächliche *ökumenische Bedarf* der jeweiligen Region zur Geltung kommt.[16]

Damit sich auch die Teilnehmer der Hildesheimer Konsultation bei der Planung möglicher Studientage am ökumenischen Bedarf orientieren konnten, begann man mit einem „Brainstorming", das zu einem differenzierten Spektrum ökumenischer Gesichtspunkte führte. An dieser Bedarfserhebung, die selbstverständlich keinen Anspruch auf allgemeine Repräsentanz erheben kann, orientierte man sich bei der Konstituierung der fünf Gruppen, in denen jeweils zu einem der folgenden fünf Themen Konzepte für einen Studientag erstellt wurden: 1. Gemeinsam den einen Glauben bekennen. 2. Die eine Taufe. 3./4. Beschäftigungskrise – Arbeitslosigkeit. 5. Ökumenische Hindernisse vor Ort.

Modelle ökumenischer Studientage

Die Modelle sind als *Einzelveranstaltungen* für einen Tag konzipiert (von 10 Uhr bis 17/18 Uhr), da die Teilnahme für einen längeren Zeitraum mit Übernachtung nur schwer zu erreichen ist. Die einzelnen Studientage können aber auch als *Auftakt einer Veranstaltungsreihe* dienen, über die z. B. im Zusammenhang mit dem Thema „Die Einheit des Leibes Christi sichtbar machen durch das Bekennen des apostolischen Glaubens" diskutiert wurde. Es ging dabei um die noch weiter reichende Überlegung, in Analogie zum „Ökumenischen Jahr mit der Bibel" ein *„Ökumenisches Jahr zum gemeinsamen Bekennen des Glaubens"* durchzuführen, das aus zentraler Auftaktveranstaltung, Einzelveranstaltungen in den Regionen sowie einem öffentlichen Schlußakt der Selbstvergewisserung und der ökumenischen Rechenschaft besteht.

Wie könnte ein solcher ökumenischer Studientag zum apostolischen Glauben aussehen? Aufgrund des zu beobachtenden Traditionsabbruchs in den Kirchen und dem damit verbundenen Verlust an Glaubensgrundlagen sowie aufgrund der ökumenischen Fortschritte bei den Bemühungen um das gemeinsame Bekennen des Glaubens bietet es sich an, sich auf der Basis des *Bekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel (381)* mit der Bedeutung des trinitarischen Glaubens und dem gemeinsamen Bekennen dieses Glaubens auseinanderzusetzen.

In der *Einführungsphase (I)* ist neben einer kurzen historischen Einführung der aktuelle ökumenische Kontext und der Lebenskontext des „großen Credos" aufzuzeigen. Eine sich anschließende *Meditationsphase (II)* bietet die Möglichkeit, die existentielle Dimension des Bekenntnisses bzw. des trinitarischen Glaubens zu erschließen, z. B. mit Hilfe der „Drei-Engel-Ikone", die den Besuch der drei Engel bei Abraham darstellt und für eine trinitarische Deutung offen ist. Während der

ersten beiden Phasen lassen sich aus den Themenbereichen „Gott/Schöpfer", „Jesus/Erlöser" und „Geist/Kirche" persönliche Themenschwerpunkte zu den drei Artikeln des Bekenntnisses finden, was zur Aufteilung in drei *Gruppen (III)* führt, in denen jeweils einer der drei Artikel unter dem entsprechenden Schwerpunkt behandelt wird. *Die Zusammenschau der Ergebnisse im Plenum (IV)* vermag, die erarbeiteten Einzelaspekte mit der trinitarischen Perspektive zu verbinden und Konsequenzen für den persönlichen Glauben, die Weltverantwortung oder das weitere ökumenische Engagement zu verdeutlichen. Den Abschluß bildet ein *Gottesdienst (V),* in dessen Mittelpunkt das gemeinsame Sprechen des „großen Credos" steht, als Vorwegnahme der Erfahrung, die im ökumenischen Jubiläumsjahr 1998 (50jähriges Bestehen des ÖRK) für alle Kirchen angestrebt wird. Entsprechend kann sich das aus dem Studientag hervorgehende ökumenische Engagement z. B. auf die Vorbereitung des Jubiläumsjahres in der Region ausrichten.[17]

Das gilt in gleicher Weise für die Weiterarbeit an den Themenstellungen der übrigen Modelle, auf die hier nur noch kurz hingewiesen wird. Zum Thema der *gemeinsamen Taufe* wäre ein Studientag denkbar, der die Chancen gemeinsamer Tauf- oder Taufgedächtnisgottesdienste vorstellt. Das umfaßt auch Gedanken zur gemeinsamen Taufurkunde, zum ökumenischen Gesamt-Katechumenat oder zur gegenseitigen Veröffentlichung der Täuflinge im Gemeindebrief.[18]

Ein Studientag zur *Arbeitslosigkeit* muß auf jeden Fall unter Beteiligung Betroffener durchgeführt werden und könnte entweder von ihren Erfahrungen oder von Grundsatzüberlegungen über Ursachen und Folgen der Arbeitslosigkeit ausgehen. Daß es sich bei dieser Thematik um einen Teilaspekt von Koinonia handelt, ist durch die Beschäftigung mit Bibeltexten wie 1Kor 11 zu vermitteln. Ein Agapemahl und Handlungsorientierungen oder -verpflichtungen sollten am Ende eines solchen Tages nicht fehlen (Selbsthilfegruppen, Sozialbüro, Arbeitslosentreff etc.).[19]

Mögliche Studientage über *ökumenische Hindernisse vor Ort* erfordern, daß man genügend Freiraum für die unbefangene Benennung der Probleme und der gegenseitigen Ängste gewährt. Gleichzeitig ist nach positiven Beispielen und Lösungsmöglichkeiten Ausschau zu halten, die zu ökumenischen Projekten vor Ort motivieren, wie z. B. gemeinsame Jugend- und Altenarbeit oder gemeinsame Ehevorbereitung.[20]

Diese Modelle sind erste Erfolge des Versuchs, das Koinonia-Konzept der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in die kirchliche Praxis zu übertragen und in konkreten Schritten Konsequenzen aus den Ergebnissen der Weltkonferenz zu ziehen. Erst wenn ökumenische Weltkonferenzen durch Konsultationen wie in Erfurt und Bad Boll vor- und nachbereitet werden und dieser Partizipationsprozeß durch Konsultationen wie in Hildesheim gezielt fortgesetzt wird, kann es zu einer angemessenen Rezeption und Umsetzung ökumenischer Ergebnisse sowie zu einer entsprechenden Einflußnahme aller Ebenen kirchlichen Lebens auf die weitere ökumenische Entwicklung kommen.[21] Durch die Teilnahme in Erfurt, Santiago de Compostela, Bad Boll und Hildesheim konnte der Verfasser die Erfahrung machen, daß mit einer derartigen Vor- und Nachbereitung der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung neue Wege für das fruchtbare Zusammenwirken von regionalem und weltweitem ökumenischem Engagement eröffnet wurden, die

man entschlossen weitergehen sollte. Einer der nächsten Schritte liegt in der Wahrnehmung des Angebots, das sich durch die Modelle regionaler ökumenischer Studientage bietet.

Matthias Haudel

ANMERKUNGEN

1 Der Verlauf und die Ergebnisse der Konsultation sind dokumentiert in: epd-Dok 28/1994.

2 Zur Erfurter Konsultation, die vom 15. bis 17. Dezember im Augustinerkloster stattfand, vgl. epd-Dok 15/1993.

3 G. Gaßmann/D. Heller (Hg.), Santiago de Compostela 1993 (= ÖR.B 67), Frankfurt/M. 1994, S. 215.

4 K. Wilkens, Einführung in die Thematik der Tagung, in: epd-Dokumentation 28/1994, S. 1–2, hier: S. 1.

5 Die Sektionsberichte sind abgedruckt in: G. Gaßmann/D. Heller (Hg.), Santiago de Compostela 1993 (= ÖR.B 67), S. 217–255. Vgl. zur Auswertung der Ergebnisse die entsprechenden Beiträge in den Heften 1–3 des Jahrgangs 1994 der „Ökumenischen Rundschau". Vgl. ferner M. Haudel, Kirchen auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. Die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela, in: Evangelischer Bund. Beiträge zur Evangelischen Orientierung, 1/1994, S. 8–9.

6 Vgl. M. Haudel, Vergessene Kriterien. Hermeneutische Kriterien für die Weiterentwicklung des Koinonia-Konzepts, in: ÖR 43 (1994), S. 292–304, hier: S. 293 f. Vgl. ders., Koinonia als Gabe und Berufung. Zu den Gesprächen der Arbeitsgruppe 3. Reflektierende Anmerkungen, Erfurt 17. 12. 1992, in: epd-Dok 15/1993, S. 61–63.

7 Vgl. die Einführung in das Thema von H. Vorster, Thesen zum Thema „Koinonia", in: epd-Dok 28/1994, S. 53–55.

8 Vgl. die Einführung von K. Wilkens, Thesen zum Thema „Ekklesiologie und Ethik", in: epd-Dok 28/1994, S. 59–61.

9 In diesem Sinn hat der Verfasser kürzlich im Auftrag der Bundes-ACK vor der ACK-Rhein/Main und den Vorsitzenden der entsprechenden regionalen ACK-Gruppen über das Thema „Koinonia – Gemeinschaft der Kirchen. Der Sprung von Santiago de Compostela in unsere Gemeinden" gesprochen und aufgezeigt, welche praktischen Konsequenzen aus der Weltkonferenz zu ziehen sind – auch hinsichtlich ökumenischer Studientage auf Erwachsenenbildungs-, Kirchenkreis- oder Ortsebene.

10 Vgl. M. Haudel, Einführung in das Thema „Apostolizität und Hermeneutik", in: epd-Dok 28/1994, S. 62–65.

11 Der *Deutsche Ökumenische Studienausschuß* arbeitet bereits an einer Handreichung für die Studie von „Glauben und Kirchenverfassung" über „Gemeinsam den einen Glauben bekennen", in welcher der apostolische Glaube gemeinsam ausgelegt ist. Darüber hinaus erstellt die *ACK-Münster* eine *Arbeitsmappe* mit Medien, basisnahen Texten und Möglichkeiten spiritueller Vertiefung, wodurch Materialien für acht Veranstaltungen zu dieser Thematik entstehen.

12 Vgl. M. Haudel, Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung" (= Kirche und Konfession, Bd. 34), Göttingen 1993. Dort wird aufgezeigt, wie es im 19. und 20. Jahrhundert in allen Konfessionen zu einer erstaunlichen Besinnung auf die Bibel kam, die grundlegende Bedeutung für die Entstehung der ökumenischen Bewegung hatte. Vor diesem Hintergrund erfolgt die Analyse der dogmatischen Entwicklung des Verhältnisses von Schrift und Tradition in den verschiedenen Konfessionen, um verdeutlichen zu können, wie „Glauben und Kirchenverfassung"

mit der *dynamischen* Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche einen bisher kaum wahrgenommenen ökumenischen Durchbruch erzielt hat. Es wird erörtert, welche Relevanz dieser ökumenische Fortschritt für die heutige ökumenische Diskussion sowie für die ökumenische Hermeneutik und das Verhältnis von Kirche und Welt haben könnte, wenn er zur Kenntnis genommen würde.

13 Vgl. die Einführung von M. Sens, „Konkrete Schritte – Strukturen der Einheit – Rechenschaftspflicht". Thesen, in: epd-Dok 28/1994, S. 68–70.

14 Die vier Gruppenberichte mit den Empfehlungen finden sich in epd-Dok 28/1994, S. 55–58 (D. Dörfel), S. 60–61 (U. Thräne), S. 65–67 (G. Oeyen), S. 71–72 (H.-P. Friedrich).

15 Unter diesem Titel sind der Verlauf der Konsultation sowie fünf erarbeitete Modelle für die Durchführung solcher Studientage dokumentiert in: Materialdienst der Ökumenischen Centrale in Frankfurt/Main 1994/II, Nr. 6–10.

16 Vgl. H. Vorster, Zielsetzung und Verlauf der Konsultation, in: Materialdienst der Ökumenischen Centrale, a.a.O., S. 1–3, hier: S. 2.

17 Vgl. M. Haudel, Die Einheit des Leibes Christi sichtbar machen durch das Bekennen des apostolischen Glaubens, a.a.O., S. 19–20.

18 Vgl. M. Henke, Die Einheit des Leibes Christi sichtbar machen durch die eine Taufe, a.a.O., S. 21–23.

19 Vgl. die Berichte von H. Willberg und J. G. Schütz, a.a.O., S. 24–30.

20 Vgl. A. Vagedes, Ängste, die die ökumenische Arbeit vor Ort behindern, a.a.O., S. 31–32.

21 Es ist allerdings bedauerlich, daß längst nicht alle Gliedkirchen die von der EKD angebotene Gelegenheit genutzt haben, in Erfurt ein eigenes Votum vorzulegen und somit Einfluß auf den Verlauf der Weltkonferenz zu nehmen.

Mehr Verbindlichkeit im Gespräch zwischen charismatischer Bewegung und Kirchen gesucht

Große Resonanz fand ein von 50 Teilnehmern/innen besuchtes erstes „Ökumenische Gesprächsforum Volkskirche und charismatische Bewegungen", das vom 10. bis 12. Oktober 1994 in Hamburg stattfand. Veranstalter waren die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) und die Missionsakademie an der Universität Hamburg. Zusammengeführt wurden nicht nur Vertreter/innen der innerkirchlichen charismatischen Bewegung und der evangelischen Landeskirchen, sondern auch verantwortliche Mitarbeiter/innen aus freien charismatischen Missionswerken und Gemeinden, Freikirchen, aus der römisch-katholischen Kirche, den regionalen ACKs, der Ökumenischen Centrale, der Evangelischen Allianz, den Volksmissionarischen Ämtern und dem apologetischen Bereich der Weltanschauungsbeauftragten. Die von den beiden Organisatoren Dr. Dietrich Werner (Missionsakademie) und Dr. Reinhard Hempelmann (EZW) als offenes Austauschforum konzipierte Tagung war von großer Intensität des Gesprächs und einer wachsenden Bereitschaft, auch kritischen Anfragen standzuhalten, gekennzeichnet.

Gegenseitige Herausforderungen und Anfragen

Die Gespräche standen im Zeichen gegenseitiger Herausforderung. An die Adresse der *Kirchen und Gemeinden* wurden u. a. folgende Fragen gerichtet:

– Wie können weit verbreitete Vorbehalte, Desinteresse und das „Kopfermann-Trauma", die häufig zur Ghettoisierung und Abspaltung charismatischer Initiativen beitragen, von seiten landeskirchlicher Gemeinden und ihren verantwortlichen Mitarbeiter/innen korrigiert und eine differenzierte Sicht der charismatischen Bewegung gefördert werden?
– Wie verhalten sich landeskirchliche Gemeinden zur heutigen missionarischen Herausforderung, zur wachsenden Sehnsucht nach religiöser Erfahrung, und welche Bemühungen gibt es, die emotional verarmten und einseitig kopf- und wortorientierten Frömmigkeitsformen zu ergänzen?
– Sind unsere Traditionskirchen und volkskirchlichen Gemeinden bereit, sich den Impulsen der charismatischen Erneuerung zu öffnen: in der Suche nach einer Kultur der Fürbitte, der Segens- und Heilungsgebete, einem Rechnen mit der Gegenwart des Heiligen Geistes in den vielfältigen Gaben?
– Haben unsere Kirchen und Freikirchen ausreichende seelsorgerliche und liturgische Gestalten des Gebetes um psychisch-geistliche Heilung entwickelt, um der zunehmenden Zahl von seelisch belasteten Menschen mit einem ganzheitlichen Angebot zu begegnen?
– Warum reagieren viele Gemeinden so angstbesetzt gegenüber charismatischen Gemeindeneugründungen, die in anderen Ländern und gesellschaftlichen und kirchlichen Kontexten selbstverständlich sind, statt offensiv nach Möglichkeiten und Chancen eines gemeinsamen Zeugnisses zu fragen?

Im Blick auf die *charismatische Bewegung* wurde u. a. gefragt:
– Wie können ein mancherorts spürbares elitäres Verständnis charismatischen Christseins, fehlende ökumenische Kooperationsbereitschaft und eine Fixierung auf spektakuläre Formen der Wirkungen des Heiligen Geistes vermieden werden?
– Wie kann angesichts eines zum Teil beobachtbaren charismatischen „Unmittelbarkeitspathos" verhindert werden, jede subjektive religiöse Erfahrung als eine unmittelbare Erfahrung und Stimme des Heiligen Geistes zu deuten und überzubewerten?
– Wie können Tendenzen zu einer national verengten Theologie, einer konservativen Politisierung charismatischer Initiativen und ein problematischer Gebrauch der biblischen Landnahmetradition in bestimmten Formen von Gebetsmärschen vermieden werden?
– Haben sich charismatische Initiativen ausreichend dem theologischen Gespräch sowie dem interdisziplinären Dialog mit Therapeuten gestellt, um klare Unterscheidungen und Grenzziehungen zu vollziehen gegenüber dem zunehmenden Einfluß von unbiblischen Sonderlehren im Bereich der Dämonologie und fragwürdigen Verzerrungen des christlichen Zeugnisses im „Wohlstandsevangelium" und bestimmten Formen des Befreiungsdienstes und der „geistlichen Kampfführung"?
– Wie wird bei neuen Gemeindegründungen oder auch bei charismatischen Großveranstaltungen (z. B. Jesus-Marsch) das Gebot einer frühzeitigen ökumenischen Konsultation anderer Gemeinden in der betroffenen Region berücksichtigt?

Mit gegenseitigen Anfragen wie diesen machte die Tagung in Hamburg deutlich, wie groß der Gesprächs- und Klärungsbedarf nach wie vor ist. Zugleich wurde z. B. durch Vertreter der Evangelischen Allianz und der katholischen Kirche darauf hingewiesen, daß der begonnene Dialog etwa zwischen evangelikal und charismatisch

geprägten Christen deutliche Annäherungen gebracht hat und daß in der römisch-katholischen Kirche die Integration der charismatischen Erneuerung leichter vor sich geht, weil sie als eine von vielen Erneuerungsbewegungen in der Gesamtkirche deutlicher akzeptiert und intensiver begleitet wird.

Perspektiven und Aufgaben

Im abschließenden Plenum wurden Empfehlungen ausgesprochen, die perspektivisch zukünftige Aufgabenstellungen beschreiben:

- Das Gespräch zwischen den Kirchen und der charismatischen Bewegung sollte auf verschiedenen Ebenen gemeindlicher und zwischenkirchlicher Kommunikation intensiviert werden, z. B. auf der Ebene der regionalen ACKs. Ohne diese Intensivierung des Gesprächs wird es zu keiner differenzierteren gegenseitigen Wahrnehmung kommen. Dabei ist von positiven Modellen und Erfahrungen innerhalb der katholischen Kirche und der Evangelischen Allianz zu lernen. Ebenso kann das Gespräch anknüpfen an Erfahrungen einzelner Landeskirchen, die in langjährigen Gesprächskontakten mit charismatischen Initiativen und Gruppen standen und stehen.
- Wünschenswert und nötig ist mehr Verbindlichkeit im gemeinsamen geistlichen und theologischen Austausch miteinander, um wechselseitige Mißverständnisse und Vorbehalte zu überwinden, aber auch um wirkliche Korrekturen zu ermöglichen. Dialog ist die einzige Chance, Tendenzen zu fundamentalistischer Selbstabschließung wirkungsvoll zu begegnen. In diesen ökumenischen Dialog sollten auch freie charismatische Initiativen und Gemeinden einbezogen werden.
- Die Suche nach Gespräch und Gemeinschaft kann konkret werden im gemeinsamen Hören auf das Zeugnis der Schrift (Bibel teilen), im gemeinsamen Gebet, im Bekenntnis und Zeugnis des Glaubens, in der Suche nach einer überzeugenden christlichen Antwort auf die Vergewisserungssehnsucht der Menschen in einem säkular und pluralistisch geprägten Lebenskontext. Ein gegenseitiges Lernen ist auch im Wagnis gemeinsamen Handelns möglich, in gemeinsamen Aktionen in missionarischer Verantwortung, die begleitet sein sollten von dem Bemühen um theologische Klärungen.
- Die Begegnung zwischen charismatischer Bewegung und Kirche fordert heraus zu einer neuen Besinnung auf das, was Kirche Jesu Christi heute ist. Neue „Gemeindegründer" sind daran zu erinnern, daß Gottes Geist kein traditionsloses Erneuerungsprinzip ist und neu aufbrechende Erfahrungen des Heiligen Geistes an geschichtlicher Kontinuität zu überprüfen sind. Zugleich sind unsere Traditionskirchen nach ihrer Erneuerungsfähigkeit gefragt, nach ihrer Offenheit gegenüber einer heutigen „Reformation" aus dem Geist Jesu Christi. Dabei ist auch die Gestalt und Verfassung unseres gemeindlichen und kirchlichen Lebens angefragt. Die Suche nach neuen Strukturen und Formen (Richtungsgemeinden, Personalgemeinden, „church planting" in der Kirche . . .) sollte nicht vorschnell verketzert werden. Die Kirche hat immer eine Werdegestalt. Sie darf ihren heutigen Auftrag nicht mit der Festschreibung ihrer Lebensform von gestern wechseln. Die Suche nach einer zeitgemäßen Gestalt ist eine Dimension ihres missionarischen Auftrags.

- In der Begegnung zwischen Christen unterschiedlicher Frömmigkeitsprägungen müssen alle lernen, Vielfalt auszuhalten und die Kirche Jesu Christi als „versöhnte Verschiedenheit" zu begreifen. Zugleich ist das notwendig und unumgänglich, was die Bibel „Unterscheidung der Geister" nennt. Dies gilt im Blick auf unsere Kirchen wie auch im Blick auf die charismatische Bewegung. Erfahrungen und Aktionen, die sich auf den Heiligen Geist berufen, sind an folgenden Kriterien zu prüfen: Sie müssen dazu helfen, das Evangelium von der gnädigen Zuwendung Gottes in Jesus Christus zu verdeutlichen, biblisch begründet sein, offen sein für die Erhellung ihrer geschöpflichen Dimension (und damit auch für human- bzw. sozialwissenschaftliche und religionspsychologische Betrachtungen), in der Tradition der Kirchen vorkommen und der Auferbauung des einzelnen wie der ganzen Gemeinde dienen.
- Es gibt eine Haftungsgemeinschaft aller christlichen Gemeinschaften im Blick auf das, was ein christliches Zeugnis in der Gesellschaft heute bedeutet und was als solches wahrgenommen wird. Ein christliches Zeugnis in der breiteren Öffentlichkeit, das Christen anderer Konfessionen verletzt, kann nicht glaubwürdig sein. Deshalb sollten evangelistische Aktionen mit vorauslaufenden Konsultativprozessen der christlichen Partner der Region verbunden sein.
- Eine Fortsetzung des ökumenischen Forums „Volkskirche und charismatische Bewegung" sollte in thematischer Zuspitzung sowohl auf Bundesebene wie vor allem auf lokaler und regionaler Ebene erfolgen. Gespräche sollten nicht nur aufgrund aktueller Konflikte stattfinden. Wo entdeckt wird, daß der je eigene Frömmigkeitsstil nicht der einzige ist, geschieht Öffnung für die Weite und Vielfalt des Leibes Christi und ergibt sich die Möglicheit für gegenseitige Bereicherung und Korrektur.

Dietrich Werner / Reinhard Hempelmann

Ein zweites ökumenisches Gesprächsforum „Kirchen und charismatische Bewegung" findet in der Missionsakademie Hamburg vom 29.11.–1.12.1995 statt.

Junge ÖkumenikerInnen im Gespräch

Zur 6. Jahrestagung der AÖF

„Ich komme gerade von einem einjährigen Studienaufenthalt in Brasilien zurück." Oder: „Nach drei Monaten auf den Philippinen werte ich jetzt gerade die Gespräche aus, die ich dort geführt habe." So oder ähnlich stellten sich viele junge ökumenische NachwuchswissenschaftlerInnen bei der 6. Tagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) vor. Sie fand, unterstützt vom Evangelischen Studienwerk Villigst, vom 5. bis 7. November 1994 in Schwerte/Ruhr statt. Bei dieser Veranstaltung des im Jahre 1988 entstandenen Dialogforums zeigte sich: Der Trend wissenschaftlicher ökumenischer Arbeit geht im Moment anscheinend hin zur Beschäftigung mit kontextueller Theologie, und das nicht vom „grünen Tisch" aus. Das Interesse des ökumenischen Nachwuchses scheint sich besonders darauf zu richten, in Ländern der Dritten Welt Feldstudien zu betreiben und Untersuchungen vorzunehmen, um Frömmigkeitspraxis und Theologie von Menschen in fremden Kulturen in deren Kontext zu erforschen. Studierende und DoktorandInnen aus dem Bereich der Theologie und angrenzender Wissenschaften stellten eine Reihe solcher Projekte vor, die auf Studien im Ausland basieren. Vielleicht wurden gerade sie aber auch besonders angelockt durch den alljährlich in Form eines Gastreferates gesetzten thematischen Akzent, der in diesem Jahr auf der Theologie der Dritten Welt, insbesondere der afrikanischen Theologie, lag.

Nachdem als Auftakt am Freitag unter anderen Christian Hohmann über seine Auseinandersetzung mit dem Kairos-Dokument und dessen Rezeption und Wirkungsgeschichte in den Kirchen Südafrikas und in den lutherischen Kirchen Deutschlands referiert und darüber mit anderen TeilnehmerInnen diskutiert hatte, gab es abends Dias aus Zimbabwe zu sehen. Andreas Heuser hat dort im Rahmen einer sozialwissenschaftlichen Untersuchung einige sogenannte „Unabhängige Kirchen" besucht.

Bei seiner Projektvorstellung stellte er die These auf, daß sich in der religiösen Praxis dieser dynamischen und kontinuierlich wachsenden Kirchen eine lineare Zeitvorstellung findet, die es im Gegensatz zu dem herkömmlichen zyklischen Zeitverständnis in Afrika möglich macht, eine zielgerichtete Entwicklung zu denken und deshalb wirtschaftspolitische Folgen haben kann. Diskutiert wurde, inwieweit es redlich ist, Studien über die religiöse Praxis von Kirchen für die Ankurbelung einer wirtschaftlichen Zusammenarbeit im Rahmen der Entwicklungshilfe fruchtbar zu machen. In diesem Zusammenhang mahnte der Gastreferent der Tagung, Dr. Achille Mutombo-Mwana (Zaire/Pliezhausen), bei Feldstudien den Betroffenen gegenüber „die Karten offenzulegen", d. h. das Forschungsinteresse klar zu benennen, um ihr Vertrauen nicht auszunutzen für Zwecke, die möglicherweise nicht in ihrem Sinne sind.

Mutombo-Mwana, der nach seiner Promotion in Tübingen nun in einer schwäbischen Gemeinde als katholischer Priester tätig ist, setzte mit seinem Referat zum Thema „Der Beitrag Afrikas zur Theologie" einen weiteren Akzent im Bereich afrikanischer Theologie. Ganz bewußt sollte bei dieser Tagung ein Theologe aus der Dritten Welt selbst referieren und das Thema nicht aus der Sicht eines Europäers

angegangen werden. Die Frage, ob die Beiträge Afrikas zur Theologie eine Bedeutung für Europa haben, beantwortete er freilich – im Gegenzug – nicht. Sie sollten die Europäer selbst beantworten. Auch Vergleiche zwischen theologischen Leistungen Afrikas und Europas wollte er nicht anstellen, weil hierfür die Kriterien fehlten. Er beschränkte sich darauf, generell zu klären, inwiefern Afrikaner Theologie betreiben. Klar ist, daß das Christentum keine genuin afrikanische Religion ist und deshalb Afrika keinen Beitrag zur Theologie im Sinne des Beginns einer neuen Bewegung erbracht hat. Afrikanische Theologen der ersten Generation hätten in Arbeiten über „Karl Barth, Karl Rahner und andere Karls . . ." zunächst die Theologie ihrer großen Vorbilder aus Europa an die afrikanische Wirklichkeit angepaßt, um die zu vermittelnde Botschaft verständlich zu machen. Sie seien damit nur allzu oft zu „Lautsprechern einer kulturbedingten Denkweise" geworden, „die sich für universal ausgab". Aber das Evangelium, so wie es die Mission nach Afrika gebracht hat, werde nicht mehr kritiklos hingenommen. Die Originalität und der absolute Anspruch des Christentums würden im Dialog mit den afrikanischen Religionen in Frage gestellt. Die Entwicklung eines afrikanischen Christentums als Pendant zum westlich geprägten werde als selbstverständliches Recht aufgefaßt und die auffallenden Widersprüche im Verhalten der abendländischen Christen zu ihrer Lehre kritisiert: Ihre Spaltung in verschiedene Konfessionen, ihr Schweigen angesichts der ungerechten Nord-Süd-Verhältnisse, ihre Beteiligung am „Projekt Europa", ihre Unterstützung von Gesetzen, die Fremde ausgrenzen.

Aber nicht nur die Theologie Afrikas war Thema. Christina Kayales führte bei ihrer Projektvorstellung vor, wie sie auf den Philippinen mit den verschiedensten Frauen über deren Gottesbild gesprochen hat. Bei der Auswertung jetzt geht es ihr vor allem darum, ihre eigenen Empfindungen bei der Auseinandersetzung mit den stark kontextuell geprägten Vorstellungen zu reflektieren. Daraus möchte sie einen Ansatz zu einer interkulturellen Hermeneutik entwickeln, der die psychischen Komponenten bei der Begegnung mit dem Fremden mitberücksichtigt.

Von ihrer Forschungsarbeit zur Religion der Runa berichtete Britta Hemshorn de Sanchez. Sie plant hierfür einen Aufenthalt im südlichen Peru. Ihre Arbeit soll einen Beitrag zur Diskussion um Synkretismus und Inkulturation leisten.

Ihre Erfahrungen von Studienaufenthalten in Brasilien brachten Uta Andreé und Stephan Kriesel in die Gespräche ein, letzterer, indem er sich zur Körperlichkeitserfahrung in der Volksreligiosität Brasiliens äußerte.

Eine Bereicherung war es, daß auch Gäste aus Brasilien und Südafrika mitdiskutierten, die zur Zeit in Hamburg an der Missionsakademie studieren. Luiz Longuini (Brasilien) holte sich in Gesprächen mit TeilnehmerInnen über deren Forschungsprojekte zur ökumenischen Bewegung Anregungen für seine Arbeit zur evangelikalen und ökumenischen Bewegung im Missionsprotestantismus in Brasilien von 1960 bis 1992.

Daß sich im Bereich kontextueller Theologie nicht nur im Ausland forschen läßt, bewies Heinrich Schäfer, der aus der Einsicht in die Kontextgebundenheit jeglicher Theologie die einzelnen Forschungsvorhaben übergeordnete (Arbeits-)These aufstellte: „Vielleicht sollte man im ökumenischen Dialog auf die Suche nach allgemeinen Kriterien christlicher Wahrheit verzichten." Und Karl Federschmidt versucht sogar kirchliche Seelsorge als eine Art kontextuelle Theologie zu beschreiben.

Natürlich sind auch „ganz andere" Themen in Arbeit. Martin Hailer befaßt sich mit dem „Begriff ‚Weisheit'" als Kennzeichnung der Theologie und Ulrich Berzbach ließ andere an seiner Beschäftigung mit rabbinischer Literatur teilhaben. Wolfram Stierle berichtete von einer geplanten Quellenedition zur ökumenischen Wirtschafts- und Sozialethik und Andreas Karrer hat die ökumenische Bewegung unter dem Gesichtspunkt bearbeitet „Auf dem Weg zur Gemeinschaft im Bekenntnis".

Alle Projekte wurden in Kleingruppen vorgestellt und diskutiert. Auf dieser Arbeitsweise liegt der Schwerpunkt der AÖF-Tagungen, die Forschenden aus dem Bereich der Ökumene die Gelegenheit bieten, im Prozeß ihrer Arbeit an einer Dissertation oder an einem sonstigen Forschungsprojekt noch offene Fragestellungen oder Arbeitsthesen mit anderen durchzudenken. Eine Möglichkeit, die viele an den Universitäten oder weil sie neben dem Beruf her ganz isoliert arbeiten, sonst nicht haben. Deshalb wurde diese Gelegenheit wieder gerne wahrgenommen und weit über den zeitlich gesteckten Rahmen hinaus diskutiert.

Für viele Teilnehmende hat die Diskussion über ihr Forschungsprojekt eine Klärung gebracht. Andere konnten im Austausch über ihnen bisher fremde Themen ihren Denkhorizont erweitern. „Öku-News" wurden weitergegeben.

Angesichts knapper werdender finanzieller Mittel war es übereinstimmende Meinung, daß dieser Austausch zwischen ökumenisch Forschenden trotz der Engpässe auch beim Ev. Studienwerk in jedem Fall beibehalten werden sollte.

Der Termin der nächsten Tagung steht bereits fest: 10. bis 12. November 1995 in Haus Villigst, Schwerte/Ruhr. Thema ist die Beschäftigung mit der ökumenischen Bewegung bzw. mit dem ÖRK.

Wer mehr zur AÖF wissen möchte, sei auf die Tagungsberichte der letzten Jahre in der ÖR verwiesen (vgl. ÖR 42 (1993), 244ff, ÖR 43 (1994), 222ff). Weitere Informationen gibt es bei den Mitgliedern des Vorbereitungsausschusses:
Iris Hamme, Max-Josef-Straße 51, 69116 Heidelberg, Telefon: (0 62 21) 3 65 09
Martin Heider, Hohe Straße 34, 44139 Dortmund, Telefon: (02 31) 10 54 21
Gesine v. Kloeden, Im Heimgarten 34, 69123 Heidelberg, Telefon: (0 62 21) 77 92 66 oder 54 33 91
Wolfram Stierle, Rathenaustraße 32, 45772 Marl, Telefon: (0 23 65) 41 33 43

Barbara Schwahn

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Konrad Raiser, stattete *dem Vatikan vom 4. bis 6. April* einen offiziellen Besuch ab.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) hat bei der Mitgliederversammlung am 22./23. Februar in Würzburg Datum und Ort für die deutsche *Ökumenische Versammlung* auf den 13. bis 16. Juni 1996 in Erfurt festgelegt und einen 31köpfigen Vorbereitungsausschuß berufen, dem Bischof Dr. Joachim Wanke/Erfurt vorsitzt. Die Versammlung wird sich aus je 35 Delegierten, die die Deutsche Bischofskonferenz und die EKD berufen, aus 30 der anderen ACK-Kirchen sowie aus je 10 Delegierten zusammensetzen, die von der ACK und den ökumenischen Netzwerken berufen werden.

„Versöhnte leben anders" lautet das Motto der Friedensdekade 1995 vom 12. bis 22. November. Das Thema wurde u.a. als Vorbereitung auf die Ökumenischen Versammlungen gewählt, die für Deutschland im Juni 96 in Erfurt und als Zweite Europäische Versammlung im Mai 1997 stattfinden.

Im Zuge der *Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen"* besuchte vom 1. bis 10. Februar eine ÖRK-Delegation Kirchenleitungen, Frauenverbände und -werke sowie Dekade-Stellen an mehr als einem Dutzend Orten der Bundesrepublik. Zu der Delegation gehörten aus Deutschland die westfälische Pfarrerin Antje Heider-Rottwilm und die röm.-kath. Dipl. Theol. Brigitte Vielhaus (siehe den Bericht S. 221ff). Zum Auftakt wurde die Delegation in Gelnhausen und Mainz durch die EKD bzw. den Vorsitzenden der DBK empfangen. Den Abschluß bildete eine *Konsultation,* zu der die ACK in das Ökumenische Gemeindezentrum Hannover-Mühlenberg eingeladen hatte. Auf einen Bericht von ihren Reiseeindrücken und eine Gesprächsphase zu dabei berührten Themen in Arbeitsgruppen folgte ein Podium, bei dem u.a. der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Engelhardt, die Bischöfe Dr. Wanke und Dr. Klaiber vom Vorstand der ACK sowie Oberlandeskirchenrätin Dorothea Biermann zu den Einbringungen der Arbeitsgruppen (siehe S. 231ff) Stellung nahmen. Ein Empfang im Kirchenamt der EKD und eine Pressekonferenz schlossen den Dekadebesuch ab.

„In Christus zum Zeugnis berufen" ist das Thema der *9. Vollversammlung des LWB* vom 7. bis 17. Juli 1997 in Hongkong/dann China. Auf einer Konsultation des LWB vom 11. bis 13. November 1994 zum Thema „Das lutherische Verständnis von communio im ökumenischen Kontext" wurde beschlossen, eine theol. Erklärung zum luth. Verständnis der Kirche zu erarbeiten.

Der Päpstliche Rat für die Einheit der Christen und der LWB haben den Entwurf einer gemeinsamen *Erklärung zur Rechtfertigungslehre* zur Beratung in die Kirchen gegeben. Er bleibt hinter den Ergebnissen im *Studienprozeß „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"* insofern zurück, als er die Sakraments- und Amtsfrage völlig ausklammert, die dort erreichten Verständigungen zur Eucharistie und im Amtsverständnis übergeht und sich auf die Gemeinsamkeiten zur Rechtfertigung beschränkt, wie der Vatikan und der LWB sie sehen.

Auf Initiative von Kardinal Cassidy vom Päpstl. Einheitsrat wurden mit den *luth. Kirchen von Schweden und Finnland* Vorgespräche zu einem Dialog über Ekklesiologie, insbesondere über das Bischofsamt und die apostolische Suk-

zession geführt. Kardinal Cassidy war am 29. März auch Gast der Bischofskonferenz der VELKD auf dem Schwanberg bei Kitzingen.

Der Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, hat – ähnlich wie die Vertreter der Konfessionsfamilien – auf dem *Weltsozialgipfel* Anfang März in Kopenhagen zur Verantwortung gegenüber Armen und Arbeitslosen in der internationalen Wirtschaftspolitik aufgerufen. Offene Märkte und Wirtschaftswachstum seien kein Heilmittel für alle sozialen Krankheiten, betonte Raiser. Auf einem Treffen des deutschen NRO-Forums sprach sich Bundesarbeitsminister Blüm für „eine übergroße Koalition im Kampf gegen Armut und Unterdrückung" aus.

Auf Anregung der *Kirchen beider koreanischer Staaten* hat der ÖRK im März auf japanischem Boden eine Fünfte Konsultation über Frieden und Wiedervereinigung in Korea organisiert.

Eine Delegation der EKD, die vom Ratsvorsitzenden geleitet wurde, besuchte Anfang Februar *Estland, Lettland und Litauen.* Der Wiederaufbau von Kirche und Gemeinden sowie das soziale Wollen der dortigen evangelischen Kirchen seien beeindruckend, schwierig dagegen das Staat-Kirche-Verhältnis und ein noch unausgeglichenes, stark konservatives Nationalbewußtsein.

Eine Delegation der *Kirche von England* unter Leitung des Erzbischofs von York, John Habgood, weilte vom 13. bis 20. Februar zu einer einwöchigen Konsultation mit der EKD in Berlin. Im Mittelpunkt standen das Verhältnis von nationaler und europäischer Identität sowie die Aufgabe, ethische Maßstäbe in der Europäischen Union gemeinsam zur Geltung zu bringen.

Nachdem der *Patriarch der Serbischen Orth. Kirche, Pavle,* sich in einem Brief an die EKD vom 22. Januar entschieden für eine „friedliche und wahrhaft gerechte Lösung" des Bosnienkonflikts eingesetzt und betont hat, der serbischen Kirche liege auch das Wohlergehen der übrigen Gemeinschaften, nicht nur der eigenen Kirche am Herzen, hat die EKD den Patriarchen zur Fortsetzung der Gespräche eingeladen, wenn er Anfang Mai zur Weihe einer serbisch-orth. Kirche nach Hannover kommt.

Die *Herrnhuter Brüdergemeine* hat an Bundesjustizministerin Leuthäuser-Schnarrenberger appelliert, die „unwürdige Abschiebepraxis" zu beenden.

Die *Christlich-Theologische Akademie* in Warschau feierte im Dezember ihr 40jähriges Bestehen. Sie ist in drei Fachbereiche für evangelische, orthodoxe und altkatholische Theologie gegliedert.

Die 1988 nach Deutschland zurückgekehrten etwa 100 Mitglieder der *Hutterischen Bruderhof-Gemeinschaft* werden den Michaelshof in Birnbach bei Altenkirchen/Westerwald im Laufe des Jahres verlassen. Durch einen „Bürgerverein" hätten ihnen die „gleichen Mächte und Geister" seit 1989 fortgesetzt Schwierigkeiten bereitet, die auch schon in den Anfangsjahren des Dritten Reiches gegen sie mobilisiert worden seien und 1937 zur Flucht vor der Gestapo nach England und Liechtenstein geführt hatten, sagte der Leiter der Gemeinschaft, Jörg Barth.

Das Aufkommen für den *Kirchlichen Entwicklungsdienst* erreichte 1994 mit 136,4 Mio. seinen bisher höchsten Stand. Dem Gerede, daß die Öffnung nach Osten dem Einsatz für den Süden abträglich sei, ist damit eine seiner Grundlagen entzogen.

Mit einem Gottesdienst im Ulmer Münster wurde am 5. März eine weitere Aktion *„Hoffnung für Osteuropa"* eröffnet.

Gewählt/berufen wurden:

Zum neuen Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) wurde am 22. Februar in Würzburg für die nächsten drei Jahre der röm.-kath. Bischof von Erfurt, Dr. Joachim Wanke, gewählt. In den Vorstand der ACK wurden berufen Bischof Dr. Walter Klaiber/Frankfurt (Evang.-meth. Kirche), Metropolit Augoustinos Labardakis/Bonn (Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland), Landessuperintendent Walter Herrenbrück/Leer (Evang.-reform. Kirche) für die EKD und Direktor Pastor Uwe Kühne/Hamburg (Bund Evang.-freikirchlicher Gemeinden/Baptisten). Metropolit Augoustinos und die Bischöfe Klaiber und Wanke gehörten dem Vorstand schon bisher an. Delegierte der EKD in der ACK wurden an Stelle von Bischof Dr. Heinz Joachim Held und Kirchenpräsident a.D. Dr. h.c. Eberhard Natho/Dessau der Leiter der Hauptabteilung II im Kirchenamt der EKD, Vizepräsident Dr. Hermann Barth und Oberkonsistorialrat Eckhard Schülzgen/Ev. Kirche von Berlin-Brandenburg.

Der bisherige Weihbischof des Bistums Osnabrück mit Sitz in Hamburg, Dr. Hans-Jochen Jaschke, wurde vom neuen röm.-kath. Erzbischof von Hamburg, Ludwig Averkamp, zum Bischofsvikar des neuen Erzbistums ernannt. Er ist künftig für Glaubenslehre, Ökumene, weltkirchliche und gesellschaftliche Fragen zuständig. In dieselbe Stellung wurde der bisherige Weihbischof von Schwerin, Norbert Worbs, berufen. Sein Aufgabenbereich umfaßt u.a. die Beziehungen zur evangelischen Kirche in Mecklenburg.

Pfarrerin Liselotte Rebel zur Bischöfin in Helsingör/Dänemark;

Dompropst Heinrich Müssinghoff/Münster zum Bischof der Diözese Aachen;

Mary Ann Lundy von der Presbyterianischen Kirche, bisher Dozentin an der Hartford University Connecticut/USA, zur Stellvertr. Generalsekretärin des ÖRK in Genf;

der Ingenieur Han Wenzao als Nachfolger des verstorbenen Bischofs Shen Yifan zum Generalsekretär des Christenrats in China.

Ferner wurden berufen:

Thomas Krüger, bisher Pressestelle der Evang. Kirche von Westfalen, zum Pressesprecher der EKD. Er ist Nachfolger von Peter Kollmar, der als Oberlandeskirchenrat zur Braunschweigischen Landeskirche ging.

Der Systematiker und luth. Theologe in Sao Leopoldo/Brasilien, Walter Altmann, zum Präsidenten des Lateinamerikanischen Kirchenrates (CLAI) bei dessen Generalversammlung im Februar in Conception/Chile.

Michael Nüchtern, bisher Direktor der Ev. Akademie Baden, zum Leiter der Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart, als Nachfolger von Reinhart Hummel, der in den Ruhestand tritt.

Es vollendeten

das 80. Lebensjahr:

Teoctist I., Patriarch der Rumänischen Orthodoxen Kirche, am 7. Februar;

Herbert Haag, Prof. em. für Altes Testament an der Kath. Fakultät in Tübingen, am 11. Februar;

Alfons Auer, Prof. em. für Moraltheologie, ebendort, am 12. Februar.

das 70. Lebensjahr:

Ernst Benda, Altpräsident des Bundesverfassungsgerichts und amtierender Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentags, am 15. Januar;

Ernesto Cardinal/Nicaragua am 20. Januar.

Verstorben sind:

Bischof Jonas Kalvanas von der Evang.-luth. Kirche in Litauen 80jährig am 12. Januar. Er war seit 1976 im Amt;

Jan Walter, Senior der Region Warschau der luth. Kirche in Polen und Pfarrer an der Warschauer Trinitatiskirche im Alter von 60 Jahren am 27. Januar;

Wim van der Zee, Generalsekretär des Niederländischen Rates der Kirchen, 64jährig, am 27. Januar.

Auszeichnungen:

Superintendent Friedrich Magirus/Leipzig mit dem Verdienstorden der französischen Ehrenlegion.

Anläßlich der Emeritierung von Prof. Wolfhart Pannenberg fand am 14. Februar in Tutzing ein Festakt statt, der von der Evang.-Luth. Kirche in Bayern und der kath. und der evang. Akademie gemeinsam getragen wurde. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Lehmann, dankte Pannenberg für seine verdienstvolle Lebensleistung zugunsten der Einheit der Kirche.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 16. März 1995)

I. Ökumenischer Rat der Kirchen / Ökumenische Bewegung

Institut für Ökumenische Forschung, Straßburg, Krise und Herausforderung der ökum. Bewegung. Integrität und Unteilbarkeit, UnSa 4/94, 275–301; *Heinz Rüegger,* Ökumene angesichts zunehmender innerkirchlicher Pluralisierung, ebd. 327–333; *Reinhard Frieling,* Bethlehem 2000. Zur Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen „Rom" und „Genf", MDKonfInst 2/95, 25f; *Hans-Georg Link,* Auf ökumenischem Weg zum Jahr 2000? Gedanken und Vorschläge aus evangelischer Sicht, KNA-ÖKI, 9–10/94, 16–22; *Ulrich Ruh,* Vor einer neuen Phase? Die katholische Kirche als ökumenischer Partner, HerKorr 3/95, 146–150; *Cecil M. Robeck,* A Pentecostal Looks at the World Council of Churches, EcRev 1/95, 60–69; *Gerrie ter Haar,* Strangers in the Promised Land. African Christians in Europe, Exchange Vol. 24, 1995, Nr. 1, 1–33; *Nicolas Egender,* La convivialité des Communions chrétiennes à Jerusalem et au Proche-Orient, Irénikon 3/94, 307–327.

II. Bilaterale Dialoge und F/O-Themen

a) COCU und Dialogergebnisse

Thomas F. Best and Church Union Correspondents, Survey of Church Union Negotiations 1992–94 (mit Berichten aus Jamaika, Britannien, den Niederlanden, Neuseeland, Schottland, Südafrika, USA, Wales), EcRev 1/95,

70–103; *ARCIC II,* „Life in Christ: Morals, Communion and the Church": an Agreed Statement 1994, One in Christ 4/94, 355–387; Agreed Statement on Christology between the *Orthodox Church* and the World Alliance of the *Reformed Churches* (Limassol/Zypern 7–14. Januar 1994), OrthForum 2/94, 245–247; *Reinhard Thöle,* Lehrkonsens erreicht. Gem. Erklärung der Hlg. Apostol. Kath. Kirche des Ostens und der RKK in der Christologie (11. November 1994), MDKonfInst 2/95, 35f; *Erich Geldbach,* Die Gruppe von Dombes, ebd. 37–39.

b) 5. Weltkonferenz F/O

Susan Hardman Moore, Theological Insights and Emphases from the 5th World Conference on F/O, Santiago 1993, EcRev 1/95, 3–11; *Wolfgang Thönissen,* Santiago de Compostela – Markstein der Ökumene?, UnSa 4/94, 308–315, 360.

c) Amt und Frauenordination

Peter Neuner, Die Kirche entwickelt neue Ämter. Ein Gespräch mit dem Münchner Dogmatiker, HerKorr 3/95, 128–133; *Eduard Schütz,* Das Amt von Lima und die Chancen der Laien, UnSa 4/94, 316–326; *Henrik Roelvink,* The Apostolic Succession in the Porvoo Statement, One in Christ 4/94, 344–354; *Anne Jensen,* Ist Frauenordination ein ökumenisches Problem? Zu den jüngsten Entwicklungen in den anglikan., altkath. und orth. Kirchen, IntkirchlZ 4/94, 210–228; *Dokumente und Interview mit Bischof Sigisbert Kraft,* Konflikt um die Frauenordination in der alt-kath. Kirche, MDKonfInst 1/95, 20f.

d) Apostolischer Glaube

Notger Slenczka, Durch Jesus in den Sinaibund? Zur Änderung des Grundartikels der Rhein. Kirche, LuthMon 1/95, 17–20; *Michael D. Torre,* St. John Damascene and St. Thomas Aquinas on the Eternal Procession of the Holy Spirit, StVladimirsTheolQuart Vol. 38, 3/1994, 303–327.

III. Lehrverurteilungen – kirchentrennend?

Ernst Lippold, Römische Impressionen. EKD-Delegation im Vatikan, Evang. Bund 1/15, 2f; *Dorothea Wendebourg,* Nochmals: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Zur Stellungnahme der kath. Dt. Bischofskonf. vom Juni 1994, MDKonfInst 6/94, 105–107; *Wolfhart Pannenberg,* Projekt: Lehrverurteilungen: Stellungnahme zum Beitrag von Dorothea Wendebourg, ebd. 2/95, 27f; *Heinz-Albert Raem,* Katholische und lutherische Lehrverurteilungen – weiterhin kirchentrennend?, UnSa 4/94, 302–307; *Joachim Ringleben,* Wort und Rechtfertigungsglaube, ZThK 1/95, 28–53; *Otto Hermann Pesch,* Martin Luther, Thomas v. Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik, Joachim Jungius-Gesellschaft Hamburg, Jg. 12/94, Heft 3 (über Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen).

IV. Römisch-katholische Kirche

Medard Kehl, Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung der Kirche in Deutschland, StimdZ 3/95, 147–159; *Georg Evers,* Bewußtseinsbildung und Gemeinschaft. 25 Jahre Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen, HerKorr 3/95, 136–141; *O. Fuchs/N. Greinacher/N. Mette/H. Steinkamp,* Nicht mehr schweigen! Zur gegenwärtigen Situation in der kath. Kirche, IntkirchlZ 4/94, 203–209.

V. Orthodoxie

Damaskinos Papandreou, Die Rolle der Orthodoxie im Dialog zwischen Christentum und Islam (zur sechsten Muslimisch-christlichen Konsultation 8. bis 10. September 1994 in Athen), UnSa 4/94, 357–359; *Metropolit Kyrill,* Kirche, Gesellschaft und der Friede Christi. Der Versöhnungsdienst der Russischen Orthodoxen Kirche und die Perspektiven der interkonfessionellen Friedensarbeit in den Ländern der GUS und im Baltikum, StimdOrth 4/94, 13–17; *Interkonfessionelle Konferenz,* „Christlicher Glaube und Feindschaft unter den Menschen." Resümee einer Initiative aus der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten und dem Baltikum, ebd. 4/94, 9–12; *Konstantin Nikolakopoulos,* Die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu im orthodoxen Kultus und Glauben, OrthForum 2/94, 165–174; *Theodor Nikolaou,* Aspekte einer Kreuzestheologie aus orthodoxer Sicht, ebd., 201–213; *Hermann Goltz,* Die Russische Orthodoxe Kirche im Oktoberputsch 1993: Die Originaldokumentation des Moskauer Patriarchats, Kirche im Osten, Bd. 37/94, 151–181; *William van den Bercken,* Recent Developments in the Russian Orthodox Church (1993–1994), Exchange Vol. 24,1, 61–80; *Gerd Stricker,* Traditionalisten im Vormarsch? Widerstände gegen Reformbestrebungen in der russischen Orthodoxie, HerKorr 2/95, 85–90; *Nikolaus Thon,* Moskauer Kirchenleben heute. Probleme und Hoffnungen, MDKonfInst 1/95, 13–15; *Reinhard Thöle,* Zweihundert Jahre Orthodoxe Kirchen in Nordamerika, ebd. 6/94, 107–112; *Alfred Frisch,* Serbien: Die orthodoxe Kirche im Bosnienkonflikt, HerKorr 3/95, 119f.

VI. Sozialethik / Gemeinsames Wort

Franz Furger, Verantwortung wahrnehmen für das gemeinsame Leben. Die Konsultation für ein Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage, StimdZ 1/95, 37–44; *André Habisch,* Der kirchliche Konsultationsprozeß und das Ende des kalten Krieges, ebd. 3/95, 160–168; *ders.,* Eine unverzichtbare Aufgabe. Europäische Sozialpolitik und die Kirchen, HerKorr 1/95, 35–39; *Susanne Degen/Bernhard Edmunds,* Optionen, die verdampfen? Anmerkungen zum Entwurf für ein Wort der Kirchen zur sozialen Lage, ebd. 2/95, 80–85; *Walter Schöpsdau,* Ein Diskussionspapier mit Ecken und Kanten, MDKonfInst 1/95, 1f.

VII. Konziliarer Prozeß / Menschenrechte / Befreiung

a) Ethnische Konflikte / Multikulturelle Begegnung

Miroslav Volf, Fremd in der eigenen Kultur. Der Auftrag der Christen in den ethnischen Konflikten unserer Zeit, EvKom 3/95, 154–156; *Clive Christie,* Unity and Diversity. A Critique of Religion and Ethnicity in Europe, EcRev 1/95, 12–20; *Martin Honecker,* Nationale Identität und theologische Verantwortung, ZThK 1/95, 83–101; *John K. Riches,* Weder Jude noch Grieche. Die Herausforderung, eine multikulturelle religiöse Gemeinschaft zu bilden, Concilium 1/95, 26–32; *George M. Soares-Prabhu,* Die Bibel als Magna Charta von Befreiungs- und Menschenrechtsbewegungen, ebd., 58–66; *Ulrike Link-Wieczorek,* Neulesen der Bibel im Kontext afrikanischer Theologie, MDKonfInst 6/94, 116–119.

b) Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung

Johan Galtung, Die Herzen erweichen. Wie „sanfte" Religionen dem Frieden dienen können, EvKom 1/95, 31–34; *Bernhard Sutor,* Vom Recht auf Verteidigung zum Recht auf Interven-

tion? Neue Fragen der Friedensethik, StimdZ 2/95, 117–130; *Hans J. Münk,* Für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung, ebd. 1/95, 55–66; *Alexander Foitzik,* Menschengerecht und sachgemäß. Ein Literaturbericht zur theologischen Wirtschaftsethik, HerKorr 3/95, 150–155.

VIII. Weitere interessante Beiträge

Karl Lehmann, Die Gotteskrise meistern, EvKom 2/95, 95–98; *Peter Beier,* Europa weiterträumen. Mit der romantischen Ästhetik die Zukunft gestalten, ebd., 100–103; *Patriarch Bartholomaios I.,* Die Einigung Europas. Rede im Europäischen Parlament am 19. April 1994, OrthForum 2/94, 239–244; *John B. Cobb jr.,* The Christian Reason for Being Progressive, ThToday, Vol. 51, No 4, 1/95, 548–562; *Eberhard Winkler,* Das Ärgernis der Evangelisation, LuthMon 2/95, 5–8; *Joseph Alichoran,* Du génocide à la diaspora: les Assyro-chaldéens au XX^{e} siècle, Istina 4/94, 363–398; *Ekkehard Kraft,* Länderbericht Bulgarien, MDKonfInst 1/95, 10–13; *Susanne Faust,* Konfession und Wahlverhalten, ebd. 2/95, 28–31.

IX. Ökumenisch bedeutsame Dokumentationen

Otto Hermann Pesch, Ein Sendbrief D. Martin Luthers an den neuen Erzbischof zu Hamburg, Kath. Akademie Hamburg, Bd. 1 einer neuen Reihe „Ansprache, Reden, Einreden"; *Verein für Freikirchliche Geschichte und Theologie,* Freikirchenforschung 1994 (Der Situation der kleineren Religionsgemeinschaften in der DDR gewidmet). Bezug: Geschäftsstelle des Vereins: Postfach 41 01 53, 48065 Münster. Preis DM 16,–; *EKD/Studien- und Begegnungsstätte Berlin* (Hg.), Volkskirche – Minderheitskirche – was sonst? Ost-West-Gespräche über Identität und Öffentlichkeit der Kirche. Begegnungen 9; *Evang. Kirche in Hessen und Nassau,* Leben aus dem Schalom Gottes. Perspektiven ökumenisch-missionarischer Arbeit in der EKHN; *Internationales Bildungs- und Begegnungswerk/Dortmund,* Kongreß „Auf dem Weg in eine europäische Zivilgesellschaft" (Minsk 4./5. September 1994), IBB-Dokumente 1 (Anschrift: Reinoldistraße 2–4, 44135 Dortmund); *epd-Dokumentationen: Arbeitskreis „Kirche von morgen",* Minderheit mit Zukunft. Zu Auftrag und Gestalt der ostdeutschen Kirchen in der pluralistischen Gesellschaft, epd-Dok 3/95; *Konferenz in Khartum* „Dialog der Religionen – Frieden für alle (8. bis 10. Oktober 1994), epd-Dok 4/95; *U.-P. Heidingsfeld / T. Kuschnerus / W. Lottje,* Menschenrechtsverletzungen in Deutschland, epd-Dok 9/95; *Evang. Bildungswerk Görlitz/Universität Wroclaw/Breslau, Friedr. Ebert-Stiftung/Dresden,* Deutsch-Polnische Nachbarschaft. Zusammenarbeit in der Grenzregion (Tagung vom 7./8. Oktober 1994), epd-Dok 10/95; *EKD/Beirat für Umweltfragen,* Studie „Gefährdetes Klima – unsere Verantwortung für Gottes Schöpfung", epd-Dok 12/95 und EKD-Texte 52.

BEGEGNUNGEN MIT DEM ISLAM

Andreas Bsteh (Hg.), Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung. Beiträge zur Religionstheologie, Bd. 7. Verlag St. Gabriel, Mödling 1992. 220 Seiten. Br. DM 37,80.

Daß Tagungen dokumentiert werden, bürgert sich ein. Wenn dann aber auch noch interne Programme von besonderen Teilveranstaltungen abgedruckt werden, stellt sich abwartende Distanz ein. So muß A. Bsteh denn schon in der Einleitung begründen, warum das geschieht, nämlich, daß „eine Nähe gelebter und erlebter Gemeinsamkeit vor Gott ... ihren tiefsten Ausdruck in einer Gebetsstunde (fand), die ... sich in ihrem Vollzug zu einem Ereignis spiritueller Erfahrung verdichtete". Diese spirituelle Gemeinsamkeit ist selbst der schriftlichen Fassung der Referate abzuspüren. Das Symposium „Hören auf sein Wort" hatte ein Schritt sein sollen „auf einem Weg, auf dem Christen und Muslime nicht nur lernen, miteinander zu reden, sondern sich füreinander zu öffnen, einander in aufrichtigem gegenseitigem Respekt vor ihrer religiösen Überzeugung zu begegnen, einander gegenseitig Raum zu geben in ihrer geistigen Existenz." Das scheint gelungen zu sein.

Die (katholische) Hochschule St. Gabriel in Mödling hat schon 1977 mit theologischen christlich-islamischen Begegnungen begonnen. Die hier dokumentierte Begegnung vom April 1990 konnte also auf vertrauensbildenden Erfahrungen aufbauen. Die Beiträge der christlichen Theologen kann man sicher auch in anderen Zusammenhängen zu hören bekommen. Aber in diesem Kontext klingt alles ganz anders. Wenn Gisbert Greshake über „Göttliches und vergöttlichendes Wort" spricht, dann sagen schon die Fußnoten mit den Verweisen auf Autoren wie Rahner, Ebeling, Schlier, Gogarten u.a., daß wir uns hier auf vertrautem Terrain bewegen. Das Gespräch mit den Muslimen wird erst im Schlußteil explizit geführt. Greshake bezieht sich auf die spezifische islamische Erfahrung der Differenz zwischen Gott und Nicht-Gott, das Überwältigtsein von der Größe und Transzendenz Gottes, die sich in seinem machtvollen Wort kundtut und schließt: „Hier wäre für mich als christlichen Theologen der Punkt, an dem ich gern von islamischer Glaubenserfahrung lernen möchte." – Jürgen Roloff entwickelt eine Lehre vom Wort Gottes in einem Durchgang durch das Neue Testament. Leider läßt sich nicht erheben, welche Vorgaben ihm für sein Referat gemacht worden sind: Sollte er ins Gespräch eintreten oder sollte er die christliche Position abgrenzen? Für Christen ist es eine Glaubensaussage, daß es „ein über Jesus hinausführendes Wort Gottes nicht geben" kann. Aber wie kann das Muslimen vermittelt werden?

Besonders interessant sind darum die muslimischen Beiträge zum Gespräch mit den Christen. Mahmoud Zakzouk, Dekan der theologischen Fakultät der altehrwürdigen Al-Azhar in Kairo, hat als Thema „Der Mensch im Koran als Hörer des göttlichen Wortes." Man muß schon die Gedankenführung genau verfolgen, um die Sätze am Schluß in ein *islamisches* Gedankengebäude einzuordnen: „Gnade, Freiheit und Verpflichtung ... ermöglichen dem Menschen,

Gottes Wort zu hören und ihm zu folgen. Integrität erhält der Mensch, wenn er sich darum bemüht, daß Worte und Taten bei ihm übereinstimmen. Gott führt, so lehrt uns der Koran, jene Menschen, die das verdienen, die sich freiwillig seiner Rechtleitung unterwerfen. Und wenn wir den Koran aufmerksam lesen, sehen wir, Gott wartet darauf, auch die anderen zu führen, die sich ihm noch nicht zugewandt haben."

Und dann erst Mohamed Talbi! Er beginnt seinen Beitrag „Der Koran in der Geschichte der islamischen Tradition" mit einem Satz, der an die christologische Zwei-Naturen-Lehre erinnert, wenn er sagt: „Der Islam hat seine Mitte im Wort, in einem Wort, das ganz göttlich ist und in seiner Sprache ganz menschlich." Daß das kein zufälliger Anklang ist, belegt einer der folgenden Sätze: „Tatsächlich haben sich die Muslime im Laufe ihrer Geschichte nicht weniger auseinandergesetzt mit der Frage nach dem Wesen des Korans – bis zum Blutvergießen, als die Christen mit der Frage nach dem Wesen Christi." Immer wieder werden Brücken zum christlichen Verständnis geschlagen, aber auch Klischeevorstellungen vorsichtig korrigiert (Gott hat dem Menschen „das ebenso erhabene wie dramatische Geschenk der Freiheit anvertraut"). Die *Umma,* die Gemeinschaft der Glaubenden, ist der eigentliche Adressat des göttlichen Wortes. Dabei geht es um die *Umma,* die sowohl Weg des Heils ist als auch die praktische Verpflichtung darstellt, „das Rechte zu gebieten und das Böse zu untersagen", also die Verbindung zwischen dem Spirituellen und dem Zeitlichen herstellt.

Besonders die muslimischen Texte (Mahmoud Ayoub stellt des weiteren die islamische Mystik dar) empfehlen die Lektüre dieses Bandes: Bei ihnen merkt man die Gewöhnung an den Dialog, auch den theologischen Dialog, ganz deutlich. Streckenweise regt das sehr an und fordert Gespräch.

Heinz Klautke

Andreas Bsteh, (Hg.), Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer Sicht. Bd. 8. Beiträge zur Religionstheologie, Verlag St. Gabriel, Mödling 1994. 331 Seiten. Br. DM 46,–.

Bassam Tibi, Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte. Piper Verlag, München 1994. 406 Seiten. Gb. DM 44,–.

Der Islam hat mit dem Christentum gemeinsam, daß er in der Geschichte sowohl aggressiv als auch friedlich aufgetreten ist. Die islamischen und die christlichen Eroberungskriege stehen sich in ihrer Grausamkeit in nichts nach.

Im Christentum haben die sog. Friedenskirchen die Mehrheit der verfaßten Kirchen nicht vom Pazifismus überzeugen können. Im Islam ist es den aufgeklärten Theologen und Mystikern (Sufi) ebenfalls nicht gelungen, konservative islamische Herrscher für eine friedliche Politik zu gewinnen.

Zweifellos haben die Menschenrechte, die keine christliche Erfindung sind, sondern sich teilweise gegen den Widerstand der Päpste und Pastoren durchsetzen mußten, einen positiven Einfluß auf die christlichen Konfessionen ausgeübt, indem sie nicht nur die Religionsfreiheit und damit die Toleranz gegenüber Andersgläubigen begründen, sondern auch den Einzelmenschen nicht nur Pflichten gegenüber Gott, sondern auch Rechte gegenüber dem Staat geben. Die Trennung von Staat und Religion ermöglichte erst die Freiheit des Individuums

gegenüber einem göttliche Autorität beanspruchenden Staat.

Diese Trennung von Staat und Religion wird im Islam von den Fundamentalisten bzw. Islamisten leidenschaftlich bekämpft und deshalb folgerichtig auch die Menschenrechte, soweit sie Rechte des Individuums gegenüber dem Staat implizieren. Im Islam stehen sich heute zwei Gruppen gegenüber: Die Islamisten, die die Menschenrechte als eine westliche, christliche Erfindung ablehnen, und diejenigen, die fordern, daß das islamische Rechtsdenken sich den Menschenrechten öffnet.

Beide Gruppen waren auf der von der österreichischen Regierung zusammen mit dem religionstheologischen Institut der Theologischen Hochschule St. Gabriel 1993 organisierten *internationalen christlich-islamischen Konferenz* vertreten. Dort bemühte sich der ägyptische Gelehrte Mahmoud Zakzouk von der Al-Azhar-Universität in Kairo nachzuweisen, daß der Islam nur Verteidigungskriege, die überdies human geführt werden müssen, zuläßt. Er wies auf die Stellen im Koran hin, wie Sure 60,8, die zur Toleranz aufrufen, die aber andererseits den Kampf gegen Ungerechtigkeit rechtfertigen. Auf die kritischen Fragen von Dr. Balic, einem Vertreter des World Muslim-Congress, wie er es denn mit den Menschenrechten hielte und der Möglichkeit, den Koran einer Exegese zu unterwerfen, die zeitgebundene Aussagen vom Ewiggültigen trennt, antwortete der ägyptische Gelehrte nur ausweichend.

Interessant ist auch das Referat des iranischen Gelehrten M. M. Schabestari über die theologischen und rechtlichen Grundlagen der Freiheit, Autonomie und Souveränität des Menschen im Islam. Es ist bemerkenswert kurz und abstrakt und zog eine lange Diskussion über die Menschenrechte nach sich, an der der Referent aber kaum teilnahm. Es lohnt sich, die Referate, zu denen auch ein Vortrag des indonesischen Gelehrten N. Madcid gehört, der recht differenziert ist und die sich daran anschließende Diskussion genau zu lesen, da daraus die verschiedenen Positionen innerhalb des Islam zur Frage des Weltfriedens und der Menschenrechte zu ersehen sind. Die Vorträge der christlichen Theologen G. Vanoni, G. Luf und K. C. Abraham stellen die Probleme des Friedens und der Menschenrechte in einer Zeit des Pluralismus in christlicher Sicht dar. Eine Verständigung ist – das ist das Ergebnis der Konferenz – nur zwischen den toleranten Christen und Moslems möglich.

Bassam Tibi vertritt in seinem neuen Buch „Die Schatten Allahs" ganz konsequent den Standpunkt, daß der Islam sich den Menschenrechten öffnen muß. Er verweist auf Sure 2, Vers 256 des Korans, in dem es heißt „Es gibt keinen Zwang in der Religion" und auf den Satz „Allah liebt die Aggression nicht". Tibi geht zurück auf arabische Gelehrte, die schon früh versucht haben, rational den Koran zu interpretieren. Vor allem ist es Tibis Sorge, daß den Islamisten erlaubt wird, Einfluß auf die fast 20 Mio. Moslems in Europa zu gewinnen, was dadurch gefördert würde, daß europäische Kirchen und Intellektuelle kultur-relativistisch glauben, daß man von Moslems nicht die strikte Beachtung der Menschenrechte verlangen könne.

Viel zu wenig ist auch in den Kirchen erkannt worden, daß nur eine klare Haltung und die intensive Zusammenarbeit mit den reformwilligen Moslems in Europa den Einfluß der Islamisten zurückdrängen kann. Die Fetwa Khomeinis gegen den Schriftsteller Rushdie, die Mord und Totschlag nach Europa

getragen hat, ist nur ein besonders eklatantes Beispiel für das, was in Europa zu erwarten ist, wenn nicht die Europäer sich aufraffen, die Beachtung der Menschenrechte von allen Menschen zu fordern, die in Europa leben, ganz gleich, welcher Religion sie angehören.

Tibis Verdienst ist es, den nicht-moslemischen Lesern das Verhältnis des Korans und der verschiedenen islamischen Rechtstraditionen zu den Menschenrechten verständlich zu erläutern und klar für eine Reform des vormodernen Rechtsdenkens zu plädieren.

Sein Buch, das leider nicht frei von Wiederholungen und unnötiger Polemik ist, endet mit einer Kritik der Verfassungskommission des Bundestages, die versucht, einen Artikel, der die Anerkennung ethnischer und religiöser Besonderheiten vorsieht, in das Grundgesetz zu bringen. Dadurch könnte nach Ansicht Tibis die universale Geltung der individuellen Menschenrechte durch Fundamentalisten aller Couleur umgangen werden. Darüber kann man allerdings streiten.

Die Lektüre der beiden besprochenen Bücher zeigt, wie weit wir in den christlichen Kirchen noch davon entfernt sind, den Widerstand der toleranten Christen und Moslems gegen die Angriffe der Feinde der Religionsfreiheit und Menschenrechte zu organisieren.

Gerhard Grohs

Johannes Schwartländer, Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993, 474 Seiten. Gb. DM 64,–.

Der Band dokumentiert den Versuch des Arbeitskreises „Entwicklung und Frieden" der Deutschen Bischofskonferenz, im Rahmen eines interdisziplinären Forschungsprojektes die Auseinandersetzung um die Frage nach der Religionsfreiheit im Gespräch zwischen Christentum und Islam klären zu helfen. Für mitteleuropäische Verhältnisse typisch ist ein Satz aus der Einleitung, daß die geschichtlichen Wandlungen, die zu den Menschenrechten führten, vorwiegend negativ erfahren wurden: „als Umbruch, Abbruch, Niedergang". Dagegen steht, daß die Freisetzung von allem Zwang die Wahrheit des Glaubens neu zur Geltung bringen kann. Dies ist aber in der Tat im mitteleuropäischen Kontext bisher nie als reale Möglichkeit gesehen worden, ganz zu schweigen von osteuropäischen Ländern. Zu fixiert war man bisher auf „Einheit" im Sinne einer religiös-politischen Uniformität. Katholisch gewendet heißt dies, daß es um eine „Überwindung der unseligen Konfrontation zwischen säkularistischem Laizismus und kirchlichem Integralismus" gehen muß. Erst diese Überwindung kann überhaupt das Problem Religionsfreiheit in den Blick treten lassen.

Es überrascht daher um so mehr, daß man sich bei dem Projekt nicht auch einer Hilfe von außen bedient hat, gibt es doch vornehmlich in den angelsächsischen Ländern eine lange und keineswegs kirchenkritische, sondern ausgesprochen kirchenfreundliche Tradition der Religionsfreiheit. Daran hat auch die römisch-katholische Kirche partizipiert, ja ohne diese Tradition wäre es schwerlich zur Deklaration über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils gekommen, wenn man z. B. den Beitrag des amerikanischen Jesuiten John C. Murray am Zustandekommen dieser Deklaration beachtet. Zwar hat man Martin Honecker als evangelischen Experten hinzugezogen, doch können seine Ausführungen nicht darüber hinwegtäuschen, daß der feine, aber hoch-

bedeutsame Unterschied zwischen Religionsfreiheit und Toleranz (= Duldung, also kein unveräußerliches Recht, sondern ein Zugeständnis) nicht genügend im Blick ist. Das trifft auch auf viele andere Beiträge zu. Sie bewegen sich im Banne der mitteleuropäischen Perspektive, aus der zu oft Toleranz und damit Unverbindlichkeit gegenüber der Wahrheit mit dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit und damit einer Verbindlichkeit gegenüber der Wahrheit, die sich aber in verschiedenen Gestalten zeigt, verwechselt worden ist.

Oft wird diese Problematik in den unterschiedlichen Beiträgen dieses Bandes unter der Rubrik Theonomie – Theokratie verhandelt. Dann kann man schöne Sätze finden, wie z. B. aus islamischer Sicht: „Die Theokratie ist einer der kürzesten Wege zur Diktatur" (S. 107) oder Walter Kasper sagt, daß Theonomie keine sakrale Theokratie meint, woraus folgt, daß das Christentum „nicht nur den Staat für unzuständig im eigenen Bereich" erklärt, sondern sich selbst auch als „nichtzuständig für die Regelung der konkreten Fragen der weltlichen Ordnung" sieht (S. 223). Aber ist es so einfach, wenn man z. B. an konkrete Rechtsfragen wie den § 218 denkt? Jedenfalls aber sollte es so sein, wie es der Herausgeber in der Einleitung vermerkt, daß sich autonomes Selbstbewußtsein und theonom orientierter Glaube entsprechen und wechselseitig beleuchten (S. 14).

Diese innerchristliche Sicht in das Gespräch mit dem Islam einzubringen war das Ziel der Initiative der Deutschen Bischofskonferenz mit dem Projekt. Weil es in islamischen Ländern schwierig ist, sich dem Thema unbefangen und interdisziplinär zu stellen, wurde das Projekt um so freudiger von gesprächsbereiten Muslims begrüßt.

Aus theologischer, historischer, juristischer, politikwissenschaftlicher und philosophischer Sicht werden aus den Traditionen des Christentums und des Islams vielfältige Aspekte zum Thema geboten. Zuallererst muß es darum gehen, daß diese Religionen mit ihrem Absolutheitsanspruch in offener und selbstkritischer Weise ihre eigene, mit viel Blut geschriebene Machtgeschichte aufarbeiten. Der Band leistet einen äußerst wichtigen, jedoch noch keineswegs abgeschlossenen Beitrag dazu, daß diese Geschichte in den Blick tritt, daß keine einseitigen Schuldzuweisungen vorgenommen werden, sondern daß klar wird: In beiden Religionen gibt es Kräfte, die sich für das moderne freiheitliche Ethos der Menschenrechte einsetzen. Das ist vor allem im Blick auf den Islam wichtig, weil diese Religion vielfach und nicht zuletzt durch die westlichen Medien verzerrt dargestellt und eigentlich nur in Verbindung mit Terrorismus, heiligem Krieg, unmenschlichen Strafen und politischen Diktaturen unterschiedlicher Schattierungen genannt wird. Das christlich-muslimische Gespräch ist deshalb von so großer Bedeutung, weil es helfen kann, die Kräfte im Islam zu stärken, die einer Überwindung der Einheit von Religion und Politik das Wort reden. Das ist für eine zukünftige Friedensordnung in der Welt von größter Bedeutung.

Erich Geldbach

Stuart Brown, The Nearest in Affection. Towards a Christian Understanding of Islam. WCC Publications, Genf 1994. 124 Seiten. Kt. Sfr 13,50.

Brown gehört zur Anglikanischen Kirche von Kanada und schreibt aus seiner Erfahrung in jahrelangen Begegnungen zwischen Christen und Muslimen sowohl auf der Ebene des offiziel-

len Dialogs als auch auf der Ebene der persönlichen informellen Begegnungen. Von 1983 bis 1988 war er Referent für christlich-muslimische Beziehungen im Ökumenischen Rat der Kirchen. Der Buchtitel gibt einen Satz aus dem Koran wieder, in dem den muslimischen Gläubigen gesagt wird, daß unter allen Menschen die Christen den Muslimen „in Liebe am nächsten stehen". Das Buch will eine kurze Einführung in den Islam für Christen sein und bietet einen Überblick über den Glauben der Muslime sowie über Berührungspunkte und Unterschiede im Verhältnis zwischen Christentum und Islam. Dabei werden die einzelnen Strömungen des Islam ebenso berücksichtigt wie die Tradition und die Wurzeln des Rechts, Philosophie und Mystik sowie das Verständnis von Politik und Gesetz. Zwei Kapitel über Möglichkeiten und Chancen und Begegnungen zwischen Christen und Muslimen mit praktischen Implikationen runden das Buch ab.

Rainer W. Burkart

LEHRER DES GLAUBENS

Karl H. Neufeld, Die Brüder Rahner. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1994. 415 Seiten. Ln. DM 78,–.

Das Buch gibt im ganzen einen wertvollen und umfänglichen Einblick in die Entwicklung einer zeit- und problembezogenen, im Vaticanum II zu weitreichender Wirkung gelangten, wesentlich aus dem deutschen und französischen Sprachraum kommenden Bewegung katholischer Theologie. Die sonst um der Klarheit willen übliche konfessionelle Einschränkung „röm.-kath." möchte ich hier vermeiden – und dies ausgerechnet gegenüber einem Buch, das von einem Jesuiten über jesuitische Theologen und ihren weitreichenden Kreis von theologisch bedeutenden Ordensbrüdern vorgelegt wird.

Die methodischen Zweifel, die man anfänglich gegenüber einer Doppelbiographie über die in vielem ungleichen Brüder Rahner haben mag und auf die der Verfasser in der ausführlichen Einleitung eingeht, werden, je weiter man in der immer spannender werdenden Lektüre fortschreitet, immer unbedeutender.

Die beiden Rahner waren fast 15 Jahre, 1949 – 1963 gleichzeitig an der Universität tätig, Hugo, der Ältere, als Kirchengeschichtler, Karl als Dogmatiker. Die „pianische Epoche" der Piuspäpste geht in dieser Zeit zu Ende. Marksteine: Die Enzyklika „Humani generis", vorläufig letzter Nachklang des Antimodernismus und das Mariendogma von der „Assunta", beide von 1950. In ihrem Umfeld kommen die Brüder in Schwierigkeiten mit den Lehrautoritäten der Societas Jesu und des Vatikans. Bereits Anfang der vierziger Jahre hatte Hugo eine „Theologie der Verkündigung" entworfen und Karl die pastorale Relevanz theologischer Äußerungen erkannt. Dies führte 1943 zu einer Maßregelung durch den damaligen Freiburger Erzbischof. Aber Karl Rahner hielt daran fest, gelegentlich auch um den Preis als unwissenschaftlich zu gelten. In der Orientierung am Menschen, dem Jesus Christus nahegebracht werden muß, haben Kirchenrecht und neuthomistische Scholastik zurückzutreten. Aus dieser Übereinstimmung heraus erwächst das allmählich immer stärker werdende theologische Gewicht Karls im Verlauf des Vat. II unter der von Johannes XXIII. ausgegebenen Losung des „aggiornamento". Hugo war seit 1960 von fortschreitender Parkinsonkrankheit gezeichnet, deren Ver-

lauf bis zu seinem Tod 1968 der Bruder mit eindrucksvoller Anteilnahme und hohem spirituellen Einsatz und Gewinn begleitete. Eine von barocker Übermalung befreite neue Sicht des Ordensgründers und seiner Exerzitien strahlt auf immer neue Sektoren theologischen Denkens aus. Eine große Zahl von Ordensbrüdern und viele andere, auch evangelische Theologen, wirken daran mit.

Das Buch ist aus großer persönlicher Nähe des Verfassers sorgfältig recherchiert. Manchmal geht es tabellarisch zu sehr ins einzelne und weckt beim Leser Neugierde, wo es bei Andeutungen bleiben muß. Es ist ein äußerst anregendes Kompendium katholischer Reformtheologie im ökumenischen Horizont. Sie darf nicht in Verruf geraten.

Schade, daß Luise Rinsers „Gratwanderung" mit Karl Rahner nicht mehr berücksichtigt ist.

Gerhard Strauß

Ioannis Golub. Homo Imago et Amicus Dei. Miscellanea in honorem. Pontificium Collegium Croaticum Sancti Hieronymi, Romae 1991.

Den Menschen in den vielfältigen Perspektiven seiner Existenz und deren besondere Beziehungen zu Gott zu charakterisieren, ist das Thema der herausfordernd, ansprechend und anspruchsvoll betitelten Festschrift „Homo Imago et Amicus Dei" („Der Mensch – Bild und Freund Gottes") zu Ehren Professor Dr. Ivan Golubs/Zagreb.

Im lateinischen Titel des Werks, das zudem Artikel in kroatischer, deutscher, englischer, französischer, italienischer und spanischer Sprache enthält und damit auch aufgrund seiner sprachlichen Vielfalt hohe Erwartungen an sein Publikum stellt, ist bereits auf die philosophisch und musisch geprägte Theologie I. Golubs verwiesen. Es ist bezüglich des Textverständnisses sehr hilfreich, daß nahezu jeder Artikel mit einer kurzen Inhaltsangabe versehen ist – es erscheint jeweils ein in kroatischer Sprache verfaßter Artikel mit einer Zusammenfassung in einer westeuropäischen Sprache und ein in westeuropäischer Sprache verfaßter Text mit einer kroatischen Zusammenfassung. Dem, der Prof. I. Golub persönlich kennt, wird die Auswahl des Titelbegriffs „amicus dei" sehr treffend erscheinen. Ein Lächeln mag sich unwillkürlich deshalb im Antlitz des Betrachtenden zeigen, weil in der natürlichen Liebenswürdigkeit des Kroaten gern ein Beweis der Freundschaft zu Gott gesehen werden mag.

Verschiedene Aspekte einer lebendigen Biographie spiegeln sich in dieser Festschrift wider: sowohl Artikel, die z. B. dem klassischen Werdegang des Priesters und Gelehrten gerecht werden – dem Studium der Philosophie und Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Zagreb, seiner Priesterweihe und pastoralen Tätigkeiten in der Erzdiözese Zagreb und seiner ekklesiologisch akzentuierten Dissertation an der „Gregoriana" in Rom, seiner Habilitation und bedeutenden Tätigkeiten und Verantwortlichkeiten und Leistungsfunktionen in der Theologischen Fakultät und im Erzbischöflichen Seminar Zagrebs in Verbindung zu der damals jugoslawischen katholischen Bischofskonferenz.

Neben Fragen der Ekklesiologie, der Historie, Ikonographie, der interreligiösen Problematik, Liturgie, Patristik, Pneumatologie und Philosophie werden Themengebiete aus der Musik, der Literatur, genauer der Poesie aufgegriffen. In der Vielfalt der sechs verschiedenen Themengebiete läßt sich die Bandbreite

der Interessengebiete I. Golubs ablesen: 1. Anthropologia Theologica; 2. Signa Temporum; 3. Ex Historia Universali et Croatica; 4. Vestigia Oecumenismi et Dialogi; 5. Philologia Slava; 6. Ars Sacra Musica et Poetica.

Das breite fachliche Spektrum der Artikel weist in seiner Vielsprachlichkeit neben Themen der klassischen Theologie auf eine Besonderheit der Theologie I. Golubs hin: in ihr wird der menschlichen Kreativität und der Farbigkeit des menschlichen Seins in seinem besonderen Ausgerichtetsein auf Gott Raum gelassen. Gott und Mensch befinden sich in einem Verhältnis eines direkten und zarten Kontaktes zueinander.

Das Prinzip der wechselseitigen Freundschaft zwischen Gott und Mensch verdeutlicht I. Golub selbst in seinem Gedicht „Der dreizehnte Jünger – ein Gedicht von der Freundschaft" (in die dt. Sprache übersetzt von W. J. Gruber). Es findet sich ebenfalls in der Festschrift.

Die betreffende Passage charakterisiert eine anrührend menschliche Theologie:

„Lang
schweigt Er
der Meister
Er hat es nicht eilig
Seine Hand
greift in die meine
ein trocken gewordener Zweig
erwacht zu Leben
Komm und sieh'".

Klaudia Bahlke

Gunnar Stalsett, Following Christ together. Sermons and Adresses on Communion, Service and Hope. WCC Publications, Genf 1994. 77 Seiten. Br. SFr 9,50.

Gunnar Stalsett, Pastor in der Evang.-luth. Kirche von Norwegen, war von 1985 bis 1994 sechster Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes. Seit 1994 ist er Rektor des Instituts für Praktische Theologie an der Universität Oslo. Das Büchlein ist eine Sammlung von Predigten und Vorträgen aus den neun Jahren Tätigkeit als Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, einer Gemeinschaft von 120 Kirchen mit beinahe 60 Millionen Mitgliedern. Es geht Stalsett in seinem Büchlein um eine große Vision: die Kirche als Gemeinschaft. Nachfolge ist für ihn niemals ein einsamer Weg. Die Kirche ist eine Gemeinschaft, die Menschen einlädt und willkommen heißt. Sie ist nicht ein Klub, den Individuen zu bilden beginnen. Sie ist weltweite Kirche und Ortsgemeinde, aber nur wenn sie wirkliche Ortsgemeinde ist, kann sie auch wirklich weltweit Kirche sein. Stalsett möchte mit den Predigten und Ansprachen der Öffentlichkeit einige Überlegungen über Gemeinschaft, Nachfolge und Hoffnung vorlegen.

Rainer W. Burkart

SEKTEN

Wolfram Mirbach, Universelles Leben: Originalität und Christlichkeit einer Neureligion. Mission und Ökumene, Bd. 19. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1994. 328 Seiten. DM 45,–.

Diese Erlanger theologische Dissertation stellt die Lehren des „Universellen Lebens" (UL), auch bekannt unter dem Namen „Heimholungswerk Jesu Christi", unter den Aspekten Glaubenslehre, Pädagogik und Medizin dar. Zu den jeweiligen Bereichen wird eine Stellungnahme aus christlicher Sicht den Aussagen des UL gegenübergestellt. Der Autor arbeitet klar heraus, wie sehr das UL im Traditionsstrom religiöser und philosophischer Deutungssysteme steht

und – entgegen seinen eigenen Behauptungen – auf bestehenden Strömungen aufbaut. Auf diesem Hintergrund trachtet Mirbach kritisch die Selbstbezeichnung des UL als „Urchristen". Im Unterschied zu den bisher erschienenen Darstellungen aus dem Bereich der Konfessionskunde bzw. aus der Perspektive der Sekten- und Weltanschauungsbeauftragten und des populären Journalismus versucht Mirbach eine religionswissenschaftliche Bearbeitung des Themas.

Das Werk ist übersichtlich gegliedert und eröffnet somit einen leichten Zugang zu den einzelnen Aspekten. In seiner abschließenden Beurteilung macht der Autor deutlich, daß das UL keineswegs als christliche Gruppe bezeichnet werden kann, auch wenn es eine Vielzahl von Begriffen aus der christlichen Tradition verwendet. Diese Begriffe werden mit ganz anderen Inhalten gefüllt als im Christentum. „Man muß sogar sagen, daß die vom Universellen Leben verwendeten Begriffe der christlichen Tradition nie im christlichen Sinne gebraucht werden". Nach Meinung des Autors handelt es sich bei den Anhängern des UL um eine neuoffenbarerische Bewegung, die davon überzeugt ist, den Gipfel der religiösen Erkenntnis und Weisheit durch die Offenbarung der Gabriele Witteck erlangt zu haben. Der wesentliche Unterschied zwischen Christentum und UL liegt im Gottesverständnis. „Während Gott nach christlicher Auffassung nur durch seine Selbstoffenbarung erfahren werden kann, sieht das Universelle Leben ihn in jedem Menschen wohnen. Deshalb kann auch jeder Gott in sich finden. Doch dieser Gott ist für das Universelle Leben ein unpersönliches Prinzip und nicht wie im Christentum ein persönliches Gegenüber". Inhaltlich weitreichende Gemeinsamkeiten bestehen jedoch zwischen UL und Theosophie. Auch wenn beide Gruppen sehr unterschiedliche Begriffe verwenden, stimmen sie doch im Gottesverständnis und in ihrer Einstellung zu Reinkarnation und Karma in den Grundpositionen überein. Daß die Theosophie in stärkerem Maß östliche Begriffe verwendet, das UL dagegen mit christlichen Begriffen arbeitet, ist für die Beurteilung der Beziehung beider Richtungen von untergeordneter Bedeutung.

Das Buch von Mirbach ist ein wichtiger Beitrag für die Auseinandersetzung zwischen christlichen Kirchen und neureligiösen Bewegungen. Der Autor liefert auch einen wichtigen Beitrag für die ökumenische Diskussion, in der es zunehmend um die Frage geht, was christliche Kirche bedeutet bzw. wo die Grenzen des Christlichen zu ziehen sind. In wohltuender Weise wird hier die nötige Abgrenzung gewagt.

Rainer W. Burkart

„50 Jahre Kriegsende in Europa" lautet die Überschrift zu den Gedenkveranstaltungen bei den Besonnenen, die nicht verdrängt haben, daß der Zweite Weltkrieg in Ostasien ja noch bis August 1945 andauerte und daß das „Atomzeitalter", wie wir verharmlosend sagen, erst begann, als in Europa die Waffen schon einige Monate schwiegen und die Konferenzen von Jalta und Potsdam den Zustand festgeschrieben hatten, der dann bis 1989/90 andauerte. 50 Jahre Kriegs*ende* in Europa – gehört, was in Slawonien, den dalmatinischen Küstenstädten, Sarajewo, Bosnien-Herzegowina und Tschetschenien geschah und geschieht etwa nicht zu Europa? Waren wir nicht doch zu leichtgläubig, falls wir annahmen, die Wolfsnatur des Menschen werde in Europa nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs höchstens noch in einzelnen Individuen, nie mehr aber in ganzen Völkerschaften durchbrechen?

Es ist sehr zu begrüßen, daß solche Fragen jetzt intensiv gestellt, nicht mehr durch das Blockdenken niedergehalten werden und die bevorstehenden ökumenischen Versammlungen mit dem Stichwort „Versöhnung" bereitstehen, um unsere fragmentarischen Einsichten dazu aufzufangen und zu verarbeiten. In diesem Heft gedenken wir mit Dietrich Bonhoeffer exemplarisch der massenhaften Opfer, die der Verbrecher in der Reichskanzlei in die selbstinszenierte Götterdämmerung mit hineinriß. Gott nach Auschwitz? So wurde 50 Jahre, nachdem sowjetische Soldaten die Stätte des Grauens erreicht hatten, wieder gefragt. Es ist Zeit zu der entschlossenen „Assertio" im Sinne Luthers: die Hinterlassenschaft Bonhoeffers und vieler anderer, aber auch die uns überwundene und beschämte Deutsche geschwisterlich annehmende ökumenische Bewegung geben Zeugnis, daß der Gott, zu dem wir uns durch Jesus Christus bekennen, aus dem Tod Leben schafft.

Wir danken dem Berliner Bischof, daß er das Erbe Bonhoeffers in dessen Sinn so weiterentwickelt, daß aus der „Kirche für andere" kein strapaziöser oder verbitterter Altruismus, sondern daß ihr das „Kirche füreinander" vorgeordnet wird. Und wir danken Christopher Morse vom Stiftungslehrstuhl Dietrich Bonhoeffer am Union Seminary in New York, daß er uns die Spuren aufzeigt, die von den beiden Aufenthalten Bonhoeffers in den USA weiterführen ins Heute.

Auf dieser Linie des Weiterführens ins Heute ist auch der Aufsatz zu sehen, in dem Lothar Coenen, der Geschäftsführer des westdeutschen Forums für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Königstein und Stuttgart in den Jahren 1987/88, seine Erfahrungen von damals mit seinen Hoffnungen für die Ökumenische Versammlung 1996 in Erfurt verbindet. Dieser Beitrag ergänzt aus westdeutscher Perspektive, was Heino Falcke und Helmut Zeddies in den Heften 4/94 und 1/95 dazu von ostdeutschen Erfahrungen aus geschrieben haben. Coenens Beitrag leitet zugleich über zu einer künftigen Reihe unter dem Stichwort „Versöhnung", die wir in Heft 3 mit einem Aufsatz von Geiko Müller-Fahrenholz eröffnen. Sie wird neben Hauptaufsätzen auch Kurzbeiträge „Stichwort Versöhnung" enthalten und soll zu den Ökumenischen Versammlungen der Jahre 1996 und 1997, aber auch dazu hinführen, was unter dem Motiv des Erlaß- und Gnadenjahres für die ÖRK-Vollversammlung 1998 in Harare geplant wird.

Zum „Manifest" von Herausgebern und Schriftleitung ist zu sagen, daß wir – angesichts von 50 Jahre Ökumenischer Rat und Ökumene auf dem Weg ins

(unvermeidbar heranrückende) dritte Jahrtausend oder bescheidener: das nächste Jahrhundert – zunächst zwischen die Szylla des Bilanzierens bzw. vorsichtigen Abwägens und die Charybdis heute gebotener Schritte bzw. starker Worte geraten waren. Wir merkten dann freilich bald, daß wir die Sogwirkung beider brauchen, ihnen aber auch widerstehen müssen, wenn sich sinnvolle Ziele, nicht bodenflüchtig-utopische Visionen auftun und Verbalradikalismen vermieden werden sollen.

Unsere Hoffnung ist, daß das Manifest Frauen und Männer jeden Alters anzieht, die gebotenen Schritte in den nächsten Jahren mit uns zu tun, uns auf diesem Weg zu ermuntern und vor Abwegen zu bewahren. Helfen Sie uns, liebe Leserinnen und Leser, durch ein Echo sowie durch eigene Beiträge, Gott für das in der Ökumene Erreichte zu danken, es im Leben zu verankern sowie Zeichen der Versöhnung zu finden und auszusenden.

Vo.

Die Mitwirkenden

Prof. Dr. Theodor Ahrens, Ökumenisches Seminar, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg / Klaudia Bahlke, ÖRK, F/O, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Pastor Rainer W. Burkart, c/o Ökumenische Centrale, Neue Schlesingergasse 22–24, 60311 Frankfurt am Main / OKR i. R. Dr. Lothar Coenen, Robert-Koch-Straße 113 a, 30826 Garbsen-Osterwald / Dr. Günther Gaßmann, z. Zt. c/o Lutheran Theological Seminary, 61 N. West Confederate Avenue, Gettysburg, Pennsylvania 17325 / Prof. Dr. Erich Geldbach, Konfessionskundliches Institut, Eifelstraße 35, 64625 Bensheim / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Flemingstraße 65 a, 81925 München / Pfarrer Dr. Matthias Haudel, Landknechtsweg 1, 59494 Soest / Pfarrerin Antje Heider-Rottwilm, Feldmühlenweg 19, 59494 Soest / Dr. Reinhard Hempelmann, EZW, Hölderlinplatz 2 A, 70193 Stuttgart / Bischof Dr. Wolfgang Huber, Neue Grünstraße 19–22, 10179 Berlin / OKR Heinz Klautke, Kirchenamt der EKD, Postfach 21 02 20, 30402 Hannover / Prof. Christopher Morse, Union Theological Seminary, 3041 Broadway, New York, NY 10027 / Pastor i. R. Johannes Schmidt, Aufderhöher Straße 169–175, 42699 Solingen / Pastor Dr. Eduard Schütz, Guipavasring 42, 22885 Barsbüttel / Barbara Schwahn, Sachsenhäuser Landwehrweg 106 a, 60598 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Martin Seils, Kahlaische Straße 42, 07745 Jena / OKR i. R. Dr. Gerhard Strauß, Edelsbergstraße 1, 86163 Augsburg / Dipl. theol. Brigitte Vielhaus, kfd, Prinz-Georg-Straße 44, 40477 Düsseldorf / Bischof Dr. Joachim Wanke, Herrmannsplatz 9, 99084 Erfurt / Dr. Dietrich Werner, Missionsakademie Hamburg, Rupertistraße 67, 22609 Hamburg.

Versöhnung – Gottes Gabe, Quelle des Lebens

Annäherungen an das Thema der 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung, Graz 1997

VON GEIKO MÜLLER-FAHRENHOLZ

Einleitung: Ein Motto mit drei Unbekannten

Das Thema der 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung, die 1997 in Graz stattfinden soll, wird praktizierenden Christen vertraut erscheinen. Sie werden sich zum Beispiel an den leidenschaftlichen Aufruf des Apostels Paulus erinnert fühlen, der im 2. Korintherbrief sagt: „Denn Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. So sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: Laßt euch versöhnen mit Gott!“ (5,19f)

Daß Versöhnung Gottes Gabe und eine (die?) Quelle des Lebens sei, gehört also zu dem vertrauten Kernbestand christlicher Verkündigung und wirkt deshalb vertraut. Blicken wir aber näher hin, so entpuppt sich das Thema von Graz als *eine Gleichung mit drei Unbekannten.*

Denn was meinen wir, wenn wir von Versöhnung sprechen? Und was ist damit gemeint, wenn wir Versöhnung als „Gottes Gabe“ bezeichnen? Wer ist „Gott“ für uns heute in Europa? Und was verstehen wir unter „Leben“? Welches „Leben“ ist gemeint?

Wenn wir also in Graz keine Glaubensgewißheiten vortäuschen und Festspiele für gläubige Insider veranstalten wollen, wenn wir es vielmehr mit der alltäglichen Wirklichkeit eines unversöhnten, gottlosen, todessüchtigen Europas aufnehmen wollen, dann werden wir uns zumuten müssen, noch einmal neu zu buchstabieren, was wir mit dem großen Wort „Versöhnung“ denn eigentlich meinen, was es uns wert ist und wie wir es zu verantworten uns getrauen.

1. Wer von Versöhnung spricht, darf Schuld nicht verschweigen

Versöhnung ist ein kostbares Wort. Es kostet Jesus sein Leben. Das Kreuz des Gottessohnes bezeichnet den singulären Ernst, welcher dieses Wort

umgibt. Daran ist zuerst zu erinnern, um einem inflationären Mißbrauch dieses Wortes, wenigstens unter Christen, entgegenzutreten. Versöhnung ist etwas anderes als ein schiedlich-friedlicher Interessenausgleich oder ein gutnachbarliches Nebeneinander, obwohl derlei nicht abgewertet werden soll.

Wann wird Versöhnung zu einem billigen Wort? Wenn der Horizont, vor dem es zu stehen hat, verleugnet wird. Und das ist der Horizont der Schuld.

Nun ist es aber nicht mehr „zeitgemäß", von „Schuld" zu sprechen. Wir sind allenfalls bereit, Fehler einzugestehen. Aber Fehler kann man korrigieren. Man kann lernen, sie zu vermeiden. Für einen Fehler entschuldigt man sich und erwartet, daß damit alles wieder in Ordnung ist. Irren ist ja bekanntlich menschlich. Wer wollte da nachtragend oder gekränkt reagieren? Das wäre nachgerade ein Indiz von mangelnder Intelligenz.

Das aber ist eine Form von Verdrängung, die sich für Graz '97 verbietet. Ein ernsthafter Blick auf die Zustände auf unserem Kontinent zeigt, daß wir von Netzen der Schuld geradezu geknebelt sind.

Blicken wir zuerst auf *die Kirchen,* die ihre Delegierten zur Ökumenischen Versammlung entsenden werden, so stellen wir fest, daß einige von ihnen *von tiefen Konflikten zerrissen* sind. Andere stehen sich mit gespanntem Mißtrauen gegenüber, verteidigen Ansprüche, machen Rechtspositionen geltend, kämpfen um Vorteile. Die Zeit der religiös motivierten Kriege ist durchaus noch nicht vorüber. Gewiß, in weiten Teilen Europas sind konfessionelle Gegensätze abgebaut worden. Aus Feinden sind verträgliche Nachbarn geworden. Doch wirken alte Lehrverurteilungen und unterschiedliche Formen von Frömmigkeit und Gottesdienst unter der Maske von Vorurteilen und latenten Feindbildern fort.

Blicken wir auf die Völker Europas, mit denen unsere Kirchen über Jahrhunderte hin engstens verwachsen sind, so ist zu sagen: *Die Völker und Nationen Europas sind miteinander in einer Schuldgeschichte verkettet.* In diesen Monaten, fünfzig Jahre nach dem Ende der Hitlerdiktatur, erinnern sich die Christen in Deutschland daran, wie willfährig die überwiegende, ja erdrückende Mehrheit der deutschen Kirchen den faschistischen Terror mitgemacht hat. In anderen Völkern und aufgrund anderer Konstellationen haben sich Kirchen mit dem nationalen Wohl und Wehe engstens identifiziert und sind so an anderen Völkern schuldig geworden. Wohin auch immer wir den Blick richten, Europas Geschichte ist von Kriegen, Vertreibungen, Umsiedlungen aufgerissen und durchfurcht. Und in jeder dieser Furchen nisten die Erinnerungen an Feldzüge und Massaker, Terror und Mord, Schuld und Leiden ohne Zahl.

Und auch noch darüber hinaus sind diese Kirchen mitsamt ihren Völkern aufs engste in eine Schuldgeschichte verstrickt, welche vor allem die anderen beiden großen Religionen auf europäischem Boden betrifft, das *Judentum und den Islam.* Von wenigen Perioden der Toleranz abgesehen, ist die Geschichte der Juden in Europa eine Kette von Verfolgungen und Pogromen gewesen. Sie fand in der industriell betriebenen Vernichtung durch das nationalsozialistische Deutschland ihren Höhepunkt.

Die Geschichte Europas mit dem Islam ist komplizierter. Die Kreuzzüge sind ein elendes Kapitel christlich motivierter Expansion. Im Südwesten Europas, auf der Iberischen Halbinsel, wurde die islamisch-arabische Präsenz bis 1492 hin ausgemerzt. Dagegen beherrschte das Osmanische Reich auf Jahrhunderte den südosteuropäischen Raum und zwang die christlichen Kirchen in den Untergrund. Heute hat sich die Situation noch einmal verschoben. Millionen Muslime haben sich als „Gastarbeiter" in den industriellen Zonen Europas angesiedelt. Sie sind ihren Ursprungsländern entfremdet, aber in den Wirtsländern nicht zu Hause. Wirtschaftlich und sozial führen die meisten von ihnen eine prekäre, ungesicherte Existenz. Zur gleichen Zeit sind gewichtige Kräfte aus den Bereichen der Wirtschaft, Politik und des Militärs bemüht, eine Gegnerschaft zwischen Europa, das dann gerne der „freien Welt" zugerechnet wird, und dem islamisch-arabischen Raum, mit dem dann allzu generalisierend der islamische „Fundamentalismus" assoziiert wird, aufzubauen. Auf diesen verschiedenen Ebenen bilden Vorherrschaft und Unterjochung, Verunsicherung und Entfremdung, Schuld und Kränkung ein explosives Knäuel konfliktgeladener Beziehungen.

Und schließlich bleibt uns nicht erspart, den Blick auch auf die *Geschichte des europäischen Imperialismus* zu richten, der weite Teile der Erde in Mitleidenschaft gezogen hat. Was mit der „Conquista" der Spanier und Portugiesen begann, wurde nur allzu bereitwillig von den Holländern übernommen, von dem Britischen Empire auf die Spitze getrieben, von den Franzosen, den Deutschen, den Belgiern, den Italienern nach Kräften imitiert, während das Rußland der Zaren und seiner sozialistischen Nachahmer sich der asiatischen Weiten bis an die Grenzen Chinas bemächtigte. Wie sollten oder könnten wir den Blick vor den gewalttätigen Exzessen verschließen, die diese fünf Jahrhunderte währende Geschichte der Beherrschung der Welt begleiten, die Genozide an der ursprünglichen Bevölkerung Amerikas, den Sklavenhandel, die Ausschlachtung der Bodenschätze? Auch wenn die Vormachtstellung Europas in der Weltpolitik zerbrochen ist, so bleiben doch die Narben in den Erinnerungen bei allen Beteiligten lebendig und pflanzen sich durch die Generationen fort.

Wer also sind die Menschen, die in Graz das Wort von der Versöhnung in den Mund nehmen wollen? Es sind VertreterInnen von Kirchen, die aneinander schuldig geworden sind. Es sind europäische Menschen, die durch massive Ketten von Schuld und Beschämung aneinandergeschmiedet sind. Es sind Frauen und Männer aus dem christlichen Abendland, das sich an dem Volk der Juden vergangen hat und das mit dem Islam durch eine verhängnisvolle Geschichte tiefer zusammengeschlossen ist. Es sind die Nachkommen von Kolonialherren, die Asien, Afrika, Amerika, den Pazifik und Australien besetzt hielten. Welche Abgründe von Schuld und Entwürdigung, von Qual und Kränkung tun sich da auf!

An der Bereitschaft, diese Schuldverkettungen mit allem Ernst und letzter Aufrichtigkeit wahrzunehmen, wird sich also entscheiden, ob das Wort von der Versöhnung in Graz wahr oder verlogen, heilsam oder korrumpierend sein wird.

Zu der aufrichtigen Wahrnehmung der Schuldverkettungen gehört freilich auch und vor allem, daß *keine versöhnlerische Verallgemeinerung* vorgenommen werden darf. Es wäre fatal, wenn der Eindruck entstünde, als sollten die entsetzlichen Unterschiede zwischen Tätern und Opfern vertuscht werden. In diesem Jahrhundert waren es vor allem die Deutschen, welche Europa – und weite Teile der Welt – mit Mord und Brand überzogen und ihre Nachbarvölker zu Opfern unerträglicher Gewalttaten gemacht haben. Daß als Folge der expansiven Gewaltorgie des Zweiten Weltkrieges auch große Teile des deutschen Volkes zu Opfern von Vertreibung und Flucht wurden, gehört dazu. Im zaristischen Rußland und im Bereich der Sowjetunion sind viele kleinere Völkerschaften unterjocht und Millionen Menschen auf rücksichtslose Weise deportiert und aufgeopfert worden. Blickt man weiter zurück in die Geschichte, so wird man sich an die Verheerungen der französischen Armeen unter Napoleon oder an die Greuel der Schweden während des Dreißigjährigen Krieges erinnern.

Die offizielle Geschichtsschreibung tendiert dazu, nur die Errungenschaften der Mächtigen und die Siege der großen Könige festzuhalten. Sie vernachlässigt die Leiden der Völker, die alltägliche Mühsal der „kleinen Leute", vor allem der Frauen.

Zwar betrifft das Wort von der Versöhnung alle Menschen in Europa, weil die Schuldverhaftung sie alle umfaßt. Aber es trifft sie auf unterschiedliche Weise, weil zwischen dem Tun und dem Erleiden ein großer Unterschied ist. Wer sich als Opfer von Gewalt versteht, vernimmt dieses Wort anders als jener, der Gewalt verübt hat.

Diese faktischen historischen Differenzen müssen in Graz '97 sorgfältig bedacht werden, damit es nicht zu pauschalen Äußerungen kommt, welche die zu Opfern Gemachten nur noch ein weiteres Mal beleidigen müßten.

Doch muß auch beachtet werden, daß nicht nur die Kategorien der Täter und Opfer zu bedenken sind. Es gibt auch die große Gruppe der Menschen, die sich insofern in einer vergleichbaren Lage vorfinden, als sie sich als Opfer der Taten und Leiden ihrer Vorfahren empfinden müssen. So haben zum Beispiel die meisten Menschen, die heute in Europa leben, im Zweiten Weltkrieg keine aktive Rolle gespielt. Und doch ist ihr Leben immer noch nachdrücklich von den Wirkungen dieser Katastrophe geprägt. Heißt deshalb die Frage nicht auch: Wie gehen wir als Opfer vergangenen Unrechts miteinander um?

Nur wenn diese konkreten Aspekte unserer Schuld- und Leidensgeschichten rückhaltlos ins Auge gefaßt wurden, darf und muß die Frage gestellt werden: Was bedeutet die Botschaft von der Versöhnung für uns gemeinsam? Welche Praxis der Versöhnung ist uns gemeinsam aufgetragen und uns gemeinsam möglich?

2. Versöhnung ist die Gabe des barmherzigen Gottes, die das Zentrum des Menschlichen zur Entfaltung bringt

Was meinen wir, wenn wir Versöhnung als „Gottes Gabe" bezeichnen? Ist sie etwas so Kostbares, daß sie uns nur von der höchsten Instanz zukommen kann? Kann nur Gott versöhnen? Und sind wir Menschen lediglich Empfänger von Versöhnung? Und was bewirkt eine solche Versöhnung in uns?

Wenn wir hier vorankommen wollen, sollten wir uns zuerst darüber verständigen, welchen Gott wir denn eigentlich meinen. Das ist beileibe keine überflüssige Frage. Wir kommen aus einer Geschichte, die den Namen Gottes auf vielfältigste Weise mißbraucht hat. Der Gott, der Eisen wachsen ließ, der auf Geldnoten abgedruckt und auf Koppelschlössern eingestanzt wurde, in dessen Namen Waffen gesegnet und die gräßlichsten Verbrechen gerechtfertigt wurden, dieser Gott, der nationale Interessen, völkische Messianismen, feudale Besitzverhältnisse legitimieren mußte, ist uns gründlich abhanden gekommen. Die Stürme des Atheismus, die über unseren Kontinent gefahren sind, waren ja zum Teil auch der zornige Protest gegen einen Gottesbegriff, den die Mächtigen zur Unterdrückung der armen Leute benutzt hatten. Dieses Motiv spielte bei der Unterdrückung der Religionsausübung durch staatssozialistische Systeme eine gewichtige Rolle. Daß darüber hinaus die Faschisten mit dem jüdischen Volk auch den „Judengott" vernichten wollten, ist bekannt.

Die Stürme der Verfolgungen haben sich gelegt. Die Prozesse der Säkularisierung haben sich in ganz Europa durchgesetzt. Die Kirchen leeren sich von selbst. Es herrscht eine Gottesfinsternis.

Von Jean-François Lyotard stammt die Formel von dem „Ende der Meta-Erzählungen". Gemeint ist also, daß die zusammenhängenden und übergreifenden Sinndeutungsmythen ihre überzeugende und integrierende Kraft eingebüßt haben. Metaphysik ist „out", Pluralität ist „in". Auf dem Markt der Möglichkeiten arrangieren die Menschen sich mit partikularen, für sie sinnvollen Wahrheiten und Werten (im Plural!).

Wenn also viele Menschen in Europa mit dem Gefühl leben, daß ihnen „Gott" abhanden gekommen ist, werden ihnen dann nicht auch die „Gaben" eines solchen Gottes gleichgültig sein? Das aber heißt: Die Berufung auf „Gott" macht die Botschaft von der Versöhnung nicht einleuchtender oder überzeugender. Daß „Versöhnung" eine „Gabe" Gottes sein solle, erklärt noch gar nichts.

Diese wenigen Andeutungen zur Krise des Gottesglaubens zeigen, daß sich *in Graz mit der Frage nach der Versöhnung auch die Gottesfrage stellt.* Es wird nicht ausreichen, von der einfachen Voraussetzung auszugehen, daß die Frage, wer denn Gott für uns sei, von allen Beteiligten auf die gleiche Weise beantwortet wird. Es wäre eine Täuschung anzunehmen, die Gottesfrage sei zweifelsfrei beantwortet. Anders formuliert: Es ist durchaus strittig, ob alle sich darauf werden verständigen können, daß die Antworten, welche die Heilige Schrift und in ihrem Gefolge die Traditionen der Kirchen gegeben haben, auch für uns Heutige gelten und von unseren ZeitgenossInnen verstanden werden. *Es wird also darum gehen, auch unsere Gottesbilder miteinander zu versöhnen.*

Gibt es Grundsätze, auf die wir uns verständigen können? Ich denke, daß eine große Gemeinsamkeit bei dem Bekenntnis angenommen werden kann, daß der Gott, *der uns Versöhnung geben kann und will, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs* ist. Wenn wir uns auf diese Urformel Israels berufen, kehren wir zu dem Gott zurück, welcher der Grund und Ursprung aller abrahamitischen Religionen ist. Und sollte die Berufung auf diesen Gott nicht zugleich auch die Basis sein, unser Verhältnis zu den Juden und Muslimen neu zu ordnen?

Denn der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs wird als der Geleitende, als der Herr der Geschichte bekannt. In seiner Gegenwart bleibt die Geschichte offen, ja dieser Gott steht dafür ein, daß die Geschichte mehr ist als die ewige Wiederkehr des Gleichen, etwas anderes als das gleichgültige Rad, das heute erhebt und morgen zermalmt, sondern voller schöpferischer Möglichkeiten bleibt.

Gegen alle Determinismen, gegen jede Schicksalsgläubigkeit steht das Bekenntnis zu dem Gott Abrahams. Dieser Gott ist als der Geleitende vor allem *der Barmherzige.* Das ist sein herrlichster Name, auch darin sind sich Juden, Muslime und Christen einig. Zwar wird dieser Gott auch als der leidenschaftlich eifernde, sein Recht suchende, die Menschen richtende Herr bekannt. Und doch ist alles, was wie Rache und Vergeltung erscheint, aufgehoben in der Barmherzigkeit.

Sollte nicht die Besinnung auf den Grund der Barmherzigkeit den Grundstein für Versöhnung zwischen den großen verschwisterten Religionen legen?

Als der *Barmherzige* ist der Gott Abrahams *der Schöpfer des Himmels und der Erde.* Aus seiner Liebe ist die Welt geworden, in seiner Fürsorglichkeit gründen ihr Wesen und ihr Bestand. So ist die Einheit alles Lebendigen konstitutiv für die abrahamitischen Religionen. Die Integrität der Schöpfung ist sakrosankt. Es ist wichtig, diesen gemeinsamen schöpfungstheologischen Ansatz in Erinnerung zu rufen, nicht nur weil er das Fundament für eine Kritik der modernen ökologischen Verwüstungen darstellt, sondern auch weil der barmherzige Schöpfer der Grund aller Gerechtigkeit und der Fürst des Friedens ist.

Über diese Gemeinsamkeiten hinaus werden sich die Delegierten in Graz freilich darauf verständigen wollen, was *die spezifische Entfaltung dieses Gottesbegriffs im Christentum,* das heißt die Entwicklung der Trinität Gottes, für sie bedeutet. Die eingangs zitierten Worte des Apostels Paulus belegen diesen Zusammenhang: „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber. . ." Die Formel „in Christus" faßt das gesamte Zeugnis Jesu von Nazareth, sein Leben, seine Kreuzigung und seine Auferstehung zusammen. So wird „im Fleisch", d. h. in einem konkreten Menschen und mitten in den Bedingungen der Welt, offenbar, wozu die Barmherzigkeit Gottes fähig ist und in welche Tiefen der Entäußerung sie sich begibt. Der Hebräerbrief unterstreicht, daß Christus sich „durch den ewigen Geist" am Kreuz Gott dargebracht habe (9.14) – eine Wendung, welche die Opfersymbolik der jüdischen Religion aufnimmt und in ihr zum Ausdruck bringt, daß dieses Opfer des eigenen Lebens das Wesen der göttlichen Kraft offenbar macht. Was die Schöpfung seit ihrem Ursprung im Tiefsten zusammenhält, wird in diesem Christus anschaulich und epiphan. „Gott ist die Liebe", das ist die prägnante Formel, die in den johanneischen Schriften zur Beschreibung dieses Mysteriums verwendet wird.

Nach diesen wenigen summarischen Hinweisen kehren wir zu der Frage zurück: Kann nur Gott versöhnen? Die Antwort muß lauten: Nein. *Gott*

gibt die Versöhnung als eine Möglichkeit in die Geschichte der Menschen hinein. So wie Menschen fähig sind, aneinander schuldig zu werden, so sind sie auch fähig, sich miteinander zu versöhnen. Wenn der Genesis-Mythos sagt, daß die Menschen zum Bilde Gottes geschaffen seien, so hält er fest, daß die kontingente Kraft des Barmherzigen auch in den Geschöpfen wirksam werden will und kann. Als Gabe Gottes ist die Versöhnung also eine geschichtliche Möglichkeit. Und so ist die Versöhnungsbereitschaft auch eine konkrete Manifestation des Bekenntnisses zu Gott. Das sind die Früchte, an denen Gott in seinen Jüngerinnen und Jüngern erkannt wird.

Versöhnung ist also mehr als ein forensischer Begriff. Und doch ist in dem Element des Forensischen ein Aspekt, der Beachtung verdient. Die Behauptung, daß Versöhnung uns Menschen von Gott zukommt, hält eine fundamentale Wahrheit über die „condition humaine" fest. Nämlich die, daß letzten Endes jeder Mensch der Versöhnung bedürftig ist. Keiner ist aus eigener Kraft vollkommen. Es gibt da eine Angewiesenheit auf die Barmherzigkeit Gottes, weil keiner seiner Humanität in vollem Maße gerecht wird. Von Martin Luther wird überliefert, er habe auf seinem Sterbebett gesagt: „Wir sind Bettler, das ist wahr." Das ist, wenn alles gesagt und getan ist, das letzte Wort über den Zustand unseres Seins. An der Güte unseres Schöpfers werden alle Menschen schuldig. Das einzugestehen, führt zu einer Aufrichtigkeit, die alle Menschen miteinander zu verbinden vermag. Es ist der einzige Grund, der aufgeboten werden kann, um selbst noch die furchtbare Distanz zwischen Tätern und Opfern zu transzendieren. Vor dem Forum der göttlichen Barmherzigkeit werden wir unserer Bedürftigkeit gewahr. Und darin wurzelt letztlich unsere Humanität.

Um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen: Simon Wiesenthal, der Direktor des Wiener Dokumentationszentrums zur Verfolgung von Naziverbrechern, hat 25 Jahre nach seiner Befreiung aus dem Konzentrationslager die autobiographisch gefärbte Erzählung „Die Sonnenblume" veröffentlicht.[1] Darin schildert er, wie er an das Lager eines sterbenden jungen SS-Soldaten geführt wird, der ihm seine Verbrechen an jüdischen Menschen beichtet. Wiesenthal hört sich die Beichte an, bringt es aber nicht fertig, das vergebende Wort auszusprechen. Mit der Erzählung fragte Wiesenthal viele bekannte Persönlichkeiten, ob er hätte vergeben müssen. 42 Stellungnahmen sind im Anschluß an die „Sonnenblume" dokumentiert – die bewegende Bilanz eines zentralen Problems. Die verschiedenen Positionen sollen hier nicht referiert werden. Doch taucht immer wieder die Beobachtung auf, daß der äußerste Grund für das Verzeihen in der gemeinsamen Menschlichkeit des reuigen SS- Mannes und des gequälten jüdischen Gefan-

genen liegt. Der holländische Bischof Bluyssen bemerkt: „Verzeihen hätte bedeutet, daß ein Mensch bereit wäre, ihn trotz seiner entsetzlichen Vergangenheit als Mensch zu akzeptieren, seine Reue anzuerkennen und sich mit ihm zu lösen von dem, was geschehen ist, um sich auf den Weg in eine neue Zukunft zu begeben."[2]

3. Versöhnung dient der Heiligung der Welt

Versöhnung ist uns Menschen möglich. Sie ist der kostbarste Ausdruck unserer Menschlichkeit. Doch wie geschieht sie? Und warum wird sie uns so schwer?

Um mit dem Gegenteil von Versöhnung zu beginnen: Es gilt als barbarisch, Konflikte auf dem Weg der Rache, als Blutrache gar, zu „lösen". Zwischen einzelnen Personen und Familien ist sie im allgemeinen überwunden. Dennoch leben Formen von Vendetta fort, und im Raum des Politischen gilt es immer noch als selbstverständlich, mit gleicher Münze zurückzuzahlen, das heißt ein Unrecht zu vergelten. Da solche Formen von Vergeltung allerdings zur Übertreibung neigen – das Element der Abschreckung muß ja auch zur Geltung gebracht werden! – , so wird die Kette des Unrechts immer schwerer.

Immerhin hilft uns die atavistische Mechanik der Rache, einen Aspekt zu Gesicht zu bekommen, der auch bei der Versöhnung beachtet werden muß. Im Akt der Rache versucht der zum Opfer degradierte Mensch, seine originäre Statur zurückzugewinnen, allerdings dadurch, daß er seinerseits den Täter zum Opfer macht. Dieser Mechanismus verdeutlicht, daß das Erleiden eines Unrechts eine Beschädigung des Selbstwertgefühls auslöst, die nach einem Ausgleich verlangt. Rache ist nun der Versuch, den Ausgleich dadurch wiederherzustellen, daß der Täterseite eine mindest gleich schwere Beschädigung zugefügt wird. Da aber keine Beeinträchtigung der subjektiven Selbsteinschätzung wirklich dadurch geheilt werden kann, daß die Gegenseite das gleiche Schicksal erleidet – es wird allenfalls eine grimmige Befriedigung erreicht –, bekommt die Rache ihr sattsam bekanntes gewalttätiges und zugleich destabilisierendes Gefälle.

Die unglückseligen Vendetta-Geschichten beleuchten zudem, wie massiv die Kränkungen sind, die durch ein Unrecht bewirkt werden. Es ist durchaus zu fragen, welche Empfindungen schwerer wiegen, das Bewußtsein der Schuld, das den Täter heimsuchen mag, oder die Gefühle der Kränkung und Erniedrigung, welche das Opfer bedrücken. In jedem Falle ist es unerläßlich, bei jedem Unrecht eine *doppelte Wirkungsgeschichte* anzunehmen.

Auf der Täterseite läßt sich von einer Schamgeschichte, auf der Opferseite von einer Kränkungsgeschichte sprechen. Bei Konflikten, welche Sippen oder Völker betreffen, entwickeln solche Scham- und Kränkungsgeschichten ein intergenerationelles Gefälle. Sie geben Feindbildern Raum, die sich in Redensarten, Ritualen und Symbolen verfestigen und allzu leicht demagogisch ausgenutzt werden können. Anders ist, um nur ein einziges Beispiel zu nennen, nicht zu erklären, daß so viele Deutsche fest davon überzeugt sein konnten, die Franzosen seien ihr „Erbfeind" und umgekehrt.

Darin besteht eben die fatale Erfolglosigkeit von Rache und Vergeltung, daß sie diese doppelte Wirkungsgeschichte vertiefen und damit eine produktive Auflösung je länger desto mehr erschweren. Für unser Thema halten wir fest, daß Versöhnung nur dann zum Zuge kommen kann, wenn diese verschlungenen Wirkungsgeschichten wirklich verstanden und aufgelöst werden. Das setzt auf allen Seiten Versöhnungsbereitschaft voraus.

Bevor wir uns diesem Problem im einzelnen zuwenden, müssen wir nach dem *Verhältnis von Versöhnung und Gerechtigkeit* fragen. Oft wird nämlich auf seiten der „Opfer" der verständliche Argwohn geäußert, Versöhnung sei nur ein eilfertiges Manöver, mit dem sich die Schuldigen der Härte des Gesetzes zu entziehen und mit Mitteln des Mitleids der Konsequenzen ihrer Schuld zu entledigen trachten.

Nun kann natürlich keine Rede davon sein, daß Versöhnung auf den Weg des Rechts verzichten könne oder dürfe.

Es gehört zu den konstruktivsten Errungenschaften der Menschheit, daß sie Rechts- und Strafvollzugssysteme geschaffen hat, mit deren Hilfe die Gesellschaft dem einzelnen das Gesetz der Rache aus der Hand nimmt und möglichst objektive Strukturen der Rechtssicherheit und Verläßlichkeit einzurichten sucht. Der Rechtsstaat hat die Aufgabe, nicht nur das Unrecht zu ahnden, sondern auch für den Schutz des Opfers und die Wiederherstellung seiner Verhältnisse, soweit dies möglich ist, Sorge zu tragen. So wird der Versuch gemacht, das Unverhältnis, welches durch ein Unrecht geschaffen wurde, wieder ins rechte Lot zu bringen. Der Täter wird bestraft, das Opfer wird durch Schadensersatz oder Schmerzensgeld wieder aufgerichtet. Auf diese Weise wird beiden Seiten Recht gesprochen. Die Waage der Justitia will die Gleichgewichte wiederherstellen, welche das Unrecht verschoben hat. Das nennen wir Gerechtigkeit. Deshalb ist Gerechtigkeit für die Zukunft der Menschheit und die Verläßlichkeit ihrer Ordnungen unerläßlich. Und wo die Gerechtigkeit nicht zum Zuge kommen darf, wird Versöhnung zur Farce.

Und doch kommt Versöhnung auch unter idealen Rechtsbedingungen nicht zu ihrem Ziel. Sie ist mehr als Gerechtigkeit, ja sie muß mehr wollen, als was die Gerechtigkeit bewirken kann. Warum?

Auch die schönste Gerechtigkeit vermag den Zustand nicht wiederherzustellen, wie er vor dem Unrecht bestand. Wer meint, es könne so etwas wie „Wiedergutmachung" geben, täuscht sich. Wohl ist es möglich und daher auch bitter nötig, die angerichteten Schäden zu begrenzen. Aber ein Unrecht kann nicht in dem Sinne wieder „gut" werden, daß es ungeschehen gemacht wird. Was geschehen ist, bleibt in der Welt. Eine Restitution im strengen Sinne des Wortes gibt es nicht. „Wer einmal unter der Folter war, wird seines Lebens nicht wieder froh", hat Carl Améry geschrieben. Mehr als zwanzig Jahre nach seiner KZ-Zeit nahm er sich das Leben.

Gerechtigkeit vermag, die Folgen des Unrechts zu lindern. Sie trägt vor allem dazu bei, rechtssichere Räume zu schaffen, Unrecht zu verhindern und transparente Prozesse der Rechtsfindung zu gewährleisten. Aber Gerechtigkeit bringt die Scham und die Kränkungen, also die Beschädigungen unserer Selbst, nicht zur Ruhe. Die Leiden an der Vergangenheit, die Wunden im Selbst, werden durch Gerechtigkeit nicht zum Frieden gebracht. Erst wo diese Wunden geheilt werden und das gekränkte Herz aufgerichtet wird, können wir wieder gesunden. Das ist das Ziel der Versöhnung, und daher reicht ihr Arm weiter als der Arm der Justitia. Und die Hand am Arm der Versöhnung heißt Vergebung.

Nun ist „Vergebung", wenngleich ein zentraler biblischer Begriff, unter uns in Verruf gekommen. Sie ist zu einem billigen Wort verkommen. Deshalb ist eine Rehabilitation dieser Wirklichkeit dringend vonnöten, kann aber in diesem Kontext nicht durchgeführt werden.

Studieren wir biblische Vergebungstexte, erkennen wir sofort, daß sie die doppelte Wirkungsgeschichte von Scham und Kränkung aufnehmen. In klassischer Form wird dies an der Geschichte der Zwillingsbrüder Esau und Jakob deutlich (vgl. Gen 25-33). Indem Esau seinem Bruder vergibt, wird er selber frei von der Schmach und dem Wunsch nach Rache. Die Versöhnung ist ihrem Wesen nach für beide Brüder eine *große Befreiung*. Doch führt der Weg zur Befreiung durch das enge Tor der Katharsis, und davor scheuen die meisten Menschen zurück.

Die Katharsis besteht nämlich darin, daß sie beide Seiten in den *Schmerz der Entblößung* führt. Das ist für den Täter die reuevolle Erinnerung an all die beschämenden Einzelheiten des einmal begangenen Unrechts. Es ist schmerzlich, sich einzugestehen, daß man dies Unrecht verübt hat. Es ist noch schmerzlicher, diese Untat im Angesicht des Opfers zu gestehen. Das

hat mit Selbsterniedrigung zu tun und tut folglich der aufgeblähten Selbstachtung weh. Es handelt sich hier in der Tat um einen Schmerz der Entblößung. Aus Angst vor solcher Entblößung ziehen viele Menschen es vor, ihr Unrecht so lange wie möglich zu leugnen, es zu verharmlosen, von sich abzuwälzen und anderen anzulasten. Sie verbarrikadieren sich hinter Fassaden von Trotz oder Selbstgerechtigkeit.

Diese Manöver der Verweigerung verdeutlichen, welche Stärke aufgebracht werden muß, um in den Schmerz der Entblößung einzutreten. *Reue ist nichts für Schwächlinge;* sie erfordert die ganze Kraft. Denn sie ist ein Akt des Verzichts auf angemaßte Macht, ein Akt freiwilliger Selbstentwaffnung. Man legt die Waffen aus der Hand, mit der man das Unrecht verübt und die geraubte Macht verteidigt hat.

Wo Menschen oder Menschengruppen, die ein Unrecht begangen haben, nicht die Kraft aufbringen, sich vor sich selbst und dann auch vor den Opfern zu ihrem Unrecht zu bekennen, hat der Prozeß der Vergebung keine Chance. Und doch ist dies Eingeständnis der Schuld nur die eine Seite.

Es gibt nämlich noch einen zweiten Schmerz der Entblößung, nämlich den *Schmerz des Opfers,* und der besteht darin, noch einmal an den Ursprung der Erniedrigung und Kränkung zurückgeführt zu werden. Es tut weh, an die Quelle der Beschämung zurückzukehren. Deshalb haben viele Menschen eine panische Angst davor, an den Ursprung ihrer Qualen erinnert zu werden. Auch sie verbarrikadieren sich hinter Trotz, Verdrängung, Abstumpfung oder auch hinter der Hypostasierung der „Opfer-Rolle".

Es ist also durchaus nicht selbstverständlich, daß jede Reue gleichsam „automatisch" mit der Gewährung von Vergebung beantwortet wird. Wer meint, nur weil er Reue zeigt, auch Vergebung verlangen zu können, versteht nicht, wie tief die Kränkung reicht. Denn auch dort ist ein Akt der Entblößung und Entwaffnung nötig. Das heißt also: Der Vorgang des Vergebens verbindet Täter und Opfer in ihren kathartischen Schmerzen der Scham und der Kränkung. Das ist ein Moment unbedingter Offenheit und Wehrlosigkeit. Wenn alle Barrikaden fallen, erkennt der eine in dem Schmerz des anderen seinen eigenen Schmerz. Sie entdecken im andern einen Teil des eigenen Selbst, das heißt die gemeinsame Wurzel des Menschlichen.

Deshalb löst Vergebung die Tränen. Viele Vergebungsgeschichten sprechen auch vom gemeinsamen Weinen, dann freilich auch vom gemeinsamen Lachen und dem Jubel der befreiten Herzen.[3] Deshalb muß man sich vor Menschen fürchten, die nicht mehr weinen können. Man muß sich fürchten vor Gesellschaften, die das Weinen als etwas Schwächliches per-

horreszieren. Eine Kultur, die vor allem dem „starken Geschlecht" das Weinen verbietet, ist auch nicht mehr in der Lage zu verstehen, was Vergebung bedeutet, und daher zutiefst unversöhnlich.

4. Versöhnung macht bündnisfähig

Man hat diesen Vorgang der Vergebung auch verschiedentlich die Heilung der Erinnerungen genannt. Das ist zutreffend, solange der Begriff „Erinnerungen" konkret auf die Wirkungsgeschichte von Schuld bezogen wird. Dann ist es auch nicht mehr möglich, Erinnerungen als vorübergehende Gefühle oder „Emotionen" abzutun. Es wurde eingangs bereits darauf hingewiesen, in welch entscheidendem Umfang die Erinnerungen an verübtes und erlittenes Unrecht, zumal wenn es sich um kollektiv erfahrene Ereignisse handelt, das Selbstbewußtsein und die Selbstachtung ganzer Völker beeinflussen, ihre kulturellen Äußerungen prägen und die Spielräume der Politik bestimmen. Die Altlasten vergangenen Unrechts sind um so politikmächtiger, je massiver die inneren Schädigungen verdrängt werden müssen.

Nur das entschlossene Eintreten in die Qual der Erinnerungen kann jene Katharsis bewirken, die zu einer Heilung der unerlösten Leiden überleitet. Nur durch den vorbehaltlosen Akt der Entblößung werden die Quäl- und Rachegeister entmächtigt, die jede Zukunft an das Gestern ketten. Deshalb ist Versöhnung im wahrsten Sinne des Wortes Befreiung, und zwar sowohl für die Täter wie für die Opfer.

Doch ist mit dem kathartischen Akt der wechselseitigen Entlastung alles getan? Durchaus nicht. Vergebung ist nicht, wie oft gemeint wird, das Ende einer „Störung", nach der das Leben so weitergehen kann, als wäre nichts gewesen. Auch wird die Arbeit der Gerichte keineswegs überflüssig, soweit es um die Ahndung von Verbrechen und die Linderung der verübten Schäden geht. Darauf wurde bereits hingewiesen. Vergebung ist vielmehr ein *kathartischer Durchgang,* der neuartige Beziehungen eröffnet. Die Vergebung alter Schuld bildet die Basis neuer und unbelasteter Bündnisse. Deshalb bezieht sich die Versöhnung nicht nur auf Entlastung, sondern in gleicher Weise auf Eröffnung. *Versöhnung macht bündnisfähig.*

Die jüdische Philosophin Hannah Arendt hat darauf hingewiesen, daß „das Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten, und die ihm innewohnende Macht, das Zukünftige zu sichern, in der politischen Theorie und Praxis ... eine außerordentliche Rolle" spielt. Dafür nennt Arendt zwei Gründe, nämlich die „Unabsehbarkeit des Zukünftigen" und die „Unergründlichkeit des menschlichen Herzens"[4].

Dieses Vermögen läßt sich auch mit Bündnisfähigkeit bezeichnen. Bündnisse gründen auf Versprechen; sie schaffen sichere Zonen im Niemandsland der Zukunft und Freiräume verläßlicher Partnerschaft. Doch verweist Arendts Wendung „Unergründlichkeit des menschlichen Herzens" auch darauf, daß verläßliche Bündnisse nicht zuletzt geheilte Erinnerungen voraussetzen. Denn was als „Unergründlichkeit" erscheint, sind im wesentlichen die unbewußten Motivationen und verdrängten Reflexe, die in ungelösten Problemen der Vergangenheit wurzeln. Das hat die Psychologie zweifelsfrei dargelegt. Je aufrichtiger und genauer wir uns über die Beweggründe unseres Verhaltens zu verständigen wissen, desto zuverlässiger werden auch unsere Bündnisse sein. So stehen also die Heilung unserer Erinnerungen und unsere Bündnisfähigkeit in engster Verbindung. Wer mit seiner Vergangenheit Frieden schließen kann, ist auch fähig, zur Befriedigung der gegenwärtigen Konflikte beizutragen und berechenbare Schritte in die Zukunft einzuleiten.

Wenn also Versöhnung und Bündnisfähigkeit eng miteinander verbunden werden müssen, erscheint die Frage der „Wiedergutmachung" noch einmal in einem neuen Licht. Wir sehen nunmehr, daß es nicht um Wiederherstellung des Gewesenen gehen kann, sondern nur um die Suche nach den Gestalten einer besseren, neuen Gemeinschaft. *Nicht die Restitution alter Zustände, sondern die Inauguration besserer Verhältnisse ist das Ziel.*

Wir erkennen damit, daß Versöhnung ein zentraler Bestandteil des konziliaren Prozesses ist, mit dem die Kirchen Gerechtigkeit, Frieden und Integrität der Schöpfung zu fördern unternommen haben. Ja wir müssen nunmehr sagen, daß Versöhnung eine wesentliche Voraussetzung dafür ist, daß die Bemühungen der Kirchen um deutlichere und belastbarere Formen von Koinonia vorankommen. Um es mit einem Wortspiel zu verdeutlichen: Die englische Sprache verrät die inhaltliche Nähe zwischen „conciliarity" (Konziliarität) und „reconciliation" (Versöhnung). So hilft uns denn das Thema von Graz zu erkennen, daß der *„conciliar process" ein „reconciliar process" werden muß,* damit die Gerechtigkeit zwischen den Menschen und Gruppen, die Befriedung der Völkerwelt und die Unversehrtheit der Schöpfung bewahrt bzw. wiederhergestellt werden können.

Insofern ist „Graz '97" mehr als eine Fortsetzung von „Basel '89", obwohl es das selbstverständlich auch sein muß. „Graz" ist in gewisser Weise anspruchsvoller und „waghalsiger" als „Basel", weil mit der Kategorie der Versöhnung der theologische Rahmen herausgestellt wird, in den alle Bemühungen um Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung gestellt werden müssen.

Es war bereits in Basel klar, daß „JPIC" mehr ist als das „Weltethos-Programm" des Ökumenischen Rates. Die Formel von dem „konziliaren Prozeß" unterstrich das ekklesiologische Gewicht dieser Suchbewegung. Wenn nun „Graz '97" diesen ethisch-ekklesiologischen Prozeß in den Kontext der Versöhnung als einer „Gabe Gottes" stellt, wird der dezidiert *theologische Rang dieser Problematik* betont.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß mit dem Stichwort „Versöhnung" die Gottesfrage gestellt ist, und zwar nicht in der Weise, als könne die unbekannte Größe „Versöhnung" durch die bekannte Größe „Gott" erläutert werden. Daß uns die traditionellen Gottesbilder weithin verlorengegangen sind, braucht nicht wiederholt zu werden. Dennoch stellt sich die Wirklichkeit Gottes überall dort ein, wo Versöhnung wirklich gelingt.

Wir haben darauf hingewiesen, daß Versöhnung den kathartischen Prozeß der Entblößung enthält. Um in diesen Vorgang einzutreten, ist eine Art von Vertrauen nötig, das gemeinhin die Kräfte der unmittelbar Beteiligten weit übersteigt. Aus den Strategien der Konfliktbewältigung wissen wir, daß es in der Regel eines vermittelnden Partners bedarf, dem beide Seiten zutrauen, die Brücke des Vertrauens zwischen ihnen einrichten zu können. Ohne einzelne Beispiele anführen zu müssen, genügt die Feststellung: Versöhnung hat insofern eine triadische Struktur, als sie eines *gemeinsamen Bezugspunktes bedarf,* auf den beide Partner sich beziehen können und der ihre jeweiligen Positionen transzendiert. Wir können hier auch von dem kontingenten Faktor sprechen, der in die Bresche treten muß. Das können je nach Lage des Konfliktes unterschiedliche Personen, Gruppen, auch Werte oder Interessen sein. Je tiefer aber der Konflikt an den Kern der Selbstachtung rührt, desto grundsätzlicher muß der gemeinsame Bezugspunkt sein. Und wenn es letztlich um das Menschsein geht, kann nur noch ein Bezugspunkt gelten, der das Menschliche transzendiert und in seinem Wesen begründet.

Hier kann uns wiederum ein Hinweis auf die bereits erwähnte Geschichte von Esau und Jakob weiterhelfen. Bei dem Fest, das der Versöhnung folgt, drängt Jakob seinem Bruder reiche Geschenke auf, und zwar mit der Begründung: „Nimm mein Geschenk von meiner Hand; denn ich sah dein Angesicht, als sähe ich Gottes Angesicht . . ." (Gen 33,10). Dieser Hinweis besagt, daß Jakob in und hinter dem verzeihenden Bruder Gottes Gegenwart erkannte. Die kontingente Energie, welche verfeindete Brüder in die entwaffnende Begegnung der Vergebung zu führen vermag, wird von Jakob als Gottes Kraft identifiziert. Nicht in der eigenen Kraft findet der Bruder

die Kraft zum Verzeihen, sondern in der ihn verwandelnden Energie des Barmherzigen, der die Herzen der Menschen regiert.

Auch wer mit den alten Namen Gottes nicht mehr anzufangen weiß, wird nicht umhin kommen, die Dimension des Kontingenten und des Transzendierenden zu akzeptieren. Es gibt zwischen dem „Ich" und dem „Du", um Bubers Worte zu benutzen, eine Kraft, die weder in einem noch im anderen, sondern nur in der echten Kommunikation zwischen beiden lebendig wird. Darauf zu vertrauen, führt über die Engpässe des eigenen Wollens und Vollbringens hinaus.

Dies als Gegenwart Gottes zu bezeugen, ist den Kirchen aufgetragen. Sie werden sich dabei der Gemeinsamkeit mit den Juden und Muslimen zu vergewissern suchen, weil die Erinnerung an den Barmherzigen ihr gemeinsames Vermächtnis ist.

Kann „Graz '97" der Moment werden, in welchem die Kirchen das „Angesicht Gottes" in den Gesichtern der Gegner und Feinde erkennen? Wo die Fremden als die Freunde des Barmherzigen erscheinen? Kann „Graz" der Augenblick werden, wo die Energie der Barmherzigkeit in den Kirchen die Kräfte freisetzt, auch die eigenen Barrikaden der Selbstgerechtigkeit, Unbeweglichkeit und Unbelehrbarkeit einzureißen und sich einander vorbehaltlos zu öffnen, als die Schwachen, in denen Gottes Kraft mächtig werden kann?

So bestätigt sich, was ökumenische Mahner immer gesagt haben: Nur als Versöhnte können die Kirchen wahrhaftig Zeugen des barmherzigen Gottes sein. Als Versöhnte aber gewinnen sie die Autorität, der verfeindeten Welt die verheißungsvolle Zumutung der Versöhnung zu bezeugen. Als Versöhnte können sie Anwälte konstruktiver Bündnisse und schöpferischen Lebens werden.

5. Praktische Vorschläge

Bei unseren Vorbereitungen auf Graz '97 sollten wir uns von der Frage leiten lassen: Was sollten die Ergebnisse der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung sein? Wozu könnte das Thema „Versöhnung" die Kirchen verpflichten? Dazu sollen die folgenden Vorschläge eine Anregung sein:

1. Es scheint sinnvoll, das Ereignis von Graz an die beteiligten Kirchen zurückzuvermitteln, indem man sich auf einen *europäischen Versöhnungstag* verständigt. Wenn dieser Versöhnungstag mit dem Pfingstfest verbunden würde, ließe sich der theologische Bezug noch deutlicher herausstellen.

Mit der Begründung eines solchen Versöhnungstages würden die Kirchen einen rituellen Bezugspunkt schaffen, auf den die praktische Versöhnungsarbeit, die auf unterschiedlichen Ebenen und mit unterschiedlichen Partnern betrieben werden müßte, immer wieder bezogen werden könnte.

2. Unter dem Stichwort der „Heilung der Erinnerungen" sollten die Kirchen nach Kräften versuchen,

- ihre Lehrverurteilungen zu vergeben,
- ihren Religionsunterricht zu integrieren,
- ihre Unterrichtsmaterialien gemeinsam zu erarbeiten,
- auf eine Überarbeitung der Schulbücher, vor allem in den Fächern Geschichte, Sozialkunde und Literatur, zu drängen und diese tatkräftig zu fördern,
- an einer Umwidmung nationalistischer und ethnozentrischer Symbole und Rituale und damit zugleich an einer Delegitimierung traditioneller Feindbilder zu arbeiten,
- die Entmilitarisierung der Volkswirtschaften voranzutreiben,
- Entschuldungsprogramme zu unterstützen und auf gerechtere Strukturen von Weltwirtschaft zu drängen.

3. Um den lokalen und regionalen Bedingungen gerecht zu werden, dürfte sich empfehlen, *Koalitionen der Versöhnung* einzurichten, die sich zur Aufgabe machen könnten,

- regionale ethnische Konflikte zu entschärfen,
- Fremde zu versorgen und Flüchtlinge zu beheimaten,
- Hilfsprogramme für die Geschädigten zu entwickeln und durchzuführen,
- ökologisch dringliche Aufräum- und Aufbauprogramme durchzuführen.

Dies sind nur erste Vorschläge. Sie sollen anzeigen, daß das Thema „Versöhnung" keine rückwärtsgewandte und introvertierte Versöhnlerei, sondern konstruktive und aufopferungsvolle Arbeit für morgen freisetzt. Wir sollten diese Arbeit in der Hoffnung tun, daß die Kraft des Barmherzigen die von Feindschaft und Mißtrauen zerrissenen Menschen Europas wieder zueinander führen kann.

ANMERKUNGEN

[1] Bleicher Verlag, Stuttgart [2]1982.

[2] A.a.O., 224.

[3] Bei der Versöhnung von Esau und Jakob heißt es: „Und sie weinten" (Gen 33,4). Die Reue des Petrus über seinen Verrat an Jesus wird mit dem Hinweis beschrieben: „Er ging hinaus und weinte bitterlich" (Mt 26,75).

[4] In: Vita activa oder Vom tätigen Leben, Piper Verlag, München [4]1985, 239.

Die Tora Gottes gegen die wirtschaftlichen Sachzwänge

Die Sabbat- und Jobeljahrgesetzgebung Lev 25 in ihrer Geschichte

VON RAINER ALBERTZ

1. Vorbemerkung

Die Sabbat- und Jobeljahrgesetzgebung Lev 25 ist der umfassendste und ganz erstaunliche Versuch des ersten Gottesvolkes, von Gott her die „Eigengesetzlichkeit" der Wirtschaft aufzubrechen und sie für die unter ihren Zwängen leidende Kreatur erträglicher zu gestalten. Ihr gehen Jahrhunderte zäher Reformbemühungen voraus.

Wenn das Jobeljahr so nicht realisiert werden konnte, dann hat das mit der unerbittlichen Härte dieser Sachzwänge zu tun. Doch bevor dies Christen hochmütig kritisieren, sollten sie sich fragen, wo denn das zweite Gottesvolk auch nur annähernd Vergleichbares versucht hat. Genauso wenig wie das Feindesliebegebot nicht dadurch hinfällig wird, daß es die Kirche meines Wissens nie gewagt hat, mit ihm in größerem Maßstab die Kette der Gewalt aufzubrechen, verliert die alttestamentliche Gesetzgebung wegen ihres teilweise utopischen Charakters ihre Bedeutung. Sie bleibt ein Stück Hoffnungsarbeit gegen den Pessimismus und Zynismus scheinbar unveränderbarer, lebenszerstörender Strukturen, ein entschlossenes Bekenntnis, daß nicht der wirtschaftliche Sachzwang, sondern Gott im Regiment sitzt.

2. Die soziale Krise seit dem 8. Jahrhundert

Um die Tragweite dieses Reformversuches zu verstehen, muß man sich ein Stück weit seine Vorgeschichte vergegenwärtigen. Das Israel der vorstaatlichen Zeit war eine relativ egalitäre Gesellschaft von Kleinbauern und Hirten gewesen. Jede Familie verfügte über eine Landparzelle, ihren Erbbesitz (naḥălā), die – um die Anhäufung von Grund und Boden in der Hand weniger Familien zu verhindern – traditionell unverkäuflich war (1Kön 21). Doch ausgelöst durch die sozialen Veränderungen, die das Königtum bewirkte, geriet diese Gesellschaftsordnung in der staatlichen Zeit ab dem 8. Jh. aus den Fugen: Die Propheten Amos, Jesaja und Micha führen darüber Klage, daß eine Schicht von königlichen Beamten, Offizieren und

Kaufleuten ihren Landbesitz expansiv auf Kosten der traditionellen Kleinbauern ausweitet (Jes 5,8; Mi 2,1-2) und diese in die Verelendung drängt (Am 2,6; 5,11). Dabei bedienten sie sich vor allem des Instruments des harten antiken Kreditrechts: Dieses räumte dem Kreditgeber – wegen fehlender staatlicher Eigentumsgarantie – ausgesprochen hohe Zins-, Pfand- und Haftungsansprüche ein, um wieder an sein Geld zu gelangen. Im Falle der Säumigkeit eines Schuldners hatte der Kreditgeber Zugriff auf den gesamten Besitz, auch den Acker und auf die Person des Schuldners und seiner Familie (2Kön 4,1f). D.h. Kleinbauern, einmal in die Mühle dieses Kreditrechtes gekommen, mußten ihrem Gläubiger zuerst ihre bewegliche Habe, dann ihre Kinder, ihren Acker und schließlich sich selber verpfänden, d.h. sich in die Schuldknechtschaft verkaufen. Sie arbeiteten meist noch auf ihrem Acker, aber dessen Ertrag und ihre Arbeitskraft gehörten faktisch ihrem Schuldherrn (antichretisches Pfand). Schließlich konnten sie endgültig von ihrem Acker vertrieben und – wie ihre Kinder – in die Fremdsklaverei verkauft werden (Am 2,6; Neh 5,5). Die gesellschaftlichen Auswirkungen waren verheerend. Die Oberschicht hatte ein Interesse daran, sich über das Kreditrecht ein Heer von billigen Arbeitskräften zu schaffen. Ein erheblicher Teil der Bevölkerung wurde durch diesen Mechanismus in die Verarmung und in dauernde Unfreiheit und Abhängigkeit von der Oberschicht getrieben.

Infolge der prophetischen Anklagen und der Erschütterung, die der Untergang des Nordreiches auslöste, kam es ab dem Ende des 8. Jhs. zu einer Reihe von religiösen Reformgesetzgebungen, um die massenhafte Verelendung der Kleinbauern einzudämmen:

3. Die erste soziale Reformgesetzgebung im Bundesbuch (Ex 20,22-23,19)

Das Bundesbuch ist nicht, wie lange vermutet, eine Gesetzgebung aus vorstaatlicher Zeit, sondern eine Reformgesetzgebung aus dem späten 8. und dem 7. Jh., die schon auf die erste Welle der Prophetie antwortet.[1] Ich habe das Bundesbuch mit der Hiskianischen Reform zusammengebracht.

3.1 Ex 22,24: Die schädlichste Form des Kreditgeschäfts, das Leihen auf Zinsen, wird gegenüber den Armen verboten; später wird dieses Verbot auf das ganze Volk erweitert.

3.2 Ex 23,10f: Es gab einen alten Tabu-Brauch, jeden Acker alle sieben Jahre brach liegen zu lassen (šāmaṭ). Wenn der Wildwuchs den wilden Tieren überlassen bleiben soll, so ist wohl eine restitutio in integrum

gemeint, eine Scheu, den Acker total wirtschaftlich auszubeuten, im Bewußtsein, dessen Segenskräfte durch Verzichtsleistung zu sichern. Diesem Tabu-Brauch wurde im Bundesbuch nun auch eine karitative Abzweckung gegeben: Neben und noch vor den wilden Tieren sollte den Armen der Wildwuchs überlassen bleiben. Dies reichte zu einer Armenversorgung nicht aus. Durch die Einbeziehung von Weingärten und Ölbaumpflanzungen, die auch ohne Bearbeitung eine passable Ernte abwarfen, bekam die Reform aber eine ernstzunehmende karitative Bedeutung.

3.3 Ex 21,1-6: Die Schuldsklaverei wurde wahrscheinlich erstmals im Bundesbuch auf die maximale Dauer von sechs Jahren begrenzt, egal wie hoch die Schulden im Einzelfall waren. Dies sollte einer Perpetuierung der Schuldsklaverei durch dauernde Nachforderungen der Gläubiger einen Riegel vorschieben. Aufgrund der kompositorischen Entsprechung von Brachejahr und Sklavengesetz im Bundesbuch[2] ist es wahrscheinlich, daß der dort übliche Sieben-Jahres-Rhythmus das Modell für die neu konzipierte Sklavenentlassung abgab.

3.4 Noch keine karitative Bedeutung hatte in vorexilischer Zeit der Sabbat. Zwar ist seine Geschichte noch nicht voll aufgehellt. Nach der wahrscheinlichsten These, die von J.Meinhold stammt,[3] war der Sabbat vorexilisch ein Vollmondsfest, das in den Tempeln regelmäßig begangen wurde (Jes 1,13; Hos 2,16; Am 8,5; Thr 2,6). Es war wie andere Feste auch mit einem Handelsverbot belegt (Am 8,5), hatte aber sonst für die Bevölkerung wenig Bedeutung (2Kön 4,23). Daneben gab es einen alten Brauch, alle sieben Tage die ackerbäuerliche Arbeit zu unterbrechen und einen Ruhetag einzulegen (Ex 23,12; Ex 34,21), der aber noch nicht Sabbat genannt wird; es erscheint nur das Verb šābat. Er hatte noch keine explizit religiöse Bedeutung, sondern gehörte – ähnlich wie die Ackerbrache – zu den Tabu-Bräuchen und sollte in der ältesten Formulierung Ex 23,12 dazu dienen, daß „dein Ochs und dein Esel Ruhe finden", d.h. die damals wichtigsten Arbeitstiere nicht total wirtschaftlich ausgebeutet wurden. Es geht hier also darum, den Tieren, die der Mensch sich durch Zähmung verfügbar gemacht hatte, periodisch einen Teil ihrer ursprünglichen Freiheit wiederzugeben.

4. Die zweite soziale Reformgesetzgebung im Deuteronomium (Dtn 12-26)

Die zweite Welle der Reformgesetzgebung erfolgte im Zuge der josianischen Reform im dtn. Gesetz im letzten Drittel des 7. Jhs.

4.1 Dtn 23,20f: Das Zinsverbot wurde auf alle Volksangehörigen ausgeweitet und explizit auf Geld- und Naturalzinsen festgelegt.

4.2 Dtn 15,1–11: Die alte Ackerbrache wurde unter den stärker städtischen Bedingungen des 7. Jhs. auf Kreditgeschäfte übertragen und zu einem generellen Schuldenerlaß alle sieben Jahre umgewidmet. Die Semiṭṭā = „Loslassung" wird allgemein, für das ganze Land gültig ausgerufen und erstreckt sich dabei nicht nur auf die Schuldsumme, sondern auch auf alle aus dem Kreditgeschäft resultierenden Abhängigkeiten (Nutzungspfänder, Sicherheitspfänder, Schuldknechtschaft). Ausgenommen waren nur Ausländer. Die enorme materielle Verzichtsleistung, die hier der reichen Oberschicht abverlangt wird, wurde anders als die alte Ackerbrache als Gottesdienst definiert (für Jahwe ausgerufen V.2b). Die Gefahr des Mißbrauchs wurde durch eine zu Herzen gehende Predigt bekämpft (V.7-11).

Solche generellen Schuldenerlasse („Lastenbefreiungen") gab es auch sonst im Vorderen Orient, im altbabylonischen Mesopotamien hießen sie andurāru und mīšaru, mittelbabylonisch zakûtu, in Nuzi šudûtu, neuassyrisch šubarû. Es handelt sich dabei um Gnadenakte des Königs, die dieser z. B. aus Anlaß seines Regierungsantritts erließ.[4] Im Hebräischen heißen solche einmaligen Gnadenakte dĕror; ein solcher wurde unter dem Druck der Belagerung Jerusalems von Zedekia und den Angehörigen der Oberschicht vereinbart, aber kurz darauf wieder zurückgenommen (Jer 34).[5] Auch der Schuldenerlaß, den Nehemia gegen die Ratsherren und Notabeln erzwingt (Neh 5), gehört in diese Linie.

Das Besondere des dtn. Schuldenerlasses war dessen Loslösung vom König und seine Etablierung als regelmäßig wiederkehrende religiöse Institution. Damit wurde zwar das harte Kreditrecht nicht abgeschafft, aber die Verarmten erhielten erstmals so etwas wie einen Rechtsanspruch auf Schuldenerlaß, der allein auf verläßlicher göttlicher Verfügung beruhte und von der Gnade oder Willkür eines Königs völlig unabhängig war.

4.3 Dtn 15,12-18: Die dtn. Reformer versuchten, die Startchancen für Schuldsklaven dadurch zu verbessern, daß sie mahnten, ihnen bei der Entlassung ein – in der Höhe nicht festgesetztes – Startkapital zu zahlen. Damit war zwar die Schuldsklaverei nicht abgeschafft, aber ihr Prinzip insofern durchlöchert, als der Sklave nicht mehr nur seine Schuld abarbeitete, sondern für seine Arbeit einen – wenn auch geringen – Lohn erhielt. Die der reichen Oberschicht zugemutete Verzichtsleistung wird durch Verweis auf den Exodus und den Segen Gottes motiviert (V.15.14.18).

4.4 Die früheste Form des Sabbatgebots liegt wahrscheinlich Dtn 5,12–15 vor und ist wohl erst in der exilischen Zeit in den Dekalog eingefügt worden.[6] Der Sabbattag (jōm haššabbat V.12) wurde jetzt zu einem Ruhetag für Jahwe (šabbat lĕjhwh V.14), d. h. zu einem Gottesdienst.

Nachdem der Tempel zerstört war und Jahwe nicht mehr durch Opfergaben (bes. Erstlingsopfer) am familiären Wirtschaftsprozeß beteiligt und als Geber der Gaben geehrt werden konnte, entstand in Aufnahme sowohl des alten Ruhetages als auch des Vollmondfestes[7] die Vorstellung, daß Jahwe gerade durch eine regelmäßige Unterbrechung des Arbeitsprozesses, durch Verzicht auf einen Teil des möglichen wirtschaftlichen Gewinnes geehrt werden will. Indem das Ruhe-Gewähren über die Arbeitstiere hinaus auch auf die Kinder, die abhängigen Arbeiter und Sklaven ausgedehnt wird, bekommt auch das dtr. Sabbatgebot eine soziale Ausrichtung. Der Verzicht auf totale wirtschaftliche Ausbeutung und Gewinnmaximierung wird wieder mit Hinweis auf den Exodus begründet; der Exodus wird zum Zeichen für die von Gott geschenkte Befreiung von aller Fron.

5. Die dritte soziale Reformgesetzgebung: Lev 25 im „Heiligkeitsgesetz"

Damit sind die wichtigsten Vorstufen des Sabbat- und Jobeljahrgesetzes Lev 25 abgeschritten.[8] Lev 25 gehört zum sogenannten Heiligkeitsgesetz, d.h. der Komposition priesterlicher Reformgesetze, die in Lev 17–26 eine gewisse Einheit innerhalb der priesterlichen Gesetzgebung darstellen. Häufig wird das Heiligkeitsgesetz, auch Lev 25 schon in die exilische Zeit datiert[9] und seine 50-Jahresperiode mit der Exilszeit (586–539 = 48 Jahre) in Zusammenhang gebracht. Dann wäre das ganze ein Projekt für den Neuanfang.[10] Doch spricht einiges gegen diese frühe Datierung. Sachlich setzt Lev 25 voraus, daß sich die erst im Exil eingeführte allwöchentliche Sabbatfeier voll etabliert hat. Literarisch gehört Lev 25 eindeutig zu den letzten Stadien der Komposition, die ihren Kern in Kapitel 19 hat, um das in mehreren Ringen Kap. 18 und 20 und dann Kap. 17 und 21f herumgelegt wurden. Kap. 25 ist frühestens zusammen mit dem Festkalender Kap. 23 angefügt worden, jedenfalls setzt es ihn sachlich voraus, nicht nur in der Nennung des dort genannten Jom-Kippur (25,9; vgl. 23,26ff), sondern auch in dem dort erstmals in einem Festkalender erwähnten und prominent vorangestellten Sabbat (23,1-3) als Namensgeber für das Sabbatjahr (25,1-7). Schließlich hat auch die Zuordnung von Sabbat- und Jobeljahr (7 mal 7 Zeiteinheiten) in der Zuordnung von Passa- und Wochenfest (vgl. 25,8 mit 23,15ff) eine Entsprechung. Da nun aber der Festkalender eindeutig den Wiederaufbau des Tempels voraussetzt, muß dies auch für Lev 25 gelten; sicher gilt dies für die Gebote 26,1-2, die auch die Achtung des Heiligtums ans Herz legen und Kap. 25 an Kap. 19 kompositorisch zurückbinden (vgl. 19,3f.30). So gehört das Reformgesetz Lev 25 schon in

die nachexilische Zeit. Terminus a quo ist die Beendigung des Wiederaufbaus des Tempels im Jahr 515 v. Chr.; möglicherweise setzt es aber schon zumindest die Anfänge der sozialen Krise, die in der Mitte des 5. Jhs. Juda erneut erschütterten, voraus (Mal; Jes 58; Neh 5).[11] Dann würde es wie das Bundesbuch und das Dtn schon auf soziale Mißstände antworten.

Der Text ist weitgehend einheitlich und durch Wiederholungen, Inklusionen und Jahweprädikationen klar gegliedert. Allein die Verse 18f.20-22 sind mögliche Zufügungen. Der Wechsel von 2.Pers. sing. und plur., der früher häufig zum Anlaß literarkritischer Aufteilungen genommen wurde,[12] ist offensichtlich gewollt: im sing. sind alle, jeden einzelnen betreffenden Gebote und Anweisungen formuliert; im plur. die generellen Bestimmungen und Feststellungen.[13]

Das Gesetz besteht aus zwei Teilen: 1. Das Sabbatjahrgesetz V.2-7, zu dem auch noch V.18-22 gehören. 2. Das Jobeljahrgesetz V.8-55.

Beide projektierte Institutionen sind durch den 7-Jahres-Rhythmus aufeinander bezogen. Das Sabbatjahr soll jedes 7. Jahr, das Jobeljahr jedes 7 x 7 = 49. Jahr eingerichtet werden.

5.1 V.2-7: Die Neuregelung des Brachejahres als Sabbatjahr

V.2 Gebot des Sabbatjahres

2 Sprich zu den Israeliten und sage zu ihnen:
Wenn ihr in das Land kommt, das ich euch geben werde, soll das Land einen Sabbat für Jahwe (šabbat lĕjhwh) halten:

V.3-5 Detailregelung der Brache

3 Sechs Jahre sollst du dein Feld besäen (vgl. Ex 23,10a)
und sechs Jahre sollt du deinen Weinberg beschneiden
und sollst ihren Ertrag einsammeln (= Ex 23,10b),
4 doch im siebten Jahr soll ein Sabbat für das Land (šabbat šabbaton ... lā'āræṣ) sein, ein Sabbat für Jahwe.
Nicht sollst du dein Feld besäen
und nicht deinen Weinberg beschneiden,
5 den Nachwuchs deiner Ernte sollst du nicht ernten
und die Trauben von deinem Freiwuchs sollst du nicht lesen
ein Sabbat-Jahr (sĕnat šabbaton) soll für das Land sein.

V.6-7 Freigabe des Wildwuchses

6 Und der Sabbat des Landes (šabbat hā'āræs) soll euch zur Nahrung dienen, dir, deinem Sklaven, deiner Sklavin, deinem Lohnarbeiter und deinem Beisassen, der als Fremdling bei dir wohnt,

7 und deinem Vieh und den wilden Tieren, die im Lande sind, soll all' sein Ertrag zur Nahrung dienen.

In V.2 wird die Einhaltung des Sabbatjahres für die Zeit der Existenz im Lande geboten; V.3-5 wird genauer geregelt, was in diesem Jahr zu tun sei: der Verzicht auf die bäuerliche Bearbeitung von Acker und Weinberg, und V.6-7 wird die Verwendung des Wildwuchses bestimmt. Wie aus V.3 zu erkennen ist, greifen die priesterlichen Reformer ausdrücklich auf die ältere Bracheregelung des Bundesbuches zurück (Ex 23,10f), wollen ihr aber durch ihre Gesetzgebung einen neuen Inhalt und eine neue Bedeutung geben.

Das Anliegen dieser Neuregelung wird sofort deutlich, wenn man sie mit der deuteronomischen vergleicht. Die dort vorgenommene Übertragung der ackerbäuerlichen Brache auf Kreditgeschäfte, die jene in den Hintergrund gedrängt hatten, sollte nach dem Willen der priesterlichen Reformer wieder rückgängig gemacht werden. Sie war ihrer Meinung nach eine zu starke anthropologische Verengung, welche den ganzen Bereich der außermenschlichen Schöpfung Gottes außen vor ließ. Darum übernahmen sie von den dtn. Reformern nur den Gedanken einer allgemeinen, regelmäßig wiederkehrenden Verzichtsleistung, die von der Gesamtgesellschaft gleichzeitig für Jahwe vollzogen wurde, wollten aber der Ackerbrache einen neuen theologischen Inhalt geben, indem sie sie mit der Sabbat-Idee verbanden.

Wie in begrenztem Rahmen jede Woche, sollte alle sieben Jahre – in Anknüpfung an die alte Brache-Regelung – das ganze Land zeichenhaft an seinen Schöpfer und Geber zurückgegeben werden. Befreit aus der menschlichen Verfügungsgewalt, sollten nicht nur die Tiere, sondern auch das Ackerland und die Weinberge aufatmen können und zur Ehre Jahwes, dem Schöpfer und Geber des Landes, Sabbat feiern dürfen (V.4). Mit diesem neuen Brauchtum sollte Israel regelmäßig daran erinnert werden, daß die Natur mehr ist als ein Produktionsmittel für den Menschen, daß sie ihr eigenes Lebensrecht besitzt und er sie nicht sich selber verdankt, sondern von Gott geschenkt bekommen hat.

Die Umgestaltung der Ackerbrache in einen festen, für alle Äcker gemeinsamen Sieben-Jahres-Rhythmus barg natürlich erhebliche Versorgungsschwierigkeiten in sich in einer Landwirtschaft wie der palästinischen, die keine großen Überschüsse abwarf. Die Reformer versuchten, diesem Problem Rechnung zu tragen, indem sie den Wildwuchs dieses Jahres an alle freigaben, nicht nur an die benachteiligten Gruppen wie im Bundes-

buch. Dennoch blieben Einwände hinsichtlich der Realisierungsmöglichkeit nicht aus, wie die wortreichen Mahnungen V.18-22 beweisen:

18 So sollt ihr meine Gesetze tun und meine Satzungen sollt ihr beachten und sie tun, dann werdet ihr im Lande sicher wohnen.
19 Und das Land wird seine Frucht bringen, so daß ihr euch satt essen könnt und sicher darin wohnen werdet.
20 Und wenn du sagst:
„Was sollen wir essen im siebten Jahr? Siehe, wir haben nicht gesät und unseren Ertrag nicht eingebracht!",
21 so entbiete ich euch meinen Segen im sechsten Jahr, und er wird den Ertrag für drei Jahre einbringen.
22 Wenn ihr im 8. Jahr aussät, werdet ihr (noch) vom letzten Ertrag essen bis ins 9. Jahr; bis sein Ertrag hereinkommt, werdet ihr vom Vorjährigen essen.

Die Einhaltung der Gebote Gottes im allgemeinen und des Sabbatjahrgebotes im besonderen, so entgegnen die Reformer ihren Kritikern, wird einen so großen Segen zur Folge haben, daß keine Versorgungsprobleme auftreten werden. Dennoch bleibt festzuhalten, daß die Realisierung einer zeichenhaften „Schöpfungsruhe" im Sabbatjahr den Verzicht auf die karitativen Funktionen der Ackerbrache nötig machte. Der „Umweltschutz" hatte schon in biblischen Zeiten seinen Preis.

5.2 V.8-12: Die Einführung des Jobeljahres

Die priesterlichen Reformer beließen es aber nicht bei diesem Verzicht, sondern übertrugen die sozialen Funktionen des Brache- und Erlaßjahres auf die neue Institution des Jobeljahres. Diese hat, soweit wir erkennen können, keinerlei Vorläufer in der alttestamentlichen Tradition; ihr Name „jōbel", wörtlich „Widder", leitet sich wahrscheinlich von der Widderhornposaune ab (Jos 6,4 u.ö.), die bei der Ausrufung dieses Jahres verwandt werden sollte. Luthers Übersetzung „Halljahr" versuchte, die hebräische Wortfigur nachzuahmen, die Bezeichnung Jubeljahr, vgl. englisch „Jubilee", geht auf ein Wortspiel der Vulgata annus jubil(a)ei zurück, das an jubilum „Hirtenlied" erinnert.

V.8-9 Gebot des Jobel-Jahres, Datierung, allgemeine Ausrufung

8 Dann sollst du sieben Sabbatjahre (šabbĕtot šānīm) abzählen, sieben Jahre sieben mal, bis du die Zeit von sieben Sabbat-Jahren, 49 Jahre hast.

9 Dann sollst du das Lärmhorn erschallen lassen im 7. Monat am 10. des Monats, am Versöhnungstag (vgl. 23,26ff). Und ihr sollt das Horn erschallen lassen in eurem ganzen Land.

V.10-11a Inhalt der Institution: 2 Grundsätze: Freilassung verpfändeter Grundstücke und Personen

10 So sollt ihr das Jahr der 50 Jahre (šĕnat haḥămisšīm šānā) heilig halten
und eine Freilassung (dĕror) im Lande für alle seine Bewohner ausrufen (vgl. Dtn 15,2)
Jobel (jōbel) soll es für euch sein.
Und ihr sollt, ein jeder, zu seinem Landbesitz (ʾaḥuzzātō) zurückkehren (vgl. V.13-34)
und ihr sollt, ein jeder, zu seiner Sippe (mišpātō) zurückkehren (vgl. V.39-55).

11a Jobel ist es, das Jahr der 50 Jahre soll es für euch sein.

V.11b-12 Detailregelung: Brache wie im Sabbatjahr

11b Nicht sollt ihr aussäen,
nicht sollt ihr seinen Nachwuchs ernten,
nicht sollt ihr seinen Freiwuchs lesen (vgl. V.4).

12 Denn Jobel ist es, heilig sei es für euch!
(Direkt) vom Feld sollt ihr seinen Ertrag essen (vgl. V.6).

Alle 49 Jahre bzw. im 50. Jahr, wenn man das erste Jahr mitzählt, soll öffentlich ein Jobeljahr ausgerufen werden (V.8-9); auch dieses Jahr ist ein Sabbatjahr (V.11b-12); es soll aber über normale Sabbatjahre hinaus nicht nur die Befreiung der Schöpfung, sondern auch die Befreiung der Gesellschaft zum Inhalt haben (V.10-11a). Die sozialen Anliegen der dtn. Reformer werden somit von den priesterlichen in einen weiteren, auch die Natur umgreifenden Horizont hineingestellt.

Die Freilassung (dĕror) aller Landesbewohner, wie die Reformpriester in Anknüpfung an die einstmals königlichen Gnadenakte formulieren, soll zwei Aspekte haben: Jeder soll im Jobeljahr sein Grundeigentum, das durch Verschuldung in die Verfügung anderer gelangt war, zurückerhalten (V.10bß), und jeder soll im Jobeljahr, wenn er sich durch Verschuldung einem anderen hat verpfänden müssen, frei zu seiner Sippe zurückkehren dürfen (V.10bγ).

Beide Grundsätze werden im folgenden Gesetz detailliert geregelt, der erste bezüglich der Grundstücke V.13-34, der zweite bezüglich der Personen V.39-55. Dazwischen wird V.35-38 das für beide Bereiche wichtige Zinsverbot bekräftigt.

5.3 V.14-17: Die degressive Schuldentilgung

Nun könnte man einwenden, eine Ausweitung des Zeitraumes für einen generellen Schuldenerlaß von sieben Jahren im Dtn und von 49 Jahren in Lev 25 mache die gesamte Institution wirkungslos, da – bei einer mittleren Lebenserwartung von 40 Jahren – nur die wenigsten der Betroffenen in ihren Genuß kommen würden.

Doch damit wäre die Ernsthaftigkeit der priesterlichen Reformer, den Mißstand der Überschuldung wirksam zu bekämpfen, bei weitem unterschätzt. Darum kommen sie, bevor sie sich im einzelnen mit den Grundstücken beschäftigen, auf ein neues Prinzip zu sprechen, mit dem sie die Befreiung von Schulden schon vor dem Jobeljahr ermöglichen wollen.

V.14-17 Detailregelung des Rückkaufs

14 Wenn ‚du' (MT: ihr) deinem Mitbürger etwas verkaufst (= pfändest) oder etwas aus der Hand deines Mitbürgers kaufst (= zum Pfand nimmst), so sollt ihr einander nicht bedrücken ('al-tōnū).

15 Nach der Zahl der Jahre nach dem Jobel sollst du von deinem Mitbürger kaufen, nach der Zahl der Ertragsjahre soll er dir verkaufen.

16 Je mehr Jahre es sind, so sollst du seinen Kaufpreis erhöhen,
je weniger Jahre es sind, so sollst du seinen Kaufpreis verkleinern.
Denn die Anzahl der Erträge verkauft er dir.

17 Nicht sollt ihr, ein jeder, seinen Mitbürger bedrücken (lō'-tōnū),
sondern vor deinem Gott sollst du dich fürchten!
Denn ich bin Jahwe, euer Gott.

Gerahmt ist diese Regelung durch die Mahnung, den Mitbürger nicht zu unterdrücken (V.14.17); es geht also nicht um normale Verkäufe, sondern um den Übergang von Grundstücken aufgrund von Pfandhaftung vom Schuldner an den Kreditgeber (vgl. auch die Einleitungssätze „Wenn dein Bruder bei dir verarmt" V.25.33.39.[47]). Das faire Verhalten zwischen Kreditgeber und -nehmer soll sich nun nach Ansicht der Reformgesetzgeber darin ausdrücken, daß der Kreditgeber die Höhe der Schuld bzw. den Wert des dafür haftenden Grundstücks nicht ein für alle mal festschreibt, sondern eine degressive Wert- und Schuldenminderung auf die ursprüngliche Summe zuläßt. Als Berechnungsgrundlage dient dabei die Jobeljahr-Periode, d.h. eine Schuld, die z.B. Anfang dieser Periode 100% ausgemacht hatte, würde sich jährlich um 2% über die 50 Jahre bis auf null vermindern. Der verschuldete Kleinbauer hätte somit z.B. nach 25 Jahren nur noch die Hälfte der Summe zu zahlen, um sein Grundstück zurückzukaufen.

Der Verlust, den der Kreditgeber durch diese Regelung in Kauf nehmen muß, wird nach Meinung der Gesetzgeber dadurch ausgeglichen, daß er in dieser Zeit von seinem Nutzungspfand Gewinn erhalten hat. D.h. verkauft bzw. durch Pfändung übereignet werden gar nicht mehr die Grundstücke selbst, sondern nur noch die vorübergehenden Nutzungsrechte (V.16). Die degressive Schuldentilgung innerhalb der Jobeljahr-Periode ist also durchaus als ernstzunehmender Versuch zu werten, die ökonomischen Gesetze so umzugestalten, daß ein Abgleiten der Kleinbauernschaft in eine immer tiefere Verschuldung verhindert wird.

5.4 V.13.23-28: Der Loskauf von Grundstücken

V.13 Grundsatz

13 Im Jobel-Jahr (šěnat hajjōbel) sollt ihr, ein jeder, zu seinem Landbesitz zurückkehren (vgl. V. 10bß).

V.23-24 Ausführungsbestimmungen: Verbot unwiderruflicher Besitzübertragung, Zulassung des Loskaufs

23 Das Land aber sollt ihr nicht unwiderruflich verkaufen –
denn mir gehört das Land, denn Fremdlinge und Beisassen seid ihr mir –,

24 sondern im ganzen Land eures Grundbesitzes sollt ihr Auslösung (gĕ'ullā) zulassen.

V.25-28 Detailregelung der Auslösung verpfändeter Grundstücke

25 Wenn dein Bruder verarmt und von seinem Grundbesitz verkauft, so soll sein ihm nächstverwandter Löser kommen und das von seinem Bruder Verkaufte auslösen (gā'al).

26 Wenn er keinen Löser hat und es selbst schafft und die Höhe seiner Auslösesumme aufbringt,

27 so berechnet er die Jahre seines Verkaufs und zahlt dem, dem er verkauft hat, das Überschüssige (= den Rest) und gelangt so zu seinem Grundbesitz zurück.

28 Wenn er selbst nicht (den Preis) aufbringen kann, den man ihm berechnet hat, so bleibt das, was er verkauft hat, in der Verfügung dessen, der es gekauft hat bis zum Jobel-(Jahr), und er wird frei im Jobel und gelangt zu seinem Grundbesitz zurück (vgl. V.13).

Die positiven Folgen des neuen Eigentumskonzepts, das die priesterlichen Reformer anstreben, werden hier erstmals greifbar. Der unwiderrufliche Verkauf von Grundstücken und damit die endgültige Vertreibung über-

schuldeter Kleinbauern von ihrem Erbbesitz wird generell verboten (V.23). Dies entsprach zwar altem familiärem Brauch, erhielt aber erst jetzt eine klare theologische Begründung: Eigentlicher Eigentümer des Landes, so stellten die Reformer klar, war Jahwe, und die israelitischen Familien hatten auf dem göttlichen Eigentum nur das Nutzungsrecht, waren Gottes Gastarbeiter ohne volle Verfügungsgewalt über ihren Grund und Boden (V.23). Darum mußten sie generell die Auslösung (gĕ'ullā), d.h. den Rückkauf infolge von Pfandhaftung übereigneter Grundstücke zulassen.

Die Reformer versuchten nun, der alten verwandtschaftlichen Solidaritätsverpflichtung, Grundstücke verschuldeter Sippenangehöriger auszulösen, dadurch wieder mehr Realisierungschancen zu verschaffen, daß sie diese an ihre neue degressive Schuldtilgung anpaßten (V.25). Ja, sie rechneten sogar damit, daß der Betroffene selber seinen Besitz zurückkaufen könne, da er nach ihrer Vorstellung selbst als „Schuldsklave" noch einen Lohn erhalten soll (V.40). So waren die Chancen, mit Hilfe von Verwandten oder alleine den eigenen Grundbesitz wieder freizubekommen, deutlich gestiegen. Im Jobeljahr sollte er ohnehin an den ursprünglichen Besitzer zurückfallen (V.28).

5.5 V.29-34: Ausnahmeregelungen

V.29-31 Ausnahmeregelung 1: Verfahren bei Stadthäusern

29 Wenn jemand ein Wohnhaus in einer ummauerten Stadt verkauft, so soll dessen Auslösung bis zum Ende des Jahres seines Verkaufs sein. Nur (begrenzte) Zeit besteht Auslösemöglichkeit.

30 Wenn es nicht bis zum Ende eines vollen Jahres ausgelöst wird, dann geht das Haus, das in einer Stadt ist, die ‚...' Mauern hat, unwiderruflich an den Käufer für immer über.
Es kommt nicht frei im Jobel-(Jahr).

31 Doch für Häuser in Siedlungen, die keine Mauern rundherum haben und zur Flur des Landes „gerechnet werden", besteht Auslösemöglichkeit. Sie kommen im Jobel frei.

V.32-34 Ausnahmereglung 2: Verfahren bei Levitenbesitz

32 Doch für die Levitenstädte, die Häuser der Städte, die ihnen gehören, besteht für die Leviten dauernde Auslösemöglichkeit.

33 Und wenn „keiner" von den Leviten auslöst, kommen „die verkauften Stadthäuser" seines Besitzes im Jobel frei.
Denn Stadthäuser der Leviten sind es; ihr Grundbesitz inmitten der Israeliten.

34 Doch das Weideland ihrer Städte kann nicht verkauft werden, denn es gehört ihnen als ewiger Grundbesitz.

Wie konkret sich die Reformer über die Realisierungsmöglichkeiten ihres Konzepts Gedanken gemacht haben, sehen wir an diesem Abschnitt. Sie begrenzten die Rückkaufmöglichkeit von Stadthäusern auf ein Jahr und nahmen sie aus der Jobeljahrbefreiung aus, da es nicht zuzumuten war, daß die Stadtbevölkerung dauernd zum Umzug gezwungen wurde (V.29f). Dagegen hielten sie für dörfliche Anwesen, die für eine funktionierende Landwirtschaft unverzichtbar waren, an der Rückkaufsmöglichkeit fest (V.31). Wenn die Reformer wiederum für Stadthäuser der Leviten eine dauernde Auslösemöglichkeit zuließen und ihr Weideland dem Kreditgeschäft ganz entzogen (V.32-34), dann wollten sie damit deren Wirtschaftsgrundlage vor jeder Beeinträchtigung sichern. Das priesterliche Eigeninteresse ist hier mit Händen zu greifen.

5.6 V.35-38: Das Zinsverbot

Am Ende des ersten Teils der Ausführungsbestimmungen zum Jobeljahrgesetz weisen die Gesetzgeber noch einmal auf das Zinsverbot hin, das wir schon aus dem Bundesbuch und Dtn kannten:

35 Wenn dein Bruder verarmt und seine Hand bei dir wankt, sollst du ihn unterstützen, [Als Fremdling und Beisasse] er soll bei dir am Leben bleiben.
36 Nicht sollst du von ihm Zins und Aufschlag nehmen,
sondern deinen Gott sollst du fürchten,
so daß dein Bruder bei dir am Leben bleiben kann.
37 Nicht sollst du ihm dein Geld auf Zinsen geben,
und auf Aufschlag sollst du ihm nicht deine Speise geben.
38 Ich bin Jahwe, euer Gott,
der euch aus dem Lande Ägypten herausgeführt hat, um euch das Land Kanaan zu geben, um so euer Gott zu sein.

Wohl gehört das Zinsverbot zur Institution des Jobeljahres nicht unmittelbar dazu; es hat aber insofern mit dem Anliegen der Reformer zu tun, als sie das Anwachsen der Verschuldung verhindern wollen. Die von ihnen projektierte Schuldenermäßigung hat den Verzicht auf Zinsaufschläge zur Voraussetzung und schreibt den Tenor dieses Gebotes weiter fort. Vom armen Bruder auch noch Zinsen zu nehmen, wäre eine Unterdrückungsmaßnahme, vor der die Gesetzgeber eingangs gewarnt hatten (V.14.17). Statt

dessen soll es den Besitzenden darum gehen, die verarmten Brüder zu unterstützen und ihr Lebensrecht in der Gesellschaft zu achten (V.35f). Diese Maxime, die nicht nur für das Zinsverbot, sondern für das gesamte Jobeljahrgesetz gilt, ist eine direkte Konsequenz aus den Befreiungserfahrungen, die Israel mit seinem Gott gemacht hat (V.38). Die Selbstprädikation Jahwes als Befreier aus Ägypten und Geber des Landes Kanaan schließt darum volltönend den ersten Unterteil des Jobeljahrgesetzes ab.

5.7 V.39-43: Die Neuregelung der Schuldsklaverei

Der die Freilassung der Personen betreffende zweite Unterteil des Gesetzes hebt mit einer Novellierung des Schuldsklavengesetzes an:

V.39-43 Aufhebung der Schuldsklaverei unter Israeliten

39 Wenn dein Bruder bei dir verarmt und sich dir verkauft, sollst du ihn nicht als Sklaven behandeln mit Sklavenarbeit.

40 Wie ein Lohnarbeiter (šākīr) oder wie ein Beisasse (tōšāb) soll er bei dir sein, bis zum Jobel-(Jahr) soll er bei dir arbeiten.

41 Dann soll er von dir freikommen, er und seine Söhne, und wieder zu seiner Sippe gelangen, zum Grundbesitz seiner Väter soll er zurückkehren (vgl. V.10bγ).

42 Denn meine Sklaven sind sie,
die ich aus dem Lande Ägypten herausgeführt habe.
Nicht sollen sie nach Sklavenart verkauft werden.

43 Nicht sollst du über ihn mit Härte herrschen
(lō'-tirdǣ bō bĕpæræk),
sondern deinen Gott sollst du fürchten!

Hier muß man nun genau hinsehen, um das Reformanliegen der Priester zu erkennen, denn auf den ersten Blick scheint es so, als nähmen sie – dem Systemzwang ihrer Gesetzgebung folgend – eine erhebliche Verschlechterung der Lage der Schuldsklaven in Kauf: 49 Jahre Dienst statt sechs Jahre im Bundesbuch und Deuteronomium; und auch von dem im letzteren eingeführten Startkapital ist nicht mehr die Rede. Doch der erste Schein trügt. Es geht den Reformern vielmehr darum, den Charakter der Schuldsklaverei unter Israeliten grundsätzlich zu wandeln: Der verarmte Bruder soll nicht mehr als Sklave behandelt und mit Sklavenarbeit traktiert werden (V.39), über ihn darf nicht mit Härte, z. B. mit körperlicher Züchtigung geherrscht werden (V.43; vgl. V.46); statt dessen soll er wie ein Lohn- bzw. Gastarbeiter – bis auf die Wahl des Arbeitsplatzes – seine Persönlich-

keitsrechte behalten und wie diese entlohnt werden (V.40). Das heißt, es geht den Reformern darum, die Schuldsklaverei in eine Form der abhängigen Lohnarbeit umzuwandeln. Dann sind aber die 49 Jahre keineswegs nur belastend, sondern auch eine Garantie, bis zum Jobeljahr ein geregeltes Auskommen zu finden. Der so Verdingte hatte jedenfalls eine deutlich sicherere Zukunftsperspektive als der Tagelöhner, der nur nach anfallendem Bedarf geheuert und gefeuert wurde. Und als Verdienender hatte er durchaus die Möglichkeit, seinen verschuldeten Grundbesitz auch schon vorher zurückzukaufen und wieder unabhängig zu bewirtschaften. Das ist wohl auch der Grund dafür, daß die Gesetzgeber für diesen Personenkreis gar keine gesonderte Auslösemöglichkeit vorsahen; er war nicht mehr versklavt und brauchte deswegen auch nicht mehr unbedingt vorzeitig befreit zu werden.

Die Reformer begründeten diesen erneuten tiefen Eingriff in das Verfügungsrecht der besitzenden Schichten damit, daß sie Jahwe selber zum eigentlichen Eigentümer aller israelitischen Sklaven erklärten, die er aus Ägypten befreit hat. Darum durfte es unter Israeliten keine Sklaverei im eigentlichen Sinne mehr geben (V.42). Wohl scheuten sich die Reformer, die Personalhaftung des antiken Kreditrechts als solche in Frage zu stellen, aber sie stießen doch – aufgrund der religiösen Befreiungserfahrungen Israels – im Bemühen um deren Humanisierung fast bis zu einer Abschaffung der Sklaverei vor. Und es kann einen mit bitterer Wehmut erfüllen, wie lange die Christenheit gebraucht hat, diesen Schritt endgültig zu vollziehen.

5.8 V.44-46: Die Beschränkung der Sklaverei auf Ausländer

Wegen des tiefen Eingriffs in die Eigentumsrechte der Besitzenden lassen sich die Gesetzgeber – gleichsam zum Trost – herbei, den Kauf von Ausländern als Dauer-Sklaven, den es neben der Schuldsklaverei immer gegeben hat, ausdrücklich zuzulassen.

44 Was aber deinen Sklaven und deine Sklavin betrifft, die dir gehören werden, von den Völkern, die um dich herum sind, von ihnen mögt ihr einen Sklaven oder eine Sklavin kaufen.
45 Auch von den Söhnen der Beisassen und Fremdlinge bei euch mögt ihr kaufen und von ihren Sippen, die bei euch sind, die sie in eurem Land gebären. Sie sollen euch als Besitz gehören.
46 Sie könnt ihr euren Söhnen auch zum dauernden Besitz vererben, ihnen sollen sie dienen.

Doch über eure Brüder, die Israeliten, sollst du nicht, einer über den anderen, mit Härte herrschen (lō' tirdǣ bō bĕpæræk).

Doch wie schon die Rahmung V.43.46 zeigt, war dies für sie kein eigenes Thema, sondern diente nur dazu einzuschärfen, die eigenen Brüder nicht mehr wie Sklaven „mit Härte zu beherrschen". Man mag dieses Zugeständnis als doppelte Moral schelten, muß sich allerdings klarmachen, daß die Sklaverei in der Antike ein so selbstverständliches Element des Wirtschaftslebens war wie heute die Fabrikarbeit. Außerdem wurden hier die ethnischen Grenzen der israelitischen Religion wirksam, die sie erst in ihrer christlichen Fortschreibung hat überwinden können. Die Ausländer hatten nun einmal an der Befreiungserfahrung, die Israel mit Jahwe gemacht hatte, keinen Anteil. Wenn aber bis in jüngste Zeit die weißen Christen in Südafrika gerade diese Verse benutzten, um ihr Apartheid-System biblisch zu rechtfertigen, obgleich die Schwarzen, die sie wie Sklaven unterdrücken, zum größten Teil ihre christlichen Brüder und Schwestern sind, dann ist dies ein so eklatanter Mißbrauch des Textes, daß uns die Schamröte ins Gesicht steigen müßte.

5.9 V.47-54: Die Auslösung israelitischer Schuldsklaven bei Ausländern

47 Wenn die Hand des Fremdlings oder Beisassen bei dir erstarkt, und dein Bruder ihm gegenüber schwach wird und sich einem Fremdling oder Beisassen bei dir verkaufen muß oder der Nachkommenschaft der Sippe eines Fremdlings,

48 so soll für ihn, nachdem er sich verkauft hat, Auslösemöglichkeit (gĕ'ullā) bestehen. Einer von seinen Brüdern soll ihn auslösen.

49 Oder sein Onkel, oder sein Neffe soll ihn auslösen, oder wenn seine Hand erstarkt, soll er sich (selber) freikaufen.

50 Dann soll er mit seinem Käufer rechnen von dem Jahr seines Selbstverkaufs an bis zum Jobel-Jahr. Und es sei seine Rückkaufsumme nach der Zahl der Jahre, nach der Zeit, die er als Lohnarbeiter bei ihm gewesen wäre.

51 Wenn es noch viele Jahre sind, soll er ihnen gemäß seiner Auslösesumme von seinem Kaufpreis zahlen.

52 Wenn nur wenige Jahre bis zum Jobel-Jahr übrig sind, soll er es ihm berechnen; gemäß seinen Jahren soll er seine Auslösesumme bezahlen.

53 Wie ein Lohnarbeiter soll er Jahr für Jahr bei ihm sein, nicht soll man über ihn mit Härte herrschen (lō'-jirdænnū bĕpæræk) vor deinen Augen.

54 Wenn er auf diese Weise nicht ausgelöst werden kann, soll er freikommen im Jobel-Jahr, er und seine Söhne mit ihm.

Der einzige Fall, für den hinsichtlich Personen die Forderung einer Auslösung bestehen bleibt, ist der, daß ein verarmter Israelit Schuldsklave eines reichen Ausländers geworden ist. Die Reformer machen sich nicht anheischig, auch die im Lande wohnenden Ausländer zur Aufgabe der Schuldsklaverei zu zwingen; dazu hatten sie keine Macht. Dennoch sollten die Israeliten darauf achten, daß ihr versklavter Mitbruder nicht zu schlecht behandelt wurde (V.53). Zusätzlich weiteten sie den Kreis der zum Loskauf Verpflichteten enorm aus: Nicht nur die Verwandten des in Schuldknechtschaft Geratenen, sondern alle Israeliten, die hier als „seine Brüder" apostrophiert werden, wurden aufgefordert, alles zu tun, um ihn freizubekommen (V.48f; vgl. Neh 5,8). Die im Lande wohnenden Ausländer sollten nur insoweit dem Jobeljahrgesetz unterstellt werden, daß auch sie im Jobeljahr israelitische Sklaven freiließen (V.54) und die degressive Schuldentilgung zur Erleichterung des Loskaufs anerkannten (V.50-52).

5.10 V.55: Abschließende Begründung

55 Denn mir gehören die Israeliten als Sklaven,
meine Sklaven sind sie,
die ich aus Ägypten herausgeführt habe (vgl. V.42.38).
Ich bin Jahwe, euer Gott.

Wie der erste, so schließt auch der zweite Unterteil mit einer volltönenden Prädikation Jahwes als Befreier Israels. Weil er die Israeliten aus der ägyptischen Sklaverei befreit hat, können sie nur Gottes Sklaven, nicht aber Sklaven von Menschen – seien es nun Israeliten oder Ausländer – sein. Der Zusammenhang zwischen dem theologischen Bekenntnis und der sozialethischen Forderung ist ganz unmittelbar. Jeder Angehörige des Gottesvolkes, und sei er noch so verarmt, hat die Würde eines von Gott Befreiten; und deswegen ist es eine Beleidigung Gottes und eine Annullierung seiner Befreiungstat, ihn in Verelendung und Sklaverei zu treiben. Vielmehr müssen – nach Ansicht unserer biblischen Zeugen – die wirtschaftlichen Gesetze so abgewandelt werden, daß das ganze Gottesvolk die ihm von Gott geschenkte Freiheit in einer befreiten Schöpfung verwirklichen kann.

Die Ausnahmeregelungen (V.29-34) und Zugeständnisse (Versklavung von Ausländern bleibt erlaubt, V.44-46), für die der alttestamentliche Text von Christen häufig als „nicht radikal genug" kritisiert wird, belegen gerade, daß das Gesetz für die konkrete Realisierung und nicht etwa als utopischer Entwurf gedacht war. Dennoch ist in der nachexilischen Zeit nur das Sabbatjahr, nicht das Jobeljahr umgesetzt worden. Das hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß die aus der Sabbatidee stammende Vorstellung einer Befreiung der Gesellschaft durch eine regelmäßige restitutio in integrum nur durchführbar gewesen wäre, wenn es zuvor eine gerechte Verteilung von Grund und Boden gegeben hätte. Sonst hätte eine Rückkehr der aus Schuldknechtschaft Befreiten zu ihrem Grundbesitz ja immer nur die gleichen ungerechten Ausgangsbedingungen restituiert.

Eine solche ideale Neuverteilung des Landes sah zwar der „Verfassungsentwurf" des Ezechielbuches aus spätexilischer Zeit vor (Ez 47,13-48,29; in 46,17 findet sich dort übrigens schon eine ähnliche Vorstellung von einem šenat dĕror), sie konnte aber offenbar weder bei den ersten großen Rückwanderungen aus dem Exil noch in der sozialen Krise der persischen Zeit durchgesetzt werden. Neh 5 belegt nicht die Durchführung des Jobeljahres;[14] es handelt sich vielmehr um eine einmalige Lastenbefreiung in der Linie des königlichen Gnadenaktes (dĕror). Wohl aber belegt Neh 5,8, daß unter den frommen Diasporajuden der Tenor des Jobeljahrgesetzes, daß jeder Jude die Verpflichtung habe, seine bei Ausländern in Schuldknechtschaft geratenen Mitbürger loszukaufen (vgl. Lev 25,47f), durchaus aufgenommen wurde. In Juda selbst setzte sich mit der Kanonisierung der Tora schließlich eine andere Lösung durch, die aber eher schärfer als die Jobeljahrgesetzgebung war: Eine Kombination der verschärften allgemeinen Bracheregelung des Sabbatjahres von Lev 25,1-7 mit dem Schuldenerlaß (šemiṭṭā) von Dtn 15,1-3; dies wird vor allem belegt durch die nachexilische Selbstverpflichtung des Volkes Neh 10, wo es V.32 heißt, „daß wir das siebte Jahr und alle Schuldansprüche ruhen lassen" (nāṭaš).[15] Daß das Sabbatjahr in dieser Kombination – trotz erheblicher Belastungen und Gefährdungen, die sich dadurch für die Ernährung der Bevölkerung ergaben – zumindest von den Frommen eingehalten wurde, dafür gibt es zwischen dem 2. vorchristlichen und 2. nachchristlichen Jahrhundert mehrere positive Belege.[16] Nach Josephus gewährten Alexander und Caesar den Juden für das Sabbatjahr Steuerfreiheit, die von den Römern allerdings nach dem Bar-Kochba-Aufstand zurückgenommen wurde. Indirekte Belege

sind die Ausnahmeregelung des Prosbul, die Hillel zugeschrieben wird,[17] und die sarkastische Bemerkung Tacitus' in seinen Historien V,4: „Da das Nichtstun (den Juden) Freude macht, wird jedes 7. Jahr dem Müßiggang geweiht."

7. Das utopische Potential des Jobeljahres im frühen Juden- und Christentum

Das nichtrealisierte utopische Potential von Lev 25 wird im frühen Juden- und Christentum in die eschatologischen Erwartungen aufgenommen.[18] In Jes 61,1 ist von einem mit Gottes Geist Gesalbten die Rede, der den Gefangenen Lastenbefreiung (dĕror) verkünden werde. Damit ist zwar ursprünglich im übertragenen Sinn nur allgemein eine Befreiung Israels gemeint, das sich aber in den Armen, die Opfer der persischen Fremdherrschaft sind, repräsentiert sieht. Im Gefolge der allgemein zu beobachtenden Tendenz, die metaphorischen prophetischen Verheißungen im wörtlichen Sinne auf eine wunderbare eschatologische Heilswende zu interpretieren, wird Jes 61,1, kombiniert mit Lev 25, zum Ausgangspunkt der Hoffnung einer großen, vom Messias eingeleiteten zukünftigen sozialen Befreiung des armen Israel. Das eindrücklichste Dokument ist dafür 11Q Melch.[19]

In diese Tradition ordnet Lukas Jesus ein, indem er ihm in seiner programmatischen Antrittspredigt Lk 4,18f die Verheißung Jes 61,1f in den Mund legt und sie mit seinem Kommen realisiert sieht.[20] Durch Aufnahme eines Zitates aus Jes 58,6 unterstreicht er dabei noch einmal den sozialen Charakter der Befreiung: Es sind die wirklich Armen, die unter den wirtschaftlichen Zwängen „Zerbrochenen", denen Jesus mit seinem Kommen die Befreiung verkündet. Diese realisiert sich nicht nur in seinen Heilungen der chronisch Kranken, die in dieser Zeit als arme Bettler ihr Leben fristeten, sondern auch dadurch, daß er den Reichen Gericht ankündigt (Lk 6,24-26) und ihnen nur dadurch Anteil am Heil gewährt, daß sie sich von ihrem ungerechten Reichtum „loslösen" und den Armen reichlich Almosen spenden (Lk 6,34-38; 11,14; 12,33; 16,9; 18,22; 19,8f; Act 3,2f.10; 9,36; 10,2.4.31; 20,35). In der urchristlichen Gütergemeinschaft (Act 4,34f) ist nach Lukas ein Stück weit die utopische Dimension von Lev 25 realisiert. Die dort konzipierte große soziale Befreiung wird allerdings von Jesus seiner Meinung nach von ihrer Begrenzung auf Israel entschränkt und gilt nun allen Armen (Lk 4,22-28 unter Hinweis der Heilungen von Heiden durch Elia und Elisa).

8. Das Erlaßjahr, auch eine Tora für Christen!

Im Fall des Erlaßjahres liegt eine Gesetzes-Tradition der Hebräischen Bibel vor, die über ihre eschatologische Weiterführung im frühen Judentum ausdrücklich in das Neue Testament aufgenommen wurde. Dabei zielen die Weisungen Jesu etwa im Feindesliebegebot in der lukanischen Fassung Lk 6,37 wieder auf Realisierung von Schuldenerlaß, die Almosenforderungen auf Loslassen des Reichtums zugunsten der Armen, wie dies auch Tenor der verschiedenen Erlaßjahr-Gesetze gewesen war (Dtn 15,1-11; Lev 25,8ff). Es ist deswegen meiner Meinung nach in diesem Fall ohne jedes theologische Problem, wenn Christen auf der Suche, wie den Weisungen Jesu mehr allgemein verpflichtender Charakter und mehr soziale Wirkung verschafft werden kann, wieder an die entsprechenden Weisungen Gottes an Israel anknüpfen: Altes und neues Gottesvolk stehen unter der gleichen Verheißung, daß Gott seine befreiende Gerechtigkeit gegen die unterdrückenden Zwänge wirtschaftlicher Eigengesetzlichkeit aufrichten wird, und beide sind von ihm aufgefordert, etwas davon schon jetzt Wirklichkeit werden zu lassen.

ANMERKUNGEN

1 Die These ist von F. Crüsemann und mir etwa gleichzeitg unabhängig voneinander aufgestellt worden, vgl. zur Forschungsgeschichte F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 132ff; R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 2 Bde., GAT 8,1-2, Göttingen 1992, 283ff; zu ähnlichen Ergebnissen kommen auch die beiden neuesten Monographien zum Bundesbuch von Y. Osumi, Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33, OBO 105, Fribourg/Göttingen 1991 und L. Schwienhorst-Schönberger, Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33), BZAW 188, Berlin/New York 1990. Hinsichtlich der literarischen Schichtung bestehen allerdings noch Differenzen.

2 Darauf hat besonders J. Halbe, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt, Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit, FRLANT 114, Göttingen 1975, 413ff, aufmerksam gemacht.

3 Sabbat und Woche im Alten Testament, FRLANT 5, Göttingen 1905.

4 Vgl. z. B. das Ammisaduqa-Edikt, J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton ^{3}1969, 526-528.

5 Erst die dtr. Bearbeiter des Textes haben diese einmalige Lastenbefreiung mit dem dtn. Schemitta- und Sklaven-Gesetz in Verbindung gebracht, vgl. V.14.

6 So überzeugend F.-L. Hoßfeld, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, OBO 45, Fribourg/Göttingen 1982, 33ff; 247ff.

7 So die immer noch überzeugendste These von G.Robinson, The Origin and Development of the Old Testament Sabbath, Diss.theol. Hamburg 1975, 29ff; zur Diskussion vgl. R. Albertz, Religionsgeschichte, 423ff.

[8] Vgl. dazu R. Albertz, Art. Jobeljahr, NBL II (Lieferung 8), Zürich 1992, 346f, dort weitere Literatur.

[9] So z. B. von W. Thiel, Erwägungen zum Alter des Heiligkeitsgesetzes, ZAW 81, 1969, 40-73.

[10] So G. Wallis, Das Jobeljahr-Gesetz, eine Novelle zum Sabbath-Gesetz, MIOF 5, 1969, 337-345, und immer noch F. Crüsemann, Tora, 330f.

[11] Vgl. dazu R. Albertz, Religionsgeschichte, 536ff.

[12] Vgl. z. B. K. Elliger, Leviticus, HAT I,4, Tübingen 1964, 335ff; abgeschwächter E. S. Gerstenberger, Das dritte Buch Mose. Leviticus, ATD 6, 1993, 340ff.

[13] Vgl. etwa sing.: V.3-5.8f.14-17.25-28.35-37.39-46.47-54; im plur: V.2.6f.10-12.13.23f.38.55; dazu in der 3. plur.: 42.55.

[14] So immer noch P. Welten, Erklärt dieses fünfzigste Jahr für heilig. Entwurf und Wirklichkeit des Sabbatjahres, Berliner Theologische Zeitschrift 8, 1991, 121-128.

[15] Vgl. die vereinheitlichende Tendenz in der Septuaginta, alle in der Hebräischen Bibel unterschiedlichen „Befreiungen" mit demselben Wort áphesis wiederzugeben.

[16] Vgl. für die Jahre 164/3 v. Chr.: 1.Makk 6,48.53; Ant. XII,378; Bell. I,46; 136/5 v. Chr.: 1.Makk 16,14; Ant. XIII,234.; Bell. I,60; 38/7 v. Chr. Ant. XIV,475; XV,7; 54/55 n. Chr.: Muraba'at 18,7; [DJD II] 68/9 n. Chr.: rabbinische Quellen; 131/2 Murabaat 24; vgl. H.G. Kippenberg/G.A. Wevers, Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, GNT 8, Göttingen 1979, 75ff.

[17] Vgl. Mischna Schebi'it 10,2-4.

[18] Vgl. dazu R. Albertz, Die „Antrittspredigt" Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund, ZNW 74, 1983, 182-206, bes. 189ff; 196ff.

[19] Vgl. F. G. Martínez, The Dead Sea Scrolls. The Qumran Texts in English, Leiden 1994, 139f.

[20] Vgl. R. Albertz, Antrittspredigt, 183ff; 198ff; L. Schottroff/W. Stegemann, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, Stuttgart ^{2}1981, 89ff.

Das Jobeljahr in Verkündigung und Theologie der Kirche

Systematisch-theologische Implikationen[1]

VON ERNST MICHAEL DÖRRFUSS

I.

Washington D.C., 9. Januar 1995. Nach seiner Rückkehr von einer Tagung der Evang. Akademie Arnoldshain erklärte der Präsident der Internationalen Bank für Wiederaufbau und Entwicklung, Lewis T. Preston, heute auf einer kurzfristig anberaumten Pressekonferenz, er werde im Exekutivdirektorium seiner Organisation für einen totalen Erlaß der bei der Weltbank aufgelaufenen Zahlungsverpflichtungen von Regierungen der Zwei-Drittel-Welt eintreten. Für den Fall, daß das Exekutivdirektorium seinen Vorschlägen für einen vollständigen Schuldenerlaß nicht folgt, hat Preston seinen Rücktritt angekündigt. Entwicklungshilfeorganisationen haben die Absicht des Weltbankpräsidenten in ersten Stellungnahmen nachdrücklich begrüßt.

Leider ist weder Lewis T. Preston noch ein anderer der 24 Weltbank-Direktoren auf unserer Tagung anwesend. So können weder er noch andere Repräsentanten dieser Organisation von den Denkanstößen der hier vorgetragenen Referate und der Arbeitsgruppen profitieren.

Ob es aber andere Informationsquellen und Impulsgeber gibt, von denen her Weltbank, Internationaler Währungsfonds oder aber auch Deutsche-, Dresdner- und Verbraucherbank sich genötigt fühlen könnten, ihren SchuldnerInnen wieder zu dem ihrigen zu verhelfen (vgl. Lev 25,13) bzw. sie „frei werden zu lassen" (vgl. Lev 25,31), – danach wäre zu fragen.

Und wenn ich es recht verstehe, würde diese Frage ein erster Schritt auf dem Weg dahin sein, den „biblischen Textbefund systematisch theologisch zu bedenken und ihn im Blick auf seine ethischen Implikationen zu entfalten", wie es das mir gestellte Thema formuliert.

Ich werde deshalb im folgenden zunächst von meinen Lesefrüchten berichten und versuchen, sich aus diesen ergebende erste Konsequenzen anzudeuten. Vollständigkeit ist nicht beabsichtigt, es kann in diesem Rahmen nur darum gehen, Tendenzen festzuhalten.

Noch ein Wort zuvor: Predigten zu Lev 25 werden den wünschenswerten Sinneswandel von Mr. Preston und seinen Kollegen nicht bewirken, denn: Über Lev 25 wird nicht gepredigt – zumindest dann nicht, wenn sich Pfarrer und Pfarrerinnen an die bei uns gültige Perikopenordnung halten. Und auch in den drei Lesereihen der röm.-kath. Kirche hat Lev 25 keinen Platz.[2]

II.

Eine Durchsicht „klassischer" dogmatischer Texte zeigt sehr schnell, daß das Jobeljahr nicht zu den zentralen Themen systematisch-theologischer Reflexion gehört. Der einschlägige Artikel in der Theologischen Realenzyklopädie bringt den Befund mit seiner Gliederung I. Altes Testament; II. Kirchengeschichtlich[3] „antizipatorisch" auf den Punkt: Lev 25 gehört – anders als etwa die sog. „Gottesknechtlieder", um nur ein Beispiel zu nennen – nicht zu den Texten, die christliche TheologInnen immer wieder neu systematisch theologisch bedenken oder im Blick auf ethische Implikationen entfalten.[4] Dazu mag – zumindest was den protestantischen Bereich angeht – beigetragen haben, daß die Institution des erstmals im Jahr 1300 durch Bonifatius VIII. proklamierten Jubel- bzw. Heiligen Jahres der römisch-katholischen Kirche durchaus an die Tradition von Lev 25 anknüpfte.[5] Die Kritik der Reformatoren nimmt ihren Ausgangspunkt dabei bei der engen Verbindung von Heiligem Jahr und Ablaß.[6]

II.1

Jedenfalls: in den Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirchen wird das Stichwort „Jubeljahr" nur im Dritten Teil der Schmalkaldischen Artikel genannt, in dem die Buße abgehandelt ist. Die beiden einschlägigen Absätze sprechen davon, daß das „Güldenjahr" vom Papst allein deshalb eingeführt worden sei, um zu Geld zu kommen.[7]

Martin Luther selbst hat sich jedoch mehrfach durchaus positiv zur Institution des Jobeljahres geäußert. So stellt er etwa im zweiten Teil seiner 1524 erschienenen Schrift „Von Kaufshandlung und Wucher" das Halljahr – und vor allem dessen Verbot, bestimmte Dinge auf ewig zu verkaufen – als positives Beispiel hin:

„Denn / ich achte / weyl dieser handel [gemeint ist der Zinshandel] so unordig gehet / kund man keyn besser exempel und gesetze nemen / denn Gottis gesetze / damit er seyn volck versehen und regirt hat. Er ist ia wohl so weyse als menschen

vernunfft seyn kan / und durfften uns nicht schemen / ob man der Jueden gesetz hierynn hielte und folgete / weyl es nutzlich und gut ist."[8]

Auch die Schrift „Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament" von 1525 enthält positive Äußerungen zum Jubeljahr. Luther postuliert hier die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes für den Fall, in dem „das Gesetz des Mose und das Naturgesetz *eine* Sache sind".[9]

Da „die natürlichen Gesetze nirgend so fein und ordentlich zusammengefasset sind wie bei Mose", plädiert Luther dafür, „etliches mehr in weltlichen Dingen von Mose" zu übernehmen, etwa „das Gesetz vom Scheidebrief (5.Mose 24,1), vom Jubeljahr (3.Mose 25,8ff) und vom Freijahr (3.Mose 25,2ff), von den Zehnten und dergleichen, durch welche Gesetze die Welt besser regiert würde als jetzt mit der Zinswirtschaft, mit Handels- und Eherecht".[10]

Als drittes Beispiel sei auf eine im August 1525 gehaltene und ein Jahr später unter dem Titel „Ein Unterricht, wie sich die Christen in Mose sollen schicken" veröffentlichte Predigt verwiesen.

Hier nennt Luther die Jobeljahrsbestimmungen – konkret das Gebot, „daß keiner einen Acker als ein ewiges Erbgut verkaufen durfte" – als Beispiel für „über die Maßen schöne Gebote bei Mose, die man annehmen, gebrauchen und in Schwange gehen lassen könnte. Nicht daß man dadurch zwinge oder gezwungen werden dürfte, sondern [...] der Kaiser könnte sich ein Vorbild daraus nehmen [...]".[11]

Der Zürcher Reformator Huldrych Zwingli (1484–1531) legt in seiner Schrift „Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit" unter anderem dar, die Gebote der menschlichen Gerechtigkeit seien von Gott quasi als Notmaßnahme verordnet worden, weil es den Menschen nicht möglich sei, die Gebote der göttlichen Gerechtigkeit zu halten. Als Beispiel dient ihm hier auch Lev 25,36, der Vers also, der innerhalb der Jobeljahrbestimmungen das Zinsverbot formuliert. Zwingli schreibt: „Gott befiehlt uns, unsere Habe den Bedürftigen ohne Gegenleistung zu geben. Da wir das nicht tun, befiehlt er uns, ohne Zinsen auszuleihen (Ex 22,25 und Lev 25,36). Wenn wir das nicht tun, ist der Schulmeister da mit der Rute und lehrt uns, rechtmäßig Zinsen zu geben und zu nehmen."[12]

Die zitierten Äußerungen Luthers und Zwinglis mögen hier für die oft so genannte „Biblische Ethik" stehen, eine Form der Ethik also, die „im Sinne des biblischen Zeugnisses an vorgefundenen sittlichen Orientierungen" arbeitet.[13]

II.2.

Wenn wir jetzt einen Sprung tun ins 20. Jahrhundert und zunächst einfach die Bibelstellen- und Stichwortregister bekannter Dogmatiken und

auch – so überhaupt vorhanden – diejenigen neuerer Ethiken konsultieren, dann stoßen wir sehr schnell darauf, daß weder Lev 25 noch Neh 5 oder die Begriffe „Erlaßjahr", „Gnadenjahr", „Halljahr", „Jobeljahr" sowie „Sabbatjahr" dort auftauchen. – Im Blick auf Lev 25 scheint sich hier der alte, von Martin Noth im Vorwort zu seinem Kommentar beispielhaft formulierte Vorbehalt im Blick auf die Relevanz des Inhalts von Leviticus für christliche LeserInnen zu bestätigen.[14]

Weder in der Systematischen Theologie von Hans-Joachim Kraus noch in der Dogmatik Gerhard Ebelings oder in den von Friedrich-Wilhelm Marquardt bisher vorgelegten Bänden ist zu den gerade genannten Texten des Ersten Testamentes bzw. zu den genannten Stichworten etwas notiert. Ein wenig anders verhält es sich mit Jes 61,1f, Versen also, die innerhalb der prophetischen Tradition auf das Jobeljahr als „Gnadenjahr der Befreiung" rekurrieren – und aufgrund ihrer Rezeption im Neuen Testament relevant erscheinen.

Kraus greift u.a. auf Jes 61,1ff zurück, um zu zeigen, daß es beim Geheimnis der Messianität Jesu, gemäß der „alttestamentlichen Geist-Messias-Verheißung" um ein „pneumatologisches" Geheimnis geht.[15] Ebeling führt Lk 4,18–21 an, um im Rahmen seiner christologischen Erörterungen zum Ausdruck zu bringen, daß Jesu Auftreten dem eines Freudenboten entspreche.[16] Marquardt zieht Jes 61,1f ebenfalls im Rahmen christologischer Erwägungen heran, und zwar bei seiner Erörterung der Frage „Jesus – ein Messias Israels ?" und dem damit in der klassischen Dogmatik einhergehenden Postulat der „Geistsalbung Jesu".[17] In seiner „Eschatologie" belegt Marquardt mit Hilfe von Jes 61,1f, daß Gottes Verheißung in Israel „*nicht nur den großen* Wichtigen" gilt[18], sondern „z.B. auch unwichtigeren *Kindern und Greisen*". In Lk 4,31–37 wird seiner Meinung nach mit Hilfe von Jes 61,1 der Zusammenhang von Lehre und Heilkraft Jesu unterstrichen.[19]

Nicht nur ausführlicher, sondern weitaus näher an unserer Fragestellung scheint mir die Rezeption von Lev 25 in Karl Barths „Kirchlicher Dogmatik". Dort erörtert Barth im 2. Teil der Schöpfungslehre, also seiner „Lehre vom Menschen" (KD III/2), die Frage nach dem „Mensch[en] in seiner Zeit"[20]. In diesem streng christologisch orientierten Paragraphen entfaltet Barth in einem Exkurs die Bedeutung des Titus 1,3 entnommenen Begriffes „Gottes eigene Zeit" unter Zuhilfenahme von zwei „alttestamentliche[n] Vorbilder[n]"[21].

Zur Erinnerung: In Titus 1,3 spricht der Verfasser des Briefes davon, daß Gott ihm in „καιρῶις ἰδίοις" sein Wort offenbart habe. Diese Wendung „καιçοι ιδίοι" – also: „Gottes eigene Zeiten" oder „Gottes geeignete Zeiten" – nimmt Barth nun zum Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen und benennt die zwei alttestamentlichen Vorbilder: „Das kleine Vorbild sind die Lev 25,1-34 beschriebenen Ein-

richtungen des Sabbatjahres und des Halljahrs"[22], das „große alttestamentliche Vorbild" bildet die „Institution des Sabbats"[23].

Barth charakterisiert das Jobeljahr „über die auch in ihm zu wahrende Stillstellung der landwirtschaftlichen Arbeit hinaus [als] ein Jahr der Befreiung und Wiederherstellung". Er hält fest, daß Jes 61,1f im Jobeljahr mit Recht das „Gnadenjahr des Herrn", d.h.: „die messianische Erlösungszeit" „vorgebildet" sah, wobei dieses „Gnadenjahr" nach Lk 4,17f von Jesus als „Vorbild seiner eigenen *Zeit*" verstanden wurde.[24]

Für unsere Fragestellung kommt es auch darauf an, daß Barth durch diese Zusammenhänge „den prophetischen Charakter dieses Bestandteils des alttestamentlichen Gesetzes"[25] bestätigt sieht – wobei dieses konkrete Gesetz in Christus seiner Meinung nach doch wohl erledigt ist.[26]

Unter dem Aspekt der Zeit hat in jüngster Vergangenheit auch Friedrich Mildenberger das Jubeljahr aus dogmatischer Perspektive betrachtet. Unter der Kapitelüberschrift „Von der Zuwendung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott" benennt er im zweiten Band seiner „Biblischen Theologie in dogmatischer Perspektive" im dortigen § 19 „Zeiten und Orte der Zuwendung"[27].

Am Beispiel „der Israel eigentümlichen Sabbatfeier" wird hier die „Erfahrung einer Einheit von Theologie und Ökonomie"[28] demonstriert. Das Sabbatjahr schließlich führt „in besonderer Deutlichkeit aus[geführt], wie Theologie von der Ökonomie her erfaßt worden ist"[29], anders ausgedrückt:

> Im Sabbatjahr „kommt es zu einer *restitutio in integrum* [d.h.: der Wiederherstellung des früheren Zustandes]. Was durch diese menschliche Arbeit verändert worden ist, das wird jetzt zurückgenommen. Da gibt es dann kein Eigentum, keine soziale Ungleichheit, keine Zäune und keine Vogelscheuchen. Gottes Welt gehört allem Lebendigen in der gleichen Weise".[30] – Auch das Jobeljahr zielt darauf, wenn in ihm „die ganze Eigentumsordnung im Land in ihren ursprünglichen Zustand zurückversetzt werden soll".[31] Und für das Jobeljahr gilt – angesichts seiner Unrealisierbarkeit in der Jetzt-Zeit – das gleiche, was Mildenberger für das Sabbatjahr konstatiert: „Die Sabbatjahrbestimmung mit ihrem utopischen Zug zeigt, wie hier Zeit in ihrem Kommen auf die Zeit verweist, die eschatologisch kommen soll."[32]

Sabbat- und Jobeljahr sind für Mildenberger also in erster Linie deshalb von Interesse, weil sie auf die Wiederherstellung des früheren Zustandes zielen.

Praktische Konsequenzen oder ethische Implikationen sind bei Mildenberger hier zwar nicht ausgeführt, aber – trotz der soeben angesprochenen Unrealisierbarkeit der Institution von Sabbat- oder Jobeljahr im heutigen Wirtschaftssystem – durchaus im Blick.

Das macht der zweite Zusammenhang deutlich, in dem Mildenberger auf das Jobeljahr zu sprechen kommt – im mit der Überschrift „Theologie als Ökonomie" versehenen Band 3, genauer: in dessen drittem Kapitel „Die Welt des Menschen", § 31: „Die wohnliche Welt", 1. „Das gute Land von Gott"[33].

Durch die Institution des Jobeljahrs „soll also wieder in Ordnung kommen, was in diesem Zeitraum von fünfzig Jahren in Unordnung geraten ist"[34] – im Blick auf das Land und die Menschen, die in ihm wohnen, gilt das. „Jeder [zu ergänzen ist doch wohl: jeder Angehörige des Volkes Israel] gehört hier dazu und soll als Befreiter frei sein und bleiben können".[35] Und Mildenberger fragt – mit einem deutlichen Seitenhieb auf sich solcher Fragestellung allzuoft entziehende ExegetInnen –, „inwieweit solche Bestimmungen auch auf unsere hochkomplexen wirtschaftlichen Verhältnisse anwendbar sind".[36]

Unter Verweis auf entsprechende Überlegungen in der 1883 posthum erschienenen Ethik von Johann Tobias Beck (1804–1878)[37] wird dabei eine schöpfungstheologische Ausweitung der „durch die Erwählung begründeten Bestimmungen" zur Diskussion gestellt, um diese verallgemeinern zu können.[38] – „Jeder gehört hier dazu und soll als Befreiter frei sein und bleiben können" – das gilt dann ja wohl nicht mehr für Israel, sondern für jeden Menschen, der – auf welche Art und Weise auch immer – vor Gott steht!

Abgesehen davon, daß die schöpfungstheologisch fundierte Ausweitung der Jubeljahrbestimmungen insofern nicht unproblematisch und deshalb diskussionswürdig ist, als das Spezifikum der Begründung der Jobeljahrbestimmungen in der Erwählung Israels verlorenzugehen droht, fehlt eine Zuspitzung der Interpretation von Lev 25 im Blick auf das Thema Schuld(en)erlaß – wie schon bei Barth – auch den in den Blick genommenen Argumentationsgängen Mildenbergers.

Präsident Preston und die Vorstandsetagen von Deutscher-, Dresdner- und Verbraucherbank würden hierzu in „klassischer" systematisch-theologischer Literatur also keine Anregungen finden.

II.3

Eher schon in einer Stellungnahme der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst vom Mai 1988, die den Titel: „Bewältigung der Schuldenkrise – Prüfstein der Nord-Süd-Beziehungen" trägt. In ihrem II. Abschnitt „Das Problem hinter den Problemen" hält diese Stellungnahme fest, die internationale Schuldenkrise sei „Ausdruck struktureller Ungerechtigkeiten [...] auf nationaler wie auf internationaler Ebene"[39]. Die

Stellungnahme fährt fort: „Angesichts dieser Dimension des Verschuldungsproblems bedarf es eines Ansatzes, der über finanztechnische und ökonomistisch verengte Lösungen hinausgeht“[40].

Die für „am Ziel der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung“ orientierte Lösungen eintretenden Kirchen lassen sich dabei – so die Stellungnahme „von einem Verständnis sozialer Gerechtigkeit leiten, das in dem biblischen Grundgedanken vom Recht der Armen und Schwachen gründet. Das alttestamentliche Ordnungsmodell des Erlaßjahres zielte darauf ab, die Ausbreitung und Verfestigung struktureller Armut zu verhindern. In diesem Sinne sind auch heute Ordnungen zu schaffen, die gewährleisten, daß die Lasten der Verschuldung das Lebensrecht der Armen nicht gefährden, sondern daß ihr Lebens- und Handlungsspielraum erweitert wird.“[41]

Hier werden – in meines Erachtens wünschenswerter Deutlichkeit – ethische Implikationen der alttestamentlichen Institution des Jobeljahres benannt. Daß diese Deutlichkeit – man kann auch sagen: Direktheit – nicht unumstritten ist, macht allerdings die Wirtschaftsdenkschrift der EKD von 1991 deutlich. Sie benennt in ihrem III.Teil „Wirtschaft als Ort christlicher Verantwortung“ zwar durchaus „Biblische Motive und Richtungsimpulse“, hält dazu aber grundsätzlich fest: „Die Bibel ist jedoch kein Rezeptbuch, aus dem unmittelbar Anweisungen für bestimmte Maßnahmen in Wirtschaft und Politik entnommen werden können. In der Auslegung der Bibel geht es um die „Erneuerung unseres Sinnes“ und um die „Veränderung unserer Wahrnehmung dessen, was wir tun sollen“[42]. Faktisch verzichtet die Denkschrift in den hierauf folgenden „Konkretionen“ auf eine biblische Grundlegung der ethischen Aussagen: Die jeweils beigegebenen „Bibelzitate“ – für den Abschnitt „Armut und Reichtum“ etwa sind es Ps 82,3 und Mt 19,16f.24[43] – sind allenfalls als Motto zu verstehen und finden in den jeweils folgenden Ausführungen keine substantielle Aufnahme. Damit begibt sich die Denkschrift der Möglichkeit einer wirklichen Rezeption biblischer Anstöße.[44]

II.4

Der in der genannten Denkschrift formulierten Überzeugung, daß die Bibel kein Rezeptbuch sei, schließt sich der Alttestamentler Eckart Otto zwar an.[45] Für den von gegenwärtiger Marktwirtschaft dringend benötigten Ausgleich zwischen „ökonomischen Einzelinteressen und dem Gemeinwohl der Gesellschaft“ liegt in den Wirtschaftsprogrammen des Ersten Testamentes seiner Meinung nach jedoch durchaus eine Herausforderung[46] – auch und gerade in der Halljahrskonzeption.[47] Nach Ottos Überzeugung

„kann sich die soziale Gestaltung der Marktwirtschaft auf die im Alten Testament entworfenen Wirtschaftsprogramme berufen".[48] Anders herum gedacht läge hier ein Beispiel dafür vor, wie TheologInnen ihren Beitrag in die aktuelle Debatte einbringen können.[49] Dieser Gesichtspunkt mündet bei Otto zuletzt in die Frage, „ob heute eine nur immanent-gesellschaftliche Begründung der sozialen Komponente der Marktwirtschaft ausreicht, um sie auf Dauer als soziale Marktwirtschaft zu sichern".[50]

Zumindest Otto braucht sich also vom vorher zitierten Vorwurf Mildenbergers an die ExegetInnen nicht getroffen zu fühlen. Und auch an einer von Peter Welten auf dem Berliner Katholikentag 1990 vorgetragenen Bibelarbeit zu Lev 25 geht Mildenbergers Kritik vorbei.

Welten nämlich führt – nach einer Betrachtung von Lev 25; Neh 5; Lev 16 und Lk 4,18f – ganz konkrete Beispiele dafür an, „wie ein solches Jubeljahr unseren Alltag zu verändern vermöchte"[51]: den Schuldenberg von Privathaushalten in Deutschland, die Diskussion um das Bodenrecht in der Ex-DDR, die Schuldenkrise der Zwei-Drittel-Welt. Seine Schlußbemerkung: „Es ist ein Bußtag nötig, an dem es um unsere Schuld geht, die wir erkennen müssen, die wir eingestehen müssen. Ein Jubeljahr brauchen wir dringend, ein verordnetes Jahr der Revolution. Wir brauchen die Hoffnung auf Befreiung, damit unser Alltag jetzt schon anders wird"[52], diese Schlußbemerkung nimmt exegetische Einsichten auf und spitzt sie dogmatisch-ethisch zu. Zugleich wird hier eine Brücke zum in der ökumenischen Bewegung betonten „Herz" des Jobeljahres geschlagen, das durch Begriffe wie „Bußfertigkeit", „Freilassung", „Vergebung", „Wiederherstellung rechter Beziehungen" umschrieben wird.[53]

„Forderungen für die [ökonomische und ökologische] Praxis" leitete auch Jürgen Ebach anläßlich einer Bibelarbeit auf dem Düsseldorfer Kirchentag von 1985 aus seiner Exegese von Lev 25 ab. Die besondere Bedeutung dieses Textes liegt für Ebach darin, daß er über „steile[n] Formulierungen ethischer Forderungen" hinausgeht und reflektiert, „wie theologische Einsichten zu ökonomischer und ökologischer Praxis werden können". Dabei werden „die alten Forderungen in einer bestimmten neuen Situation der Geschichte Israels neu befragt, neu durchdacht und neu auf Praxis hin formuliert".[54] Indem „die alten Vorlagen aus dem Bundesbuch und aus dem Deuteronomium [...] aufgenommen" sind[55], begegnet in Lev 25 also ein Stück „innerbiblischer Schriftauslegung". Dieses kann – so Ebach – Menschen auch heute unter anderem dazu anregen, „die Zusammengehörigkeit von Ökonomie, Ökologie und Politik so [zu] betonen, wie es unser

Text tut" und außerdem „das Loslassen von Privilegien, die aus Unrecht entstanden sind" neu einzuüben.[56]

Als drittes – und letztes – Beispiel aus dem Bereich der Bibelarbeiten zum Jobeljahr sei auf einen Beitrag Frank Crüsemanns zu Lev 25,1–13 verwiesen, in dem unter anderem der dem Jobeljahr eigene Charakter als „Recht und Gesetz, bindende Weisung Gottes in Israel" unterstrichen wird.[57] Interessant ist dieser Beitrag auch deshalb, weil er die Frage nach der Verbindlichkeit der alttestamentlichen Gebote ausdrücklich aufgreift und in diesem Rahmen für die lebendige Wiederentdeckung der „vergessene[n] Weisungen Gottes für einen Umgang mit Mensch und Natur, mit Arbeit und Feier" plädiert.[58] Wie dieses Plädoyer konkret umzusetzen wäre, deutet Crüsemann an den Beispielen Schuldenerlaß und Zinsmißbrauch[59] an, wobei sowohl der Kontext der Zwei-Drittel-Welt als auch die bundesrepublikanische Wirklichkeit in den Blick kommen.

II.5

Einige der referierten exegetischen Erkenntnisse hat Martin Robra für die ökumenische Diskussion fruchtbar zu machen versucht. Im Rahmen seiner „Ökumenischen Sozialethik" greift er unter der Kapitelüberschrift „Sabbat und [...] Leben im Geist" etwa die Einsicht auf, daß die Bestimmungen zu Sabbat und Jobeljahr zeigen, „wie Fehlentwicklungen durch die Erinnerung an älteres Wissen erkannt und korrigiert werden können"[60].

Der von ihm hier zitierte Abschnitt aus dem Bericht der Sektion I der Siebten Vollversammlung des ÖRK in Canberra ist ein wichtiger Beleg für die aktuelle Rezeption des Jobeljahres im ökumenischen Kontext.

Im mit der Überschrift „Auf dem Weg zu einer ökologischen Wirtschaftsethik" versehenen zweiten Teil stellt dieser Sektionsbericht im Abschnitt „A. Vision" fest: „Sowohl für Juden als auch für Christen bietet die Einführung des Sabbat, des Sabbatjahres und des Jubeljahres eine deutliche Vision der ökonomischen und ökologischen Versöhnung, der sozialen und persönlichen Erneuerung. [...] In den Konzepten des Sabbat- und des Jubeljahres verbinden sich die ökonomische Effektivität bei der Nutzung der knappen Ressourcen mit der Haushalterschaft über die Umwelt, das Gesetz mit der Gnade, die Wirtschaftsordnung mit der sozialen Gerechtigkeit."[61]

Robra hält – mit Recht – die hier formulierte „Vision einer Versöhnung zwischen Ökonomie und Ökologie" für besonders relevant. Er führt seine eigenen Überlegungen weiter zur nach Lk 4,18ff von Jesus vorgenommenen „Ausweitung segmentärer Solidarität". Diese mache „alle zu wechselseitig verpflichteten Erben und Brüdern in egalitärer Gemeinschaft; die Anerken-

nung der Heiligkeit der ganzen Schöpfung durch die Menschen schließt eine reziproke Verpflichtung gegenüber der Mitwelt ein“[62].

III.

Welches sind die Konsequenzen, die aus dem dargestellten Befund gezogen werden können oder müssen? Wie kann es weitergehen, wenn „der biblische Textbefund systematisch-theologisch bedacht und im Blick auf seine ethischen Implikationen entfaltet“ werden soll?

Meines Erachtens geht es zunächst und vor allem darum, die Herausforderung der biblischen Botschaft exegetisch verantwortet zur Sprache zu bringen. Dabei ist es von elementarer Wichtigkeit wahrzunehmen, daß hinter den Jobeljahrsbestimmungen von Lev 25 „Schweiß und Tränen“ stehen, daß hier eine von Israel erkämpfte Hoffnung formuliert ist – die sich immer neu so radikal als nur denkbar artikuliert.[63] Dies ist insbesondere gegenüber der sich gelegentlich artikulierenden Meinung festzuhalten, derzufolge das Jobeljahr im Alten Testament nicht radikal genug gedacht sei.

Daß schon das simple „zur-Sprache-bringen“ der biblischen Botschaft – konkret: von Lev 25 als einem Kulminationspunkt der alttestamentlichen Gebots- und Prophetentradition von Gerechtigkeit – mit „Schweiß und Tränen“ verbunden sein kann, darauf weist beispielhaft das Stichwort „Moralismus“ hin, das von seiten betroffener Angesprochener – und auch von Ethikern – gelegentlich in die Debatte eingebracht wird, entweder als Vorwurf oder als Warnung.[64]

In diesem Zusammenhang wird im Rahmen unserer spezifischen Fragestellung als explizit systematisch-theologisches Thema m. E. die Frage nach der Verbindlichkeit der „Heiligen Schrift“ für die christliche Existenz im allgemeinen und diejenige nach der Gültigkeit des alttestamentlichen „Gesetzes“ im besonderen virulent.

Es gilt m. E., sich hier aufs Neue mit der Frage nach dem uns ChristInnen angemessenen Umgang mit dem Gesetz auseinanderzusetzen.[65] Das ἀνάθεμα, das protestantische Theologie hierzu gesprochen hat, ist sattsam bekannt.[66] Zu reflektieren wäre hier also zunächst einmal die orthodox-lutherische Lehre vom dreifachen Gebrauch des Gesetzes.[67] Inwiefern kann Luther das Jobeljahrgesetz für sich gelten lassen?[68]

Zu diskutieren wären hier allerdings auch vorliegende Alternativentwürfe.

Ich denke etwa an die Arbeiten Peter von der Osten-Sackens, der sich nicht nur einmal daran gemacht hat, dem verzerrten protestantischen

Gesetzesverständnis auf die Sprünge zu helfen – z.B. in einem Aufsatz mit dem Titel „Befreiung durch das Gesetz", der unter anderem festhält:

„Wesentlich ist für den Apostel [sc. Paulus] im Rahmen seines Verständnisses vom Wort Gottes, daß die göttliche Verheißung der Forderung Gottes vorausliegt. Von ebensolcher Bedeutung ist seine Gewißheit, daß im Evangelium von Jesus Christus die Verheißung und das Gesetz Gottes zur Einheit kommen, das heißt, daß sie zur Rettung des Menschen zusammenfallen."[69]

Osten-Sacken hat hier z. B. auch darauf verwiesen, daß „Christliche Freiheit [...] im Gemeinschaftsleben real [wird] in Gestalt der Gebote, die es bestimmen"[70] – und auf das Gemeinschaftsleben ist Lev 25 doch wohl allemal bezogen?[71]

Ich denke zudem an Michael Welkers Bemühungen um eine biblisch-exegetisch fundierte Überwindung der Antithese von „Gesetz und Evangelium", der er seine Konzeption der „Erwartungssicherheit" gegenüberstellt. Bemerkenswert scheint mir hier übrigens, daß Welkers Überlegungen nicht zuletzt durch die „großen sozialmoralistischen Bewegungen in unseren Kirchen" motiviert sind. Denn – so Welker – diese, „vor allem die Theologien der Befreiung, sind konzeptionell auf ein Element des alttestamentlichen Gesetzes zentriert, nämlich auf das Erbarmen, die Hinwendung zu den schwächeren Mitmenschen".[72]

Nachdenkenswert und weiterzuverfolgen scheint mir in diesem Zusammenhang etwa auch Welkers Erkenntnis: „Obwohl das Wirken des Geistes weder beim Buchstaben des Gesetzes ansetzt noch auf Werken des Gesetzes aufbaut [...], behält das Gesetz eine orientierende Funktion auch inmitten der Ausgießung und inmitten des Wirkens des Heiligen Geistes".[73]

Und noch ein letzter Gedanke, den allein *nach*-zudenken nicht wenige Menschen in nicht unerheblichem Maß „Schweiß und Tränen" kosten würde, den nach-zu*denken* jedoch vielleicht der mit dem Jobeljahr einhergehenden Herausforderung und Provokation entspräche: Wie, wenn wir als Kirchen das Jobeljahr ernst nähmen? – Zum Beispiel indem wir damit aufhörten, die Schöpfung „bewahren" zu wollen. Jetzt, nachdem christlich-kirchliche Rede von der Neuschöpfung mit dazu beigetragen hat, der alten, uns anvertrauten Schöpfung den Garaus zu machen, jedenfalls: fast.

Wie, wenn wir wirklich nichts täten – und so dem Land, der Schöpfung Gelegenheit dazu gäben, sich zu regenerieren? Und wenn wir als Kirchen diese Regenerationsphase dazu nutzten innezuhalten, uns jeder Aktivität zu enthalten – und so Buße zu tun?

Auf weitergehende Anregungen bin ich gespannt. Vielleicht können wir Mr. Preston und anderen die dargestellten Ansätze zur Rezeption der Jobel-

jahrsvorstellungen und auch die Ergebnisse unserer Überlegungen in den Arbeitsgruppen ja zuspielen und so meine Hoffnung nähren, daß die anfangs formulierte Agenturmeldung so oder so ähnlich doch noch über die Fernschreiber tickert.

ANMERKUNGEN

1 Überarbeitete Fassung eines Referates anläßlich der Jahrestagung des Vereins „Studium in Israel" vom 6.–8.1.1995 in der Evang. Akademie Arnoldshain. Unter dem Titel „... Es gelte Euch als Jubeljahr. Das Erlaßjahr Israels in der Ökumene entdecken" wollte die Tagung einen ersten Beitrag zur Vorbereitung der nächsten Vollversammlung des ÖRK leisten, auf der – 50 Jahre nach Amsterdam – auch die Idee des „jubilee" thematisiert werden wird. Zur Vorbereitung der Arbeitsgruppen referierte Prof. Dr. Rainer Albertz den alttestamentlichen Befund, Prof. Dr. Simon Lauer erläuterte rabbinische Quellen und Stimmen des mittelalterlichen Judentums, Dr. Klaus Müller stellte unter der Überschrift „Das Erlaßjahr für ChristInnen?" Elemente einer erneuerten christlichen Rezeption der Tora vor.

2 Vgl. dazu P. Welten, Erklärt dieses fünfzigste Jahr für heilig. Entwurf und Wirklichkeit des Sabbatjahres, BThZ 8 (1991), 121–128, hier: 121.

3 Vgl. A. Meinhold, Art. Jubeljahr I. Altes Testament, TRE 17 (1988), 280f; H. Smolinsky, Art. Jubeljahr II. Kirchengeschichtlich [II/1. Mittelalter und Reformationszeit; II/2. Neuzeit], a.a.O., 282–285.

4 Das Evangelische Kirchenlexikon grenzt in seiner Neuauflage sogar ein auf den kirchengeschichtlichen Befund (vgl. B. Fischer, Art. Heiliges Jahr, EKL³, Bd. 2 [1989], 447f).

5 Vgl. dazu H. Smolinsky, Art. Jubeljahr, 282f.
Allerdings: auch im Lexikon für Theologie und Kirche findet sich kein Abschnitt „Systematisch-theologisch" (vgl. R. North, Art. Jobeljahr, LThK 5 [1960], 979f; W. Lurz, Art. Heiliges Jahr, a.a.O., 125f).

6 Vgl. H. Smolinsky, Art. Jubeljahr, 283: „Das Heilige Jahr 1525 wurde von den Reformatoren scharf kritisiert und die Geldgier der Päpste als Motiv genannt (Luther: WA.TR II, 2488. 2756; III, 3597; V, 5304)".

7 Vgl. dazu BSLK, 442f, Abs. 25.27.

8 M. Luther, Von Kaufshandlung und Wucher. 1524; zit. nach O. Clemen, Luthers Werke in Auswahl, Bd.3, 45f. Anzumerken ist, daß der zitierte Abschnitt aus dem Teil der Schrift stammt, den „der anfang 1520 erschienene grosse sermon vom wucher (= W.A. 6, 36–60)" bildet (a.a.O., 1).

9 M. Luther, Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament. 1525, zit. nach: Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuerer Auswahl für die Gegenwart, Bd.4: Der Kampf um die reine Lehre, hg. v. K. Aland, Stuttgart/Göttingen ²1964, 133–185, hier: 143.
Vgl. die Fortsetzung des Gedankens ebd.: Wo dies eintritt, „da bleibt das Gesetz (bestehen) und wird nicht äußerlich aufgehoben, es sei denn geistlich durch den Glauben: was nichts anders bedeutet, als das Gesetz erfüllen, Röm 3,31".

10 A.a.O., 144.

11 M. Luther, Eine Unterrichtung wie sich die Christen ynn Mose sollen schicken, WA 16,363–393. Hier zit. nach M. Luther, Ausgewählte Schriften, hg. v. K. Bornkamm und G. Ebeling, Bd. II: Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie, Frankfurt a.M. 1983, 206–224, hier: 214.

[12] H. Zwingli, Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, zit. nach E. Saxer, Huldrych Zwingli. Ausgewählte Schriften. In neuhochdeutscher Wiedergabe mit einer historisch-biographischen Einführung, Grundtexte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1988, 63–97, hier: 76.
Zu Zwinglis Schriftverständnis vgl. z. B. P. Winzeler, Zwingli als Theologe der Befreiung, Zeitbuchreihe polis, N.F. Bd. 12, Basel 1986, 37f: Für Zwingli, der sich „entscheidend als *Schrifttheologe* verstand[en]", ist „die immer neu auszulegende Schrift [...] Quelle und „Richtschnur" sowohl der Predigt wie der Politik und der staatlichen Gesetzgebung". A.a.O., 64 hält Winzeler fest: „Zwinglis ‚Theologie der Befreiung' beginnt mit der besseren Schriftauslegung und Predigt des Evangeliums und nicht etwa mit der Behauptung eines sog. Naturrechtes der Schwachen oder Unterdrückten."
Zu Zwinglis Verständnis und Gebrauch des Alten Testamentes vgl. E. Künzli, Zwingli als Ausleger des Alten Testamentes, in: Huldrych Zwinglis Sämtliche Werke, Bd. XIV (Exegetische Schriften, bearbeitet von O. Farner (□), und E. Künzli, Bd. II: Schriften zum Alten Testament. Die Propheten), Corpus Reformatorum CI, Zürich 1959, 869–899.
Johannes Calvins Auslegung von Lev 25 bewegt sich ganz im „historischen" Rahmen und enthält keine Gegenwartsbezüge. Zu Lev 25,23 hält Calvin im übrigen fest: „Dieses auf die Kinder Abrahams zugeschnittene Gesetz läßt sich auf andere Völker kaum anwenden." (zit. nach Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung, hg. v. K. Müller, 2.Bd: 2.–5. Buch Mose, 1. Hälfte, Neukirchen 1909, 703; zur Interpretation von Lev 25 im Rahmen der Auslegung des 8. Gebotes vgl. a.a.O., 700–705).

[13] Chr. Frey, Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart. Unter Mitarbeit v. M. Hoffmann, Gütersloh [2]1994, 39 (dort in bezug auf Luther formuliert).
Frey hält im Blick auf Zwingli a.a.O., 54, fest, daß dessen „Werk [...] *spiritualistische Anklänge*" habe und „sich in gewisser Weise auch *biblizistisch*" präsentiere.
Daß protestantische Ethik grundsätzlich nicht ausschließlich biblische Ethik sein kann, postuliert Frey a.a.O., 11: „vielmehr arbeiten die von ihr aufgenommenen biblischen Elemente an den Normen des sozialen Lebens und an den Traditionen von Gesellschaften; mitunter kämpfen sie mit den Folgen philosophischer Ethik und auch mit bestimmten Naturrechtsverständnissen".

[14] Vgl. dazu M. Noth, Das dritte Buch Mose. Leviticus, ATD 6, Göttingen 1962, Vorwort.

[15] Vgl. H.-J. Kraus, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983, 359ff.

[16] Vgl. G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. II: Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt, Tübingen 1989, 93.

[17] Vgl. F.-W. Marquardt, Das Christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden. Eine Christologie, Bd. 2, München 1991, 214.

[18] Vgl. dazu schon den ersten Teil der Christologie: Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden, Bd. 1, München 1990, 124.

[19] Vgl. F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, Bd. 1, Gütersloh 1993, 167.433.
Im Bibelstellenregister zu den „Prolegomena" (Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988) werden die hier interessierenden Stellen nicht genannt.

[20] KD III/2, 524–780. Vgl. dazu O. Weber, Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I,1 bis IV,3,2. Mit einem Nachtrag von Hans-Joachim Kraus zu Band IV,4, Neukirchen-Vluyn [9]1981, 119ff.

[21] KD III/2, 547.

[22] Ebd.

[23] A.a.O., 548.

[24] A.a.O., 547f.

25 A.a.O., 548.
26 Vgl. dazu ebd.
27 F. Mildenberger, Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive, Bd. 2: Ökonomie als Theologie, Stuttgart u. a. 1992, 203–362, hier: 210–247.
28 A.a.O., 216.
Zur Frage des Verhältnisses von als „Konstitution der Wirklichkeit durch Gott" verstandener Theologie und als „Restitution der Wirklichkeit durch Gott" aufgefaßter Ökonomie vgl. ders., Biblische Dogmatik, Bd. 1: Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel, Stuttgart u. a. 1991, 230–247.
29 A.a.O., Bd.2, 218.
30 A.a.O., 219.
31 Ebd.
32 Ebd.
33 F. Mildenberger, Biblische Dogmatik, Bd. 3: Theologie als Ökonomie, Stuttgart u. a. 1993, 287–292.
34 A.a.O., 290.
35 A.a.O., 291.
36 Ebd.
37 Vgl. zu Person und Werk Becks H.-M. Wolf, Art. Beck, Johann Tobias, TRE 5 (1980), 393–394; K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich 1947, 562–569.
38 Vgl. F. Mildenberger, Biblische Dogmatik, Bd. 3, 291.
39 Bewältigung der Schuldenkrise – Prüfstein der Nord-Süd-Beziehungen. Eine Stellungnahme der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst, hg. v. Kirchenamt der EKD, EKD Texte 23, Hannover 1988, 3.
40 A.a.O., 4.
41 Ebd.
42 Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1991, 84.
43 Vgl. a.a.O., 92–95.
44 Zur Kritik an diesem Umgang mit „Heiliger Schrift" vgl. F. Crüsemann, Tora, 199 mit Anm. 301 (bezogen auf die Strafrechtsdenkschrift der EKD von 1990). Kritik in dieser Sache ist angedeutet bei Chr. Frey, Gemeinwohl und Eigennutz. Gedanken zur wirtschaftsethischen Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Karin Achtelstetter u. a. (Hg.), Wirtschaftsethik im Dialog. Auf der Suche nach der neuen Ethik, Zukunft aktuell, München 1993, 44–56, hier: 49.
45 Vgl. E. Otto, Theologische Ethik des Alten Testaments, ThW 3,2, Stuttgart u. a. 1994, 256. Siehe dazu auch ders., Wirtschaftsethik im Alten Testament, Informationes Theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie, hg. v. U. Nembach in Verbindung mit H. Rusterholz und P.M. Zulehner, 3. Jahrgang, Frankfurt a.M. u. a. 1994, 279–289, hier: 280.
46 Den Aspekt der mit der biblischen Institution des Jobeljahres einhergehenden *Herausforderung* stellt in den Vordergrund Gnana Robinson: Schon bei seiner „Erfindung" im 5. Jh. v. Chr. sollte das Jobel-Jahr „die Israeliten religiös und moralisch herausfordern" (G. Robinson, Das Jobel-Jahr. Die Lösung einer sozial-ökonomischen Krise des Volkes Gottes, in: Ernten, was man sät, FS Klaus Koch, hg. v. D. R. Daniels u. a., Neukirchen-Vluyn 1991, 471–494, hier: 478; vgl. auch ders., A New Economic Order. The Challenge of the Biblical Jubilee, in: S. Amirthan (ed.), A Vision for Man, FS J. R. Chandran, Madras o. J., 363–379). Die Herausforderungen des Jobeljahres für die Gegenwart liegen nach Robinson erstens im „dahinter liegenden Radikalismus des Glaubens" sowie der

„überraschenden Kapazität, sich den Veränderungen der Zeit anzupassen" (a.a.O., 492). Der „soziale[n] Dynamismus, der seine Wurzeln im *theo-zentrischen Glauben* hat", bildet die zweite Herausforderung des Jobeljahres (ebd.), das schließlich „auch Gerechtigkeit auf internationaler Ebene" fordere (a.a.O., 494). Konkret schließt diese dritte Herausforderung für Robinson ein: „Schulden, verursacht durch den nach-kolonialen Bankrott der Entwicklungsländer, müssen erlassen werden. Das Jobel-Jahr fordert die Menschheit auf, in solch ein Abenteuer des Glaubens einzutreten" (ebd.).

47 Vgl. E. Otto, Ethik, 256. Vgl. dazu auch ders., Wirtschaftsethik, 281.
Zur Interpretation von Lev 25 vgl. ausführlich ders., Ethik, 249–256.

48 E. Otto, Wirtschaftsethik, 289.

49 Vgl. ebd., und ders., Ethik, 256.

50 Ebd.

51 Welten, Erklärt ..., 126.

52 A.a.O., 127f.

53 Vgl. dazu die Botschaft der Präsidentinnen und Präsidenten des ÖRK zum Pfingstfest 1995.
Daß es von hier aus nur ein kleiner Schritt zu den aktuellen ökumenischen Themen „Heiliger Geist" und „Koinonia" ist, liegt auf der Hand.

54 J. Ebach, Über die Wiederherstellung gerechter Verhältnisse, zuerst abgedruckt in JK 46 (1985), 370–379, hier zit. nach ders., Über die Wiederherstellung gerechter Verhältnisse, in: ders., Theologische Reden mit denen man keinen Staat machen kann, swi ... außer der Reihe, Nr. 4, Bochum 1989, 109–125, hier: 113.

55 A.a.O., 120.

56 A.a.O., 123f.
Im übrigen betont Ebach mehrfach, „daß wir die einzelnen Regelungen nicht direkt auf unsere so ganz anderen gesellschaftlichen Strukturen anwenden können" (a.a.O., 123).

57 F. Crüsemann, Der größere Sabbat – oder die Weisung, sich nicht zu Tode zu arbeiten. Bibelarbeit über 3 Mose 25,1–13, in: ders., Wie Gott die Welt regiert. Bibelauslegungen, KT 90, München 1986, 45–61, hier: 46.
Zum Aspekt der „Rechtsverbindlichkeit" der Jobeljahrsbestimmungen vgl. auch ders., Für eine Armensteuer. Ein biblisches Plädoyer, in: EK 26 (1993), 532f, hier: 532: „Für mich ist an diese Idee eines völligen Schuldenerlasses als Rechtsanspruch am wichtigsten die damit gegebene Möglichkeit eines wirklichen Neuanfangs." Zur Position Crüsemanns vgl. noch dessen Beitrag „... wie wir vergeben unseren Schuldigern". Schulden und Schuld in der biblischen Tradition, in: Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten, hg. v. Marlene Crüsemann und W. Schottroff, KT 121, München 1992, 90–103.
Daß die in Lev 25 beschriebene „Lösung" „im Sinne des Freikaufs von Grund und Boden" „kein Gnadenakt, sondern ein Rechtsakt" ist, betont ebenfalls R. Kessler, Zur israelitischen Löserinstitution, in: Schuld und Schulden (a.a.O.), 40–53, hier: 45.47.

58 F. Crüsemann, Der größere Sabbat, 51.

59 Vgl. a.a.O., 54f.

60 M. Robra, Ökumenische Sozialethik. Mit einer Einführung v. K. Raiser, Gütersloh 1994, 186.

61 Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg.v. W. Müller-Römheld, Frankfurt a.M. 1991, 64.

62 M. Robra, Sozialethik, 189.
Zur Rezeption der biblischen Tradition vom Jobeljahr in theologischen Dokumenten der Zwei-Drittel-Welt selbst sei beispielhaft auf zwei Texte der „Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen" (EATWOT) verwiesen. So heißt es 1977 in der Schlußerklärung der „Panafrikanischen Konferenz von Dritte-Welt-Theologen" unter offenkundigem Bezug auf

Lk 4,19f.21 und damit Jes 61,1f: „Das rettende Wort des Herrn, das den Gefangenen die Freiheit schenkt, war unsere Leitlinie" (zit. nach: Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1986, TDW 13, Freiburg u. a. 1990, 55f). 1981 formuliert die Schlußerklärung der „Fünften Konferenz der Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen": „Wir möchten unsere Energie und theologischen Ressourcen in ihren [d.h.: der unterdrückten Völker] Dienst stellen, zur besseren Verwirklichung von Gerechtigkeit und Freiheit in unserer Welt. Das bedeutet, aktiv an der Befreiungsmission Jesu teilzunehmen (Lk 4,18f)." (zit. nach a.a.O., 134).

Mit Hilfe des Rückgriffs auf die alttestamentlichen Bestimmungen zu Sabbat-und Jobeljahr entfaltet Gustavo Gutiérrez seine Überlegungen zum „Skandal der Armut", die „einen Bruch in der Solidarität der Menschen untereinander und in ihrer Gemeinschaft mit Gott" spiegele und als „Ausdruck von Sünde [...] unvereinbar mit dem Kommen der Herrschaft Gottes" sei (vgl. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung. Mit der neuen Einleitung des Autors und einem Vorwort von Johann Baptist Metz, Mainz [10]1992, 350–352, Zit.: 352).

63 Für die Anregung dieses Gedankens bin ich Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken besonders verbunden. Ihm danke ich zudem sehr herzlich für seine Bereitschaft, eine Vorstufe des Referates mit mir zu diskutieren.

64 Zur Warnung vor einem „sachfremden Moralismus" in der Debatte um eine angemessene Wirtschaftsethik vgl. etwa P. Ulrich, Moral in der Marktwirtschaft. Eine Kritik der EKD-Wirtschaftsdenkschrift, in: EK 25 (1992), 86–89, hier: 86.
Zum sich angesichts der „Unvereinbarkeit der Perspektiven" (M. Robra, Sozialethik, 30) stellenden Problem der Sprache und Sprachfähig- bzw. Sprachlosigkeit vgl. die Erwägungen von K. Raiser, „Könnte es sein, daß wir einfach blind geworden sind für die Wirklichkeit ?". Ein Bericht über das Ökumenische Hearing zum Internationalen Finanzsystem, in: ÖR 37 (1988), 469–476, hier: 475f.

65 Vgl. dazu auch M. Robra, Sozialethik, 190, dem aber das vom Kanon des Alten Testamentes gebotene Modell zur Illustration des „Ergänzungsverhältnis[ses] zwischen einer prophetisch-volkszentrierten Ethik und einer auf die Weiterentwicklung der Menschenrechte und internationaler Strukturen ausgerichteten politikzentrierten Ethik" wichtiger ist.

66 Nachzudenken wäre hier dann natürlich auch und vor allem über jüdische Stimmen.
Zur Kritik der protestantischen Gesetzeskritik vgl. beispielhaft R.J.Z. Werblowsky, Tora als Gnade, Kairos 15 (1973), 156–163 (besonders erhellend dabei dessen Aussage: Was Christen und Juden „getrennt hat, ist ein christliches Mißverständnis, bzw. die Weigerung der Christen, die Tora des Juden als Gnade zu sehen" [a.a.O., 162]); M. Wyschogrod, Christianity and Mosaic Law, in: Pro Ecclesia, Vol. II, No. 4.

67 Vgl. zu den Begriffen *„usus politicus", „usus elenchticus bzw. paedagogicus"* und *„usus didacticus legis"* knapp aber präzise H.G. Pöhlmann, Abriß der Dogmatik, Gütersloh [3]1980, 41 (a.a.O., 40f auch der Hinweis, daß die Lehre vom dreifachen Gebrauch des Gesetzes nur für die *lex moralis* gilt, für *lex ceremonialis* und *lex iudicalis bzw. forensis* aber nicht).
Zur Differenzierung zwischen *lex moralis* und *lex ceremonialis* vgl. bereits die Alte Kirche (vgl. O.H. Pesch, Begriff und Bedeutung des Gesetzes in der katholischen Theologie, JBTh 4, 171–213, hier: 174) und Thomas von Aquin (s. dazu M. Wyschogrod, Christianity, 2f).

68 Vgl. in diesem Zusammenhang noch dessen Formulierung: „Es ist kein Buch ynn der Biblien, darynnen sie nicht beyderley sind, gott hatt sie alwege beyeynander gesetzt, beyde, gesetz und tzusagung" (M. Luther, Adventspostille. 1522, WA 10,1,2, 1–208, hier: 159,7f).

69 P. von der Osten-Sacken, Befreiung durch das Gesetz (1979), in: ders., Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus, ThB 77, München 1987, 197–209, hier: 199.

70 A.a.O., 205.

[71] Daß von der Osten-Sacken unter Hinweis auf Röm 8 „die ganze Schöpfung in die Verheißung der Freiheit hinein[gezogen]" sieht (a.a.O., 206), ist mit der von Mildenberger vorgenommenen schöpfungstheologischen Ausweitung (vgl. oben), nicht identifizierbar – auch und vor allem deshalb, weil es bei von der Osten-Sacken nicht um eine „Enterbung" Israels geht, sondern um die notwendige Ausweitung der EmpfängerInnen des Heiligen Geistes.

[72] M. Welker, Erwartungssicherheit und Freiheit. Zur Neuformulierung der Lehre von Gesetz und Evangelium, EK 18 (1985), 680–683, hier: 680. Vgl. dazu auch die Fortsetzung dieses Beitrages: ders., Erbarmen und soziale Identität, EK 19 (1986), 39–42.
Breiter entfaltet hat Welker seine Position in: ders., Security of Expectations. Reformulating the Theology of Law and Gospel, The Journal of Religion 66 (1986), 237–260.

[73] M. Welker, Gesetz und Geist, in: JBTh 4 (1989), 215–229, hier: 228.

Der Weg zu einer ökumenischen Sozialethik am Beispiel der Arbeitnehmer-Mitbestimmung[1]

VON ALEXANDER BOCKSCH

Eine umfassende ökumenische Sozialethik konnte bislang nur unzureichend entwickelt werden; wohl, weil die Wechselwirkungen unterschiedlicher sozialethischer Richtungen in der Wissenschaft – sei es Theologie, sei es Sozialphilosophie oder Rechtswissenschaft – nur unzureichend beachtet worden sind. Thematisch wurde das Feld zudem konfessionell abgesteckt. Dabei bietet sich im Bereich der Sozialethik ein weites Arbeitsfeld der Kirchen mit ökumenischer Perspektive.[2]

1. Sozialkritik als Auslöser sozialethischen Denkens

Die Mitbestimmungsfrage war bereits im Laufe des 19. Jahrhunderts als Problem der Zuordnung von Kapital und Arbeit erkannt worden. Mit zunehmender Auseinandersetzung um diese Zuordnung wurden Bemühungen vorangetrieben, den Arbeitnehmern auf verschiedenen Ebenen der Gesellschaft organisatorisch-institutionelle Einflußmöglichkeiten auf Leitung und Organisation von Wirtschaftseinheiten zu ermöglichen. Die Forderung der Mitsprache blieb dabei nicht allein auf betriebliche

und soziale Themen beschränkt, sondern wurde zuletzt – in unserer Zeit – auf eine neue Unternehmensverfassung in der industriellen Welt übertragen. Den Beginn der Bemühungen um die Besserstellung der Arbeiterschaft beherrschte – ohne systematische Strenge – der Gedanke der ständisch-korporativen Integration der Arbeiter sowie die Forderung nach kammerähnlichen Selbstverwaltungsorganen und Arbeiterausschüssen. Eine Vielzahl christlicher Sozialkritiker machte zunächst wenig systematisch Forderungen für die Besserstellung der Arbeiterschaft geltend und entwickelte Modelle der Arbeitermitbestimmung in Betrieb und Unternehmen. Die Bemühungen zu Beginn der Weimarer Republik – vor allem des Katholizismus – konzentrierten sich auf die Errichtung einer berufsständischen Organisation (u. a. das sog. Modell des Solidarismus) und konnten sich nur in dem Aufbau der *Zentralarbeitsgemeinschaft der industriellen und gewerblichen Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände* durchsetzen. Die Idee der berufsständischen Gemeinschaft ist im evangelischen Raum nur von wenigen Vertretern und zögerlich – in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ablehnend – angesprochen worden. Ergebnisse der breiten innerkatholischen Diskussion sind weitgehend nicht aufgegriffen worden.

Gemeinsamer Erfolg der Christlich-Sozialen in Deutschland ist der unmittelbare Einfluß auf Sozialpolitik und Gesetzgebung, z. B. die Arbeiterschutz-Gesetzgebung im Jahre 1891. Aufgrund der ständigen Bemühungen der christlichen Sozialkritik konnten dort entwickelte sozialethische Gedanken durchgesetzt werden, vor allem – auf der Ebene der betrieblichen Mitbestimmung – das Gebot der Zusammenarbeit zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer aufgrund festgelegter Rechte und Pflichten im Rahmen einer Kompetenzordnung, mithin der Grundsatz der Partnerschaft. Die im Laufe der Arbeiterschutz-Gesetzgebung entwickelte Idee des Vertrauensverhältnisses zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer und das Prinzip des friedlichen Interessenausgleichs gelten im betrieblichen Mitbestimmungsrecht bis heute. Eine echte betrieblich-soziale Mitbestimmung im Sinne einer sozialen Gleichberechtigung wurde allerdings – für katalogartig aufgezählte Bereiche – erst durch das heute geltende Betriebsverfassungsrecht erreicht. Die christliche Sozialethik konnte insbesondere Ende des letzten Jahrhunderts wesentliche Impulse für die Entwicklung von Mitbestimmungsmodellen nicht zuletzt deshalb setzen, weil die Ideenrichtung der Partizipation aller am Wirtschaftsleben Beteiligten sich inhaltlich deutlich abzeichnete von den frühsozialistischen und kommunistischen Modellen der Aufhebung des Privateigentums einer gesellschaftlichen Gruppe an den Produktionsmitteln. Diese Modelle konnten schon den Grundgedanken

einer Mit-Bestimmung nicht zulassen, sondern sahen die Allein-Bestimmung aller über das gesellschaftliche Eigentum vor.

2. Sozialethik als ökumenische Perspektive

Die Entwicklung einer ökumenischen Sozialethik setzte verstärkt erst nach dem Zweiten Weltkrieg ein. Zuvor hatten sich die *Bewegung für Praktisches Christentum* („*Life and Work*") sowie Einzelgremien und -organisationen damit beschäftigt; später konzentrierten sich diese Bemühungen im *Ökumenischen Rat der Kirchen.* Während der Zeit des Nationalsozialismus stellte die ökumenische Bewegung wichtige Impulse für den Fortgang der evangelischen sozialethischen Arbeit in Deutschland nach dem Krieg bereit. Seitdem erweist sich die Sozialethik als das vorerst fruchtbarste Feld der Kooperation unter den Mitgliedskirchen und entwickelt sich zunehmend zu einem möglichen Weg der Ökumene.

a) Verschiedene Traditionen der ökumenischen Sozialethik. Alle Gremien, die im Laufe der Entwicklung der Ökumene entstanden sind und für die Entschließungen und sonstige Dokumente verantwortlich zeichneten und zeichnen, müssen die in den Ländern der Mitgliedskirchen bestehenden unterschiedlichen Gesellschafts- und Wirtschaftsrahmenbedingungen berücksichtigen. Zu den Konferenzen kommen Christen zusammen, die in den verschiedensten sozialen Systemen leben. Die ökumenischen Äußerungen können deshalb nicht auf spezifische Probleme eingehen und bleiben folglich – wie die weltweit Geltung beanspruchenden Erklärungen der katholischen Kirche – auch allgemein abgefaßt. Einzelvorschläge verbieten sich ebenso wie die Bezeichnung eines bestimmten Wirtschafts- oder Gesellschaftssystems als einzig mögliches. Im übrigen ist aufgrund des Kompromißcharakters der unterschiedlichen Dokumente zu folgern, daß strenge systematische Überlegungen nicht vorausgegangen sind. Die Mitgliedskirchen bleiben aufgerufen, Vorschläge zur Lösung der konkreten Fragen unter den Bedingungen ihrer jeweiligen Länder im Geiste der ökumenischen Erklärungen zu entwerfen. Damit wird die Lage verdeutlicht, in der sich die ökumenische Sozialethik unter den Leitbildern der „*weltweit und Generationen überschreitenden verantwortlichen Gesellschaft*"[3] und der „*gerechten, partizipatorischen und lebensfähigen Gesellschaft*"[4] in „*eucharistischer Gesamtschau*"[5] entwickelt. Hand in Hand mit dem Aufbau einer ökumenischen Sozialethik entsteht zugleich in den Mitgliedskirchen eine Sozialethik mit deren besonderem Akzent. Die Befassung mit den Themen der Zeit und die Proklamation lokaler Lösungsmöglichkeiten führten

jedoch nicht zu provinziellen Maßstäben, sondern schließen durch die Orientierung am ökumenischen Dialog den Weltmaßstab ein. Der einstmals bestehende und später nicht mehr praktizierte allgemeinchristlich-ökumenische Interkonfessionalismus entsteht auf diese Weise von neuem.

Der Ethikdiskussion im orthodoxen Christentum ist auf dieser Grundlage zukünftig der ihr gebührende Platz einzuräumen. Leider ist die orthodoxe Soziallehre im Westen zu wenig bekannt, obwohl die orthodoxen Mitgliedskirchen des Weltkirchenrates spätestens seit der *6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen* in Vancouver/Kanada originär orthodoxes Gedankengut als eigenständigen Beitrag zu einer ökumenischen Sozialethik beigebracht haben, nämlich den Versuch einer *„eucharistischen Gesamtschau"*. Dieser Ansatz bei der Eucharistie beinhaltet im Sinne eines *„Auftrags zum Heilen und Teilen"* auch politische Aspekte von Gemeinschaft, Partizipation und gemeinsamer Verantwortung.

b) Katholischer Beitrag: Soziallehre und ontologisch-naturrechtliche Betrachtungsweise. Die katholische Soziallehre orientiert sich an zwei sozialtheoretischen Referenzrahmen: einerseits an der kirchlichen Sozialverkündigung durch Rundschreiben und andere Äußerungen der Päpste, des Konzils und der Bischöfe im Dialog mit der katholisch-sozialen Praxis als Transmissionsriemen, andererseits an den Erkenntnissen der Fachwissenschaften im Dialog mit der Sozialphilosophie zu Fragen der Vereinbarkeit gewisser Aussagen mit der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung.

Auf katholischer Seite stammen wesentliche Impulse zur sozialethischen Diskussion der Mitbestimmungsfrage aus den Reihen der direkten sozialen Aktion einzelner Sozialkritiker und verschiedener katholischer Verbände, bis zum Nationalsozialismus zusätzlich aufgrund der Mitarbeit von Exponenten des Katholizismus aus der Zentrumspartei. Die päpstlichen Rundschreiben stellen sich im Vergleich dazu im wesentlichen als Zusammenfassungen bereits diskutierter Formen christlichen Sozialhandelns dar. Dies gilt in besonderem Maße für die erste Sozialenzyklika *Rerum novarum* von Leo XIII. (1891) als *„Ergebnis der christlichen Sozialbewegung ‚von unten'"*[6]. Aus Sicht der katholisch-sozialen Tradition Deutschlands ist aber auch *Quadragesimo anno* von Pius XI. (1931) und das dort vorgestellte Modell der berufsständisch-leistungsgemeinschaftlichen Ordnung weniger als Transfer neuer Ideen in den deutschen Raum, denn vielmehr als nachvollziehende kirchliche Bestätigung und Legitimation der eigenen Ideenentwicklung und sozialreformerischen Bestrebungen zu sehen. Die berufsständisch-leistungsgemeinschaftliche Ordnung wurde der päpstlichen Sozialverkündigung erst hinzugefügt, als aufgrund sozialethischer Initiative

auch katholischer Sozialpraktiker bereits konkrete Modelle in das Wirtschaftsleben eingeführt worden waren. Tatsache ist jedoch, daß die päpstliche und konziliare Sozialverkündigung in einer Vielzahl von Dokumenten die Frage des Arbeiterschutzes und der Mitbestimmung anspricht.[7]

c) Evangelischer Beitrag: dialogische Sozialethik. Die evangelische Sozialkritik folgte vor allem im 19. Jahrhundert den Vorschlägen aus dem katholischen Bereich. Nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte sich aber unter dem Einfluß der institutionellen Sozialarbeit eine spezifisch evangelische Diskussionsform, die sich auch inhaltlich auf das Mitbestimmungsdenken auswirkte. Das Thema wird in dialogischer Form besonders häufig in Gremien erörtert. Ergebnisse unterliegen dabei oftmals dem Kompromiß. Es erweist sich, daß die evangelische Kirche damit die Fähigkeit entwickelt hat, kontroverse Themen auch kontrovers stellvertretend *„für die Gesellschaft"* zu diskutieren und zugleich akzeptable Lösungswege aufzuzeigen. Dazu folgende Beispiele:

Der *Villigster Studienkreis „Verantwortliche Gesellschaft"* der *Evangelischen Kirche Westfalens* – bestehend aus Theologen, Wirtschaftswissenschaftlern, Soziologen sowie Sozial- und Wirtschaftspraktikern – erörterte 1950 die Aufgaben des Betriebes in der industriellen Gesellschaft. Der Kreis verzichtete in evangelisch-sozialethischer Tradition bewußt auf eine philosophische Grundlegung. Dies führte dazu, daß die Teilnehmer kritisch zu den bestehenden Sozialordnungen der Betriebe Stellung nahmen, aber auf fertige Lösungen verzichteten, um den Verantwortlichen der beiden Sozialpartner einen möglichst breiten Raum für ihr gestaltendes Handeln zu lassen. Es könne nicht Aufgabe der Kirche sein, über die wirtschaftlichen und soziologischen Techniken solcher Maßnahmen zu entscheiden. Notwendig sei aber, eine gesicherte und glaubwürdige Sozialordnung einzufordern, dafür zu Versuchen zu ermutigen und diejenigen zur Pflicht zu machen, die akzeptable Problemlösungen versprechen.

Im Rahmen der *Mitbestimmungsstudie der Sozialkammer der EKD* (1968) wird die Beteiligung der Arbeitnehmer im Rahmen eines Modells für Kapitalgesellschaften vorgeschlagen.[8] Die Studie hat nachweisbar Einfluß auf die konkrete Gestaltung des Mitbestimmungsgesetzes aus dem Jahre 1976 nehmen können – vermittelt über die Ideentransponierung der von der Bundesregierung eingesetzten sog. *Biedenkopf-Kommission.*

In der evangelischen Sozialethik werden zum Thema Mitbestimmung eine Vielzahl von Alternativmodellen von der Parität durch eine neue Unternehmensverfassung bis hin zum sog. *Laborismus* diskutiert. Ein neues Unternehmensrecht wurde z. B. auf Tagungen der *Evangelischen*

Sozialakademie Friedewald in den Jahren 1979/1980 erörtert, bei dem die Arbeitnehmer gleichberechtigte Unternehmensmitglieder im Sozialverband arbeitender Menschen neben den Eigentümern werden sollten. Diese Forderung war allerdings zuvor bereits im katholischen Raum in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* im Jahre 1965 formuliert worden. Die *Katholische Arbeitnehmerbewegung* ging dann im Jahr 1972 und nochmals im Jahre 1977 daran, ein konkretes Unternehmensmodell zu erarbeiten. Das Unternehmensverfassungsrecht sollte dahingehend reformiert werden, daß eine paritätisch organisierte Unternehmensversammlung (Arbeit und Kapital) den zu bildenden Unternehmensrat legitimiert. Die Überlegungen der *KAB* haben sich trotz Einsetzung einer Regierungskommission im Jahre 1972 jedoch nicht gesetzgeberisch ausgewirkt. In neuerer Zeit wird statt dessen mit den Begriffen des *„sozialen Grundrechts der Arbeit und der Mitbestimmung"* bzw. des *„Rechts auf Arbeit in Mitbestimmung" (G. Brakelmann)* argumentiert und gefordert, im Rahmen einer laboristischen Ordnung sollten genossenschaftliche Kooperationsformen zwischen den Faktoren Arbeit und Kapital gefunden werden. Zu diesem Zwecke wurden in der Studie *„Jenseits der Vollbeschäftigung – Über die Zukunft der Arbeitswelt"* (1982) des „Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt (KDA) / Industrie- und Sozialarbeit in der EKD" Gestaltungsgrundsätze einer sog. *„Politischen Marktwirtschaft"* niedergelegt. Solche Gestaltungsgrundsätze sind die ökologische Verträglichkeit, die Menschengemäßheit, die Sozialverträglichkeit, die Demokratiegemäßheit und der Dienst an der weltweiten Gerechtigkeit und am Frieden. Im einzelnen fordert der *KDA* ein umfassendes wirtschaftliches Mitbestimmungssystem, das weit über das bisher gesetzlich geregelte Angebot hinausreicht. Mitbestimmung auf internationaler Ebene durch Kontroll- und Handlungsinstrumente, die auf Wirtschaftsentscheidungen Einfluß nehmen sollen, wird ausdrücklich angestrebt. Soweit die betriebliche und wirtschaftliche Mitbestimmung umgestaltet werden soll, sind auch hier wieder gedankliche Anleihen aus dem Sozialkatholizismus erkennbar, insbesondere bei dem laboristischen Modell von A. Berchtold aus dem Jahre 1971 sowie des *Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ)* aus dem Jahre 1980. Auf diese Weise macht die evangelische Sozialethik wohl ungewollt von Maximen – insbesondere dem Ziel der gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft – Gebrauch, die ihr aus dem weiten Erfahrungsschatz der katholischen Soziallehre vermittelt worden sind. Das ist ein weiterer Hinweis auf die Existenz der längst bestehenden ökumenischen Sozialethik, die auch in der katholischen Soziallehre fußt und zugleich ein Anzeichen, daß die Erschütterungen der Ökumene,

die bekanntlich spätestens im Jahre 1979 den Paradigmenwechsel vom Modell der verantwortlichen Gesellschaft zum Modell der gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft ausgelöst haben, auch in der katholischen Kirche nicht ganz ohne Auswirkungen geblieben sind.

3. Ökumenisches Sozial- und Rechtsdenken

Wie eine ökumenische Sozialethik über die Grenzen der Kirchen hinauswirkt, zeigen die interessanten Zusammenhänge zwischen dem Modell der *„Politischen Marktwirtschaft"* des *KDA,* dem aus dem katholischen Bereich stammenden laboristischen Modell und der Diskussion des Mitbestimmungsgedankens in der Ökumenebewegung. Der Rahmen der „Verantwortlichen Gesellschaft" als *„Schlüsselwort ökumenischen Sozialdenkens"*[9] wurde durch den global-örtlichen Bezug zur *„weltweit verantwortlichen Gesellschaft"* erweitert und umfaßt nach heutigem – durchaus nicht abgeschlossenem – Stand auch zeitlich nachfolgende Generationen (vergleiche die Formulierung *„eine nachfolgende Generationen umfassende, weltweite Verantwortlichkeit"*). Zu berücksichtigen ist darüber hinaus der Paradigmenwechsel zur *„gerechten, partizipatorischen, überlebensfähigen Gesellschaft"*.

Im einzelnen ergeben sich daraus folgende grundsätzliche Maximen: in individual-sozialer Hinsicht *Freiheitlichkeit und Verantwortlichkeit der Person,* gerade wo sich diese dem gesamtgesellschaftlichen und damit dem wirtschaftlichen Kontext zuordnet; in kollektiver Hinsicht *Partnerschaft als Element* der verantwortlichen Gesellschaft; in sozial-kreativer Hinsicht die *verantwortliche Gesellschaft als Ziel einer gerechten und partizipatorischen Gesellschafts- und Rechtsgestaltung.*

a) Freiheitlichkeit und Verantwortlichkeit der Person. Der einzelne soll als zur Verantwortlichkeit disponierter Geist derjenigen konkreten Gesellschaft handeln, in der er sich befindet. Freiheitlichkeit kann nach ökumenischer Sicht damit nur im Gegenüber auf verantwortliche Weise wahrgenommen werden. Schrankenlose, ungebundene Freiheit des einzelnen zum Schaden des Nächsten ist abzulehnen. Damit gewinnt die Einsicht der reformatorischen Sozialethik Raum, daß die Verantwortung des einzelnen ihm durch sein *„Amt"* zugewiesen wird. Innerhalb dieser Schranken ist er bis zum Bereich seines Nächsten frei und verantwortlich, wenngleich er in der heutigen Zeit mehr und mehr in Konflikt gerät sowohl mit den unterschiedlichsten sozialen Rollen, die er als Funktionsträger in sich vereint, als auch mit den Möglichkeiten der – dienstbar zu machenden – Technik. Er

unterliegt einer Vielzahl von Verantwortlichkeiten. Diese Erkenntnis weist auf die mehr kollektive Ebene der Freiheitlichkeit und Verantwortlichkeit: der einzelne muß die reale Möglichkeit haben, verantwortlich zu handeln. Aus den Gründen der Pluralität der sozialen Rollen ist das vor allem von den Gefügen, der Bauweise oder der Struktur der gesellschaftlichen Institutionen abhängig.

Für die Frage der Mitbestimmung bedeutet das aus ökumenischer Sicht, daß die moderne industrielle Struktur so beschaffen sein muß, daß der einzelne verantwortlich handeln und leben kann. Folglich stellt hier die Freiheit in sozialer Bindung die Voraussetzung dafür dar, daß Betriebe und Unternehmen als soziale Gefüge und Strukturen der Gesellschaft gelten können. Wegen des fehlenden Selbstwerts von Institutionen sollen diese ganz vom Personalen her gesehen werden. Wie die katholische Soziallehre fordern deshalb Vertreter der ökumenischen Sozialethik – übrigens im selben Jahr wie *Gaudium et spes* (1965) – die permanente Durchforstung und Umgestaltung der Institutionen vom Personalen her.[10] Allerdings läßt in der ökumenischen Tradition die – dort vor allem aus dem angelsächsischen Bereich kommende – ontologische Argumentation mehr und mehr nach, mit der im Gegensatz dazu die katholische Soziallehre ihre Naturrechtsdoktrin begründet. Unter dem Einfluß der Christen aus dem Süden verdrängt in zunehmendem Maße ein sog. Paradigmenwechsel die angeblich reine und zeitlose Ontologie des Menschseins. Dies wirkt sich auf die Mitbestimmungsdiskussion aus. Verschiedene Stimmen gestehen allerdings zu, daß ökumenische Ethik, die sich nicht auf historisch und räumlich begrenzte christliche Traditionen beschränken soll, unmöglich wäre, wenn sie ontologische – und in diesem Sinne *„naturrechtliche"* – Aussagen nicht wagen dürfte.[11] Die Aktualität dieser Diskussion für das ökumenische Gespräch zeigen neuere Veröffentlichungen.[12]

b) Partnerschaft als Element der „verantwortlichen Gesellschaft". Absolute und uneingeschränkte Autorität erkennt die ökumenische Sozialethik nicht an. Vielmehr soll die Anerkennung autonomer Bereiche für den einzelnen zu Zusammenarbeit, zu funktionierender Kooperation führen. Zugleich kann – in sozialer Integration durch die Planung und Verwirklichung ständig modifizierter und der Zeit entsprechender Institutionen – nach einer *„versachlichten"* Leitung der gesellschaftlichen Arbeit gesucht werden. Das Modell der Kooperation im Dialog und damit der Partnerschaft kann im Falle der gegenseitigen Rücksichtnahme zu sozialethischen Konventionen und Traditionen führen. Die Berufung auf die gegenseitige Anerkennung von Konventionen reicht zur Bewältigung der Gegensätze auf

der Basis von Freiheitlichkeit in einer Gesellschaft, die eben dieser sozialen Gegensätze bedarf, allerdings nicht aus. Gefordert ist die Entideologisierung und damit die Humanisierung in Rechtsinstitutionen der im Ergebnis doch kreativen Gegensätze.

Den Dokumenten der Ökumene ist zu entnehmen, daß die Forderung solidarischer Partnerschaftskriterien nicht mit überholten Harmoniekonzepten identifiziert werden darf. Im voranschreitenden Prozeß der Emanzipation auf der Basis von Partnerschaft wird nach ökumenischer Ansicht der gesellschaftliche Vorgang der Fundamentaldemokratisierung manifest.

c) „Verantwortung als Ziel einer gerechten und partizipatorischen Gesellschaftsgestaltung." Bei der Konkretisierung dieser Gesellschaftsgestaltung sollen rechtlich-ethische Formen herangezogen werden, um die sozialen Gegensätze zu bewältigen und zu koordinieren. Im Laufe der ökumenisch-sozialethischen Genese findet die Forderung Anerkennung, daß humane Lösungen im sozio-ökonomischen Bereich oftmals am besten durch rechtliche Regelungen zu erreichen sind. Im übrigen bleibt es den Sozialpartnern überlassen, betriebs- und unternehmensindividuelle Lösungen zu verabschieden, wenn sie in den Grenzen anerkannter Regelungen bleiben. Von den Kirchen wird verlangt, daß sie auf entsprechende soziale Reformprogramme für das industrielle Leben Einfluß nehmen und an ihrer Durchführung mitarbeiten (so schon auf der Stockholmer Weltkirchenkonferenz 1925).[13]

Die Durchsetzung fundamentaldemokratischer Lebensprinzipien bedeutet im Bereich der Mitbestimmung nicht, daß Herrschaft und Führung zugunsten anarchischer Auflösungskonzepte Platz greifen. *„Verantwortliche Gesellschaft"* fordert vielmehr die demokratische Konstituierung und Kontrolle von Regierung und Führung, die Verantwortlichkeit der Machtausübenden und die rechtlich geordnete Mitbestimmung der Glieder eines jeden Gemeinwesens. Das ist wohl auch einer der Gründe, warum sich die ökumenischen Ideen stark an jenen reformerischen Vorschlägen orientieren, die sich zwischen einer Politik der reinen Privatwirtschaft und einer totalen Sozialisierung bewegen, wie sie zum Beispiel – zuerst wohl auf der Weltkirchenkonferenz in Oxford 1937 in zeitlicher Verspätung zu den katholischen Forderungen des 19. Jahrhunderts – im Genossenschaftsgedanken und in freien genossenschaftlichen Unternehmen zum Ausdruck gekommen sind.[14] Damit wird auch dem schwierigen sozialen Problem der Verfügungsgewalt über Produktionsmittel Rechnung getragen und berücksichtigt, daß die Frage, wer jeweils Eigentümer der Unternehmensanteile ist, als zweitrangig hinter der anderen Frage zurücktritt, wie das Unternehmen

organisiert ist und wer das Management beruft. Denn die Macht, über Produktionsmittel zu entscheiden, hat faktische Auswirkungen für alle, die auf Lohnarbeit angewiesen sind. Sie erstreckt sich auf die Verfügungsgewalt über Arbeitsplatz, Werkzeuge, Betriebsablauf, Unternehmenspolitik. Deshalb muß eine ständige ausreichende gesellschaftliche Kontrolle der Instanzen privater und staatlicher Art herbeigeführt und erhalten werden, die über Eigentum an Produktionsmitteln verfügen.[15] Das gilt in einem auf der Grundlage des gesellschaftlichen Pluralismus aufgebauten demokratischen und sozialen Rechtsstaat analog für alle Machtzentren, die auf die Entwicklung des Gemeinwesens Einfluß nehmen. Im Rahmen der Verantwortung des Staates braucht es konkrete Vorschläge, die solchen Einfluß und seine Wirkungen publik machen; geschieht das nicht, kann ökumenische Sozialethik wegen der wachsenden Funktionen des Staates, der Wirtschaftsorganisationen, der Eigentumsordnung und des Aufkommens überlegener Führungseliten ihrer Aufgabe kaum gerecht werden. Notwendige Voraussetzung für eine solche sozialplanerische Anstrengung ist die systematische, auf geeigneten Regelungen beruhende objektive Durchführbarkeit und subjektive Durchsetzbarkeit in einem für Reformen offenen, regulativen dialogischen Prozeß der Rechtsfindung. Er muß eine sich Zug um Zug verfeinernde verläßliche Urteilsbildung zulassen. Zur Durchsetzung dieses Zieles sollte die ökumenische Diskussion die evolutionäre Rechtsfortbildung durch Gesetzgebung und Rechtsprechung in einem *„dialektischen Prozeß von Verbesserung zu Verbesserung und zugleich von Irrtum zu Irrtum"*[16] befürworten.

4. Resümee

Hatte die organisierte Ökumenebewegung anfänglich nach der *„Verchristlichung der Welt"*[17] gerufen, so fordert sie heute nicht mehr, eine sog. *„christliche Sozialordnung"*[18] zu errichten. Vielmehr soll auch mit Mitteln des Rechts – unter Berücksichtigung dessen, was der einzelne von der Gemeinschaft billigerweise beanspruchen kann, und ohne endgültige Festlegung für alle Zeiten, sondern unter Beachtung der je besonderen Umstände – die Gesellschaft freier und verantwortlicher Personen derart gestaltet werden, daß sie auf Institutionen aufbauen kann, die die Ausbeutung und Unterdrückung der Menschen zunehmend beseitigen. Dafür braucht es eine Struktur von Führung, die Mitbestimmung und Partnerschaft zu organisieren fähig ist. Die Mitbeteiligung des einzelnen soll sich dabei nicht nur auf die Legitimation der Staatsorgane beschränken, son-

dern muß im industriellen Massenzeitalter mit seiner Konzentration wirtschaftlicher Macht zugleich die wirtschaftlichen Führungsgremien umfassen.

Ökumenische Sozialethik kann nach alledem nicht global gültige Utopien propagieren, wohl auch keinen *„sozialethischen ökumenischen Katechismus"* entwerfen, sondern nur Grobskizzen möglicher Ideen vorschlagen oder bestehende Systeme gutheißen oder verwerfen. Dies ist ein Ergebnis, das sie mit der katholischen Soziallehre teilt, die wegen ihres Anspruchs auf globale Gültigkeit ebenfalls Einschränkungen im Detail hinnehmen muß. Wie in theologisch-ekklesiologischer Weise die Ökumene ein konziliarer Prozeß ist, so hat sich auch die ökumenische Sozialethik als dynamisches Verfahren aller Beteiligten vor Ort – und das heißt primär in den Ortskirchen – zu erweisen. Man mag darin auch die Aufgabe sehen, zusammen mit anderen Disziplinen konkrete Modelle der Sozialtheorie zu entwickeln und darüber hinaus nach Einflüssen von Sozialtheorien auf das Recht und damit auf Gesetzgebung und Rechtsprechung zu suchen. Denn ein Rechtssystem als politisches Kernstück der Institutionen-Moral ist ohne Fundierung in ethischen Prinzipien begrifflich nicht konzipierbar. *„Entfremdung als defizienter Modus einer Ordnung setzt implizit ein positives Wissen um Strukturen voraus, die ‚heil' sind. Dieses zunächst utopische Wissen verbindet Soziologie und Theologie, nicht zuletzt in dem Bestreben, dieses Wissen durch soziale Aktion mit der unheilen Wirklichkeit der Gesellschaft zu vermitteln."* [19] Der ökumenischen Sozialethik kommt dabei die Aufgabe zu, in steter Reflektion mit den Realitäten den Versuch einer Ermittlung *„heiler"* Strukturen zu unternehmen, damit soziale Aktion erfolgreich verwirklicht werden kann.

ANMERKUNGEN

[1] Der Beitrag ist anläßlich einer Projektvorstellung und verschiedener Arbeitsgespräche des Verf. als (katholischem) Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) im Verlauf ihrer 5. Jahrestagung vom 5. bis 7. November 1993 und 6. Jahrestagung vom 11. bis 13. November 1994 im Evangelischen Studienwerk/Haus Villigst (Schwerte) entstanden.

[2] Vgl. A. Bocksch, Sozialethik und Mitbestimmungsgesetzgebung. Zum Einfluß christlicher Soziallehren, Baden-Baden 1994 (zugleich juristische Dissertation des Verf. bei Prof. Dr. Martin Kriele [Universität zu Köln]).

[3] Weltkirchenkonferenz Amsterdam 1948: Bericht der Sektion III, Nr. 14 f, in: F. Lüpsen (Hg.), Amsterdamer Dokumente, Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948, Bethel ^{2}1948, S. 45, 50; Weltkirchenkonferenz Evanston/USA 1954: J. Bopp, a.a.O., S. 67, 69.

[4] Vgl. H. J. Held, Fragen ökumenischer Sozialethik in Vancouver. Versuch eines Rückblicks in Form von Thesen, in: Klaus Kremkau (Hg.), Christlicher Glaube und soziale Verantwortung. Beiträge zur siebten theologischen Konferenz zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Kirche in England, ÖR.B 52, Frankfurt/M. 1986, S. 90, 95.

[5] Vgl. H. J. Held, a.a.O., S. 91, 92; W. Müller-Römheld (Hg.), Bericht aus Vancouver 1983, Frankfurt/M. 1983, S. 75 f; P. Neuner, Kleines Handbuch der Ökumene, Düsseldorf 1984, S. 101.

[6] So der Titel einer Abhandlung von M. Schäfers, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 27 (1991), S. 351 ff.

[7] Vgl. A. Bocksch, a.a.O., S. 38 – 86.

[8] Rat der EKD (Hg.), Sozialethische Erwägungen zur Mitbestimmung in der Wirtschaft der Bundesrepublik Deutschland. Eine Studie der Kammer für soziale Ordnung (1968), in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland. Mit einer Einführung von Ludwig Raiser, Band 2: Soziale Ordnung, Teil 1. Mit einer Einführung von Eberhard Müller, Gütersloh [2]1986, S. 85 – 111; vgl. dazu: A. Bocksch, a.a.O., S. 184 ff.

[9] H.H. Schrey, Einführung in die evangelische Soziallehre, Darmstadt 1973, S. 122.

[10] Für die katholische Soziallehre zu *Gaudium et spes,* n. 26 Abs. 3: H. Maier, Schriften zu Kirche und Gesellschaft, Band I: Katholizismus und Demokratie, Freiburg, Basel, Wien 1983, S. 163; für die ökumenische Sozialethik: H.-D. Wendland, Einf., S. 32 f; ders., Der Begriff der *„verantwortlichen Gesellschaft"* in seiner Bedeutung für die Sozialethik der Ökumene, in: ZEE (1965), S. 1, 3.

[11] Vgl. H. Simon, *„Wer wenig im Leben hat, soll viel im Recht haben."* Beiträge zu einer ökumenischen Rechtstheologie, in: Ökumenische Rundschau (ÖR) 16 (1967), S. 338, 342, 347; H.-D. Wendland, ZEE (1965), S. 1, 4.

[12] Vgl. nur P. Bubmann, Naturrecht und christliche Ethik, in: ZEE 37 (1993), S. 267, 277.

[13] Vgl. A. Deißmann (Hg.), Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Amtlicher deutscher Bericht, Berlin 1926, S. 67; dazu: E. Wasser, Ökumenisches Christentum und Wirtschaft, Diss. rer. pol. Zürich, Winterthur 1957, S. 63.

[14] Vgl. J. H. Oldham (Hg.), Kirche und Welt in ökumenischer Sicht. Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat, Genf 1938, S. 179.

[15] So schon: J. H. Oldham, a.a.O., S. 184.

[16] Vgl. H. Simon, a.a.O., S. 355; vgl. auch Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK), Dokumente der Weltkirchenkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Genf 1967, Sek. II, S. 81.

[17] A. Deißmann, a.a.O., S. 504.

[18] Vgl. ÖRK, a.a.O., Sek. II, S. 35; H. Simon, a.a.O., S. 344; H.-D. Wendland, Fragen der ökumenischen Sozialethik, in: ders. (Hg.), Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft. Arbeiten aus dem Mitarbeiter- und Freundeskreis des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der Universität Münster, Göttingen 1969, S. 15, 23.

[19] H.-H. Schrey, a.a.O., S. 36.

Auf dem Weg zur Koinonia im Gottesdienst

Eine Konsultation von Glauben und Kirchenverfassung über die Rolle des Gottesdienstes bei der Suche nach Einheit

VON DAGMAR HELLER

I.

„Die Frucht und das Ziel unseres Gebets ist es, mit unserem Herrn eins zu werden und in allen Dingen für ihn zu leben." Diese Worte der englischen Mystikerin Juliana von Norwich wurden als Motto des Berichts einer Konsultation gewählt, zu der die ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vom 20. bis 27. August 1994 32 Teilnehmer eingeladen hatte, um sich mit dem Thema des Gottesdienstes auf dem Weg zur Einheit der Kirchen zu beschäftigen. Das Gästehaus des anglikanischen Frauenkonvents „All Hallows" in Ditchingham (bei Norwich/England) war dazu in jeder Hinsicht ein geeigneter Rahmen. Die Teilnehmergruppe war sehr vielfältig zusammengesetzt, sowohl die verschiedenen Erdteile wie auch die verschiedenen Konfessionen waren vertreten. Zum ersten Mal in der Geschichte von Glauben und Kirchenverfassung waren auch mehrere Liturgieexperten aus verschiedenen Traditionen eingeladen.

Welche Rolle hat der Gottesdienst bei der Suche nach Einheit der Kirchen? – lautete die Grundfrage. Die gottesdienstliche Versammlung ist das Zentrum des Glaubenslebens, in dem Christen zum einen Stärkung erhalten und zum anderen ihren Glauben lobpreisend zum Ausdruck bringen. Gibt es gemeinsame Grundelemente im Gottesdienst, die uns verbinden? Finden wir in der Praxis des Gottesdienstes leichter zur Einheit als über dogmatische Diskussionen?

Zwei Beobachtungen standen am Beginn: Zum einen haben die verschiedenen Konfessionen unterschiedliche Gottesdienstformen entwickelt, die jeweils auch die unterschiedlichen Akzente in der Theologie zum Ausdruck bringen. Zum anderen haben – unabhängig von der konfessionellen Prägung – die jungen Kirchen in der sogenannten Dritten Welt neue Elemente, Symbole und Ausdrucksformen aus ihren jeweiligen Kulturen in ihre Gottesdienste eingeführt. Dennoch sind gewisse Grundmuster allen gemeinsam und stellen die Verbindung her.

Gemeinsame Voraussetzung für all diese Überlegungen ist jedoch, daß Gottesdienst nicht als ein vom täglichen Leben völlig abgetrennter

Bereich verstanden werden darf, denn Glaube und Leben, Kirche und Welt, Christus und Kultur gehören untrennbar zusammen.

II.

Im folgenden soll anhand von *Auszügen aus dem Tagungsbericht* ein Überblick über diese Tagung gegeben werden. Dabei wird die Gliederung des Berichts beibehalten[1]:

Biblische und theologische Grundlagen:

Eine Arbeitsgruppe erarbeitete die *„biblischen und theologischen Grundlagen"* des christlichen Gottesdienstes und skizzierte dabei zunächst dessen Wesen in seinen Grundzügen:

(3) Durch das Kommen des Geistes ist der christliche Gottesdienst eine andauernde Begegnung mit Christus, damit wir in die Gnade und das Leben Gottes hineingenommen werden. Viele verschiedene christliche Traditionen bereichern uns im Hinblick auf die Bedeutung dieser Begegnung: Sie ist das Sprachrohr des Evangeliums Christi, damit wir zum Glauben kommen. Sie ist die Gnade, die aus dem Opfer Christi fließt. Sie ist der Beginn der Transfiguration (Verklärung) aller Dinge im Geist Christi. Sie ist eine Gabe und eine Berufung zu persönlicher Heiligkeit wie sie von Christus vorgegeben ist. Sie ist die sichtbare Manifestation der Menschwerdung Christi, damit wir hineingeformt werden in ein menschgewordenes Leben inmitten des „Sakraments der Welt". Sie bedeutet, Christus in der Versammlung wahrzunehmen, damit wir ihn unter den am Rande Stehenden, den Ausgestoßenen und den Verunstalteten der Welt sehen und lieben können. Sie ist die Teilnahme an der Geistgeführten Begegnung in der „Taufe" und an jedem miteinander als „Herrenmahl" geteilten Mahl. Sie ist Lobpreis und Danksagung an den Vater durch Christus in der Einheit des Geistes.

Dieses Verständnis setzt voraus, daß der christliche Gottesdienst seinen Mittelpunkt findet in der Begegnung mit Gott in Jesus Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes, der das Wort und die Sakramente wirksam macht. Und es setzt auch voraus, daß diese Begegnung in einer Versammlung geschieht, die selbst Zeugnis ablegt von Gottes Plan für die Welt und die Teilnehmer/innen für ein Leben des Zeugnisses und des Dienstes formt. Die christliche Liturgie ereignet sich in einer Versammlung, aber sie ereignet sich gleichzeitig auch mitten im täglichen Leben in der Welt (vgl. Röm 12,1–2).

Hervorgehoben wird dann, daß es ein überliefertes Muster oder Gestalt als Rahmen für jeden Gottesdienst gibt, die allen Christen gemeinsam ist:

(4) Das Grundmuster für Versammlung und Sendung ist in alle Kirchen als ein gemeinsam miteinander geteiltes Erbe eingedrungen. Diese überlieferte Gestalt besteht aus den Hauptzügen dessen, was man den „ordo" (Ordnung)[2] des christlichen Gottesdienstes nennen kann, d.h. die grundlegende Struktur, die man

erkennt, wenn man die wesentlichen Elemente des christlichen Gottesdienstes nach einem Plan ordnet. Dieser *ordo,* der immer durch paarweise Zusammenstellung und gegenseitige re-interpretative Nebeneinanderstellung gekennzeichnet ist, wurzelt im Wort und Sakrament, die zusammengehalten werden. Er beinhaltet Schriftlesungen und Predigt gemeinsam, die zur Fürbitte (als drittes Element, DH) hinführen. Und zusammen mit diesen bedeutet christlicher Gottesdienst „eucharistia", gemeinsames Essen und Trinken, die zu einer Kollekte für die Armen und die Sendung in die Welt führen. Der *ordo* meint Erziehung im Glauben zusammen mit der Taufe im Wasser, die zur Teilnahme am Leben der Gemeinschaft führen. Er sieht vor, daß es Geistliche und Laien zusammen sind, die diese Dinge durchführen. Und schließlich versteht er die Gebete durch die Woche hindurch als zusammengehörig mit der sonntäglichen Versammlung, die Feste durch das Jahr hindurch zusammengehörig mit der jährlichen gemeinsamen Feier des „Pascha". Dies ist das Erbe aller Kirchen, das im Neuen Testament gegründet ist, heute vor Ort praktiziert wird und in den alten Quellen des christlichen Ostens sowie des christlichen Westens bezeugt ist.

(5) Von dieser Gestalt des christlichen Gottesdienstes spricht man jedoch als von einer Gabe Gottes, nicht als von einer Anfrage oder von einem Instrument der Macht über andere. Liturgie wird zutiefst verunstaltet, ja zerstört, wenn sie unter Zwang stattfindet – sei es durch bürgerliches Recht, durch Regierungsentscheide, die dem ganzen Volk eine rituelle Praxis vorschreiben, oder durch die erzwungene Manipulation ritueller Führer, die wenig Liebe für das Volk zeigen, dem sie dienen sollen. Im Herzen des christlichen Gottesdienstes steht der gekreuzigte Christus, der eins ist mit den Geringen und Mißbrauchten der Welt. Liturgie, die in seinem Namen gefeiert wird, kann nicht mißbrauchen. Sie muß vielmehr erneuert werden durch Liebe und Einladung, und indem ihre Quellen und ihre Bedeutung gelehrt werden. „Ich aber, wenn ich erhöht werde von der Erde, so will ich alle zu mir ziehen" (Joh 12,32), sagt Jesus. Die Liturgie muß gemeinsam mit Christus Menschen anziehen, nicht zwingen.

(6) Außerdem will diese Gestalt als die tiefste Verbindung zwischen Glauben und Leben, zwischen Evangelium und Schöpfung, zwischen Christus und Kultur gefeiert werden, nicht als unverbundener Ritualismus oder ängstlicher Legalismus. Jede Kultur kennt bestimmte Formen wichtiger gemeinschaftlicher Versammlungen, den Gebrauch von Wasser, Rede, die verständlich, aber streng symbolisch ist, und festliche Mahlzeiten. Diese universalen Gaben des Lebens, die man an jedem Ort finden kann, sind von Beginn an als Material für den christlichen Gottesdienst aufgenommen worden. Deshalb sind wir dazu eingeladen, die christliche Versammlung zum Gottesdienst als einen Vorgeschmack der Versöhnung der ganzen Schöpfung zu verstehen und als eine neue Weise, die Welt als ganze zu sehen.

(8) Diese Gestalt oder *ordo* des christlichen Gottesdienstes gehört am eigentlichsten jeder Ortskirche, d.h. „allen an jedem Ort".[3] Alle Christen an einem bestimmten Ort, die um diese großen Gaben Christi herum in Gemeinschaft versammelt sind, sind die ganze katholische Kirche, die an diesem Ort wohnt. Wenn man sich bemüht, örtliche Gelegenheiten für ökumenisches Gebet zu schaffen und wenn Ortskirchen das volle Modell christlichen Gottesdienstes als den Mittelpunkt ihres Lebens klären, dann ist ein Fundament gelegt für die Einheit vor Ort. „Gemeinden, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind"[4], werden eins sein in Glauben und Zeug-

nis, und unter der andauernden Verschiedenheit der Ausdrucksmöglichkeiten eins in der Ausübung der grundlegendsten Merkmale des *ordo*. Genau diese Gestalt oder *ordo* des christlichen Gottesdienstes bildet eine wesentliche Grundlage für die Koinonia zwischen Ortskirchen, eine Koinonia, die Raum und Zeit umspannt, indem sie Kirchen der neutestamentlichen Zeit, diejenigen der Wende der christlichen Geschichte und die der gegenwärtigen *oikoumene* vereint. Eine solche Koinonia kann durch jene authentischen Formen von Inkulturation, die der *ordo* in jeder Ortskirche angenommen hat, nur bereichert, nicht aber verringert werden.

Weiterarbeit an den Grundlagen:

Die obengenannte Gestalt oder der *ordo* für gottesdienstliche Versammlungen wurde zwar in Ditchingham zum ersten Mal in der ökumenischen Diskussion so herausgearbeitet, bei genauerem Hinsehen zeigte sich jedoch, daß das Zusammenhalten von scheinbar entgegengesetzten Elementen schon in früheren Diskussionen hilfreich gewesen ist. „Wenn die Taufe verstanden wird als ein Prozeß von Erziehung zum Glauben und Reinigung in Wasser, dann könnten Gruppen, die die Gläubigentaufe praktizieren, sich vielleicht dazu verstehen, ihre Kinder ein Katechumenat durchlaufen zu lassen, das von anderen Christen anerkannt werden kann, während Gruppen, die die Säuglingstaufe praktizieren, den lebenslangen Ruf in die Jüngerschaft und in das Lernen neu entdecken können...".[5] Gleichzeitig ist jedoch deutlich, daß noch viel Arbeit auf diesem Gebiet nötig ist. Sowohl auf der Vollversammlung in Canberra 1991, auf der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993 in Santiago de Compostela wie auch auf einer Konsultation der Programmeinheit I des ÖRK zum Thema „Spiritualität für unsere Zeit" in Iasi (Rumänien, 1994) wird immer wieder der Schmerz über die fehlende eucharistische Gemeinschaft spürbar. Es wird sehr nachdrücklich empfohlen, nach Möglichkeiten zu suchen, die bereits bestehende Gemeinschaft sichtbar zum Ausdruck zu bringen. Das kann beginnen mit häufigerem Gottesdienstbesuch bei den jeweils anderen Konfessionen, mit gemeinsamen Tauffeiern oder dem gemeinsamen Benutzen ein und desselben Taufbeckens. Aber auch die Erneuerung der Predigt, das Wiederentdecken der Bedeutung des Sonntags und die Bemühung um eine gemeinsame Osterfeier wurden in Ditchingham als wichtige ökumenische Anliegen genannt, die dringend angegangen werden müssen.

Koinonia im Gottesdienst ausdrücken und pflegen:

Vor allem in den sechziger Jahren wurde gewissermaßen parallel sowohl auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Mon-

treal 1963) als auch auf dem 2. Vatikanischen Konzil die Bedeutung von Gottesdienst und Liturgie für das ökumenische Miteinander hervorgehoben. Von daher stellt der Bericht fest:

(26) Theologische Konvergenz, liturgische Erneuerung und die Anerkennung der unauflösbaren Verbindung zwischen Gottesdienst und Sendung auf dem Weg Christi sind alle Teil des Impulses, der die Kirchen zur Koinonia im Gottesdienst führt.

(27) Christen beten nicht nur miteinander, sie benutzen auch zunehmend gemeinsame Gottesdienstquellen. Während lange Zeit die Musik für den Gottesdienst hauptsächlich von Europa aus in andere Länder der Welt kam, gibt es inzwischen einen größeren gegenseitigen Austausch zwischen den Kontinenten. Musik aus Afrika, Asien und Lateinamerika hat die Vollversammlungen des ÖRK in Vancouver (1983) und Canberra (1991) wie auch viele andere Versammlungen, nicht zuletzt die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (1993) sehr bereichert. Diese Musik gehört inzwischen zum normalen „Menü" des Gottesdienstes in vielen Gemeinden, in denen sie früher unbekannt war. Auch die östlich- und orientalisch-orthodoxen Kirchen haben einen bedeutenden Beitrag zu den musikalischen Ressourcen der ökumenischen Bewegung geleistet. Die Kommunitäten Taizé und Iona haben vielerorts großen Einfluß ausgeübt, und auch die charismatische Bewegung hat ein neues Repertoire an Liedern und einen neuen musikalischen Stil beigesteuert.

(28) In einigen Kirchen gibt es eine Bewegung zur Entwicklung von gemeinsamen Lektionarien. Dadurch entdecken Christen erneut ihr gemeinsames „Eigentumsrecht" an und ihre gegenseitige Verantwortung für die Verkündigung der Heiligen Schrift. Es besteht auch zunehmendes Einvernehmen in den Kirchen über die Einhaltung und die Gestaltung des Kirchenjahres, und viele benutzen ökumenische Gebetskalender wie z. B. „Mit Gottes Volk auf Erden".[6] Wir begrüßen die Projekte der Konsultation über gemeinsame Texte des Gemeinsamen Liturgischen Ausschusses und der Englisch-sprachigen Liturgischen Konsultation[7] und ermutigen zu weiterer Arbeit auf dem Weg zu einem ökumenischen Lektionar und Kalender.

(29) Inzwischen gibt es einen viel größeren Austausch an geistlichen und kulturellen Gaben unter Christen im Hinblick auf ihren Gottesdienst. Für die Orthodoxie bringt der Platz, den die Ikonen im Gottesdienst einnehmen, die Realität der Koinonia zum Ausdruck, denn „Ikonen sind ein Zeugnis, daß der Mensch, berufen in Christus und im Heiligen Geist zu leben, ‚Anteil an der göttlichen Natur bekommt' (2 Petr 1,4)".[8] Heutzutage nehmen Ikonen einen immer wichtigeren Platz im Gebetsleben vieler Christen ein. Ebenso haben viele auch entdeckt, daß die Koinonia, die sie teilen, zum Ausdruck kommt und genährt wird, wenn sie sich jenen Traditionen anschließen, die Retraiten und Pilgerfahrten durchführen und neue geistliche Texte für den privaten Gebrauch in der Andacht entdecken.

(30) Liturgieexperten, die von gemeinsamen Quellen ausgehen, sind zu einem gemeinsamen Verständnis der *ordines* für Taufe, Eucharistie und das tägliche Gebet gekommen. Wenn man diese Erkenntnisse in Betracht zieht, haben die erneuerten Liturgien in vielen Kirchen eine gemeinsame Form, die einen Sinn für das gemeinsame Erbe des Gottesdienstes in den Kirchen schafft. Oft sind Texte (besonders eucharistische Gebete) aus unserer gemeinsamen Vergangenheit, besonders diejenigen des Hippolyt und des Basilius von Caesarea, wieder neu zu lebendigen Texten im regulären Gottesdienst liturgischer Versammlungen geworden.

(32) Nicht nur der Gebrauch von gemeinsamem liturgischem Material hilft der Versöhnung zwischen Christen, sondern auch neue Liturgien, speziell zur Versöhnung und dem Heilen von Erinnerungen, sind geschrieben worden und werden immer noch geschrieben und mit Erfolg verwendet...

(33) Während wir uns über diese Entwicklungen und die durch sie erreichte Erneuerung freuen, erkennen wir, daß unsere Koinonia noch immer nur unvollkommen verwirklicht ist, und daß es ekklesiologische Fragen gibt, die noch zu lösen sind. Die Frage der gemeinsamen Teilnahme an der einen Eucharistie wird nicht durch einen Text (z. B. Lima-Liturgie) gelöst werden, sondern durch theologische Übereinstimmung über Eucharistie und Amt. In einigen Situationen vor Ort geht die Praxis über die offizielle theologische Übereinstimmung hinaus und setzt so stillschweigend eine Zustimmung im Blick auf Amt und Sakrament voraus, die offiziell nicht erreicht wurde.

(34) Man muß auch anerkennen, daß, obwohl das gemeinsame Gebet und der Gottesdienst Christen über die tiefgreifenden Spaltungen hinaus einen können und dies auch tun, wir nicht selbstgefällig sein dürfen. In Gemeinschaften, die Gottesdienst und Gebet miteinander geteilt haben, kann öffentliche Gewalt ausbrechen, wie es kürzliche Ereignisse im früheren Jugoslawien und in Ruanda gezeigt haben. Solch tragische Entwicklungen zeigen deutlich, daß unsere Koinoia in der Tat zerbrechlich ist.

Koinonia und die Inkulturation von Gottesdienst[9]:

Bereits bei der Erarbeitung der Grundlagen hatte sich herausgestellt, daß der gemeinsame „ordo" des Gottesdienstes nicht ein abstraktes und statisches Gebilde ist, sondern in den jeweiligen Kirchen für unseren jeweiligen Glauben und für das Zeugnis in unserer jeweiligen Umgebung verwendet wird. Für diese An- und Einpassung in die jeweilige Kultur sind bestimmte Überlegungen nötig:

(35) Es ist klar, daß Gottesdienst sowohl authentisch gegenüber dem Evangelium und der christlichen Tradition sein muß wie auch relevant für das Leben. Bei der Suche nach Authentizität ist das Verhältnis zwischen Gottesdienst und Kultur von besonderer Bedeutung. Die Aufgabe schließt die Identifizierung von Prämissen ein wie auch die Wahrnehmung von Prinzipien und die Aufstellung von Kriterien. Interdisziplinäres Studium ist notwendig.

A. Prämissen

(36) Inkulturation ist eine Form kreativer Verarbeitung, die sowohl der überlieferten liturgischen Tradition als auch der gegenwärtigen Praxis der Kirche und ebenso der Bewahrung der Kultur gegenüber verantwortlich ist. Inkulturation tendiert zur Einheit der Kirchen in den wesentlichen Elementen des Glaubens und dient als Werkzeug der Evangelisation. Kulturelle Verschiedenheit von Ortskirchen bringt den Reichtum der ganzen Koinonia zum Ausdruck. Ihr Gottesdienst spiegelt die Einheit und die Katholizität der Kirche wider. Gleichzeitig vergrößert die Inkulturation die

Koinonia der Kirchen an einem Ort über konfessionelle Grenzen hinweg, indem sie eine größere kulturelle Ähnlichkeit unter ihnen im Gottesdienst hervorbringt.

(37) Unter den verschiedenen Methoden von Inkulturation verdient diejenige der dynamischen Entsprechung („dynamic equivalence") besondere Beachtung, weil sie die Erhaltung der Einheit beinhaltet. Sie besteht darin, die einzelnen Teile des Gottesdienstes mit etwas aus der lokalen Kultur, das eine gleichwertige Bedeutung oder Wert hat, neu zum Ausdruck zu bringen. Auf diese Weise führt Inkulturation zu Verschiedenheit kultureller Ausdrucksweisen innerhalb der Einheit der Tradition.

(38) Im Blick auf die Kultur müssen gewisse Dinge festgehalten werden:
– Man kann Gott in der Kultur begegnen;
– Christus wartet darauf, in jeder Kultur entdeckt zu werden;
– aber in der Kultur gibt es auch Sünde;
– und deshalb ist die Kirche gerufen, Kultur zu evangelisieren, um die Gegenwart Christi deutlicher zu machen.

B. Grundsätze

(39) Liturgische Inkulturation folgt fundamentalen Grundsätzen, die sich aus der Natur des christlichen Gottesdienstes ergeben, die folgende Züge trägt:
– Christlicher Gottesdienst ist in seinem Wesen und in seiner Ausrichtung trinitarisch.
– Er ist biblisch begründet, daher ist die Bibel eine unaufgebbare Quelle für Sprache, Zeichen und Gebete im Gottesdienst.
– Es handelt sich gleichzeitig um eine Handlung Christi als Priester und der Kirche, seinem Volk. Daher ist sie eine doxologische Handlung in der Kraft des Heiligen Geistes.
– Er ist immer die Anamnesis des Mysteriums Christi, das in seinem Tod, seiner Auferstehung, der Aussendung des Heiligen Geistes und seinem Wiederkommen seinen Mittelpunkt findet.
– Er ist die Versammlung des priesterlichen Volkes, das im Glauben auf Gottes unverdienten Ruf antwortet. Durch die Versammlung wird die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche vergegenwärtigt und kundgetan.
– Er ist eine hervorgehobene Gelegenheit, bei der Gott im verkündeten Wort, in den Sakramenten und in anderen Formen des christlichen Gebets sowie in der versammelten Gemeinde gegenwärtig ist.
– Er ist gleichzeitig Erinnerung, Gemeinschaft und Erwartung. Daher bringt ihre Feier die Hoffnung auf die künftige Herrlichkeit zum Ausdruck sowie die Hingabe an den Aufbau der irdischen Stadt zum Ebenbild der himmlischen.

(40) Im Inkulturationsprozeß ist es wichtig, auch diejenigen Grundsätze ernsthaft in Betracht zu ziehen, die der liturgischen Tradition der Kirche eigen sind, z. B. daß normalerweise die Taufe in einem öffentlichen Gottesdienst stattfindet, und das Abendmahl jeden Sonntag gefeiert wird.

C. Kriterien

(41) Liturgische Inkulturation sollte folgende Kriterien beachten:

– *Theologische Kriterien,* die sich auf die *lex orandi* der biblischen und apostolischen Tradition stützen:

Diese Tradition bezieht sich auf das Wort Gottes, das im Lesen und Predigen in der Kraft des Heiligen Geistes besteht; auf die Taufe mit Wasser im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes; auf die Eucharistie als das rituelle „Brotbrechen" zum Gedächtnis Christi, der für uns gestorben und auferstanden ist; auf die Gemeinschaft der Gläubigen und ihrer Amtsträger; und auf soziale Anliegen, die sich aus der Eucharistie ergeben.

Diese theologischen Kriterien sind in dem Geheimnis der Menschwerdung Christi verwurzelt, die das Modell der liturgischen Inkulturation ist, und in dem Geheimnis seines Todes und seiner Auferstehung, deren lebendige Gegenwart in der Welt das letztgültige Ziel liturgischer Inkulturation ist.

– *Liturgische Kriterien,* die auf den Elementen gründen, die die Form der Liturgie bilden, die die Kirchen ganz oder teilweise angenommen haben:

Diese Elemente beziehen sich auf Taufe, Eucharistie und die anderen Formen öffentlichen Gottesdienstes wie z. B. Wortgottesdienst und Stundengebet (Morgen- und Abendgebete, Nachtgottesdienste).

a. Die grundlegenden Bestandteile der Taufe, die sich aus der Tradition ergeben, sind: die Verkündigung der Heiligen Schrift, die Anrufung des Heiligen Geistes, die Entsagung an das Böse, das Bekenntnis des Glaubens an die Heilige Dreifaltigkeit, und der Gebrauch von Wasser im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

b. Die gewöhnlichen liturgischen Komponenten der Eucharistie sind: das Lesen und Predigen des Wortes, die Fürbitte für die ganze Kirche und die Welt, und in Übereinstimmung mit den Handlungen unseres Herrn beim letzten Abendmahl der Gebrauch von Brot und Wein, damit sie in der Feier von Gott benutzt werden, das Loben Gottes für Schöpfung und Erlösung; das Brotbrechen und das Austeilen von Brot und Wein. Die Tradition schließt auch die Rezitation der Einsetzungsworte und die Anrufung des Heiligen Geistes im eucharistischen Gebet und das Gebet des Herrn ein.

c. Die Frage nach dem Gebrauch von Brot und Wein für das Abendmahl ist ein empfindlicher Punkt. Sie muß im Licht von Schrift, Geschichte, Theologie und Kultur eingehend untersucht werden.

d. Die wesentlichen liturgischen Komponenten des Wortgottesdienstes, die sich aus der Tradition ergeben, sind Schriftlesung, Predigt oder Auslegung des Wortes, und Fürbitten für die Kirche und die Welt.

e. Diese Komponenten sind Teil der liturgischen Tradition und sollten durch Inkulturation bewahrt und überliefert werden. Die Geschichte zeigt uns jedoch, daß eine Reihe von liturgischen Komponenten sich im Laufe der Zeit durch den Kontakt mit lokalen Kulturen entwickelt haben. Während die grundlegenden Bestandteile des christlichen Gottesdienstes respektiert werden, sollte der Prozeß der liturgischen Weiterentwicklung auch heute noch lebendig bleiben.

f. Gottesdienst schließt nicht nur Texte und Riten ein, sondern auch Musik, einen liturgischen Raum und Zeitabschnitte. Diese alle sollten den liturgischen Kriterien und den Erfordernissen der lokalen Kultur gemäß gestaltet werden.

– *Kulturelle Kriterien,* die auf den Bestandteilen von Kultur basieren: Dies sind menschliche Werte wie Familie, Gastfreundschaft und Führerschaft, die Sprachmuster des Volkes, Riten und die Künste, und Einrichtungen wie „rites de passage" und

Festtage. Mit diesen Dingen steht der Gottesdienst im Dialog und sie sollten deshalb genau geprüft werden. Kulturelle Elemente, die in die Liturgie aufgenommen werden, sollten eine Qualität „gleicher Natur" besitzen, um Bedeutung und Zweck des christlichen Gottesdienstes zum Ausdruck zu bringen. Deshalb ist, obwohl Kirchen alles respektieren sollten, was in jeder Kultur aufrichtig, edel und schön ist, nicht alles Gute und Schöne in der Kultur notwendigerweise brauchbar für die Liturgie. Außerdem sollten kulturelle Elemente nicht Andenken oder Fremdkörper bleiben, die nichts mit dem christlichen Gottesdienst zu tun haben.

Man sollte jedoch anerkennen, daß einige Bestandteile der Kultur von Sünde infiziert und von daher zu kritisieren sind. Kritik setzt sowohl Korrektur und Transformation derjenigen kulturellen Elemente voraus, die in den christlichen Gottesdienst eingegliedert sind. Manchmal kann Kritik einen Bruch mit solchen kulturellen Elementen beinhalten, die dem Evangelium diametral entgegengesetzt sind. Kritik kann aber auch bedeuten, daß der christliche Gottesdienst eine Dimension hat, die der Kultur entgegengesetzt ist.

D. Einige notwendige Aufgaben

(42) Damit unsere Arbeit auf dem Gebiet der liturgischen Inkulturation Früchte trägt, müssen wir prüfen, wie die ererbten Traditionen und die gegenwärtige Praxis unserer eigenen Kirche sich zu denjenigen anderer Kirchen der christlichen Koinonia verhalten. Ebenso sollten wir auch das Wesen von Inkulturation gemeinsam mit ihrer Dynamik und Methodik erforschen. Nicht zuletzt müssen wir unsere eigenen lokalen Kulturen mit ihren Werten, Mustern und Gepflogenheiten untersuchen, wie sie nach eingehender Überlegung und Kritik passend in den christlichen Gottesdienst eingegliedert werden können.

Der Aspekt „Gottesdienst" in der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung:

Eine weitere Arbeitsgruppe versuchte, die Weiterarbeit am Thema im ganzen der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung aufzuzeigen. Dabei wurde festgehalten, daß die Beschäftigung mit Fragen des Gottesdienstes in der Natur des Auftrags der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung liegt.[10] Dabei müssen nun zunehmend die zahlreichen praktischen Erfahrungen, die auf Ortsebene gemacht wurden, in Betracht gezogen werden.

(48) Die zunehmende Erfahrung des Gottesdienstes mit anderen Christen ist wichtig für die Suche der Kirchen nach sichtbarer Einheit. Viele Christen sind überzeugt, daß sie durch den Gottesdienst mit Christen anderer Traditionen am ehesten befähigt werden, in ihrer Arbeit für die sichtbare Einheit fortzufahren. Und oft geschieht es im Gottesdienst, daß theologische Übereinstimmungen am wirksamsten in das Leben der Kirchen eintreten, da die Konvergenz in Lehre und Praxis innerhalb der Gemeinschaft, die zum Gebet und zum Lobpreis Gottes versammelt ist, zum Ausdruck gebracht und erfahren wird. Wie es eine Sektion in Santiago de Compostela empfohlen hat:

Glauben und Kirchenverfassung sollte Strategien und Initiativen zur Förderung der Rezeption von ökumenischen Vereinbarungen auf lokaler und nationaler Ebene entwickeln und sich dabei bewußt sein, daß Rezeption auch eine geistliche Dimension besitzt. Dazu sollte gehören:

– die Anregung, daß die Kirchen diese Übereinstimmungen, wann immer möglich, im Gebet und Gottesdienst ... benutzen ...[11].

Bei dieser Arbeit kann es sich allerdings nicht um eine rein rationale oder analytische Arbeit handeln, die dem Wesen von Gottesdienst zutiefst fremd wäre. Deshalb wird gefordert:

(57) Das heißt, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung neue Wege der Kommunikation mit einer größeren Zuhörerschaft suchen sollte. Die Ausführungen über die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit von Rublev auf der ÖRK-Versammlung von Vancouver (1983) – von Bischof Dr. William Lazareth (damaliger Direktor des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung) und dem jetzigen Metropoliten Daniel von Moldavien und Bukovina – wurden später als Videokassette festgehalten, die vielfach in den Kirchen benutzt wird, und zeigen, daß es Glauben und Kirchenverfassung möglich ist, auf diesem Gebiet schöpferisch tätig zu sein.

Bemerkenswert ist auch die Bedeutung, die in Ditchingham dem „geistlichen Ökumenismus" zugeschrieben wird:

(58) „Geistlicher Ökumenismus" bezieht sich auf die Quelle unserer gemeinsamen Verpflichtung für das Ziel der sichtbaren Einheit. Gemeint ist Gottesdienstleben, Bibelarbeit, Gebet und geistliche Disziplin, die uns trotz aller Hindernisse und scheinbarem Mangel an Fortschritt in Bewegung halten. Nur innerhalb solch eines breiteren geistlichen Kontextes können wir einander immer wieder vergeben, wenn wir durch Mißverständnisse und fehlende Einfühlung einander Schmerzen bereitet haben. Könnten die Mitglieder der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf der Grundlage ihrer eigenen geistlichen Praxis – oder derjenigen ihrer Gemeinschaften – eine „Regel" für die in der ökumenischen Bewegung Aktiven, eine Disziplin des Gebets oder andere Modelle geistlichen Lebens schaffen, die sie bei der Suche nach Einheit nähren und sie daran erinnern könnten, alles aus Nächstenliebe zu tun?

Konkret wird die Beschäftigung mit dem Thema Gottesdienst aber zunächst in den einzelnen **Studien von Glauben und Kirchenverfassung.** Es ist deutlich geworden, daß vor allem die Ekklesiologie-Studie die Frage des Gottesdienstes nicht ausblenden darf, „denn im Gottesdienst erfährt und bringt die Kirche den tiefsten Ursprung ihres Lebens zum Ausdruck".[12] Ähnliches gilt für die Hermeneutik-Studie, die sich nicht nur auf Sprachprobleme beschränken kann, sondern auch das unterschiedliche Verständnis von Symbolen usw. im Blick haben muß. Entsprechend wird im Bericht auch auf die anderen Studien eingegangen. Deswegen werden folgende direkten Anregungen gegeben:

(60) Programmarbeit

a. Die *ordines* (d.h. das grundlegende Modell und strukturelle Elemente) des christlichen Gottesdienstes sollten weiter untersucht werden. Wir sehen hier eine aufkommende ökumenische Konvergenz, die unseren Weg „hin zur Koinonia im Gottesdienst" zum Ausdruck bringt und gleichzeitig nährt.

b. Es sollten weitere Untersuchungen zur Inkulturation als Ausübung von „verantwortlicher Kreativität" und ihre Beziehung zu der Einheit der Christen „an jedem Ort" unternommen werden. Hier könnte sich eine Zusammenarbeit mit dem LWB bei der Studie „Gottesdienst und Kultur" ergeben.

c. Es sollten weiter spezifische Beispiele untersucht werden, wie Kirchen und Christen im Gottesdienst die Koinonia zum Ausdruck bringen, die sie bereits erfahren. Diese Beispiele können für andere Kirchen und die ganze ökumenische Bewegung wichtige Einsichten bringen.

d. Es sollten angemessene Initiativen angeregt werden in Fragen wie die Arbeit auf ein gemeinsames Osterdatum hin, eine etwaige Revision der Richtlinien für eucharistische Gottesdienste auf ökumenischen Tagungen, die Arbeit an liturgischen Äußerungen (den unterschiedlichen kulturellen Rahmen angemessen), der Konvergenzen, die in *Taufe, Eucharistie und Amt* erreicht wurden, sowie Bemühungen, die Feier der Gebetswoche für die Einheit der Christen zu erneuern und zu erweitern.

Kontakte von Glauben und Kirchenverfassung

Es sollten Kontakte zu Liturgieexperten, Theologen mit besonderem Feingefühl für liturgische Fragen und Liturgen aufgebaut werden... Liturgen sollten als Teilnehmer bei Konsultationen von Glauben und Kirchenverfassung dabei sein, und eine Präsenz von Glauben und Kirchenverfassung an Tagungen von Gruppen wie der *Societas Liturgica* sollte sichergestellt werden...

III.

Auf dieser Tagung wurde nicht nur theoretisch über die anstehenden Fragen diskutiert, sondern das Diskutierte wurde z.T. praktisch in die Tat umgesetzt durch ein reichhaltiges, regelmäßiges Gottesdienstleben, das den Rahmen des Zusammenseins bildete.

Morgens waren die Teilnehmer eingeladen, an der Eucharistiefeier des gastgebenden Konvents teilzunehmen. Dabei ist besonders der Gottesdienst am Donnerstagmorgen hervorzuheben, an dem die Schwestern jede Woche speziell für die Einheit der Kirchen beten und zum Zeichen dafür eine besondere Kerze für die Einheit entzünden. Dieses einfache, aber eindrückliche Symbol wurde während der Tagung dann auch zum Gebrauch in Ortskirchen oder während der Gebetswoche für die Einheit der Christen weiterempfohlen. Mittags hielten die Teilnehmer der Konsultation ihr eigenes Mittagsgebet in der Gästekapelle und abends schloß man gemeinsam mit

den Schwestern mit der Komplet. Dazu sind noch der Eröffnungs- und der Schlußgottesdienst zu erwähnen, der eine ein Abendmahlsgottesdienst nach der Lima-Liturgie, der andere eine orthodoxe Liturgie der „Segnung des Brotes".

Besonders die Mittagsgebete wurden zu einer lebendigen Erfahrung von Inkulturation. Als Ordnung war eine einfache Liturgie vorgegeben, wie sie den meisten Traditionen vertraut ist. Jeden Tag waren andere Teilnehmer und Teilnehmerinnen gebeten, diesen Gottesdienst zu leiten. Texte, Musik oder symbolische Handlungen sollten selbst gewählt werden. Im Ergebnis feierte man trotz gleicher Struktur völlig unterschiedliche Gottesdienste. Afrikanische Musik, asiatische Kleidung, verschiedene symbolische Handlungen oder die besondere Entfaltung z. B. des Fürbittenteils gaben jedem Mittagsgebet eine völlig eigene Prägung. Gleichzeitig war aber jeder dieser Gottesdienste ein authentischer Ausdruck der Anliegen der versammelten „Gemeinde".

Diese Konsultation hat von neuem deutlich gemacht, daß noch viel Arbeit auf dem Gebiet des gemeinsamen Betens und Gottesdienst-Feierns nötig ist, daß aber gerade hier auch ein Kernstück der ökumenischen Arbeit berührt wird. Neu in die Diskussion aufgenommen und ins Blickfeld gerückt wurde in Ditchingham vor allem die Herausforderung durch die Fragen, die entstehen, wenn das Christentum und christlicher Gottesdienst in anderen Kulturen heimisch werden. Gleichzeitig war diese Tagung für die Teilnehmer und Teilnehmerinnen eine bereichernde Erfahrung, von der aus alle anderen Christen nur ermutigt werden können, weiterzumachen in ihren Bemühungen um das gemeinsame Feiern von Gottesdiensten unter Christen aller Konfessionen und Denominationen. Diese Ermutigung wurde daher in einem „Brief an alle Christen" formuliert, der in ÖR 1/95 (S. 104–106) abgedruckt ist. Der vollständige Bericht einschließlich der auf der Konsultation gehaltenen Vorträge und Gottesdienste wird demnächst auf Englisch veröffentlicht und ist beim ÖRK in Genf erhältlich. [13]

(Für die große Hilfe bei der Übersetzung der Textteile aus dem Tagungsbericht danke ich Renate Sbeghen ganz herzlich.)

[1] Falls nicht anders angegeben, stammen die Zitate aus dem Tagungsbericht und sind speziell für diesen Artikel übersetzt worden. Der vollständige englische Bericht wird demnächst veröffentlicht unter dem Titel „So We Believe, So We Pray. Towards Koinonia in Worship", ed. Thomas F. Best and Dagmar Heller, Faith and Order Paper No. 171, WCC Publications Geneva 1995.

[2] Vgl. Gordon Lathrop, Knowing Something a Little: on the Role of the Lex Orandi in the Search for Christian Unity, in: So We Believe, So We Pray...; Vortrag gehalten auf der Tagung in Ditchingham.

[3] Bericht der Sektion zum Thema „Einheit", 2., in: Neu-Delhi 1961, Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, herausgegeben von Willem A. Visser 't Hooft, Stuttgart 1962, S. 130.

[4] Bericht aus Nairobi. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des ÖRK, Frankfurt/Main 1976, Sektion II, S. 26.

[5] Vgl. Zitat aus Abschnitt 11 dieses Berichts. Dort wird auf Abschnitt 16 aus dem Taufteil des Lima-Dokuments verwiesen.

[6] Mit Gottes Volk auf Erden. Ökumenischer Fürbittkalender, Frankfurt/Main 1989.

[7] Vgl. z. B. The Revised Common Lectionary, The Consultation on Common Texts, Norwich, The Canterbury Press, 1992, und Praying Together, English Language Liturgical Consultation, Nashville, Abingdon Press, 1988.

[8] Vgl. Sophie Deicha, Some Experiences of Orthodoxy in the Search for „Koinonia", in: So We Believe, So We Pray...; Vortrag gehalten in Ditchingham.

[9] Vgl. hierzu auch Anscar J. Chupungco, Liturgical Inculturation in the Search for Unity, in: So We Believe, So We Pray...; Vortrag gehalten in Ditchingham.

[10] Vgl. die Satzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung: „Ziel der Kommission ist es, die Einheit der Kirche Jesu Christi zu verkündigen und die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck *im Gottesdienst* und im gemeinsamen Leben in Christus findet, damit die Welt glaube." In: Bericht aus Nairobi 75, Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, herausgegeben von Hanfried Krüger und Walter Müller-Römheld, Frankfurt/Main 1976, S. 350. Der englische Originaltext ist zu finden in: Günther Gaßmann / Thomas F. Best (eds.), On the Way to Fuller Koinonia, Faith and Order Paper No. 166, WCC Publications, Geneva 1994, S. 309. Hervorhebung von D.H.

[11] Günther Gaßmann, Dagmar Heller (Hg.), Santiago de Compostela. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft zur ÖR 67, Frankfurt/Main 1994, Bericht der Sektion IV, para. 40, S. 255.

[12] Zitat aus Abschnitt 44 des Berichts.

[13] Vgl. Anm. 1.

Mehr Vaterkirche als Mutter Kirche?

Von der Suche evangelischer Frauen nach neuen „Beheimatungsstrukturen" in ihren Gemeinden[1]

VON ULRIKE LINK-WIECZOREK

Manchmal kommt es in Filmen vor: Wenn einen Verbrecher quälende Reue packt – dann sieht man ihn durch von Autos verstopfte Großstadtstraßen eilen, bis er durch die riesige Eingangstür einer Kirche in ein bergendes Halbdunkel abtaucht. Die Kamera entdeckt ihn erst wieder am Fuße einer milde lächelnden goldenen Madonna. Der gehetzte Blick des Mannes löst sich – wir können sicher sein, daß eine Problemlösung bevorsteht in unserem Film.

Es ist sicher ein italienischer Film, denken wir vielleicht. Denn wir erkennen in dieser Szene das Muster des Typos von katholischer Kirche wieder, in dem Mutter Maria zur behütenden Mutter Kirche verschmilzt. Mit welchen Bildern würde man die protestantische Kirche assoziieren lassen? Vielleicht durch eine schwarze Gestalt, die sich bei näherem Heranschwenken der Kamera als ein Pfarrer entpuppt, der mit wehendem Talar die Kirchenstufen erklimmt? Er wird einen großen, winkellosen und recht hellen Raum durchqueren und dann auf der Kanzel stehend mit erhobenem Zeigefinger einer ernst dreinschauenden Gemeinde ins Gewissen reden. Auch diese Szenen kommen in Filmen vor, und wenn wir sie sehen, wissen wir sofort, daß es sich um eine protestantische Gemeinde handelt: nicht die bergende Muttergestalt ist hier das Erkennungszeichen, sondern eher der Pfarrer als lehrender Vater.

Die folgenden Überlegungen beschäftigen sich mit der Typologie, von der die Assoziationen, die solche Filmszenen wecken, gesteuert werden.[2] Sie soll eine klärende Hilfestellung geben, um auf eine kleine Aufbruchsbewegung aufmerksam zu machen, die sich in zahlreichen westdeutschen landeskirchlichen Gemeinden zur Zeit recht unspektakulär vollzieht: Mit einem gerade im Pluralismus neu erwachenden Engagement junger Eltern für die bewußte religiöse Sozialisation ihrer Kinder beginnt man, in den Gemeinden die Chance zu erkennen, in diesem Umfeld neue Formen des kirchlichen Lebens zu entwickeln. Die Suche nach einer „ganzheitlichen" Spiritualität in den Kirchen, über die in der feministischen Theologie nachgedacht wird,[3] ist hier zunächst ohne spezifisch feministischen Hintergrund spürbar. Nicht nur der Intellekt, sondern auch das Gemüt, nicht nur das

Bedenken der Geschichte Jesu, sondern auch die eigene Erfahrung der Gläubigen soll ein Ort der Sprachfindung für das Reden von Gott werden. Den eigentlichen Motor dieser noch scheuen Aufbruchsbewegung bilden allerdings durchaus die Frauen in den Gemeinden, die nun darauf drängen, daß ihre Erfahrungen aus ihrer Arbeit in der religiösen Sozialisation der Familien auch in die Struktur der Gottesdienste und der Gemeindearbeit einfließen mögen. Schon lange empfundene Defizite der protestantischen Tradition werden jetzt offen beklagt, und bei der Suche nach Alternativen werden nicht zuletzt aus der Realität von konfessionsverbindenden Ehen heraus Anregungen aus der katholischen Frömmigkeit aufgenommen.

Zum Verständnis der Intention dieser noch suchenden, ökumenisch offenen Neuorientierung an der „Basis" der Kirche soll in den folgenden Überlegungen eine Typologie des Unterschiedes von evangelischer und katholischer Frömmigkeitstradition skizziert werden. Dabei werde ich nur einleitend ausgehen vom Phänomen der Polarität der „hütenden Mutter" und des „lehrenden Vaters", um auf zwei unterschiedliche Kirchen- und schließlich Gottesbilder aufmerksam zu machen, die ihr zugrunde liegen und die die Strukturen der beiden Traditionen prägen. Aus ihnen wird die eigentliche Typologie gebildet, die hier als eine Folie dienen soll, hinter der die Elemente besonders deutlich zutage treten, mit denen die Aufbruchsbewegung in den evangelischen Gemeinden befaßt ist.

Man darf die folgende Typologie also nicht als eine definitorische Beschreibung verstehen, sondern durchaus als Konstruktion, die wie ein Hinweisschild funktionieren soll: aufmerksam zu machen auf Strukturen, die den realen Erscheinungen evangelischer und katholischer Kirchen allenfalls zugrunde liegen, nicht jedoch in dieser Eindeutigkeit zutage treten.[4] Es gibt keine empirische evangelische oder katholische Gemeinde, in der sich die Züge der Typologie in Reinkultur finden würden. Aber eine Typologie erhebt durchaus den Anspruch, die Vielfältigkeit der empirisch möglichen Erscheinungen sinnvoll zu ordnen und damit verstehen zu helfen. Zu dieser Funktion als ein Erkenntnisraster gehört es auch, daß der hier gezeichnete Typus von protestantischer Frömmigkeit im wechselseitigen Gegenüber zu einem Typus von katholischer Kirche entwickelt wird. Dieses wechselseitige Gegenüber entspricht durchaus dem realen Interpretationskontext der Menschen in den deutschen Kirchengemeinden, für die die östliche orthodoxe Kirche nur theoretisch ein Vergleichszusammenhang wäre. Sie ist deshalb in dieser Typologie nicht mitberücksichtigt und würde sich auch mit ihrem Raster nicht erfassen lassen. Weiterhin wird an einigen Stellen darauf aufmerksam zu machen sein, daß die in der Typologie skizzierten Elemente durchaus nicht ausschließlich in protestantischer bzw. katholischer Frömmigkeit zu Hause sind, sondern sich in abgestufter Ausprägung auch innerhalb des Spektrums evangelischer bzw. katholischer Kirchen finden. Besonders die hier angestellten Überlegungen zur katholischen Kirche sind in ihrer Funktion also eng begrenzt und dienen nur dazu, im Gegenüber die Strukturen

des Protestantischen deutlich werden zu lassen. Die Darstellung der in diesem Aufbruch ebenfalls empfundenen Defizite der katholischen Ekklesiologie können und sollen hier nicht miterfaßt werden. Damit verzichte ich auch darauf aufzuzeigen, inwiefern man auch bezüglich der katholischen Kirche historisch eine Entwicklung hin zur „Männerkirche" aufzeigen könnte.[5]

1. Die Typologie „Lehrender Vater – hütende Mutter"

Die protestantische Kirche, auf die ich mich also mit den folgenden Reflexionen konzentrieren möchte, wirkt ausgesprochen intellektualistisch. Wir sehen nur wenige Bilder, noch weniger „heilige Gegenstände" in den Kirchenräumen, erleben wenige Riten und nur dünne Liturgien. Dafür wird viel gesprochen – kaum ein Gottesdienst ohne Predigt, und überhaupt Gespräche, wo immer wir hinschauen: im Frauenkreis, beim gemeinsamen Bibel-Lesen oder am Krankenbett. Kerzenlicht, Weihrauchduft oder das kühle und feuchte Gefühl von Weihwasser auf den Fingerspitzen sind zu sinnlich für Protestanten und gehören allenfalls in säkularer Form in die Frauendomänen von Küche oder Kinderzimmer, keinesfalls jedoch in den Gottesdienst.

Vielen Menschen erscheint das Leben in der protestantischen Kirche als wenig ganzheitlich, nüchtern statt bergend und nach der Rollenaufteilung der Geschlechter, an die wir uns gewöhnt haben, eben eher männlich-väterlich als mütterlich. Obwohl in vielen evangelischen Kirchen schon seit einigen Jahrzehnten das Pfarramt auch Frauen offensteht, beklagen Frauen einen Mangel an weiblichen Identifikationsangeboten im gottesdienstlichen Leben. Während in der katholischen Tradition etwas aus dem Leben der Gläubigen durch die Verehrung von Heiligen in den Gottesdiensten hineinragt, finden sich evangelische Kirchgänger weitgehend in einer streng biblisch „gefilterten" Frömmigkeit, in der Frauen *und* Männer allenfalls nach einem reflexiven Übersetzungsprozeß der biblischen Welt ihre eigenen Identifikationsangebote entdecken würden. Eine Distanz zur eigenen Lebenswelt scheint einprogrammiert zu sein.

2. Zwei verschiedene Kirchenbilder

In der Ekklesiologie-Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses weisen zwei Bilder wie Hinweisschilder in die evangelische und in die katholische Lehre von der Kirche.[6]

Mindestens uns Evangelischen erscheint die römisch-katholische Kirche wie ein sehr stabiles Bauwerk mit festen Mauern und dicken Pfeilern, in das

man hineingeht und darin fest umschlossen ist. „Ein feste Burg ist unser Gott", hat Martin Luther in der Reformationszeit gedichtet, und vielleicht hat er dabei auch dieses Kirchenbild vor Augen gehabt und es kritisieren wollen, indem er es auf eine andere Ebene übertrug: Nicht die Kirche nämlich scheint für Protestanten das fest Umschließende zu sein, sondern wenn schon, dann ist das Gott in seiner Allgegenwart. Die Kirche ist uns eher ein sehr luftiges Gebäude – eigentlich ganz ohne Wände, aber mit einem Dach, unter dem man sich versammeln kann.

Das Haus ohne Wände bietet keinen besonderen Ort der Gottesgegenwart per se. Gott kommt hinzu, wenn sich Menschen in seinem Namen versammeln. Er wohnt nicht unter dem Dach. Auch von Pfarrerinnen oder Pfarrern wird im Gottesdienst nicht mehr als von jedem anderen Gemeindeglied erwartet, daß sie Gottes Gegenwart herbeiführen. Vielmehr sollen sie, wie Dietrich Ritschl in der DÖSTA-Studie zusammenfaßt, in der Seelsorge beraten und in der Predigt belehren.[7] Protestanten wollen etwas lernen, wenn sie in den Gottesdienst gehen, und sie können erbarmungslos sein, wenn sie hinterher beim Sonntagsessen die Predigt kritisieren. Obwohl man inzwischen viel Neues ausprobiert im Gottesdienst, wirken sowohl die Erwachsenen-Gottesdienste oft genauso schulstundenhaft wie die Kindergottesdienste.

3. Theologische Aspekte dieses Intellektualismus': Zwei unterschiedliche Gottesbilder

Es ist das Verdienst der feministischen Theologie, auf die theologische Verzerrung aufmerksam gemacht zu haben, die durch die intellektualistische Grundströmung in der protestantischen Tradition entstanden ist. Ihr Beharren auf einem erfahrungsbezogenen Zugang der Theologie trifft deutschsprachige katholische und protestantische Theologie gleichermaßen, wenn auch auf verschiedenen Ebenen: die katholische an der hierarchischen Institutionalisierung von Kirche, die protestantische vielleicht sogar tiefer in ihrer theologischen Struktur.

In den beiden Konfessionen haben sich zwei verschiedene Grundtypen des Redens von Gott verdichtet. In der katholischen Kirche scheint die intuitive Vorstellung lebendig, daß sich die Gegenwart Gottes in der Kirche strukturell fassen und orten läßt. Der Intellektualismus der protestantischen Kirche scheint auf der anderen Seite dadurch zu entstehen, daß hier die Distanz von Gott und Welt und damit die generelle Unfaßbarkeit Gottes auch in der Frömmigkeit immer bewußt gehalten wird. Durch protestan-

tische Augen gesehen erscheint in der katholischen Frömmigkeit die Vorstellung von der Gegenwart Gottes wie die von unterschiedlichen „Verdichtungen Gottes" in der Kirche. Für diese Vorstellung gibt es durchaus auch biblische Bezüge. Katholische und auch anglikanische Theologen verweisen dafür grundsätzlich gern auf die Rede von der Menschwerdung Gottes, auf die Inkarnation.[8] Ja, in gewisser Weise scheint die Kirche selbst, das ganze Haus mit den dicken, schützenden Mauern, eine Verdichtung Gottes selbst.

Dies ist am stärksten der Fall in der Rede von der Sakramentalität der Kirche. In zugespitzter Form führt sie, wie es in der DÖSTA-Studie heißt, zu einer „vorschnelle(n) Identifizierung von Kirche und Reich Gottes" und ist durchaus auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche umstritten. Besonders nach dem Zweiten Vatikanum hat sie erhebliche Differenzierungen erfahren. Vielleicht weniger bei den Gläubigen in den Gemeinden, intensiv jedoch für das Selbstverständnis vieler Priester sind Elemente dieser ekklesiologischen Zuspitzung des Sakramentsbegriffs noch heute wirksam.[9] Dem steht andererseits in der Fachtheologie ein zunehmender Konsens in den Konfessionen in den klassischen Fragen des Verständnisses der Realpräsenz Christi im Abendmahl gegenüber, der allerdings auch auf Gemeindeebene noch nicht selbstverständlich geworden zu sein scheint.[10]

Man kann sagen, daß in der protestantischen Weichenstellung Gott gar nicht so weit hineinreicht in die Welt, auch nicht hineinreichen muß, um sie zu erhalten. In der katholischen wohnt Gott direkt in der Welt, „verströmt sich" in sie, läßt sich hier treffen und vor allem: an sich selbst teilhaben. In der protestantischen umfaßt Gott die Welt, umarmt sie, aber bleibt eher äußerlich von ihr.[11] Das ist am deutlichsten bei Calvin und seiner Betonung der Souveränität Gottes. Natürlich steht Karl Barth in dieser Linie, wie überhaupt der ganze Schwerpunkt auf dem Wort Gottes in der protestantischen Tradition, das zunächst von außen in die Welt hineingesprochen wird. Im Grunde steckt in der evangelischen Weise von Gott zu reden eine Tendenz zum Deismus. Allerdings kann man nur von einer Tendenz sprechen, denn eigentlich ist der „protestantische Skeptizismus", der sich in diesem Bild von der Äußerlichkeit Gottes widerspiegelt, nicht in einer Skepsis über Gottes Gegenwart gegründet. Der die Welt umarmende Gott wirkt während der Umarmung durchaus in sich hinein, nämlich in seinem Geist, aber auch dabei können wir ihm nicht über die Schultern schauen. Um diesen erkenntnistheoretischen Vorbehalt zu wahren, erlaubte protestantische Theologie bisher, so scheint es mir, nur von einer einzigen „Verdichtung" des Göttlichen in der Welt zu reden, nämlich von der radikal verdichteten Gegenwart Gottes im Leben, Sterben und Auferstehen Christi. Nicht die Kirche ist ein Sakrament, eine heilvermittelnde Verdichtung Gottes, sondern allenfalls Jesus Christus.[12] Die Unterscheidungen zwischen dem Haupt,

nämlich Gottes Gegenwart in Jesus Christus, und den Gliedern, den Gläubigen, steuert die Ausbildung protestantischer Ekklesiologie. Sie hat ihren Grund in dem Hauptakzent der Unverfügbarkeit Gottes.

Die hier beschriebenen Gottesbild-Typen lassen sich nicht rein alternativ in protestantischer oder katholischer Tradition finden. Wir können sie beide schon innerhalb der verschiedenen protestantischen Kirchen ausmachen – so ist etwa die lutherische Frömmigkeit eher von einem Bild des Hineinkommens Gottes in die Welt geprägt als die reformierte und erst recht die der Baptisten. Lutheraner können deshalb vom Leiden Gottes selbst am Kreuz reden, sie haben einen stärkeren Amts- und Sakramentsbegriff und vor allem eine Vertrautheit im sprachlichen Umgang mit Paradoxien entwickelt, in denen ein Hereinreichen Gottes in die Welt – allerdings konzentriert auf das Kreuz Christi – symbolisch erfaßt wird. Darüber hinaus sind die beiden Typen zu verschiedenen Zeiten verschieden stark aktiv bei der Steuerung der Denk- und Frömmigkeitsstrukturen.[13] Auf jeden Fall kann man sie seit der frühesten Geschichte der Kirchen ausmachen.[14] So darf es denn nicht verwundern, wenn wir sie auch *beide* innerhalb der katholischen Kirche finden, die ja innen vielfältiger ist als sie von außen scheint. Wir sollten also die beiden Bilder als konstruierte Folien verstehen, mit denen ein Spektrum des Redens von Gottes Gegenwart in beiden Traditionen erfaßt werden kann, das sich in gröberer Körnung auf katholische und evangelische Frömmigkeit verteilt zeigt.

Von einer *Vereinigung* von Gott und Welt wollen evangelische Theologen also nur auf Christus bezogen reden, eine Ausweitung der Inkarnation auf die Kirche, von der in der katholischen Theologie ebenso wie in der anglikanischen gesprochen werden kann, ist ihnen nicht geheuer.[15] Das Gemeindeleben wird zumeist von einer ausgesprochenen „Jesus-Frömmigkeit" geprägt, in der in der Lebenshaltung des irdischen Jesus ein möglichst konkretes Vorbild für den eigenen Lebensentwurf gesucht wird.

Man kann wohl sagen: Protestanten suchen Belehrung über Gottes Willen und Zuspruch der Versöhnung, aber sie erwarten weniger, auf Instanzen in der Welt zu treffen – sei es in Ämtern, Sakramenten oder Heiligen – die ihnen dieses durch ihre besondere Gottesnähe vermittelten. Nichts auf der Welt soll das falsche Versprechen abgeben, mit Gott identifiziert werden zu dürfen und in einem direkten Sinn „göttlich" zu sein. Kirche ist ihnen darum eher ein Gesprächsforum für Gläubige als eine „Heilsinstitution"[16].

4. Konsequenzen aus dem Gottesbild protestantischer Frömmigkeit

a) Die Sprache

In der Konsequenz davon haben Protestanten in der Regel überhaupt keinen Sinn für eine „heilige Sprache". Obwohl in der Kirche durchaus von Gott die Rede ist, so doch in der Weise, daß sich diese Rede nach den Geset-

zen des auch im säkularen Leben üblichen Sprechens über die Wirklichkeit vollzieht. Gott „wohnt" auch nicht in einer spezifischen Sprache. In der Konsequenz fällt es evangelischen Gläubigen leichter, über Gott bzw. seinen Willen zu sprechen als ihn zu preisen oder gar zu „jauchzen" im Erleben seiner Gegenwart. Sicher hat die liturgische Armut protestantischer Gottesdienste damit zu tun. Vielleicht also haben protestantische Gläubige nicht eigentlich eine „religiöse Sprache" – wenn man darunter versteht, daß eine Sprache wegen ihres transzendenten Bezuges nicht nach den Verstehensregeln der Alltagssprache funktionierte, also nicht im selben Sinne wie diese *verstanden werden* muß. Schon die Abschaffung der lateinischen Messe durch die Reformatoren beruhte auf dem Grundsatz, daß das, was im Gottesdienst gesprochen wird, innerhalb der allgemeinen Kommunikationsmöglichkeiten bleibt. Protestanten spüren eine Notwendigkeit, Glaubensinhalte auch zu *denken,* denn eine vom Alltagsdenken abgehobene Sprache haben sie nicht. Freilich heißt das nicht, daß sie nicht auch in ihren Gesangbüchern altertümliche Texte tradieren, und daß sich nicht auch die in kirchlicher Tradition geronnene „Fachsprache" der Pfarrer und Pfarrerinnen von der gegenwärtigen Erfahrungswelt der Gläubigen entfernen konnte! Aber die meisten von ihnen gehen doch nicht davon aus, daß von Gottes Wirken in spezifischer, „geoffenbarter" Logik gesprochen und gedacht werden müsse.[17] Wenn sich evangelische Theologie und Gottesdienstpraxis auf Metaphern, auf rituelle Handlungen und Symbole zu besinnen beginnt, so nicht zufällig in einem geistigen Kontext, in dem auch außerhalb der Kirche – eben in der Alltagssprache – ein gesteigertes Bewußtsein für diese Sprachhaltungen entsteht. Das gilt nicht zuletzt für die Gegenwart.

b) Gott als Intellektueller

In der Folge der starken Konzentration auf die Differenz von Gott und Welt also liegt in der protestantischen Kirche eine Einengung auf den intellektuellen Zugang des Redens von Gott. Eigentlich hat das Differenzbild ja theologisch seinen Ort sozusagen in einer Perspektive „von unten": es soll verhindern, daß mehr über Gott gesagt wird als dieser in seinem „Wort" selbst mitteilt. Und doch mußte es von den Gläubigen auf weite Strecken der Geschichte so verstanden werden, als beschreibe es doch Gott selbst, als sei dieser ein solch nüchternes und vornehmlich den Intellekt des Individuums erreichendes Wesen. Man gewöhnte sich an, ihn anzusprechen und sich seiner Gegenwart zu vergewissern, ohne Symbole aus der eigenen Erfahrung

zu verwenden, man verdrängte überhaupt außersprachliche Symbole und ließ allenfalls biblische zu. So ist es auch nicht zur Ausbildung einer evangelischen Lehre von den Heiligen gekommen, obwohl die Äußerungen Martin Luthers dies durchaus ermöglichen.[18] Ebenso verlernten evangelische Pfarrer, von der Wirklichkeit Gottes in der Natur zu sprechen. Gegen das Mißverständnis der Einengung Gottes auf den Intellekt ist die protestantische Kirche nicht mit Leib und Seele angegangen. Dieses Versäumnis mag durchaus dadurch gefördert worden sein, daß auch hier Männersozialisationen bestimmend waren.

5. Zeichen des Defizits und die Hoffnung in den Aufbruch der Frauen

So mag denn der Intellektualismus der protestantischen Kirche seine theologischen Gründe haben. Und doch wird heute von vielen Seiten die Frage laut, ob hier nicht eine Verhältnisbestimmung, die als Korrektiv funktionierend, wertvoll und unverzichtbar ist, in falscher Weise generalisiert wird. Die Konzentration auf die Unverfügbarkeit Gottes hat in der praktischen Gestaltung des kirchlichen Lebens dazu geführt, die noch zur Reformationszeit lebendige Tradition der *Zeichen der Gegenwart Gottes* verkümmern zu lassen. Vielleicht hat das protestantische Bemühen um aktive Weltgestaltung ihre Stelle eingenommen. Das luftige Haus ohne Wände jedoch wurde jeglicher „Beheimatungsstrukturen" entleert, in die die Menschen *ihre* eigene Geschichte mit Gott einbetten können. Nur in ihnen aber können sich Menschen der Gegenwart Gottes ganzheitlich vergewissern.

Das vielleicht größte Defizit protestantischen Intellektualismus ist ein Mangel an tragenden Symbolen in Krisenzeiten – in Augenblicken, in denen Leidenserfahrungen die Sprache nehmen und die traditionelle Gesprächskultur nichts mehr hilft. Protestanten wissen viel über das Leiden zu sagen, auch über die Gegenwart Gottes darin. Es gibt auch zahlreiche bewegende Berichte von Menschen, die sterbende Angehörige mit dem Singen von Kirchenliedern verabschiedet haben. Aber Seelsorger wie Gläubige sind allein auf ihre individuelle Phantasie angewiesen und absolut ohne ein stützendes Geländer ihrer kirchlichen Tradition, wenn die Sprache aufhört.

Die Evangelischen Kirchentage der letzten 15 Jahre schon haben Zeugnis abgelegt für ein immer stärker werdendes Drängen nach Ausdrucksformen von Spiritualität. Sie haben auch Anstoß gegeben dafür, daß heute in vielen evangelischen Gottesdiensten mit neuen Formen experimentiert wird. Die wichtigsten Elemente dabei sind wohl die Entdeckung nicht-sprachlicher Ausdrucksformen und der Meditation. Nicht zufällig finden sich beide in

der neuen Abendmahlsfreudigkeit. Sie müssen verbunden gesehen werden mit einer Neuentdeckung von Dimensionen des Gottesdienstes, die bei den Evangelischen lange im Schatten einer Überbetonung von Sündenbekenntnis und Zusage der Vergebung stehen mußten: der des freudigen Dankens und der der Anbetung Gottes.

Dies wird heute besonders von den Frauen in den Gemeinden erkannt. Die Sorge um die Zukunft der Kirche angesichts der hohen Zahlen von Kirchenaustritten darf uns nicht blind machen für den kleinen, aber bestimmten Aufbruch, der in vielen Gemeinden gegenwärtig von Frauen getragen wird. Klein, weil er ganz unspektakulär vor sich geht – bestimmt, weil er von dem wachsenden Bewußtsein der Frauen getragen wird, daß sie faktisch die Stützen des Daches des luftigen Kirchengebäudes sind.

Trotz der Suche nach neuen Formen der Spiritualität schätzen sie die „Gesprächskultur" der protestantischen Kirche. Die wenigsten wollen auf den Intellektualismus völlig verzichten. Das hat zum einen sicher den Grund, daß sie, die sie schon seit Jahren in den Schulen ihrer Kinder mehr mit Lehrerinnen als mit Lehrern zu tun haben, das „Lehrende" eben nicht mehr als ein männliches Privileg empfinden. Gerade als Frauen wollen sie sich nicht auf das Emotionale allein festlegen lassen, sie wollen auch ihren Kopf benutzen dürfen.[19] Der protestantische Intellektualismus erlaubt auch ihnen, selbst zu denken beim Glauben. Dafür schätzen sie auch die Gesprächskreise, und sie merken, daß sie sich hier meist freier und kompetenter äußern können als ihre Männer – über Fragen der Alltagsbewältigung und eben als Teil derer auch über Fragen des Glaubens. Neuerdings krempeln sie hier auch „ausgediente" theologische Redeweisen um. Denn eigentlich sind sie gar nicht ungeübt darin, sie mußten das nur erst entdecken: Die Frauen befinden sich über viele Jahre ihres Lebens in einem ständigen theologischen Diskurs, nämlich bei der religiösen Sozialisation ihrer Kinder, die auch in der Väterkirche vornehmlich Aufgabe der Mütter ist. Schon bei der zweiten Umfrage der EKD zur Kirchenmitgliedschaft 1982 hatte sich gezeigt, daß der bereits in der ersten Befragung 1972 erkennbare Trend sich weiter bestätigte, nämlich daß im Vergleich zu den Männern die Frauen eine „engere Beziehung zu Kirche und Gemeinde" zeigten.[20] In der Analyse der möglichen Gründe dafür taucht auch hier schon die Vermutung ihrer größeren „‚Nähe' zur Erziehung von Kindern" auf.[21] Die Auswertungsstudie verweist auf Untersuchungen, nach denen das Verhältnis zur Kirche bei Frauen ohne Kinder deutlich distanzierter ist als bei denen, die Mütter sind.[22] Aber auch die selbst kinderlosen Frauen sind von einer entsprechenden Sozialisation geprägt, in der nach den Ergebnis-

sen der Studie von 1982 „Frauen (...) häufiger als Männer mit Verwandten, Freunden, Kollegen über Religion, Glaube und Kirche (sprechen)".[23]

Von den Frauen aus meiner Heimatgemeinde, die Mütter sind, weiß ich, daß sie mit ihren Kindern viel über Religion sprechen; sie überlassen das durchaus nicht dem Pfarrer oder der Pfarrerin. Vielleicht ist das eine neue Entwicklung, denn traditionell haben wohl auch in der evangelischen Kirche die Mütter bei der Erziehung ihrer Kinder eher wiederholt, was gute oder schlechte Pfarrer ihnen vorlegten.[24] Jetzt wagen es mehr und mehr Mütter, sich von der religiösen Kreativität der Kinder ermutigen zu lassen und mit ihnen gemeinsam selbst nach Antworten auf die großen Fragen des Glaubens zu suchen. Für diese Seite der religiösen Erziehung sind sie mitten in der Männerkultur der protestantischen Kirche hier vielleicht doch am besten vorbereitet worden.

Zu einem neuen Aufbruch im Gemeindeleben kann es dort kommen, wo sich diese Frauen ihrer Funktion bewußt werden, heute mehr denn je letztlich die Trägerinnen von religiösem Bewußtsein überhaupt zu sein. Dann bringen sie ihre Erfahrungen mit der Dimension der „Lernbarkeit" des Glaubens mit neuem Selbstbewußtsein in die Gemeinden ein. Das hat durchaus nicht nur Auswirkungen auf die Arbeit mit Kindern. Symbolhandlungen, mit denen Kinder Glauben lernen und leben können, werden auch in unseren Gemeindegottesdiensten lebendig: Wenn sich Gemeindeglieder beim Vaterunser die Hände reichen oder sich von Kindern im Gottesdienst beschenken lassen. So unspektakulär diese Beispiele sind, in ihnen zeigt sich ein neues Bewußtsein dafür, daß Symbolhandlungen nicht nur ein referierender Ausdruck von in der Vergangenheit erfahrener Gottesgegenwart sind, sondern daß sie als wiederholte, allerdings lebendige Rituale auch die Fähigkeit für diese Erfahrung erst schaffen. Sie sind nicht nur Ausdruck von Gotteserfahrung, sondern auch Einübung in sie. Viele junge Eltern begleiten ihre Kinder heute in den Kindergottesdienst, weil sie von ihnen lernen wollen: lernen nämlich, daß man tatsächlich auch in die Kirche gehen kann, um Gott zu treffen, um ihm etwas zu sagen oder auch etwas zu bringen, um in seiner Gegenwart zu feiern und um diese Art des „Kontakts mit Gott" in den Alltag hineinzunehmen. Wenn dieser Aufbruch nicht nur ein kurzes Wehen bleibt, sondern ernstgenommen und mit Kreativität und Flexibilität aufgegriffen wird, sollten auch Menschen aus ganz anderen Lebensbereichen von ihm miterfaßt werden können. Die Hoffnung in eine „ganzheitliche" Spiritualität bezieht sich vor allem darauf, daß mit ihr Erfahrungsbereiche der vielen *verschiedenen* Lebensformen der Gemeindeglieder sinnvoll eingebracht werden könnten.

Daß dies durchaus als ein Bedürfnis empfunden wird, zeigt sich in dem unüberhörbar werdenen Wunsch nach lebensbegleitenden Gottesdiensten.

Nicht das Leben Jesu soll ausschließlich strukturierend sein im Kirchenjahr, sondern auch das Leben der Gläubigen: Taufgedächtnis- und Schulanfänger-Gottesdienste, sogar nach gottesdienstlicher Begleitung von Ehescheidungen wird gerufen. Nimmt man diese Wünsche ernst, so müßte man bis zu einer Konzeption von mehreren verschiedenen Kirchenjahren nebeneinander kommen können. Denn nicht die ganze Gemeinde geht zum Schulanfänger-Gottesdienst. Die Lehrhaftigkeit der protestantischen Tradition greift zu kurz für diese Einsichten, und sie hat vielleicht sogar das Verständnis der Verkündigung des Evangeliums einseitig verengt. Besonders aus der Theologie der Dritten Welt hören wir eine ernstzunehmende Kritik: Westliche Christen verstünden das Evangelium zu sehr als eine Lehre, die von außen an den Menschen herangetragen werden müsse. Sie unterschlagen dabei die Dimension der Vergewisserung der Gegenwart Gottes als eine befreiende Initiation in ein neues Leben im Geist Christi.[25]

ANMERKUNGEN

1 Diesem Artikel liegt ein Vortrag zugrunde, der auf der Ökumenischen Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg und der Evangelischen Akademie Baden im Dezember 1994 gehalten worden ist.

2 Die Anregung, die Typologie vom „lehrenden Vater" und der „hütenden Mutter" auf die protestantische und die katholische Kirche anzuwenden, stammt von der o. g. Tagung.

3 Aus der Fülle der Titel sei hingewiesen auf die Arbeiten von Elisabeth Moltmann-Wendel und den von ihr herausgegebenen Aufsatzband: Weiblichkeit in der Theologie. Verdrängung und Wiederkehr. Gütersloh 1988 sowie auf Catharina Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne. Gütersloh 1980, 48f; sowie dies., Suchen, was verlorenging. Gütersloh 1985, 45.

4 Zum Begriff des Typos insbesondere in Unterscheidung von dem enger definierenden der Klasse vgl. J. Janoska-Bendl, Art. „Typos", in: J. Speck (Hg.), Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe, Bd. 3, Göttingen 1980, 656–68.

5 Zur Situation von Frauen in der katholischen „Mutter Kirche" vgl. z. B. den psychologischen Beitrag von Brigitte Dorst, Über das Leiden von Frauen am patriarchalen Gott, der Kirche und den Kirchenmännern, in: WzM 44, 1992, 437–49; bes. 444ff: „Frauen und Mutter Kirche".

6 Peter Neuner / Dietrich Ritschl (Hg.), Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 66, Frankfurt/M. 1993. Vgl. zum folgenden ebd. 122ff, den Beitrag Dietrich Ritschls über protestantische Tradition.

7 Vgl. ebd., 124.

8 Als biblischen Bezug vgl. auch die Beobachtungen zu neutestamentlichen Ansätzen, „die bereits die gegenwärtige Gemeinde als Heilige nennen", wie sie Klaus Berger anstellt: K. B., Von der notwendigen Unterscheidung das Heilige und das Unheilige (sic!), in: Reinhard Ehmann (Red.), Heilige(s) für Protestanten. Zugänge zu einem „anstößigen" Begriff. Beiträge aus Tagungen der Evangelischen Akademie Baden 1991 und 1992. Herrenalber Forum Bd. 7, Karlsruhe 1993, 33–54; hier 43.

[9] Vgl. DÖSTA-Studie, op.cit., 23–25: Die römisch-katholische Sicht, bes. 24/25; zur neueren Bestimmung des Sakraments-Begriffs in der katholischen Theologie – eher als Symbolgeschehen denn als Gnadenmittel – vgl. Franz-Josef Nocke, Allgemeine Sakramentenlehre, in: Theodor Schneider (Hg.),Handbuch der Dogmatik, Bd. 2. Düsseldorf 1992, 188–225, hier bes. 210–24; weiterhin Heinrich Döring, Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht, in: Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, hg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut. Paderborn 1983, 20–125, sowie Martin Seils, Sakramententheologie, in: VuF 39, 1994/2, 24–44, hier 27–31.

[10] Vgl. dazu M. Seils, op.cit., 35 und 39.

[11] Dies spielt sicher auch in der Sakramententheologie eine Rolle. M. Seils verzeichnet in dem Entwurf von Gunther Wenz ein „eher kognitives Sakramentsverständnis", vgl. op.cit., 32 zu G. Wenz, Einführung in die evangelische Sakramentenlehre. Darmstadt 1988. Vgl. auch Reinhard Hempelmann, Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog. (KiKonf. 32) Göttingen 1992. Auch Hempelmann arbeitet übrigens mit einem typologischen Orientierungsraster, vgl. dazu M. Seils, op.cit., 38/39.

[12] Vgl. Karl Barth, KD IV/2,42 und 59; zu Barths Sakramentsbegriff in seiner Komplexität vgl. genauer Ulrich Kühn, Sakramente. (Handbuch Systematischer Theologie Bd. II) Gütersloh 1985, 175ff; vgl. auch die bei M. Seils besprochene Literatur, op.cit., 31–33.

[13] So versuchte man in der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts durchaus, in der Geschichte eine „Verdichtung" Gottes zu sehen, nicht ausschließlich in Jesus Christus.

[14] Als einen Streit über die Legitimität der Annahme, die Kirche sogar zu einer „Verdichtung" Gottes gestalten zu können, ließen sich z. B. die Auseinandersetzungen mit den Donatisten und Pelagianern beschreiben.

[15] Zur römisch-katholischen Lehre vgl. z. B. die Dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Lumen Gentium" 52, worin es heißt, daß das, was in der Inkarnation enthüllt und bezweckt werde, in der Kirche „offenbart und fortgesetzt" werde.

[16] Den Reformatoren im 16. Jahrhundert war es daher wichtig, daß sich in der Verehrung von „Heiligen", die sie gar nicht in Bausch und Bogen abgelehnt haben, nicht eine Vorstellung entwickle, nach der die Heiligen auch eine Funktion als *Vermittlungsinstanzen von göttlichem Heil* hätten – so, als sei in ihnen die Gegenwart der generellen Unverfügbarkeit enthoben. Sie fürchteten, in der mittelalterlichen Praxis der Heiligenverehrung trete das Wissen um die generelle Unterschiedenheit von Gott und Welt gefährlich in den Hintergrund. Vgl. dazu Hans-Martin Barth, Der Heilige Gott und seine Heiligen, in: R. Ehmann (Red.), a.a.O., 55–75, hier bes. 62–70.

[17] Heute hört man oft lutherische Theologen so reden, als habe Luther mit seiner kritischen Haltung gegenüber der Philosophie dieses gemeint. Dies scheint mir jedoch ein arg simplifizierendes Verständnis sowohl der Alltagssprache (als ob diese nicht auch Notwendigkeit und Möglichkeiten habe, metaphorisch über die Wirklichkeit zu sprechen), wie auch von Luthers Philosophie-Verständnis.

[18] S.o., Anm. 3 sowie H.-M. Barth, Sehnsucht nach den Heiligen? Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität. Stuttgart 1992; Dietrich Ritschl, Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Heiligenverehrung, in: D. R., Konzepte, München 1986, 60–71. In diesen Zusammenhang gehören auch neuere evangelische und katholische Überlegungen zur Marienverehrung, vgl. Walter Schöpsdau (Hg.), Mariologie und Feminismus. Bensheimer Hefte 64. Göttingen 1985; Elisabeth Moltmann-Wendel u. a. (Hg.), Was geht uns Maria an? Gütersloh 1988. (Für bes. hilfreich halte ich hier den Hinweis von Karin Elisabeth Borresen auf die kulturellen Aspekte der sog. „Gesellschaftsmariologie", die theologisch bearbeitet werden müßten, ebd., 86.) Weiterhin vgl. Wolfgang Beinert (Hg.), Maria – eine ökumenische Herausforderung. Regensburg 1984 und ÖR 31, 1982/4 mit Beiträgen von Werner Löser SJ, Athanasios Basdekis und Dietrich Ritschl.

[19] Aus der Erfahrung des englischen Puritanismus des frühen 19. Jahrhunderts heraus verdeutlichten die Bronté-Schwestern die emanzipative Kraft des protestantischen Intellektualismus in eindrücklicher Weise, vgl. z. B. die Romane von Charlotte Bronté „Jane Eyre" und „Villette". Auch in der feministischen Philosophie und Theologie wird eine undifferenzierte Kritik von Rationalität inzwischen zurückgewiesen; vgl. dazu z. B. Sarah Coakley, Geschlecht und Erkenntnis in der westlichen Philosophie. Der „Mann der Vernunft" und die „weibliche Andere" im Denken der Aufklärung und der Romantik, in: Concilium 27, 1994/6, 500–505, oder Heidemarie Bennent, Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau im Gesellschaft und Kultur, Frankfurt u. a. 1985, bes. 222: „In der Absicht, größere Naturnähe und herrschaftsfreie Formen der Zwischenmenschlichkeit zu befördern, bedenken engagierte Frauen oft zu wenig, daß im hochentwickelten Stadium der Gesellschaft Emanzipation, auch die des Gefühls, angewiesen ist auf die Vermittlung des Intellekts, der allein bestehende Zwänge und oppressive Praktiken in ihrer Wirkweise transparent machen kann."

[20] Vgl. Ingrid Lukatis, Frauen und Männer als Kirchenmitglieder, in: Joachim Matthes (Hg.), Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage „Was wird aus der Kirche?". Gütersloh 1990, 119–47; hier 129/30. Vgl. auch ebd., 125, den Hinweis, bei den befragten Frauen spiele eher als bei den Männern „der Wunsch nach zeitgemäßer Verdeutlichung der christlichen Lehre eine besondere große Rolle".

[21] Ebd., 131ff.

[22] Ebd., 133.

[23] Ebd., 124.

[24] Vgl. dazu die zum Teil erschütternden Berichte von Frauen aus dem 19. Jahrhundert in: Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat. Frankfurt/M. 1983.

[25] Dies hat auch Auswirkungen auf das Verständnis der Christologie. Sowohl in den Kirchen der Dritten Welt, die das Bedürfnis haben, ihre christliche Hoffnung in der Sprache ihrer Kultur auszudrücken, wie in der feministischen Theologie gibt es Kritik an der harschen protestantischen Soteriologie mit ihrer pessimistischen Anthropologie. Zu sehr laufen diese Konzeptionen auf das Verständnis des neuen Menschen hinaus, der eine vom alten völlig losgelöste Identität haben sollte. Statt dessen wünschen die Kritiker Bilder, die vom Neuwerden des Alten sprechen können. Letztlich geht es dabei um eine Verbindung von Schöpfung und Erlösung. Lit.: Fabien Eboussi Boulaga, Christianity without Fetishes. Maryknoll 1982. 130ff; Charles Nyamiti, Christ's Resurrection in the Light of African Tribal Initiation Ritual, in: Pastoral Orientation Service, 1979/3, 4–13; zur These in der feministischen Theologie einführend vgl. Uwe Gerber, Feministische Theologie, in: W. Schöpsdau (Hg.), op.cit., 120–23, sowie Rosemary R. Ruether. Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche. Stuttgart 1988.

Wort der christlichen Kirchen zum 8. Mai 1995

Am 8. Mai 1945 ist der Zweite Weltkrieg zu Ende gegangen. Die Waffen schwiegen. Die nationalsozialistische Schreckensherrschaft war vollends zusammengebrochen. Europa konnte aufatmen. Aber das Kriegsende und seine Folgen sind unterschiedlich erlebt und gedeutet worden. Für die einen bedeuteten sie Befreiung aus Konzentrationslagern, für andere Gefangenschaft und Tod, für die einen das Ende der Bedrückung und des Mordens, für andere neues Unrecht durch Vertreibung und Flucht. Ungezählte hatten kein Dach über dem Kopf. Hunderttausende waren Witwen oder Waisen geworden. Dankbarkeit mischte sich mit Bitterkeit, Hoffnung auf einen Neuanfang mit Skepsis. Das Ausmaß an Verwüstung und Zerstörung, das Deutsche mit diesem Krieg ausgelöst haben, ist immer noch schwer zu fassen. Fünfzig Jahre danach ist dieser Tag bestimmt von Trauer, von Dankbarkeit für die Befreiung von Terror und Krieg, von der Bereitschaft zur Erinnerung und der Verantwortung für die Zukunft.

Tod und Vernichtung haben alle getroffen: Sieger und Besiegte, Befreier und Vertriebene, Verfolgte und Verfolger. Manche haben darin ihren Glauben verloren, andere haben die Kraft des Glaubens darin neu entdeckt. Leid darf nicht verdrängt, Schmerz nicht verharmlost werden. Trauer ist nötig, damit wir nicht in Resignation und Gleichgültigkeit verharren.

Die Entwicklung der letzten fünfzig Jahre in Europa macht vor allem uns Deutsche dankbar gegenüber Gott und den Menschen. Unser Land lag am Boden, es ist wieder aufgerichtet. Unser Land war geteilt, es ist wieder vereint. Europa war in zwei gegeneinander gerüstete Blöcke gespalten, diese Bedrohung gegenseitiger Vernichtung ist verschwunden. Dankbar haben wir die Hände ergriffen, die uns Versöhnung boten. Aus Gegnern von damals wurden Partner und Freunde. Wir können und dürfen der Frage nach eigener Schuld und der Übernahme der Schuldfolgen nicht ausweichen. Als Christen sind wir gewiß: „Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und uns das Wort von der Versöhnung anvertraute“ (2Kor 5,19).

Der Glaube an Gottes Güte macht frei, sich zu erinnern und sich der Vergangenheit zu stellen. In den Ruf nach einem Schlußstrich unter die Vergangenheit können Christen niemals einstimmen. Wer das Gedächtnis verliert, verliert die Orientierung. Wer vergißt, was geschah, reißt den Wegweiser für einen Weg in eine bessere Zukunft aus. Das gilt besonders für das Verhältnis zum jüdischen Volk; das gilt auch für unsere Verpflichtung, Minderheiten zu schützen.

Den Opfern des Krieges und der Gewaltherrschaft, aber auch der heranwachsenden Generation sind wir es schuldig, unsere Kraft für die Bewahrung des Lebens einzusetzen. Der Rückblick auf das Ende des Zweiten Weltkriegs erinnert uns an Chancen und Pflichten, die allen Menschen bewußt sein müssen, wenn neue Weltkatastrophen verhindert werden sollen. Wir wissen, daß wir in der noch nicht erlösten Welt die Aufgabe haben, für Recht und Frieden einzutreten. Tag für Tag steht uns vor Augen, wie das Leben geschändet und die Lebensgrundlagen zerstört

werden. Das ruft uns zur Verantwortung und mutet uns neue Wege und Wagnisse zu. Nur wer bereit ist, auch Opfer zu bringen und auf falsche Rücksichten zu verzichtet, kann dem Leben in Gerechtigkeit dienen. In der Erwartung des Reiches Gottes gilt: „Selig, die Frieden stiften" (Mt 5,9)

Landesbischof
Dr. Klaus Engelhardt
Vorsitzender des
Rates der EKD

Bischof
D. Dr. Karl Lehmann
Vorsitzender
der Deutschen
Bischofskonferenz

Bischof
Dr. Walter Klaiber
für den Vorstand der
Arbeitsgemeinschaft
Christl. Kirchen (ACK)

Der Generalsekretär des ÖRK im Vatikan

Dr. Konrad Raiser, Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, wurde am Donnerstag, dem 6. April, in Privataudienz von Papst Johannes Paul II. empfangen. Das halbstündige Gespräch, bei dem auch Kardinal Edward Cassidy, Leiter des Päpstlichen Rates für christliche Einheit, anwesend war, fand im Rahmen des seit Raisers Amtsantritt im Januar 1993 ersten offiziellen Besuchs einer ÖRK-Delegation im Vatikan statt.

Während des viertägigen Besuchs traf die ÖRK-Delegation zu Gesprächen mit Vertretern von vier Päpstlichen Räten, des vatikanischen Staatssekretariats und religiöser Orden sowie zu einer informellen Begegnung mit der römisch-katholischen Laiengemeinschaft St. Egidio zusammen. Während seines Aufenthalts in Rom besuchten Raiser und seine Kollegen auch die italienischen Mitgliedskirchen des ÖRK.

Der Papst und der ÖRK-Generalsekretär bekräftigten, daß die Zusammenarbeit für Frieden und Versöhnung eine vorrangige Aufgabe aller Kirchen und Menschen guten Willens sei. Raiser überreichte dem Papst einen Abendmahlskelch, einen Teller und einen Krug, die bei einer Eucharistiefeier während der ÖRK-Vollversammlung in Canberra (1991) benutzt worden waren, und sagte, dieses Geschenk sei eine Bestätigung „unseres gemeinsamen Strebens nach Einheit" und eine Bekräftigung „unserer Hoffnung, daß unsere Koinonia (Gemeinschaft) Ausdruck finden möge in der vollen Abendmahlsgemeinschaft am Tisch des Herrn".

Im Mittelpunkt eines Großteils der Gespräche zwischen der ÖRK-Delegation und den Vertretern des Vatikans stand die von beiden Seiten geteilte Sorge um das Leben. Sie kam insbesondere in einem als „vorläufiger Gedankenaustausch" bezeichneten Gespräch mit dem Päpstlichen Rat für christliche Einheit zur Sprache, dessen Thema die jüngst veröffentlichte Enzyklika *Evangelium vitae* war. Die ÖRK-Delegation begrüßte die in der Enzyklika zum Ausdruck kommende Entschlossenheit des Papstes, sich im Geiste des Evangeliums für eine gerechtere und humanere Welt einzusetzen.

Die ÖRK-Delegation erklärte, die Enzyklika gehe nicht über die bisherigen Aussagen des Heiligen Stuhls zum Schwangerschaftsabbruch, zur Verhütung und zur Euthanasie hinaus, und vertrat die Auffassung, ihre Formulierungen erschwerten die

ökumenische Diskussion dieser gravierenden sittlichen Fragen und machten es nahezu unmöglich, ein gemeinsames seelsorgerliches Konzept und entsprechende Leitlinien zu formulieren.

Die ÖRK-Delegation bezeichnete die gegenseitige Rechenschaft unter den Kirchen in sozialen und ethischen Fragen als grundlegendes ökumenisches Prinzip und verwies darauf, daß die orthodoxen und die evangelischen Kirchen trotz ihrer Meinungsverschiedenheiten häufig sittliche Fragen im Rahmen des ÖRK gemeinsam erörtern. Dies bedeute nicht, daß sie zu einer Einigung gelangten. Es zeige jedoch, daß sie sich für ein Vorgehen entschieden hätten, das sich von dem der Enzyklika grundlegend unterscheide.

Die neue Enzyklika, so die Delegation, behandele sittliche Fragen mit einer gewissen Abgehobenheit von der Realität derjenigen, die vor einer sittlichen Entscheidung stehen. Zahlreiche Frauen und arme Menschen, die durch die gegenwärtige „Kultur des Todes" mit existentiellen Problemen und mit einem Glaubensdilemma konfrontiert seien, bedürfen weniger eines Urteilsworts als vielmehr seelsorgerlicher Hilfe.

In dem Gespräch mit dem Päpstlichen Rat für christliche Einheit wurde auch die Planung der Feierlichkeiten zum Jahr 2000 erörtert. Im Anschluß an die Veröffentlichung des Apostolischen Schreibens *Tertio Millenio adveniente* hat der Papst einen Ausschuß von fünf Kardinälen unter Vorsitz von Kardinal Roger Etchégaray ernannt, der die Planung der Feiern zum Jahr 2000 beaufsichtigen soll. Auch eine ökumenische Kommission mit Mgr. Eleuterio Fortino als Sekretär ist ernannt worden.

Die ÖRK-Delegation und der Päpstliche Rat für christliche Einheit kamen überein, daß die Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen eine kleine Gruppe einsetzen solle, die untersucht, ob die Gebetswoche für die Einheit der Christen Raum für ökumenische Feiern im Verlauf des Jahres 2000 bietet, die sich ferner mit der Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung der Taufe befaßt und dabei die kirchliche Tauflehre vertieft, und die auf eine gemeinsame Feier des Osterfestes zu Beginn des neuen Jahrhunderts und Jahrtausends hinarbeitet, als Zeichen der Hoffnung und der Einheit. Ferner wurde vorgeschlagen, die Gemeinsame Arbeitsgruppe solle nationale Kirchenräte dazu anregen, das Jahr 2000 dadurch zu prägen, daß sie den Kirchen in ihrem Land Gelegenheit geben, ihre Erfahrung von *koinonia* und ihre Vorstellungen davon, wie sie diese *koinonia* feiern können, zum Ausdruck zu bringen.

In einer früheren Vorlesung am *Centro Pro Unione* hatte Raiser erklärt, der ÖRK betrachte das Jahr 2000 als einen Neubeginn, als eine Zeit zur Erneuerung des ökumenischen Engagements und zur Formulierung einer Vision von der ökumenischen Bewegung der Zukunft. 1998, kurz vor Ende dieses Jahrtausends, wird der ÖRK 50 Jahre nach seiner Gründungsversammlung 1948 in Amsterdam seine Achte Vollversammlung abhalten. „Die Herausforderung, die uns aus einer Zukunft erwächst, die von zunehmender Zersplitterung und Gewalt bedroht ist, von einer De-facto-Apartheid zwischen Arm und Reich und von einer fortschreitenden Zerstörung der gesamten Ökosphäre, ist so gravierend, daß sie uns zu einer Neuordnung der ökumenischen Tagesordnung drängt", sagte Raiser. „Die mit dem Erlaßjahr verbundenen Werte der Versöhnung und Vergebung, der Buße und Umkehr, der Rückgabe und

Wiederherstellung, sollten uns Anlaß sein, die Auseinandersetzungen der Vergangenheit hinter uns zu lassen und alle unsere Kräfte darauf zu richten, uns gemeinsam im Licht des Evangeliums Christi den Fragen von Leben und Überleben in der Gegenwart und Zukunft zuzuwenden. Unsere ökumenischen Bemühungen im Blick auf das Jahr 2000 sollten von diesem Geist geprägt sein und aus ihm Kraft schöpfen."

In dem Gespräch mit Erzbischof Jean-Louis Tauran, Sekretär für die Außenbeziehungen des vatikanischen Staatssekretariats, gab die ÖRK-Delegation ihrem Engagement für Dialog und Zusammenarbeit in bezug auf die Religionsfreiheit Ausdruck und verwies auf die Dringlichkeit dieser Frage in Lateinamerika sowie in Mittel- und Osteuropa, wo Verfassungsänderungen zu einer Einschränkung der kirchlichen Aktivitäten geführt haben und einigen Kirchen die Anerkennung verweigert wird. Die Delegation gab ferner ihrer Sorge angesichts von Konfliktsituationen Ausdruck, in denen Religion und ethnische Zugehörigkeit augenscheinlich eine große Rolle spielen, wie u. a. im ehemaligen Jugoslawien, in Ruanda, Burundi und Angola.

Die ÖRK-Delegation traf auch mit Mitarbeitern des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden und des Päpstlichen Rates Cor Unum zusammen. Mit dem Vizepräsidenten des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, Bischof Nguyen van Thuan, wurde vereinbart, sich bewußter auf den Dialog zu konzentrieren. Dazu gehören Interventionen in UN-Foren zu einer Reihe von gemeinsamen Anliegen, Gedankenaustausch in sozialethischen Fragen und gemeinsame Bemühungen um die Lösung von Konflikten in verschiedenen Teilen der Welt. In den Gesprächen mit dem Sekretär des Päpstlichen Rates Cor Unum, Mgr. Ivan Marin, wurde festgestellt, daß beide Seiten im Zusammenhang mit der Entwicklungshilfe vor ähnliche Probleme gestellt sind. Man werde sich um eine Verbesserung des Informationsaustauschs bemühen und auch die Möglichkeit eines gemeinsamen Studiendokuments zur Diakonie prüfen.

Bei seinem Besuch im Vatikan wurde Raiser begleitet von der stellvertretenden Generalsekretärin Mary Ann Lundy, dem Koordinator der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten Dwain Epps, dem Direktor für Glauben und Kirchenverfassung Alan Falconer und von Georges Lemopoulos, ÖRK-Referent für Beziehungen zu Kirchen und ökumenischen Einrichtungen.

Pressemitteilung des ÖRK vom 10. April 1995

Ansprache des ÖRK-Generalsekretärs auf dem Weltgipfel „Für soziale Entwicklung“

1. Ich freue mich, Ihnen anläßlich dieses Gipfeltreffens politischer Verantwortlicher aus aller Welt die Grüße des Ökumenischen Rates der Kirchen überbringen zu dürfen, dessen Generalsekretär ich bin. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von 324 orthodoxen, anglikanischen und evangelischen Mitgliedskirchen in mehr als einhundert Ländern in aller Welt. Die Gedanken, die ich Ihnen heute vortragen möchte, basieren auf Jahrzehnten des Dialogs zwischen den christlichen Kirchen und zunehmend auch mit Vertretern anderer Religionen. Darüber hinaus haben die beiden internationalen römisch-katholischen Netzwerke, CIDSE (Internationale Arbeitsgemeinschaft für Entwicklung und Solidarität) und Caritas Internationalis, betont, daß ihre Ansichten über soziale Entwicklung mit denen des ÖRK weitgehend übereinstimmen.

2. Seit seiner Gründung tritt der Ökumenische Rat der Kirchen für ein christliches Engagement im Kampf um soziale Gerechtigkeit ein und stützt sich dabei auf die Überzeugung, daß die materiellen nicht von den geistlichen Bedürfnissen der Menschen getrennt werden können. Dies gilt sowohl für den einzelnen wie auch für Gemeinschaften. Aus dieser Überzeugung heraus hat der Rat vor fünfzig Jahren aktiv die Gründung der Vereinten Nationen unterstützt, nicht lediglich als ein Instrument souveräner Staaten, sondern als die Verkörperung der Hoffnungen der Völker der Welt auf Frieden, Respektierung der Menschenrechte, einschließlich der Religionsfreiheit, sowie auf Befreiung aus Not und Elend.

3. Dieser Weltgipfel für soziale Entwicklung könnte kaum zu einem kritischeren Zeitpunkt stattfinden, denn überall auf der Welt ist die Sozialpolitik heute in Gefahr. In zahlreichen Ländern höhlen Armut und Ungerechtigkeit das Fundament ohnehin schwacher demokratischer Systeme aus. Selbst in den Industriestaaten werden die Sozialleistungen zugunsten des Wirtschaftswachstums abgebaut. Arbeitslosigkeit und Armut nehmen zu. Fast überall wird die Kluft zwischen Arm und Reich von Tag zu Tag größer.

4. In dem Maße, wie die Weltwirtschaft globalisiert wird, konzentriert sich auch die wirtschaftliche und politische Macht mehr und mehr in den Händen einer kleinen Gruppe Privilegierter. Die Globalisierung des Marktes verändert unsere Welt in rasantem Tempo, wobei die Rolle nationaler Regierungen durch Deregulierungsmaßnahmen geschwächt und die Leistungsfähigkeit zwischenstaatlicher sozialer Einrichtungen eingeschränkt wird. Wer soll für die Interessen der Menschen eintreten, wo Institutionen des privaten Sektors eine immer größere Rolle auf der Ebene der Weltwirtschaft spielen? Wer soll die Rechte der armen Länder und der Kleinstaaten schützen vor der Beherrschung durch die Handvoll mächtiger Akteure auf der Weltbühne?

5. Angesichts dieser Herausforderung bildet sich heute eine potentiell mächtige dritte Kraft heraus: die Zivilgesellschaft. Überall entstehen soziale Bewegungen und nichtstaatliche Organisationen auf Freiwilligenbasis; gleichzeitig läßt sich eine Wiederbelebung der Religionen beobachten, ein Zeichen dafür, daß die geistlichen, kulturellen und materiellen Bedürfnisse der Menschen unauflöslich miteinander verbunden sind. Durch Weltgipfel wie diesen fördern die Vereinten Nationen das Ent-

stehen einer internationalen Zivilgesellschaft, die als eine wesentliche Komponente der sozialen Entwicklung und als ein zentraler Bestandteil einer neuen Weltordnung gesehen werden muß. Voraussetzung dafür ist jedoch die allgemeine Anerkennung elementarer Gerechtigkeitsstrukturen im politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bereich, und dies erfordert einen grundlegenden Bewußtseinswandel sowie eine Veränderung der herrschenden Wertvorstellungen.

6. Ein solch grundlegender Paradigmenwechsel ist z. B. im Blick auf die Rolle des wirtschaftlichen Wachstums notwendig. Gewiß hat die Zunahme der Weltproduktion in den vergangenen Jahrzehnten, zumindest für bestimmte Bevölkerungsgruppen, spürbare Verbesserungen mit sich gebracht. Und in vielen Teilen der Welt ist das Wirtschaftswachstum eine absolute Notwendigkeit, um Beschäftigung und Einkommen zu schaffen und allen ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen. Doch die Trendentwicklung – die sich auch aus den Vorbereitungsdokumenten für dieses Gipfeltreffen herauslesen läßt – zu offenen Märkten und Wirtschaftswachstum als ein probates Heilmittel für fast alle sozialen Krankheiten muß kritisch in Frage gestellt werden. Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1991 in Canberra erinnerte uns daran, daß „Wachstum um des Wachstums willen die Strategie der Krebszelle ist". Genauso, wie der Mensch ein Gespür für das Minimum entwickelt hat, das zur Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse unerläßlich ist, sollten wir uns auch Gedanken darüber machen, welches das Maximum ist, bevor uns Maßlosigkeit in die Katastrophe führt.

7. Parallel zum Anstieg der Weltproduktion hat aber auch die Zahl der Armen zugenommen. Auf internationaler wie häufig auch nationaler Ebene vergrößert sich die Kluft zwischen Arm und Reich und bedeutet wirtschaftliches Wachstum mehr und mehr ein Wachstum ohne Schaffung von Arbeitsplätzen, wodurch Ungleichheit und Ausgrenzung noch verschärft werden. Offensichtlich kann Wirtschaftswachstum allein die sozialen Probleme nicht lösen. Wenn behauptet wird, daß wirtschaftliches Wachstum eine unabdingbare Voraussetzung für die Beseitigung von Armut ist, dann ist zu fragen, warum es trotz jahrzehntelanger Anwendung wachstumsorientierter Entwicklungsstrategien immer noch Armut gibt?

8. Wir sind der Meinung, daß es an der Zeit ist, unsere Argumente zu überdenken. Warum sollten wir nicht einmal von der Annahme ausgehen, daß eine Politik mit dem Ziel, Armut abzubauen, langfristig Arbeitsplätze zu schaffen und die Umwelt zu erneuern und zu schützen, zu einer bestandsfähigen menschlichen Entwicklung führen wird? Ein solcher Ansatz steht im Gegensatz zu der gängigen Vorstellung, die bei wirtschaftlichen Maßnahmen ansetzt und – entgegen der empirischen Beweislage – darauf vertraut, daß der Nutzen auf alle Schichten der Gesellschaft „herabsickern" wird. Sozial- und Umweltpolitik tauchen in diesem Konzept nur als Korrektiv oder Nachtrag auf.

9. Dieser alternative Ansatz setzt voraus, daß die von den politischen Entscheidungen Betroffenen von Anfang an aktiv an der Entscheidungsfindung beteiligt werden. Anstatt des Sickerprozesses „von oben nach unten" wird mit diesem Ansatz die Richtung „von unten nach oben" angestrebt: Man geht von den Bedürfnissen lokaler Gemeinschaften aus und entwickelt auf dieser Grundlage globale Handlungsstrategien. Mehrere Organisationen arbeiten bereits nach diesem Prinzip. Auf internationaler Ebene beispielsweise hat das Entwicklungsprogramm der Vereinten

Nationen den jährlichen Bericht zur menschlichen Entwicklung eingeführt, der das wirtschaftliche Wachstum qualifiziert, indem er es den Indikatoren für die soziale Entwicklung zur Seite stellt. Organisationen in der Zivilgesellschaft haben die wirtschaftliche und finanzielle Effizienz gemeinschaftsorientierter Entwicklungskonzepte unter Beweis gestellt. Ein Beispiel dafür ist die Ökumenische Entwicklungsgenossenschaft, die Darlehen an wirtschaftlich existenzfähige Unternehmen vergibt, die bestimmten sozialen Zielsetzungen entsprechen.

10. Solche alternativen Ansätze müssen mit einer Reihe von kurzfristigen Maßnahmen gefördert werden. Vordringlich sind hier:

- Stärkung der Vereinten Nationen: Die internationalen wirtschaftlichen Akteure, wie z. B. transnationale Konzerne, müssen stärker überwacht werden und die internationalen Finanz- und Wirtschaftsinstitutionen wie der Weltwährungsfonds, die Weltbank und die Welthandelsorganisation müssen, wie in der Charta für die Vereinten Nationen vorgesehen, einer Rechenschaftspflicht unterliegen.
- Streichung der Auslandsschulden der am wenigsten entwickelten Länder und Reduzierung um mindestens 50 % der Schulden der Länder mit mittlerem Volkseinkommen. Diese Maßnahme muß begleitet sein von einer gründlichen Revision der Strukturanpassungspolitik, wobei der sozialen Entwicklung und dem Umweltschutz höchste Priorität eingeräumt werden muß. Das von Organisationen der *guyanischen Zivilgesellschaft neu entwickelte „alternative Strukturanpassungsprogramm"* kann hier als Beispiel dienen.
- Verwirklichung des Ziels der Vereinten Nationen, daß bis zum Jahr 2000 alle OECD-Länder 0,7 % ihres Bruttosozialprodukts für öffentliche Entwicklungshilfe bereitstellen. Überlegungen zur Quantität der Entwicklungshilfe müssen mit Maßnahmen zur Verbesserung ihrer Qualität gekoppelt sein. Deshalb sollten mindestens 20 % der öffentlichen Entwicklungshilfe für die soziale Entwicklung und die Befriedigung der Grundbedürfnisse aller verwendet werden.

11. Was können „die Völker der Welt" von diesem Gipfeltreffen für soziale Entwicklung, auf dem so zahlreiche lobenswerte Absichten formuliert werden, erwarten? Meiner Ansicht nach besteht das gegenwärtige Dilemma darin, daß wir uns auf ein soziales Entwicklungsmodell stützen, wenn wir unsere Absichten erklären, jedoch von einem wirtschaftlichen Wachstumsmodell ausgehen, wenn wir handeln. Nichts weniger als ein neu bekräftigter, massiv bekundeter politischer Wille ist erforderlich, wenn wir so handeln wollen wie wir reden. Nicht nur verwaltungsmäßige, rechtliche, technische oder technologische Veränderungen sind erforderlich, sondern Schritte hin zu lebensbejahenden Werten, einem Wandel der Herzen und Sinne. Die Förderung einer Kultur der Solidarität und des Lebens ist ein Hauptanliegen von Glaubensgemeinschaften in der ganzen Welt. Dies ist der Bereich, in dem religiöse Organisationen ihren wichtigsten Beitrag leisten können. Die auf diesem Weltgipfel angesprochenen Probleme stellen eine grundlegende Herausforderung dar. Wir sind gewillt, diese Herausforderungen anzunehmen.

Kopenhagen,
6. März 1995

Konrad Raiser

Einladung zur Vorbereitung der deutschen Ökumenischen Versammlung 1996 in Erfurt

An alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in Deutschland, an Kirchengemeinden, kirchliche Werke, an Gruppen, Netzwerke und soziale Bewegungen, an alle, die sich in Gesellschaft, Politik und Kirche für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einsetzen.

I.

Die Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland haben vom 13. bis 16. Juni 1996 eine

Ökumenische Versammlung

mit dem Thema

Versöhnung suchen – Leben gewinnen

nach Erfurt einberufen.

Die Versammlung soll an die Ökumenische Versammlung der Jahre 1988/89 in der DDR und an das Forum für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung von 1988 in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) anknüpfen. Dabei sollen die Veränderungen, Spannungen und Beschädigungen einbezogen werden, die durch die Umbrüche der Jahre 1989 und 1990 in Deutschland und Europa entstanden sind. Unter dem Leitgedanken der Versöhnung wird 1997 die 2. Europäische Ökumenische Versammlung stattfinden.

Es gilt, Gott und sein versöhnendes Handeln im Kreuz Jesu Christi als Quelle unserer Hoffnung für die Welt neu in den Blick zu nehmen. Es gilt, Wege zur Versöhnung aufzuzeigen und entschlossen zu beschreiten – im eigenen Land, in Europa und in einer von Konflikten zerrissenen Welt.

II.

Weil Gottes Zuwendung allen Menschen und seine Fürsorge der ganzen Schöpfung gilt, können wir uns nicht abfinden

- mit wirtschaftlichen und sozialen Ungerechtigkeiten in Deutschland, mit der hohen Arbeitslosigkeit und mit der zunehmenden Armut, die insbesondere Frauen und Kinder treffen;
- mit den einseitigen Schuldzuweisungen an das gescheiterte System des Ostens, ohne daß zerstörerische Entwicklungen des westlichen Lebensstils mit bedacht und verändert werden;
- mit der Ohnmacht gegenüber Krieg und Gewalt und den Vorbehalten, nichtmilitärische Konfliktlösungen zu nutzen.

Wir können uns nicht damit abfinden, daß

- unser Land einer der größten Waffenproduzenten und -lieferanten der Welt ist und gleichzeitig Menschen abgewiesen werden, die unter Krieg, Vertreibung und Hunger leiden;
- daß wir an wirtschaftlichen Prozessen beteiligt sind, die Teilen der Menschheit die Lebensgrundlage entziehen und zusätzlich das Erbe kommender Generationen belasten;
- daß unsere Kirchen in unfruchtbarem Nebeneinander verharren, anstatt sich durch konziliare Gemeinschaft gegenseitig bereichern zu lassen.

III.

Auf der Suche nach Versöhnung brauchen wir Weggefährten und Verbündete, Frauen und Männer aus Kirche und Gesellschaft, die sich für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahren der Schöpfung engagieren. Wir sind angewiesen auf ihre Erfahrungen. Wir suchen aber auch Verbindung zu denen, die angesichts der Widerstände aufgegeben haben. Versöhnung braucht die Teilhabe und Mitwirkung aller.

IV.

Deshalb laden wir Sie zur Mitwirkung ein: Können Sie in Kirchengemeinden und den besonderen Diensten der Kirchen, können sie in Gruppen und Initiativen uns helfen, das rechte Wort und wirksame Zeichen der Versöhnung zu finden, die wir in der Ökumenischen Versammlung gemeinsam vor Gott und vor die Öffentlichkeit bringen.

- Teilen Sie mit, was sie besonders stört!
- Nennen Sie uns Bereiche, wo Sie sich selbst einsetzen.
- Schreiben Sie es uns auf einer Postkarte.

Ist es richtig, daß Versöhnung einen Dritten braucht, der sich versöhnend in die Mitte stellt? Wo haben Sie das schon erlebt? Welcher biblische Zusammenhang ist Ihnen hier besonders wichtig?

Wir freuen uns, wenn Sie uns dazu

- gelungene oder mißlungene Beispiele von Versöhnung und Ihre Vermutungen über die Gründe schildern,
- gottesdienstliche Zeichen/Handlungen für Versöhnung nennen oder entwerfen können und liturgische Texte aus Gottesdiensten mitteilen. Auch Fotos, Karikaturen, gelungene Zwei- und Vierzeiler können weiterführen.

V.

Ihre Zuschriften senden Sie möglichst bald, spätestens bis 15. Oktober 1995 mit Kennwort „ÖV“ an:

Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen
in Deutschland
Postfach 10 17 62
60017 Frankfurt am Main
Fax: (0 69) 28 93 47

oder

Außenstelle Berlin
Auguststraße 80
10117 Berlin
Fax: (0 30) 28 86-1 50

Der Vorbereitungsausschuß wird alle Zuschriften unter Berücksichtigung des Datenschutzes für die Ökumenische Versammlung aufbereiten und Sie über die Ergebnisse informieren.

Dürfen wir mit Ihnen als Weggefährten und Bundesgenossen rechnen?

Der Vorbereitungsausschuß für die Ökumenische Versammlung

Der Vorsitzende der ACK in Deutschland

Berlin / Frankfurt am Main, den 7. April 1995

Bischof Dr. Joachim Wanke

Gemeinsame Sitzung von KEK-Zentralausschuß und CCEE-Vollversammlung

Presse-Communiqué, Assisi, 12. bis 14. Mai 1995

Vom 12. bis 14. Mai 1995 fand in S. Maria degli Angeli bei Assisi eine gemeinsame Sitzung der Vollversammlung des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), der die Präsidenten der 33 Bischofskonferenzen Europas angehören, und des Zentralausschusses der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), die 118 Mitgliedskirchen vertritt, statt. Zum ersten Mal trafen sich in dieser Form die beiden obersten Leitungsgremien dieser europäischen kirchlichen Organisationen zum gemeinsamen Gedankenaustausch. Die Begegnung stand unter dem gemeinsamen Vorsitz der beiden Präsidenten, Kardinal Miloslav Vlk (Prag), CCEE, und Dekan John Arnold (Durham), KEK.

Im Mittelpunkt der Beratungen dieser Begegnung stand die Vorbereitung der Zweiten Europäischen Versammlung (EÖV II). Es wurde beschlossen, diese **vom 23. bis 29. Juni 1997 nach Graz (Österreich) einzuberufen** und Delegierte aus allen Ländern Europas zu versammeln, wobei vor allem ein großer Anteil an jungen Leuten eingeladen werden soll.

Die EÖV II soll einen neuen Abschnitt im ökumenischen Prozeß der Kirchen Europas einleiten. Erstmals werden auch die Kirchen und Christen Mittel- und Osteuropas in voller Freiheit teilnehmen und ihre Erfahrungen und Einsichten, ihre Probleme und konkreten Nöte unverkürzt einbringen können. Die Versammlung wird sowohl feierliches Glaubenszeugnis und Erfahrungsaustausch der Christen sein als auch der Klärung der Aufgaben dienen, vor die Kirchen und Christen im Dienst der Versöhnung gestellt sind. Für die inhaltliche Gestaltung der Versammlung von Graz wurden u. a. folgende fünf Bereiche genannt: 1. die Suche nach der sichtbaren Einheit zwischen den Kirchen; 2. der Dialog mit den Religionen und Kulturen; 3. der Einsatz für soziale Gerechtigkeit, vor allem die Überwindung von Armut, Ausgrenzung und anderen Formen der Diskriminierung; 4. das Engagement für die Versöhnung in und zwischen den Völkern, vor allem für gewaltfreie Formen der Konfliktbewältigung; 5. eine neue Praxis ökologischer Verantwortlichkeit, beson-

ders im Hinblick auf kommende Generationen; 6. der gerechte Ausgleich mit anderen Weltreligionen.

Eine bisher bereits in englischer, französischer, deutscher und russischer Sprache erhältliche Arbeitshilfe soll die Vorbereitung der EÖV II auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene erleichtern. Neben theologischen und liturgischen Hinweisen zum Thema Versöhnung gibt diese Broschüre Beispiele kirchlicher Versöhnungsarbeit aus verschiedenen Ländern und analysiert die gegenwärtige Lage Europas unter dem Gesichtspunkt der Versöhnung (ehemaliges Jugoslawien, Nordirland, Zypern, Nord-Süd-Beziehungen).

Zur Analyse der ökumenischen Situation in Europa wurden am ersten Tage fünf Zeugnisse jeweils aus der Sicht von Minderheitskirchen (Belgien, Österreich, Rußland, Skandinavien und Slowakische Republik) vorgelegt. Diese wurde am zweiten Tag durch grundsätzliche theologische Überlegungen zu Versöhnung unter den Kirchen, eine aus orthodoxer und eine aus katholischer Sicht, ergänzt. Dabei wurde nachdrücklich die Forderung nach einer Ökumene des Herzens, die über eine Ökumene des Geistes hinausgeht, erhoben, sowie die Empfehlung ausgesprochen, konkrete Versöhnungsaufgaben an die Hand zu nehmen, für die sich die Kirchen gemeinsam verpflichten sollten. Letztere wurden in nach Regionen eingeteilten Gruppen (Mittel-Europa, Nord-Europa/Ostsee-Raum, Süd-Ost-Europa, Süd-West-Europa, West-Europa) weiter ausgearbeitet.

Zum Abschluß dieser Begegnung wurde eine gemeinsame Versöhnungsbotschaft der beiden Präsidenten veröffentlicht. Diese soll ein erstes Signal der Versammlung an die Kirchen und Öffentlichkeit geben, um den Prozeß auf die Versammlung von Graz hin zu initiieren und zu dynamisieren: „Gestärkt durch die guten Erfahrungen der Tage in Assisi wollen wir uns voller Hoffnung neu in Dienst nehmen lassen. Die Liebe und der Glaube des Hl. Franziskus sind uns dabei ein Vorbild. Wir haben uns auf den Weg gemacht nach Graz. Alle Christen in Europa sind eingeladen, diesen Weg mitzugehen."

Die gemeinsame Sitzung von CCEE-Vollversammlung und KEK-Zentralausschuß schloß mit einem ökumenischen Gottesdienst in der Basilika San Francesco in Assisi, am Sonntag, dem 14. Mai 1995. Bei dieser Feier wurde die gemeinsame Botschaft der zwei Präsidenten öffentlich verlesen.

Aspekte kirchlicher Menschenrechtsarbeit in Mittel- und Osteuropa

I. Vorbemerkungen

1) Wenn in den nachfolgenden Ausführungen von den Kirchen in Mittel- und Osteuropa die Rede ist, dann sind mit *Kirchen* die protestantischen gemeint, und *Mittel- und Osteuropa* steht stellvertretend für einen geographischen Raum, der – politisch, wirtschaftlich und kulturell gesehen – ganz erhebliche Unterschiede aufweist. Bei differenzierter Betrachtung könnte er in Ländergruppen, z. B. Baltikum, Rußland, Mitteleuropa und Balkan, untergliedert werden: Es ließe sich aber auch denken, die Staaten jeweils nach ihrer schon erreichten Nähe oder noch vorhandenen Ferne zur Demokratie zusammenzufassen. Legt man ein solches Ordnungsprinzip zugrunde, dann würden beispielsweise Ungarn, Polen und Tschechien zu den Ländern mit funktionierender Rechtsstaatlichkeit gehören, während, wiederum in Auswahl, die Ukraine, Moldova und das Baltikum zu den Staaten zu zählen wären, die die Einführung der Demokratie zwar angekündigt bzw. rechtsstaatlichen Grundsätzen entsprechende Verfassungsnormen eingeführt haben, die jedoch in der Realität nach wie vor menschenrechtsverletzend agieren. Schließlich gibt es Gebiete, in denen, wie im früheren Jugoslawien und anderswo der Fall, Krieg oder kriegsähnliche Zustände herrschen, also an die Verwirklichung bzw. Etablierung von Demokratie nicht zu denken ist.

2) Die hier gebotene Zusammenstellung von Aspekten ist unvollständig. Sie versucht also nicht, umfassend, gar erschöpfend das Thema abzuhandeln. Sie begreift sich vielmehr als Einstieg, als eine Sammlung von Gedanken, der Korrektur bedürftig und für Ergänzungen offen (s. 3 a).

3) Darüber hinaus unterliegt dieser Gesprächsbeitrag weiteren Begrenzungen:

a) Zunächst und vor allem stammt er von einem Westeuropäer, könnte folglich als Einmischung, Besserwisserei oder paternalistisches Dreinreden mißverstanden werden. *So* ist er aber nicht gemeint, sondern er ist gedacht als Einladung zum Dialog, vorrangig gerichtet an die Kirchen in Mittel- und Osteuropa, und er ist geprägt von der Überzeugung, daß es Probleme gibt, wie die in Rede stehenden, die nur gemeinsam angepackt werden können.

b) Er konzentriert sich auf das, was in und durch Kirchen getan werden kann zur Beförderung der Menschenrechte im ehemals sowjetischen Herrschaftsbereich. Das schließt nicht aus (s. 11), macht es gelegentlich sogar erforderlich, daß es dabei zu Kooperationen mit Gruppen und nicht-staatlichen Organisationen kommt, die außerhalb von Kirchen angesiedelt sind, aber gleiche oder doch ähnliche Ziele verfolgen.

c) Dieser Gesprächsbeitrag stellt die rechtlichen Möglichkeiten in den Vordergrund, vor allem die aus internationalen Abkommen und Verabredungen sich ergebenden. Menschenrechte sind jedoch nicht eindimensional angelegt und verstehbar. Das heißt, die juristische Seite deckt nur *einen,* wenngleich bedeutenden Teilbereich ab. Ohne aktive Öffentlichkeitsarbeit, ein positives gesellschaftliches Klima und – dies vor allem – eine umfassende Menschenrechtserziehung ist es um Akzeptanz, Wirksamwerden, Entfaltung und Schutz der Menschenrechte schlecht bestellt.

4) Menschenrechtsarbeit in jenem eingegrenzten Sinn in Mittel- und Osteuropa wird einsetzen müssen mit solider Information: Was steht in
– der Schlußakte von Helsinki und in den Folgetexten
– der Europäischen Menschenrechts-Konvention
– den relevanten UN-Dokumenten?

5) Solche Informationsvermittlung wird sich nicht auf die schiere Zusammenstellung der einschlägigen Textpassagen beschränken können. Sie wird zugleich – in aufbereiteter Form – Auskunft geben müssen u. a. darüber:

a) Welche der in Frage kommenden internationalen Abkommen und Absichtserklärungen (OSZE!) hat der konkrete Staat unterzeichnet und in Kraft gesetzt?
b) Was bedeutet das materiell-rechtlich?
c) Welche Instrumente enthalten diese Texte, um menschenrechtliche Fragen aufgreifen zu können?
d) Wer ist dazu berechtigt?
e) Wie sehen die dazugehörigen Verfahren aus?
f) Welche Effizienz haben sie?
g) Wie lange dauern sie?
h) Mit welchen Kosten sind sie verbunden?
i) Welche Beteiligung ist für Nicht-Regierungs-Organisationen (NROs) vorgesehen?

6) Das sind beileibe keine nur technischen oder formalen und auch keine nur juristischen Zugänge zum Thema. Menschenrechte haben eben auch immer ganz wesentlich zu tun mit standard setting, Nachlesbarkeit, Durchsetzbarkeit und Einklagbarkeit.

7) Den Informationen über den internationalen Menschenrechtsschutz ist an die Seite zu stellen, wie er im jeweils eigenen Staat umgesetzt wurde/wird und wie dort in menschenrechtlicher Hinsicht die Verfassungs- und Gesetzeslage ist. Dafür ein paar herausgegriffene Beispiele:

a) Ist die Todesstrafe abgeschafft, wird sie wenigstens nicht mehr vollzogen?
b) Gibt es Kriegsdienstverweigerung?
c) Ist die Staat-Kirche-Trennung wirklich durchgeführt?
d) Besteht tatsächlich Religionsfreiheit?
e) Werden die Grundrechte wirksam garantiert?

8) Nicht zuletzt geht es bei der Informationsvermittlung auch darum, Geschichte, heutige Arbeitsweise und gegenwärtige Aufgabenstellungen des von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), vom Nationalrat der Kirchen Jesu Christi in den USA (NCCUSA) und vom Kanadischen Kirchenrat (CCC) seit Anfang der achtziger Jahre gemeinsam getragenen Kirchlichen Menschenrechtsprogramms – in einigen Fällen wieder, in anderen erstmalig – darzustellen. Der Eindruck ist nicht ganz von der Hand zu weisen, als wüßten die Kirchen in Mittel- und Osteuropa (aber nicht nur sie) entschieden zu wenig über dieses Programm, mit der Folge, daß sie sich seiner kaum bedienen (s. 11 e).

9) Was Training für menschenrechtliche Arbeit und deren Vernetzung in Mittel- und Osteuropa anbelangt, so geschieht bereits – mit und ohne kirchliche Beteiligung – einiges, etwa:

a) Die KEK hat, in Zusammenarbeit mit dem Mittelöstlichen Kirchenrat (MECC), 1993 auf Zypern ein entsprechendes und durchaus erfolgreich gewesenes Seminar für Rechtsanwälte und Richter durchgeführt; in diesem Jahr soll ein solches auf Einladung des MECC stattfinden. Für 1995 hat der Zentralausschuß der KEK beschlossen, daß ein vergleichbares Trainingsseminar in Osteuropa zwar durchaus in ihrem Namen veranstaltet werden soll, für die Durchführung jedoch die Kooperation mit einer Mitgliedskirche oder mit einer anderen Einrichtung zu suchen ist.

b) Im September 1994 hat in Norwegen eine LWB-Konsultation der Führungskräfte der lutherischen Kirchen in den baltischen Staaten stattgefunden. In dem Kommuniqué darüber steht u. a. zu lesen, daß die Kirchen dort „durch den Ruf des Evangeliums ... die Verantwortung (haben), sich für die ganze Gesellschaft und das Volk, unter dem sie" leben „und ihren Dienst" ausüben, „einzusetzen". Dazu gehören in besonderer Weise:

– „Entwicklung und Förderung eines angemessenen Verständnisses von Minderheiten und ihren legitimen Erwartungen"

– „Zurüstung zu Bewußtsein, Verantwortung und Versöhnung in der Gesellschaft"

– „Zusammenarbeit mit Regierungsorganisationen und nichtstaatlichen Organisationen auf verschiedenen Ebenen: lokal, regional und international".

c) Vom 28. November bis 3. Dezember 1995 wird die KEK, in Zusammenarbeit mit der EKD, in Vilemow (Tschechische Republik) einen Workshop durchführen, der sich vor allem konzentrieren wird auf den Beitrag der Kirchen in den Vichygrad-Staaten zur Förderung des Demokratisierungsprozesses sowie zur Entwicklung eines demokratischen Ethos und demokratischer Institutionen in jenen Ländern; ihm sollen weitere folgen, etwa für die Bereiche Baltikum – Südeuropa.

d) Amnesty international hat ein Menschenrechtserziehungsprojekt für die Länder Ost- und Mitteleuropas erarbeitet, dessen strategisches Ziel es ist, Bedingungen zu schaffen, durch die die Menschenrechtserziehung in Ost- und Mitteleuropa sowie in den Ländern der ehemaligen UdSSR verbreitet und systematisiert wird und vor allem als tragfähiges Modell verankert werden kann. Das soll durch zwei Methoden erreicht werden: Durch die Zusammenstellung eines umfassenden Materialienpakets zur Menschenrechtserziehung und durch die Ausbildung von „Trainern" in regionalen und lokalen Workshops. Durch eine entsprechende Nachbereitung dieser Workshops soll sichergestellt werden, daß die Materialien richtig angewandt werden und ein Netz von „Trainern" in den einzelnen Ländern aufgebaut wird.

e) Das in Warschau angesiedelte Büro der OSZE für demokratische Institutionen und Menschenrechte unterhält ein eigenes „Programme of Co-ordinated Support for Recently Admitted Participating States", was eine Fülle von Unterstützungsmöglichkeiten (Wahlbeobachtung, Besuche vor Ort, Seminare usw.) einschließt. Weiterhin gehört zentral zu den Aufgaben dieses Büros, jenen Staaten Hilfe beim Aufbau demokratischer Einrichtungen, von Institutionen zum Schutz der Menschenrechte und von Rechtsstaatlichkeit zu geben.

10) Im Gesamtzusammenhang menschenrechtlicher Arbeit werden die mittel- und osteuropäischen Kirchen lernen müssen, sich als NROs zu begreifen und einzubringen. Das gilt vor allem hinsichtlich der OSZE. Sie hat ihnen 1992, da hieß sie noch KSZE, in Helsinki – im Vergleich zu früher – ganz erheblich erweiterte Zugangs- und Beteiligungsmöglichkeiten eingeräumt. Sie sollten nun auch kirchlich intensiv genutzt werden. Doch das setzt voraus, daß man weiß, *was* man kann, und *wie* man es tun kann.

11) Wo konkret könn(t)en die Kirchen einsetzen? Allgemein ist zu sagen, daß es da multiple Strategien geben wird und geben muß. Nicht jeder kann und muß *alles* machen. Manches wird die Kirchenleitung anzustoßen haben; anderes kann besser von Gruppen getan werden; und wieder anderes sollte vernünftigerweise zusammen mit nicht-kirchlichen Einrichtungen in Angriff genommen werden, was – auf beiden Seiten! – die Bereitschaft einschließt, eventuell vorhandene Vorurteile zu überprüfen und ggf. abzubauen (s. 3b und 9b). – Einige wenige Beispiele sollen illustrieren, was kirchlicherweise getan werden könnte:

a) Grundsätzlich sollten die Kirchen Mut auch zu kleinen und vergleichsweise bescheidenen Schritten haben, wenn und solange größere ihnen (noch) nicht möglich sind; auch sie bringen die Menschenrechte voran und befördern sie. Die Größe der Aufgabe und die Schwäche der eigenen Kräfte werden zueinander stets in einem Mißverhältnis stehen.

b) Kirchenzeitungen und kirchliche Gemeindeblätter könnten Menschenrechtstexte, vorzugsweise nach Themen geordnet, abdrucken, verbunden mit kurzen und verständlichen Sachauskünften zu Fragen, wie sie, keinesfalls erschöpfend, unter 5) aufgelistet sind.

c) In manchen Fällen, vor allem bei OSZE-Dokumenten, werden die Kirchen bei ihren Regierungen anmahnen müssen, daß die relevanten Dokumente in die Landessprache übertragen, in ausreichender Stückzahl den Bürgerinnen und Bürgern zur Verfügung gestellt werden und daß diesen das auch bekannt ist.

d) Weiterhin werden die Kirchen da, wo das notwendig ist, ihre Regierungen nachdrücklich befragen müssen, warum sie bestimmte internationale Menschenrechtsübereinkünfte bzw. in ihnen enthaltene Sonderregelungen (beispielsweise die Eröffnung von individuellen Klage- oder Beschwerdeverfahren betreffend) noch immer nicht unterzeichnet und in Kraft gesetzt haben, warum die Todesstrafe nach wie vor besteht, wieso es kein Recht auf Kriegsdienstverweigerung gibt und weshalb die Kirchen und die Religionsgemeinschaften im Lande nicht gleichberechtigt sind.

e) Die Kirchen sollten die Erfahrungen, Kenntnisse und Verbindungen des Kirchlichen Menschenrechtsprogramms (vgl. 8) ausgiebig nutzen und dessen Arbeit – nicht nur materiell, sondern ebenso in der Sache – erkennbar mittragen. Manche innerstaatlichen Menschenrechtsprobleme lassen sich besser mit seiner Hilfe lösen bzw. mit seiner Hilfe internationalisieren, was ab und an Konflikte hantierbarer macht.

f) Der OSZE-Hochkommissar für nationale Minderheiten – ein wahrlich aktuelles Thema in Ost- und Südosteuropa! – sollte von den Kirchen in seiner Tätigkeit tatkräftig unterstützt werden, etwa durch Benennung von kundigen Ansprechpartnern und/oder dadurch, daß sie ihm fundiertes Material an die Hand geben.

g) Schließlich sollten die Kirchen aktiv mitarbeiten im bereits erwähnten Warschauer OSZE-Büro (s. 9d), also die von ihm veranstalteten Seminare und Workshops besuchen und sich an ihnen durch Redebeiträge und schriftliche Unterrichtungen beteiligen. Sie sollten aber ebenso die anderen Angebote (Information und Dokumentation!) jenes Büros in Anspruch nehmen und sich um dessen sonstige Aufgaben, zu denen ganz prominent der Mechanismus der „Menschlichen Dimension" gehört, kümmern.

V. Menschenrechte und Demokratie

12) Menschenrechtsarbeit, so oder so ähnlich von den Kirchen in Mittel- und Osteuropa wahrgenommen, stellt einen wichtigen Beitrag zur Demokratisierung dieses Teils von Europa dar. Demokratie und Menschenrechte sind nicht nur eng aufeinander bezogen, sie gehören unauflöslich zusammen. *Die Kardinalfrage für Europa ist nicht ökonomischer Natur*, so wichtig die Herstellung ungefähr gleicher Lebensverhältnisse, die nur wirtschaftlich zu betrachten allerdings unzulässig wäre, auf diesem Kontinent auch ist. *Die alles entscheidende Frage lautet vielmehr: Wird es möglich sein, in absehbarer Zeit stabile Demokratien in den Ländern zu errichten, die früher zum sowjetischen Einflußbereich gehörten bzw. die aus dem Zerfall der Sowjetunion hervorgegangen sind?* Und Stabilität bezieht sich in *dem* Zusammenhang auf gefestigte Institutionen wie darauf, daß demokratisches Bewußtsein in den Herzen und in den Köpfen der Menschen seinen festen Platz gefunden hat. Daran mitzuarbeiten, ist eine Herausforderung an die Kirchen und eine Aufgabe, der sie sich nicht entziehen sollten. Sie haben sich große Verdienste erworben, als es darum ging, die Schlußakte von Helsinki, die den damaligen Status quo in Europa erträglicher machen wollte, mit Augenmaß und Phantasie in die Tat umzusetzen. Sie sollten sich also auch daran beteiligen, die KSZE-Charta von 1980 „für ein neues Europa" mit Leben zu erfüllen und Realität werden zu lassen. Dabei könnten sie sich konzentrieren auf Schwerpunkte wie Minderheiten (Toleranz und Nichtdiskriminierung), Herrschaft des Rechts, freie Wahlen, freie Medien sowie auf die menschenrechtliche Erziehung der Bürgerinnen und Bürger und ihre Teilnahme am Prozeß des Aufbaus von partizipatorischer Demokratie.

VI. Vorhandene Probleme

13) Was hindert bzw. was könnte die Kirchen in Mittel- und Osteuropa daran hindern, Menschenrechtsarbeit im bisher skizzierten Sinn zu betreiben? Ein paar Hinweise mögen genügen:

a) Nicht alle diese Kirchen werden davon überzeugt sein, daß es für sie von der biblischen Botschaft her geboten ist, sich für die Menschenrechte einzusetzen, bzw. daß ein derartiges Engagement zum kirchlichen Auftrag gehört. Da wird in dem einen oder anderen Fall noch theologisch gearbeitet werden müssen.

b) Die Kirchen, um die es hier geht, sind zahlenmäßig klein, fühlen sich also schnell überfordert, sehen sich einflußlos und politisch wie gesellschaftlich marginalisiert; ob die orthodoxen und katholischen Großkirchen in jenem Teil Europas tatsächlich mehr für die Menschenrechte und damit für den Demokratisierungsprozeß tun, braucht hier nicht weiter vertieft zu werden; Zweifel dürfen angemeldet werden.

c) Protestantische Kirchen haben, unabhängig von ihrer numerischen Größe, kein ungebrochen positives Verhältnis zu Menschenrechten und zur Demokratie, wofür es ein Bündel von Gründen und Motiven gibt (s. 13a).

d) Oft genug haben die Kirchen in Mittel- und Osteuropa ihren Platz in der Gesellschaft noch immer nicht gefunden.

e) Hinzu kommt, daß sie eine knappe Personaldecke haben; extra jemanden für Menschenrechtsarbeit abzustellen, ist in den meisten Fällen nicht möglich; sie jemandem zusätzlich zu seinen schon vorhandenen Pflichten aufzubürden, ist kaum zumutbar.

f) Weiterhin bremsen geringe Finanzmittel entsprechende Aktivitäten. Die Teilnahme an internationalen Seminaren, Konferenzen, Trainingsprogrammen kostet Geld, das vielfach nicht oder nicht *dafür* vorhanden ist.

g) Der kirchliche Alltag in Mittel- und Osteuropa setzt im Blick auf den Einsatz von Personen und die Verwendung von Finanzen eben andere Prioritäten, und die haben zu tun mit kaputten Pfarrhausdächern, mit der ungesicherten Besoldung der kirchlichen Mitarbeiter, mit der ungewohnten Erteilung von Religionsunterricht u.v.a.m.

h) Die Kirchen in Osteuropa haben sich auch vor den grundstürzenden Ereignissen in Europa mit den Menschenrechten beschäftigt. Oftmals geschah das ohne Inanspruchnahme eines menschenrechtlichen Vorzeichens. Insofern gibt es Anknüpfungspunkte. Wo jedoch ein derartiger Bezug expressis verbis vorhanden war, steht solches Engagement, das im Regelfall auf der kirchenleitenden Ebene angesiedelt war, heute zumindest unter dem Verdacht der Anpassung an den damaligen Machtapparat und der unziemlichen, weil willfährigen Zusammenarbeit mit ihm. Dieses Problem ist bislang von denen, die es besonders angeht und die von ihm vor allem betroffen sind, kaum angegangen worden.

VII. Unser Beitrag

14) Angesichts des bisher Ausgeführten stellt sich die Frage: Was können wir, will sagen im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland, tun? Vorläufige Antwortrichtungen seien benannt:

a) Wir können primär Vermittlung dieser Erfahrungen anbieten in Form von Training bezüglich Sensibilisierung für Menschenrechtsarbeit – warum die überlebenswichtig ist – und wir können Informationen (im Sinne von II) bereitstellen.

b) Das sollte aber so geschehen, daß entweder schon vorhandene Multiplikatoren in den mittel- und osteuropäischen Kirchen genutzt oder aber welche geschaffen werden.

c) Wir sollen derlei von Anfang an ökumenisch anlegen, wie das bei dem in 11c) genannten Workshop der Fall ist. Und wir sollten vorrangig an die jüngeren Leute in jenen Kirchen herangehen und so das dortige kirchliche Establishment entlasten.

d) Eine wichtige Funktion könnten Ruheständler (Laien!) auf unserer Seite haben, die in der Menschenrechtsarbeit bewandert sind, die Zeit haben, und die bereit wären, für eine begrenzte Anzahl von Monaten (aber nicht so knapp bemessen!) sich für eine solche Aufgabe in Pflicht nehmen zu lassen (bei Übernahme der Reise- und Aufenthaltskosten).

e) Eine mindestens gleichwertige Rolle kommt der Sicherstellung von Anschubfinanzierungen durch uns für derlei Projekte zu. Zu denken ist an einen bestimmten Prozentsatz des Mittelaufkommens für „Hoffnung für Osteuropa". Zu prüfen ist fernerhin, ob nicht Gelder des Kirchlichen Entwicklungsdienstes dafür zu bekommen sind; die Sorge, die deutsche Wiedervereinigung könnte ideell wie materiell das Interesse und die Ressourcen der Kirchen zu stark zu Lasten der Dritten Welt beanspruchen, hat sich als unbegründet herausgestellt.

f) Für die Besprechung und Konkretisierung des Themas kirchliche Menschenrechtsarbeit in Mittel- und Osteuropa sollten die Kontaktausschüsse genutzt werden, die zwischen EKD und Polnischem Ökumenischem Rat bzw. der Evangelischen Kirche A.B. in Rumänien bestehen, sowie die EKD-Dialog-Kommissionen mit der Russischen bzw. mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche. Die reichlich vorhandenen und gut ausgebauten bilateralen Beziehungen von Gliedkirchen der EKD zu Kirchen in Osteuropa könnten dafür ebenfalls in Anspruch genommen werden.

Uwe-Peter Heidingsfeld

Aspekte der Mission und Evangelisation im heutigen Europa

Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Mission

Die KEK-Vollversammlung in Prag (1992) beauftragte den Studienausschuß mit der Aufgabe, das Thema „Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Mission in Europa; Zeugnis und Verantwortung der europäischen Kirchen", zu diskutieren. Während der Ausschuß dieses Thema untersuchte, fand er es notwendig, die Erfahrungen der Lausanner Bewegung für Weltevangelisation, der Europäischen Baptistischen Föderation und der Orthodoxen Kirchen im Osten zur Kenntnis zu nehmen. Es bestand auch der Wunsch, die Probleme im Zusammenhang mit Proselytismus gemeinsam zu erörtern. Um einige dieser Fragen zu behandeln, fand eine historische Zusammenkunft zwischen dem Studienausschuß der KEK und Repräsentanten der Europäischen Baptisten Föderation und des Europäischen Zweigs der Lausanner Bewegung in der baptistischen Familienferienstätte in Dorfweil, Deutschland, statt. Während des Eröffnungsgottesdienstes las der stellvertretende Vorsitzende des Studienausschusses, Professor Reinhard Frieling vom Konfessionskundlichen Institut in Bensheim, Deutschland, den Missionsbefehl aus dem letzten Kapitel des Matthäusevangeliums „Gehet zu allen Völkern und macht sie zu meinen Jüngern".

In seinem Referat unterstrich Pastor Dr. Karl Heinz Walter, Generalsekretär der Europäischen Baptisten Föderation, die Wichtigkeit dieses Auftrages, indem er sagte, daß „die Baptisten weltweit zusammengehalten werden durch diesen universalen Missionsbefehl". Er berief sich darauf, daß der Auftrag, in die Welt zu gehen, in keiner Weise durch Räume, Länder oder Nationen begrenzt ist. Ähnlich beschrieb

Pfarrer Ulrich Parzany, Vorsitzender des Europäischen Exekutivausschusses der Lausanner Bewegung, in seinem Referat die Arbeit des Lausanner Netzwerks mit den Worten „die Evangelisation der Welt" voranzutreiben, indem „Brücken des Verstehens und der Zusammenarbeit unter christlichen Leitungskräften überall gebaut werden, um das ganze Evangelium der ganzen Welt zu predigen". In diesem Kontext sagte er: „Wir danken Gott für größere Freiheit, um das Evangelium in europäischen Ländern zu predigen, wo es viele Jahre nicht uneingeschränkt möglich war. Aber innerhalb der Gemeinschaft der Lausanner Bewegung hören wir immer wieder, daß es noch Schwestern und Brüder in Christus gibt, die in Europa mit Schwierigkeiten konfrontiert sind, wenn sie öffentlich das Evangelium predigen und den Menschen gemäß der Liebe Christi und seinem Missionsbefehl dienen."

Einige der größten Spannungen werden in Osteuropa erlebt – besonders mit der Orthodoxen Kirche, die beklagt, daß ihre getauften Mitglieder von Missionaren protestantischer Kirchen angesprochen werden, die sie bekehren wollen. In seinem Referat bezog sich Professor Remus Rus von der Rumänischen Orthodoxen Kirche besonders auf Sekten und andere noch extremere religiöse Gruppen. Er sagte: „Die Menschen werden buchstäblich angegriffen oder besser noch belästigt durch sektiererische Missionare, die den ganzen Tag an ihrer Tür klopfen. Ihnen werden Propagandabroschüren ausgehändigt und sie werden eingeladen, sich den unterschiedlichen Sekten anzuschließen". Professor Grigorios Larentzakis von der Abteilung für Orthodoxe Theologie der Universität Graz erläuterte das geschichtliche orthodoxe Konzept der kanonischen Territorien im ekklesiologischen Kontext der Ortskirche. Professor Vladimir Fedorov vom Russischen Christlichen Institut in St. Petersburg unterstrich, daß dies sich zunächst auf das Verhältnis orthodoxer Bischöfe untereinander bezieht.

Professor Fedorov betonte, daß „die missionarische Aufgabe für die Orthodoxie ebenso zentral und wesentlich ist wie für andere christliche Traditionen". Er hob auch hervor, daß die Missionsaufgabe „nicht nur für die Ordinierten oder für einige ausgewählte Missionare gilt, sondern für alle Laienchristen. Die Idee eines Laienapostolats wird in vielen christlichen Gemeinschaften anerkannt. Es ist auch in der Russisch-Orthodoxen Kirche keine fremde Idee." – Sowohl er als auch Professor Rus betonten die Arbeit, die durch die orthodoxen Kirchen geleistet wird, um den Glauben ihrer eigenen Mitglieder zu stärken und um den Abgefallenen die Herausforderung des Evangeliums zu vermitteln. Pfarrer Parzany sagte, daß die Hervorhebung der Laienmission in Übereinstimmung mit der Betonung steht, die das Lausanner Komitee der missionarischen Verantwortung aller Christen beimißt. Von seiner Seite stimmte Dr. Walter mit der Wichtigkeit der Laienmission überein und unterstrich, daß es nicht die Absicht der baptistischen Gemeinden und ihrer Mission sei, „die Gläubigen anderer Kirchen zum Ziel ihrer missionarischen Anstrengungen zu machen, sondern Menschen zu erreichen, die noch nicht vom Evangelium erreicht sind".

Professor Fedorov gab zu, daß es heute in Rußland (zum Teil als Ergebnis der Zeit des Kommunismus) viele Menschen gibt, die Atheisten sind. Teilnehmer aus dem Westen stimmten darin überein, daß das Problem der Säkularisierung und des Atheismus ganz Europa betrifft, West und Ost gleichermaßen. Die Kirchen und die missionarischen Gruppen stehen vor einer gewaltigen missionarischen Aufgabe im säkularisierten Europa, wo viele Menschen völlig ohne Glauben leben.

Einige TeilnehmerInnen machten auf das Problem des Proselytismus aufmerksam und stimmten darin überein, daß die Kirchen versuchen müssen, dieses Problem in einem ökumenischen Geist zu behandeln, weil sonst wichtigere Aufgaben, die von den Kirchen gemeinsam unternommen werden müssen, behindert werden, wie z. B., wo heute der Akzent in der Evangelisation gesetzt werden soll.

Als „Grauzone" in dieser Diskussion erwies sich die große Zahl von Menschen in unseren Kirchen in einer säkularisierten Gesellschaft, die als Säuglinge getauft, aber nur nominelle Christen sind. In der lebhaften und zugleich freundlichen Diskussion dieser Frage zeigte sich ein unterschiedlicher Standpunkt: Einige gestehen unter diesen Umständen anderen Christen die Rolle zu, diese säkularisierten Menschen innerhalb einer anderen Denomination zu einem persönlichen Glauben an Jesus Christus herauszufordern, während andere meinen, daß es falsch sei, den Glauben dieser Personen zu beurteilen und daß ihnen am besten geholfen wäre, wenn man sie unterweist und sie allmählich zu einem tieferen Glauben innerhalb der Gemeinschaft der Kirche führt, in die sie ursprünglich getauft wurden. Es wurde anerkannt, daß in dieser Frage tiefere Differenzen in der Ekklesiologie und im Verständnis der Christologie bestehen.

Das Konzept der kanonischen Territorien erwies sich als eine der kontroversesten Fragen. Selbst hier gibt es jedoch Möglichkeiten, zu einem größeren Verständnis zu gelangen, wenn anerkannt wird, daß eine neue Situation entstanden ist, in der es mehrere Kirchen mit je eigener Jurisdiktion in *einem* Land gibt. Es kann auch hilfreich sein, von „kirchlicher Integrität" und nicht von kanonischen Territorien zu sprechen, weil Kirchen und missionarische Gruppen die Integrität einer Kirche respektieren sollten. Wesentlich ist es, daß Gläubige diejenigen, die einer anderen Konfession angehören, nicht als zweitrangige Christen betrachten, sondern sie als wahre Brüder und Schwestern in Christus annehmen, selbst wenn man nicht mit ihrer Art, den Glauben auszudrücken, übereinstimmt. Wenn diese persönliche Beurteilung auf einer institutionellen Ebene zwischen den Kirchen Ausdruck finden könnte, hätte dies einen bemerkenswerten Effekt, die gegenwärtigen Spannungen zu mindern. Es würde auch zu einem größeren Verständnis führen, wenn eine klare Unterscheidung zwischen protestantischen Gruppen einerseits und Sekten andererseits getroffen werden könnte.

Wir wissen, daß es in Europa einen langen Kampf gegeben hat, um die Religionsfreiheit zu erreichen, die durch die Menschenrechte garantiert ist. Es wurde auch anerkannt, daß es unterschiedliche Ansichten über das „Menschenrecht" gibt, das Evangelium zu predigen und über das „Menschenrecht", seinen Glauben respektiert zu sehen und nicht durch aggressive Evangelisation angegriffen zu werden. Es gibt auch tiefe Unterschiede zwischen dem zu vermittelnden Inhalt des Glaubens und der Sprache, in der dies ausgedrückt werden soll. Gleichwohl anerkannten die Teilnehmer der Dorfweil-Konsultation die gemeinsamen Glaubensinhalte und die gemeinsame Verpflichtung zur Mission, obgleich dies radikal verschiedene Konzepte der Evangelisation beinhaltet.

Ein mögliches Modell der Kooperation wurde von Rev. Mark Oxbrow, dem Regionalen Europa-Sekretär der Kirchlichen Missionsgesellschaft der Kirche von England (Church Mission Society in England, CMS), unterbreitet. Er schlug vor, daß es sich bei der „gemeinsamen Mission um eine Partnerschaft handelt, in der jeder Partner den Glauben und die Traditionen des anderen respektiert und zugleich das Recht behält, sich gegenseitig in Liebe herauszufordern. Die gemeinsame Mission anerkennt, daß

Mission die Verantwortung der Ortskirche ist, daß aber die Ressourcen für diese Mission von anderen Kirchen angeboten oder zur Verfügung gestellt werden könnten."

Es wurde anerkannt, daß sich der Hauptteil der Diskussion um interne kirchliche Belange drehte. Dies ist in gewisser Weise verständlich, weil der Sonderausschuß aufgefordert worden war, sich auf Fragen zu konzentrieren, die es für Christen unmöglich machen, eine gemeinsame Mission zu unternehmen. Die TeilnehmerInnen wurden jedoch an den Hintergrund gemahnt, vor dem eine größere Kooperation in der Mission auf dem europäischen Kontinent wesentlich erscheint: Professor Erich Geldbach, Konfessionskundliches Institut Bensheim, Deutschland, erinnerte die TeilnehmerInnen an das entsetzliche Erbe von Kriegen, Blutvergießen und Unterdrückung und beklagte, daß heute viele Beispiele politischer und wirtschaftlicher Ausbeutung auf dem Kontinent zu finden sind. Er sagte, die Kirchen müßten es in dieser Situation erreichen, daß sie eine öffentliche Diskussion über diese Fragen in Gang bringen und dahingehend kooperieren müssen, um einige Lösungen zu finden.

Die Atmosphäre der Konsultation in Dorfweil war freundlich und hoffnungsvoll. Ausdrücklich wurde der Wunsch geäußert, daß solche Begegnungen fortgesetzt werden sollten. Persönliche Begegnungen dieser Art könnten einen Geist der Versöhnung fördern und Schritte auf dem Weg zu unserer gemeinsamen Mission in Europa möglich machen.

Diese Erklärung über die Begegnung wurde von allen TeilnehmerInnen angenommen und unterzeichnet von:

Pfarrer Ulrich Parzany für das Europäische Komitee der Lausanner Bewegung für Weltevangelisation

Pastor Dr. Karl Heinz Walter für die Europäische Baptistische Föderation

Rev. Jean Mayland, Vorsitzende, für den Studienausschuß der KEK

Der Ökumenische Patriarch *Bartholomaios I.* weilte vom 28. bis 30. Juni im Vatikan. Höhepunkt des Besuchs war seine Teilnahme an der vom Papst zelebrierten Messe am Gedenktag der Apostel Petrus und Paulus. Gleichzeitig besuchte das Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche, *Patriarch Alexij II.*, im Rahmen einer Schweiz-Reise den Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Der russische Patriarch nahm auch an der Sondersitzung zum 50jährigen Bestehen der Vereinten Nationen teil und sprach dort ebenso wie der Generalsekretär des ÖRK, *Konrad Raiser,* zum Thema „Die Rolle der Religionen bei der Förderung von Frieden und Toleranz".

Vom 12. bis 14. Mai trafen in Assisi die *Vollversammlung von CCEE und der Zentralausschuß der KEK* zusammen. Im Mittelpunkt ihrer Beratungen stand die 2. Europäische Ökumenische Versammlung, die vom 23. bis 29. Juni 1997 nach Graz/Österreich einberufen und für deren inhaltliche Gestaltung fünf Bereiche ausgewählt wurden (siehe S. 374f).

„Aspekte der Mission und Evangelisation im heutigen Europa", ein ökumenisches Reizthema also, wurden auf einer *Konsultation der KEK mit der Europäischen Baptisten Föderation und der Europäischen Lausanner Bewegung für Weltevangelisation* am 12./13. Juni in Dorfweil/Taunus besprochen. Ergebnis waren Teilverständigungen und eine Erklärung „Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Mission" (siehe S. 382), die aufhorchen und für die Zukunft mehr Gemeinsamkeit zwischen evangelikaler Bewegung, kongregationalistisch strukturierten Gemeindebünden und den in der KEK organisierten protestantischen und orthodoxen Kirchen erwarten läßt.

Der *Apostolische Stuhl* hat in den letzten Monaten mehrere Enzykliken und Schreiben unterschiedlichen Ranges herausgegeben, am gewichtigsten die Enzyklika „Evangelium vitae" vom 25. März, in der einige Formulierungen darauf hindeuten, daß ursprünglich eine feierliche „ex cathedra"-Proklamation beabsichtigt war. Ebenfalls von erheblichem Gewicht die Enzyklika „Ut unum sint" vom 25. Mai über den Einsatz für die Ökumene. Im Apostolischen Schreiben „Orientale lumen" vom 2. Mai setzt sich Johannes Paul II. anläßlich der 100. Wiederkehr von „Orientalium dignitas" Leos XIII. für ein vertieftes Kennenlernen der Traditionen des christlichen Ostens ein.

In Windhuk/Namibia begann am 20. Juni die *Jahrestagung des Lutherischen Weltbundes.* Nach der Aufnahme der Lutherischen Kirche in Taiwan und in Sabah/Malaysia vertritt der LWB nun 122 Mitgliedskirchen. Gewünscht wurde in Windhuk u.a. daß LWB, Vatikan, ÖRK und die anderen Konfessionsverbände gemeinsam zum Status Jerusalems aktiv werden. Dazu äußerte kürzlich der Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, es sei nicht länger hinzunehmen, daß sich die Konfessionen auf diplomatischem Weg um Präsenzrechte in der Stadt bemühten, aber immer mehr einheimische Christen wegen der israelischen Repressionspolitik die Stadt verließen.

Zwischen der *Russischen Orthodoxen Kirche und dem Vatikan* gab es am 30./31. Januar in Moskau eine zweite Begegnung, bei der insbesondere die Situation in der Westukraine besprochen wurde. Die unterschiedliche Bewer-

tung der Mission der römisch-katholischen Kirche auf dem Territorium der GUS soll bei der nächsten Zusammenkunft behandelt werden.

Die 56. Weltsynode der *Siebenten-Tags-Adventisten,* die Gastmitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland sind, trat vom 29. Juni bis 8. Juli mit knapp 2 700 Delegierten in Utrecht zusammen. Neben Änderungsvorschlägen zum „Gemeindehandbuch", der weltweiten Arbeitsrichtlinie für Ortsgemeinden und überörtliche Gremien, standen die Themen „Autorität der Bibel und ihr Gebrauch", „Mißbrauch und Gewalt in der Familie", „Rassismus, Sexismus, Nationalismus und Kastensysteme", „Religiöse Freiheit" sowie „Tabakanbau und -genuß" zur Beratung an.

An Pfingsten feierten die *Kirchen Norwegens* in Moster, einer Insel südlich von Bergen, gemeinsam den 1 000. Jahrestag der Christianisierung des Landes. Datiert wird sie von der Landung des norwegischen Fürsten Olav I. Tryggvason her, der 995 aus Britannien zurückkehrte, wo er im Jahr zuvor getauft worden war.

In *Litauen* wurde im März ein Nationaler Kirchenrat gegründet.

Mit einem Festgottesdienst in Gegenwart des Staatspräsidenten Walesa und der Kardinäle Glemp/Warschau und Macharski/Krakau hat die *römisch-katholische Kirche Polens* im Juni in Szczecin (Stettin) die Eingliederung der früheren deutschen Ostgebiete gefeiert. Der Erzbischof der Ortskirche sagte in seiner Predigt, die Ausdehnung der Westgrenze Polens bis zur Oder-Neiße-Linie stelle eine „Erfüllung historischer Gerechtigkeit" dar. Mit der Rückkehr Polens in diese Gebiete sei auch die Kirche zu ihren Ursprüngen zurückgekehrt.

Am 23. Juni hat sich der *Vorbereitungsausschuß für die deutsche Ökumenische Versammlung* (in Erfurt vom 13. bis 16. Juni 1996) in Hannover offiziell konstituiert. Thema der Versammlung ist „Versöhnung suchen – Leben gewinnen". Ein vom Vorsitzenden der ACK, Bischof Dr. Joachim Wanke/Erfurt, unterzeichnetes Faltblatt lädt Kirchen, Kirchen- und Pfarrgemeinden, Netzwerke und Basisgruppen, aber ebenso alle interessierten Christen in unserem Land zur Mitwirkung an der inhaltlichen Vorbereitung ein. Anregungen und Symbole der Versöhnung werden bis 15. Oktober 1995 erbeten (Anschrift: Ökumenische Centrale, PF 10 17 62, 60017 Frankfurt/Main, Kennwort „ÖV"). Wer das Faltblatt nicht über seine Kirche oder Gruppe erhält, kann es unter dieser Anschrift anfordern.

Mit 125 000 Dauerteilnehmern und Tausenden von Tagesgästen fand vom 14. bis 18. Juni der *26. Deutsche Evangelische Kirchentag in Hamburg* statt. Seine Losung lautete: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist ...". Im von der Ökumenischen Centrale organisierten „Ökumenischen Dorf" im Marktbereich I waren 27 in- und ausländische Partner vertreten.

Genau zehn Jahre nach dem ersten, dem Glaubensbekenntnis gewidmeten Teil ist kürzlich der zweite Teil des *Katholischen Erwachsenen-Katechismus* erschienen. Von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben, erläutert er die ethischen Anforderungen, die sich aus dem Glauben ergeben.

In einer neuen Schriftenreihe der Vereinigung Evang. Freikirchen (VEF), die im Christlichen Verlagshaus/Stuttgart erscheint, ist das erste Heft dem Thema „Die Freikirchen und ihr gesellschaftlicher Beitrag" gewidmet. Autoren sind Jörg Swoboda, Erich Geldbach und Bischof Walter Klaiber. In Nr. 1/95 der

seit langem bestehenden Schriftenreihe *„Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie"* schalten sich die freikirchlichen Autoren Uwe Swarat/Baptist, Karl Heinz Voigt/Methodist, Johannes Demandt/Freie evang. Gemeinden unter dem Titel „Ekklesiologie als aktuelle Herausforderung ökumenischer Theologie" in die Diskussion um die Ekklesiologie-Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA), „Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche" (Beiheft zur ÖR 66) ein.

Die *Ökumenische Centrale* wird ab September ihre beiden bisherigen Publikationen „Materialdienst" und „Rundbrief" in einer einzigen, zunächst dreimal jährlich erscheinenden Publikation „ACK aktuell: Impulse – Informationen – Modelle" zusammenfassen. Der MD endet mit der Doppelnummer 95/I+II, der Rundbrief mit Nr. 26. Alle bisherigen Bezieher erhalten Nr. 1 von „ACK aktuell" kostenlos zum Abonnement angeboten.

Das Evang. Missionswerk in Deutschland und die Basler Mission/Schweiz haben die Herausgeberschaft für ein *internationales Ökumenisches Liederbuch „Thuma Mina: Wo die Hoffnung Lieder singt"* übernommen (Strube Verlag, München). Die 295 Lieder stammen aus 65 Ländern.

Zum Gedenken an die nach Hunderttausenden zählenden Opfer des türkischen Genozids an den armenischen Christen im Frühjahr 1915 fand am 19. März unter Leitung des armenisch-apostolischen Bischofs für Deutschland, Karekin Bekdjian, ein armenisches Requiem statt. Es war eingebettet in eine Tagung, die die *Deutsch-Armenische Gesellschaft und die Evang. Akademie Mülheim/Ruhr* vom 17. bis 19. März gemeinsam veranstalteten.

Ein neuer *Studiengang „Orthodoxe Theologie"* nimmt ab dem Wintersemester 1995/1996 an der Universität München mit einer dreijährigen Aufbau- und Erprobungsphase seine Tätigkeit auf. Erstmals entsteht damit eine offizielle Ausbildungsmöglichkeit für orthodoxe Theologen an einer deutschen staatlichen Universität.

„Ökumenische Perspektiven und Entdeckungen für eine Theologie des Lebens" ist das Thema der *3. Ökumenischen Sommeruniversität* vom 18. bis 27. Juli in Hofgeismar.

Zum zehnten Mal jährte sich am 29. März der Abschluß der „Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie" zwischen dem *Katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland und der EKD.*

In São Luis/Maranhão (Brasilien) trat Ende April ein Runder Tisch brasilianischer Nicht-Regierungsorganisationen und Entscheidungsträger aus Politik und Wirtschaft zu Beratungen zusammen, wie die Region Carajas im nördlichen Amazonien vor Zerstörung bewahrt werden kann, nachdem dort ein ungewöhnlicher Reichtum an mineralischen Bodenschätzen entdeckt worden ist. Aus Deutschland war Mitveranstalter die *„Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung"*, in der „Justitia et Pax" und die AG Kirchlicher Entwicklungsdienst (AGKED) zusammenwirken.

Nach Mitteilung des angesehenen *SIPRI-Instituts in Stockholm* ist die Bundesrepublik nach den USA zum zweitgrößten Waffenexporteur der Welt aufgerückt.

Gewählt, berufen, ernannt wurden:

Zum Oberhaupt und 131. Katholikos der armenisch-apostolischen Kirche wählte deren Landeskonzil den bisherigen im Libanon residierenden Patriarchen von Kilikien, Karekin I. Mit dieser Wahl wurde gleichzeitig eine seit 1956 andauernde Spaltung innerhalb der armenischen Kirche beendet.

Der Bischof von London, David Hope, wurde als Nachfolger von John Habgood zum neuen Erzbischof von York und damit zum zweithöchsten Würdenträger der Kirche von England ernannt. Er wird das Amt im August antreten.

Der italienische Priester und Philosophieprofessor Aldo Giordano wird als Nachfolger des zum Bischof von St. Gallen gewählten Schweizers Ivo Fürer, der dieses Amt 25 Jahre lang innehatte, neuer Generalsekretär des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE).

Pfarrerin Sofie Petersen ist zur neuen Bischöfin des die ganze Insel umfassenden lutherischen Bistums von Grönland gewählt worden.

In Görlitz wurde in einem Festgottesdienst am 6. Mai der bisherige Oberkirchenrat der EKU in Berlin, Klaus Wollenweber, als Nachfolger von Bischof Rogge durch Präses Beier in das Bischofsamt der Evang. Kirche der Schlesischen Oberlausitz eingeführt. Gleichzeitig wurde der langjährige Ökumene-Referent dieser Kirche, Hans-Eberhard Fichtner, in den Ruhestand verabschiedet.

Bischof Paul-Werner Scheele/Würzburg wurde vom Papst in das gesamtkirchliche Komitee für das Jubeljahr 2000 berufen und wird innerhalb dieses Komitees die Ökumene-Kommission leiten. Vorsitzender von dessen Theologischer Kommission wurde der Dominikaner Georges Cottier/Schweiz. Er ist Generalsekretär der internationalen Theologenkommission.

Michael Root wurde zum neuen Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg berufen, das eng mit dem LWB verbunden ist.

Pastor Peter Strauch/Witten vom Bund Freier evang. Gemeinden wurde für drei Jahre zum Vorsitzenden der Vereinigung Evang. Freikirchen (VEF) gewählt.

Eva Maria Steiger/Evang. Frauenarbeit in Baden und Annette Westermann, Katholikin aus dem östlichen Teil von Berlin, sind als neue Vorstandsmitglieder in das deutsche Weltgebetstagskomitee eingetreten. Zum Komitee gehören ferner Gertrud Casel, Generalsekretärin der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschland, Silke Polke von der Herrnhuter Brüdergemeine und Helga Hiller, die die Verbindung zum Internationalen Komitee wahrnimmt.

Pfarrer Jürgen Quack, bisher Reutlingen, wurde zum neuen Leiter des Referats Mission, Ökumene und Kirchlicher Entwicklungsdienst in der Württembergischen Evang. Landeskirche berufen.

Pfarrer Dr. Rolf Wischnath, Berlin, Mitglied des Moderamens des Reformierten Bundes, wurde zum Generalsuperintendenten in Cottbus/EKiBB gewählt.

Es vollendeten

das 80. Lebensjahr:

Roger Schutz, Gründer und Prior der ökumenischen Bruderschaft Taizé, am 12. Mai;

Domkapitular Prof. em. Dr. Erwin Iserloh/Münster, am 15. Mai;

D. Heinz Zahrnt, Theologe und Schriftsteller, am 31. Mai.

das 75. Lebensjahr:

Papst Johannes Paul II., Bischof von Rom, am 18. Mai;

Catharina Halkes, niederländische röm.-kath. Theologin und Wegbereiterin der feministischen Theologie in Europa, am 2. Juli.

das 70. Lebensjahr:

Jaroslaw N. Ondra/Prag, früherer Generalsekretär der Christlichen Friedenskonferenz, dann kaltgestellt, nach der Wende in der CSSR als Professor und theologischer Lehrer tätig, am 18. März.

Verstorben sind:

Carl Mau, von 1974 bis 1985 Generalsekretär des Luth. Weltbundes, 72jährig, Anfang April in Des Moines;

Wolfgang Trillhaas, em. Professor für Systematische Theologie und Ethik in Göttingen, 91jährig, am 24. April;

Rufus Flügge, früherer Stadtsuperintendent in Hannover und von 1977 bis 1992 Vorsitzender der Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden, 80jährig, am 27. April;

Bischof em. Josef Brinkhues, von 1966 bis 1986 Leiter des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland, 81jährig, am 7. Juni.

Kardinal Yves Congar OP, einer der bedeutendsten zeitgenössischen Theologen, 91jährig, am 22. Juni in Paris.

Auszeichnung:

Oberkirchenrat i. R. Hermann Kalinna, früher beim Amt des Bevollmächtigten der EKD in Bonn, wurde mit dem Goldenen Kreuz der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland ausgezeichnet.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen 3. Juli 1995)

I. Weltmissionskonferenzen 1996 / Inkulturation

Themenheft „Christian Faith and Cultures" mit Beiträgen u. a. von *Georg Kretschmar* (The Early Church and Hellenistic Culture), *M. A. Oduyoye* (Christianity and African Culture), *C. S. Song* (Doing Christian Theology with Jesus in Asia) und *Martin Conway* (A Universal Faith in an Thousand and One Contexts), IntRev of Mission Nr. 332/33, Januar/April 95; *Reinhard Böttcher,* Streit um den rechten Glauben. Plädoyer für ein Konzept ökumenischer Multiperspektivität, DtPfrBl 5/95, 238–240; *Peter Neuner,* Die Hellenisierung des Christentums als Modell von Inkulturation, StimdZ 6/95, 363–376.

II. Zur päpstlichen Enzyklika „Evangelium vitae"

Walter Schöpsdau, Hymnus auf das Leben über dunklem Grundakkord, MdKonfInst 3/95, 45f; *David Seeber,* Delegitimiert? Enzyklika schafft demokratie- und gesetzesethischen Klärungsbedarf, HerKorr 5/95, 220f; *Ulrich Ruh,* Lebensenzyklika: Für eine Mobilisierung des Gewissens, ebd. 224ff.

III. Umkreis 8. Mai / 50 Jahre Kriegsende

AG Christl. Kirchen (ACK), Wort der christlichen Kirchen zum 8. Mai 1995, hier S. 365; *Deutsche Bischofskonf.,* Wort der DBK zum Gedenken an das Ende des Zweiten Weltkrieges vor 50 Jahren (vom 24. April 1995), HerKorr 6/95, 312–316; *Alfred Frisch,* Kriegsende: Kirchliche Stellungnahmen zum 8. Mai, ebd. 6/95, 286-288; *Ernst Lippold,* Kirchen zum 8. Mai 1945, MdKonfInst 3/95, 60 f; *Themenheft* des Freiburger Rundbriefs / Zeitschrift für christl.-jüdische Begegnung, 3/95 und darin *Clemens Thoma,* Die zahlreichen Erinnerungsfeiern 1945/1995 (161–165) und „Auschwitz – 50 Jahre nach der Befreiung", Erklärung der *DBK,* der *EKD,* sowie *W. Chrostowski,* Auschwitz – polnisches und jüdisches Empfinden (169–182); *Helmut Simon,* Befreiter glauben, glaubwürdiger bekennen, solidarischer lieben, Junge Kirche 5/95, 272–280; *Eberhard Bethge,* 50 Jahre nach Flossenbürg. Ein halbes Jahrhundert ist zu kurz für das Bonhoeffer-Erbe, RefKirchZ 4/95, 153-155.

IV. Dialoge und Annäherungen

a) Mit der Orthodoxie

Klaus Schwarz (Hg.), Rechtfertigung und Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus. 5. theologischer Dialog zwischen Rum. Orth. Kirche und EKD (18. bis 27. Mai 1988 Kirchberg/Sulz am Neckar) und Die Taufe als Aufnahme in den Neuen Bund und als Berufung zum geistlichen Kampf in der Nachfolge Jesu Christi (Synergeia), 6. Dialog (11. bis 20. Juni 1991 Curtea de Arges/Rumänien), Studienheft des Kirchenamts der EKD 23, Hermannsburg 1995; *Heinz Joachim Held,* 40 Jahre Begegnungen EKD – Orthodoxie. Wege und Wertungen, MDKonfInst 3/95, 47–54; *Dorothea Wendebourg,* Chalkedon in der ökumenischen Diskussion (zum orth./altoriental. Dialog), ZThK 95/2, 207–237; *Hermann Goltz,* Ortskirchen oder Nationalkirchen? Zehn Thesen zu den Zwischenbeziehungen von Nation, Territorium und Konfession in den Orthodoxen Kirchen, EvBund/Beiträge zur evang. Orientierung 2/95, 7.

b) Mit der römisch-katholischen Kirche

Erich Geldbach, Evangelikale und Katholiken gemeinsam, MDKonfInst 3/95, 54–57.

c) Mit dem Judentum

Magdalene Schultz, Für die Christen, nicht für uns. Jüdische Zurückhaltung gegenüber christlichem Gesprächsdrang, LuthMon 5/95, 24–26; *Reinhold Bernhardt,* Theozentrische Christologie. Im Kontext des jüdisch-christl. Dialogs, DtPfrBl 5/95, 229–232; *Volker Weyman,* „Gespräch aus der Existenz auf die Existenz". Fragen und Anstöße zum christlich-jüdischen Dialog, ebd. 234–236; *Stephen R. Haynes,* Changing Paradigms and Reformist Radical and Rejectionist Approaches to the Relationship between Christianity and Antisemitism, Journal of EcumStudies, Vol. 32/1 1995, 63–88.

V. Konziliarer Prozeß

Themenheft zu 1. „Ecclesiology and Ethics" mit einer Einführung zur Begegnung in Tantur/Jerusalem im Nov. 1994 und Beiträgen von *D. B. Forrester, E. Clapsis, E. Castro, L. Rasmussen.* Dazu ein geschichtlicher Überblick zu den ökumenischen Arbeiten über Ekklesiologie und Ethik *(P. Lodberg)* sowie Reaktionen und Antworten in katholischer Sicht auf „Costly Unity" (s. ÖR 3/93, 279ff) sowie zu 2. „Religion and Ethnicity" die Referate der Colombo-Konsultation (siehe den Bericht von *Th. Ahrens,* ÖR 2/95, 234 ff); *Geiko Müller-Fahrenholz,* Mutter Erde – Haus der Seele. Die Landfrage in der indigenen Theologie, Junge Kirche 5/95, 295–301.

VI. Länderberichte

Gerd Stricker, Die Rolle der Kirche im post-juguslawischen Krieg, IntkirchlZ 2/95, 73–113; Orthodoxer Glaube und geistliche Mission des russischen Volkes, II. *Gesamtrussische Versammlung* Februar 1995 in Moskau. Ein Bericht, StimdOrth 1/95, 2f; *Dieter Bingen,* Die Transformation geht weiter. Polen sechs Jahre nach dem Systemwechsel, HerKorr 4/95, 177–181; *Themenheft* „Ministering in New Sudan", One World 6/95; *Heinz Rüegger,* Ökumene in der Schweiz. Zu den neuen Ökumene-Grundlinien des Schweiz Evang. Kirchenbundes, MDKonfInst 3/95, 62 f.

VII. Weitere beachtenswerte Beiträge

Wolfgang Huber, Christliche Freiheit heute. Herausforderungen für Gesellschaft und Kirche, HerKorr 4/95, 190–196; *Ulrich Ruh,* Multireligiöses Abendland, ebd. 163–165; *Themenheft* „Aufgaben theologischer Neuorientierung in den evang. Kirchen Mittel- und Osteuropas" mit Beiträgen u. a. von *Zoltán Balog*/Ungarn, *Tamas Juhász*/Rumänien, *Jan Štefan*/Prag, *Ulrich Kühn* (Zum Weg der Kirche in Ostdeutschland), István Szabó (Die Kirche – sündig und gerecht zugleich? Zur Problematik der Übertragung einer Form der Rechtfertigungslehre auf die Ekklesiologie) und *Gerhard Sauter* (Theologische Kriterien für kirchliches Handeln nach dem Ende des Ost-West-Konflikts), EvTheol 3/95; *Stephan Ernst,* Hoffnung auf ein neues Leben. Der Reinkarnationsglaube als Anfrage an die christliche Eschatologie, StimdZ 7/95, 447–457.

VIII. Dokumentationen

Johannes Paul II., Enzyklika „Ut unum sint". Über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1995, Verlautbarungen des Apostol. Stuhls 121; ders. Enzyklika „Evangelium vitae". Über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, ebd. Nr. 120; *Günther Gaßmann / John A. Radano* (Hg.), The Unity of the Church as Koinonia. A Study Document, F/O-Paper No 168, ÖRK/Genf; *KEK / CCEE,* Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Eine Arbeitshilfe zur Vorbereitung der 2. Europ. Ökum. Versammlung (1997); *EKD / DBK,* Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Blick auf die Europäische Union. Gemeinsame Stellungnahme zu Fragen des europäischen Einigungsprozesses, Gemeinsame Texte 4; Zivilgesellschaft und konziliarer Prozeß (GEP-Forum 29./30. März 1995) mit Beiträgen u. a. von *Konrad Raiser, Erich Anhelm, Bernhard Moltmann* und *Margot Käßmann,* epd-Dok 24/95; *Programmatic Trusts:* „Civil Society and Life in Community" (Unit III des ÖRK zu einem ökumenischen Problem), epd-Dok 25/95;

Kirchenamt der EKD (Hg.), Gemeindepartnerschaften mit der Kirche von England. Handreichungen zur Meißener Erklärung (Mai 1995); *Kirchenamt der EKD / Klaus Schwarz (Hg.),* Überleben in schwieriger Zeit. 4. Evang.-Orientalisch.-Orth. Theol. Konsultation (7. bis 10. Dezember 1994 Herrenberg); *BEFG (Baptisten),* Evangelisierende Gemeinde. Unser Christuszeugnis im Zusammenhang mit den anderen christlichen Kirchen. Eine Handreichung.

IX. Bibliographien

A Bibliography of Interchurch and Interconfessional Theological Dialogues: Tenth Supplement (1995), hg. vom *Centro pro Unione* / Rom Nr. 47 / Frühjahr 1995; *Joseph Famerée,* La communion ecclésiale dans l'histoire (eine Rezension vorwiegend frankophoner Werke zur Ekklesiologie), Revue Theol. de Louvain 1/95, 62–74.

Neue Bücher

GOTT – GNADE – LIEBE

Walter Klaiber, Manfred Marquardt, Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche. Christliches Verlagshaus, Stuttgart 1993. 463 Seiten. Gb. DM 38,–.

Es ist ein notwendiges, ein lehrreiches, ein ökumenisches und ein fabelhaftes Buch! Wenn man bedenkt, daß ein ungenannt gebliebener Stifter das Werk wünschte und ermöglichte, daß ein Komitee seine Entstehung begleitete und daß die beiden Autoren gestandene und profilierte Theologen sind, denen so viel Bescheidenheit abverlangt wurde für den Balanceakt zwischen der Darstellung eigener Konzepte und „der Theologie" der EmK – so steigert sich die Bewunderung nur noch. Die beiden Verfasser sind als bewährte Mitglieder des DÖSTA über viele Jahre dieser Zeitschrift und ihren Lesern keine Unbekannten: Walter Klaiber, der Neutestamentler, seit 1989 Bischof der EmK und Manfred Marquardt, ein Systematiker, als Direktor des Theologischen Seminars der EmK in Reutlingen. Nur wer die beiden persönlich kennt, vermag zu erraten, welche Abschnitte vom einen, welche vom anderen stammen. Sie wollen ihr Werk gemeinsam gestalten und verantworten und treten persönlich hinter ihrer Darstellung, ihrer Botschaft – wenn das Wort nicht so verbraucht wäre – zurück. Sie haben sich beide gegenseitig „gegengelesen" und sich dem Komitee freimütig ausgeliefert und von dort noch Anregungen geholt. Und doch ist das Endprodukt alles andere als eine „committee theology", mit der wir uns in den ökumenischen Gremien so oft abfinden müssen.

Ist es eine „Systematische Theologie"? Ja und Nein. Jedenfalls ist es keine konfessionskundliche Darstellung

des Methodismus. Es ist auch nicht ein theologisches Lehrbuch für methodistische Kandidaten und Kandidatinnen. Eher schon erinnert es im Genre an das „Neue Glaubensbuch", das Johannes Feiner und Lukas Vischer vor mehr als zwanzig Jahren herausgaben. Es ist eine instruktive, unpolemische Generalorientierung über die theologische Grundhaltung des Methodismus, insbesondere der EmK im deutschen Sprachbereich. Darum muß das Buch etwas Komprehensives, auch etwas Systematisches an sich haben: der Kompromiß zwischen einer Darstellung des faktisch Geglaubten und einer theologisch reflektierten und verantwortlich artikulierten evangelisch-methodistischen Lehre scheint mir hervorragend gelungen zu sein. Das konnte nur darum so gut gelingen, weil die Autoren ihr eigenes kritisches und konstruktives Denken so feinfühlig-bescheiden in das Gesamt der methodistischen Tradition und der gegenwärtigen Aufgaben ihrer Kirche haben einfügen können. Sie bewegen sich jenseits der Alternative zwischen Reportage und Eigenentwurf. Möge dies uns eine Lehre sein, da in der protestantischen Theologie gemeinhin Bücher zur systematischen Theologie immer den Hauch des Privaten – um nicht zu sagen des Solosängers – an sich haben!

Eine „Systematische Theologie" ist das vorliegende große Buch insofern, als nahezu alle „Topoi" der klassischen Theologie besprochen werden, einschließlich der Ethik. Die Aufgliederung allerdings zeigt unverkennbar die Eigenart methodistischer Tradition. Heil – Heiligung – Liebe Gottes – Glaube – die Kirche in der Welt – das sind schon die großen Themen und unwiderruflichen Bekenntniszentren der methodistischen Kirche! Und damit hat sie – als große „Volkskirche" – in den USA auch auf das Glaubens- und Kirchenverständnis der anderen protestantischen Kirchen stark eingewirkt. Die Gliederung entlang diesen Zentren gibt dem Buch etwas Praktisches und Persönliches, obwohl die Diktion eher akademisch und auch recht anspruchsvoll ist. Sie setzt mit der Verkündigung (und Gottes Selbstoffenbarung) ein, schreitet von dort fort zur Universalität von Gottes Heil und Liebe, dann – in dem „methodistischsten" aller Kapitel – zum persönlichen Glauben des einzelnen, dann zur Ekklesiologie und Ethik. Die zahlreichen Unterkapitel (leider mit den hier gänzlich überflüssigen vielen Nummern 2.2.2.1., 2.2.2.3. usw. versehen) sind in ihrer Abfolge eher locker, nicht zwingend, aber sie bringen die Fülle der klassischen Themen und Fragen.

Gerade wegen der relativen Vollständigkeit der klassischen Themen ist das Buch mehr als eine methodistische Theologie. Es ist ein methodistisch gesteuerter, in breit auslagernder Prosa abgefaßter theologischer Erwachsenen-„Katechismus", der Christen verschiedener Konfessionen eine nützliche Richtschnur sein und zur Überprüfung der eigenen Tradition anleiten kann. Aber Kerniges, Knackiges und Provokatives wird man in diesem Buch nicht finden. Es hält sich in der Kritik zurück, verwendet die biblischen Passagen, die reichlich zitiert werden, eher flächig und harmonisierend; es bietet wenig Typologien, d.h. Aufzählungen verschiedener und sich widerstreitender Positionen (auch innerhalb des Methodismus); es wirft nie Fragen in beängstigender Steilheit auf; es behandelt die großen und ungelösten Themen wie Theodizee, Wirksamkeit und Einwirkung Gottes in der Geschichte, Wunder, Sühnetod Jesu, Vorsehung, Aufrichtung der Gottesherr-

schaft u. v. m. friedlich, darstellend, ja konventionell, und läßt darum auch wiederum vieles offen und unbeantwortet. Argumente oder Gedankenketten, Sätze mit „weil ... darum", oder „somit muß ..." gibt es kaum. So überwiegt also doch das Darstellende.

Über John Wesley ist viel zu erfahren. Er kommt jeweils in der Reihung „Bibel", „Alte Kirche", „Reformatoren" als der interessante Zeuge zu Wort, sozusagen in der Chronologie der Autoritäten. Dies geschieht ohne jede Unterwürfigkeit (wie man sie so oft bei den Lutheranern gegenüber ihrem Reformator findet), vielmehr kommt Wesley nicht selten „nicht gut weg". Er war ja auch nicht ein „Theologe" im Sinne der beiden Autoren dieses Buches. Seine großen Gaben – und seine Gabe an die Kirche – waren anderer Art. Das wird freimütig zugegeben. So hat er gewiß die Trinitätslehre nie in ihrer Schönheit und Zentralität verstanden, nie die tragische Beziehung zu Israel und dem Judentum, ja vielleicht auch die Rechtfertigungslehre nicht wirklich in ihrer Tiefe. Aber seine Stimme wird hundertmal aus seinen Predigten zu Gehör gebracht, immer mit Respekt und Geduld, und sie ist immer auf ihre Weise relevant und auch interessant. Andere Sprecher der methodistischen Tradition von damals und heute kommen demgegenüber vielleicht etwas zu kurz. Allzu häufig bieten die Fußnoten Titel nicht-methodistischer Autoren; die Auswahl ist nicht ohne Willkür, scheint oft eher zufällig zu sein. Das ist freilich ökumenisch gesehen tugendhaft, nimmt jedoch dem Buch etwas von seinem Profil. Wäre ich ein methodistischer Leser, so hätte ich mir mehr Hinweise – sogar kurze Charakterisierungen – der zahlreichen bedeutenden methodistischen Gelehrten und Kirchenmänner und -frauen aus der Vergangenheit und Gegenwart im euroamerikanischen Raum sowie in der Dritten Welt gewünscht. Dazu hätte auch eine weitergehende Darlegung der praktisch-ethischen Seite des Methodismus gehört, denn das Ethikkapitel ist vielleicht ein wenig blaß und spiegelt die enormen Leistungen der methodistischen Kirche, etwa in den USA oder in Asien, in Australien und im Pazifik, in der Sozialethik und der konkreten Weltgestaltung nicht wirklich wider. Es ist freilich unbillig, von einem Buch dieser Art – und es ist bei aller angestrebten Einfachheit eben doch ein intellektuelles Buch – mehr zu verlangen als die Aussage, der Methodismus sei in jeder Hinsicht praktisch orientiert, das Buch selber kann ja nicht „praktisch" sein, ebensowenig wie es die Liturgie und die schönen methodistischen Gottesdienste „enthalten" kann; es kann sie nur erwähnen.

Eine Sammlung wichtiger methodistischer Grundlagentexte beschließt als Anhang das Buch, auch eine hilfreiche Bibliographie. Es ist ein rundum gelungenes Werk, für das wir den Verfassern großen Dank schulden. Zugleich ist es ein notwendiges Buch, denn wir haben bislang im deutschen Sprachbereich nichts auch nur annähernd Ähnliches gehabt. Möge es unter den Mitgliedern und Freunden der EmK und allen ökumenisch Engagierten viele aufmerksame Leser und Leserinnen finden!

Dietrich Ritschl

Bruno Forte, Trinität als Geschichte. Der lebendige Gott – Gott der Lebenden. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989. 222 Seiten. Kt. DM 36,–.

Das Buch des damals (Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano, 1985)

36jährigen neapolitanischen Dogmatikers und Pfarrers an einer ökumenischen Kirche sowie einer Stadtgemeinde begeistert durch die glaubwürdige Kombination von souveräner Gelehrsamkeit und großer, festlicher Freude an der Trinität. In über 500 Belegen wird konstruktiv und unpolemisch nahezu auf die gesamte internationale Literatur zur Trinitätslehre Bezug genommen; Forte ist sprachlich und gedanklich in den verschiedensten theologischen Quartieren der Theologie der Weltkirche zu Hause. Zugleich strahlt durch das Ganze der Glanz der Liturgie, die Freude des Priesters an seinem Amt, die Gegenwart der Armen und die Ausgießung des Geistes. Das Buch schließt mit einem Gedicht, das zu einem Gemeindelied wurde. (B. Fortes geistliche Gedichte unter dem Titel „Zur Freiheit hast du uns befreit: Gebete" wurden von unserer Heidelberger Doktorandin Ingeborg Wagner übersetzt und veröffentlicht, München 1993). Das Trinitätsbuch – es folgte dem Buch „Jesus von Nazareth: Geschichte Gottes – Gott der Geschichte", dt. Mainz 1984 – steht in der Reihe der wichtigen Bücher zur Trinitätslehre aus den achtziger Jahren: J. Moltmann (1980), J. Zizioulas (1985), L. Boff (1987 und 1990), um nur einige zu nennen. Fortes ekklesiologische Studie „La chiesa icona della Trinità" (Brescia 1984) – Nachfolgerin von „La Chiesa nell' Eucaristia" von 1975 – bahnte den Weg zu seiner Geschichte und Kirche umklammernden Trinitätslehre: die Kirche ist „Ikone der Trinität", „nicht einfacher Verweis auf sie, sondern ihr tätiger Ausdruck" (199).

Das Umklammernde ist das Entscheidende. Die Verschränkung von Geschichte und Trinität erinnert an altkirchlich-trinitarisch-christologische Muster, etwa an Irenäus' „circumincessio": so wie Trinität nur in der Geschichte erfahrbar und erzählbar ist, so ist Geschichte – und mit und in ihr die Kirche – nur begreiflich als in der Trinität ruhend. Eine innere Systematik entspringt aus der Höhe, Freiheit und Güte Gottes, so wie auch die Macht des Rufes und der Einwohnung Gottes im Sohn und die lebenschaffende Kraft des Geistes – es ist wie eine große Eucharistiefeier, die der dreieinige Gott feiert und dadurch alles ins Leben ruft und in sich selbst erhält. Man kann diese Systematik „heilsgeschichtlich" nennen, wenn damit nicht eine einfältige, lineare Totalsicht der Geschichte gemeint ist, sondern eher das, was bei den griechischen Vätern die Ökonomie war. Aber ist es vielleicht doch die romanische Neigung zur erkenntnismäßigen Systematisierung durch den Süditaliener, wenn das Buch kristallklar in 1. „Trinität und Geschichte", 2. „Trinität in der Geschichte", 3. „Trinität als Geschichte" und 4. „Geschichte als Trinität" gegliedert ist – und diese wiederum mit jeweils sich entsprechenden parallelen Untergliederungen? Wenn Forte gegenüber J. Moltmann vorsichtig anfragend zu bedenken gibt, ob bei ihm die „Trinität zuweilen zu sehr ‚funktionieren' soll" (88), so könnte letztlich diese Anfrage auch an Forte selber gerichtet werden. Das hat damit zu tun, daß er, trotz aller sorgfältigen Abgrenzung gegenüber K. Rahners Axiom „Die ‚ökonomische' Trinität ist die ‚immanente' Trinität und umgekehrt", den Rubikon, der zwischen den Ist-Sätzen der Geschichtsdeutung als Erweis der Gegenwart des dreieinigen Gottes und den riskanten Ist-Sätzen über Gott, wie er dreieinig in sich selber ist, unerbittlich fließt, ebenso kühn überschreitet wie Moltmann, Zizioulas und Boff. Freilich erschließt sich auch für Forte

die Trinität erst durch das Nacherzählen der Geschichte Jesu und vor allem durch die Feier von Ostern. Darin liegt die Stärke und Überzeugungskraft des ganzen Buches. Die fast überreichlichen biblischen Belege für diesen Erkenntnisweg bieten denn auch reiches Material für eigene Weiterarbeit an dieser zentralen theologischen Aufgabe.

Ich sehe in der Verknüpfung von Trinitätslehre, Christologie und Ekklesiologie, einer inneren sowie einer erkenntnismäßigen Verknüpfung, das eigentliche Verdienst und den Erkenntnisgewinn dieses Buches. Es ist ein einheitliches, in sich geschlossenes Buch über das die Welt, die Geschichte und die Kirche Umklammernde, aus dem das Leben fließt. Der Preis für das Erlangen dieser geschlossenen Darstellung ist nicht geistlicher, sondern theologischer Art: können wir über die Selbstunterscheidung Gottes „ad intra" und „ad extra", die Verbindung also zwischen Gottes „Geschichte" und unserer Geschichte, dieselben Klassen von Sätzen verwenden? Ist nicht die ökumenische Trinitätslehre aus einem Rückschluß, die immanente aber aus einem Umkehrschluß gewonnen? – so würde der neutrale, geistlich vielleicht uninteressierte Logiker die Trinitätstheologen fragen dürfen. Es geht hier um die alte Frage, ob sozusagen oberhalb der biblisch-geschichtlich-interpretativ gewonnenen und verantworteten Theologie sich noch ein weiterer, breiterer Himmel legitim spekulativer Theologie öffnet. Ich wage nicht zu sagen, daß dies nicht so sei, aber ich möchte mindestens daran erinnern, daß hier ein Rubikon fließt.

Die angedeutete Problematik hat Forte gewiß selber im Auge. Zwar konnte er Zizioulas' und erst recht L. Boffs „soziale" Trinitätslehren noch nicht kennen, wohl aber die entsprechenden Passagen in Moltmanns Buch von 1980. Das Interessante an diesen Lehren ist ja die Verknüpfung von Trinitätslehre und sozialer Solidarität bzw. Gemeinschaft, viel mehr noch: die Begründung der zweiten in der ersten. Hier wird – in der oben verwendeten Diktion – aus dem Umkehrschluß ein weiterer Schluß gezogen. B. Forte sieht diese Möglichkeit auch, wendet sie aber nur mit Vorsicht an. Statt dessen begründet er an dieser möglichen Anknüpfungsstelle seine Konzeption der Kirche als Ikone der Trinität. Für ihn ist also der direkte Weg der „Ableitung" sozialer Strukturen aus dem „Sein Gottes" (Zizioulas: „Being as Communion") oder Boffs Konzept von Gott als Urbild von Gemeinschaft nicht gangbar, mindestens nicht zwingend.

Es bleibt noch zu sagen, daß B. Fortes Buch einen ungemeinen Reichtum an einzelnen Einsichten, Verknüpfungen und theologischen Gedanken zu den zahlreichen klassischen Problemteilen der Trinitätslehre bietet. Besonders hingewiesen sei auf die hilfreiche, lange Passage über die Filioque-Frage (117–135) mit umfassender Beurteilung der relevanten Literatur. Ob das Buch jedoch das Ende des „Exils der Trinität" im Verständnis und in der Praxis der Gläubigen (11–16) und die von uns allen erhoffte „Rückkehr in die trinitarische Heimat" auch praktisch bewirken hilft, ist schwer zu sagen. Ein wichtiges Buch, das in diese Richtung drängt, ist es ohne Zweifel.

Wer die Geschlossenheit des Gesamtargumentes bewundert, wird sich jedoch nicht wundern dürfen, daß der große, höchst nötige und lang verdrängte Störfaktor in neuerer Theologie, die Beziehung zu Israel und dem Judentum nämlich, in diesem Buch nicht zur Wirkung

kommt; die Kirche wird nahezu problemlos als das „neue Israel" bezeichnet. Auch ein Opfer zugunsten der Geschlossenheit und wunderbaren Symmetrie dieses schönen Buches!

Der Übersetzerin ist für den klaren und gut lesbaren Text zu danken, den sie uns geboten hat. Gelegentlich ungelöste Schwierigkeiten bei der Übersetzung von Buchtiteln – oder den Verzicht darauf – (oder die komische Eindeutschung von Namen, z. B. S. 123, Anm. 76) stören nicht wirklich.

Dietrich Ritschl

Andrea Tafferner, Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts. Innsbrucker theologische Studien, Bd. 37. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck/Wien 1992. 336 Seiten. Br. DM 48,–.

Ausgangspunkt und Arbeitsthese der in Münster eingereichten Dissertation der katholischen Theologin Andrea Tafferner ist eine Aussage Hans Urs von Balthasars, nach der die Wandlungen des Liebesproblems im Denken der Moderne gleichnishaft große Zusammenhänge überschaubar werden lassen. Sie geht in ihrer theologiegeschichtlich orientierten Arbeit davon aus, „... daß sich anhand von Akzentsetzungen und Wandlungen theologischer Rede dieses Jahrhunderts über die Liebe zu Gott und zum Nächsten Zusammenhänge theologischer und kirchlicher, aber auch biographisch-kontextueller und zeitgeschichtlicher Art aufzeigen lassen" (S. 9).

Die Autorin untersucht, anhand ihrer Leitfragen nach dem Spezifikum christlicher Liebe und dem Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe, die einschlägigen Werke bedeutender evangelischer und katholischer Theologen dieses Jahrhunderts. Theologiegeschichtlich-chronologisch behandelt sie in ihrer umfangreichen Dokumentation der Gottes- und Nächstenliebe in der Theologie des 20. Jahrhunderts Karl Barth, Karl Adam, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Dietrich Bonhoeffer, Anders Nygren, Maria Fuerth, Hans Urs von Balthasar, Viktor Warnach, Karl Rahner, Johann Baptist Metz und Eberhard Jüngel. Andrea Tafferner wagt den Versuch einer kontextuellen Monographie. „Die vorliegende Untersuchung geht ... davon aus, daß Wandlungen einer Theorie nur angemessen in den Blick kommen, wenn die Wandlungen des Theoretikers selbst und deren Verursachung mitbedacht werden" (S. 12). „Überschaubar gewordene Zusammenhänge" nennt sie dann den Ertrag ihrer theologiegeschichtlich imponierenden Dokumentation, indem sie der Frage nach der dogmatischen Locierung der Thematik, der konfessionsspezifischen Akzentuierung und der Suche nach dem Spezifikum christlicher Liebe nachgeht. Sie versucht die Zusammenhänge zwischen dem theologischen Ort von Gottes- und Nächstenliebe und der Zeitgeschichte aufzuzeigen. Denn: „Die Genese eines bestimmten Gedankens steht immer im Kontext eines lebens- und/oder zeitgeschichtlichen Bedarfs, einer zeit- und geistesgeschichtlichen Mentalität. Diese Genese eines bestimmten Gedankens beeinflußt die Wahl eines bestimmten theologischen Ortes, innerhalb dessen er entfaltet werden kann" (S. 265).

Andrea Tafferners Buch ist ein heute selten gewordenes Stück echter Kontroverstheologie im besten Sinne des Wortes. Sie geht von der Bedeutung von konfessionellen Zusammenhängen für die Wandlungen des Liebesverständnis-

ses in der deutschen Theologie aus und sieht das Spezifikum christlicher Liebe in Anlehnung an Rahner „... in ihrer Dynamik und Bereitschaft, als vorbehaltlose Bejahung des anderen die ‚je größere' zu werden und zu sein, was kraft der impliziten Bejahung des Gottmenschen und kraft der durch Gottes Selbstmitteilung ermöglichten Selbsttranszendenz auch unthematisch geschehen kann" (S. 275).

In ihren abschließenden Überlegungen versucht die für ihre Arbeit mit dem „Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung" des Jahres 1992 ausgezeichnete Autorin das Liebesgebot im Kontext des Lebens Jesu auszulegen. Nächstenliebe ist für sie die Vorleistungen erbringende Zuwendungen zu anderen, während sie die Liebe zu Gott als Treue in Klage und Lob bestimmt, um abschließend für die Unterscheidung, aber gegen die Trennung von Gottes- und Nächstenliebe zu plädieren.

Andrea Tafferners Buch verdient sowohl die kritische Lektüre als auch die kontroverstheologische, biblisch normativ fragende Diskussion, sowohl bezüglich ihres kontextuellen Ansatzes als auch wegen ihrer Abhandlung der Werke etwa von Karl Barth und Eberhard Jüngel. So bezeichnet sie etwa Karl Barths Ansatz, in Verkennung der Dynamik seiner Christologie wie gerade des Kontexts seiner Theologie, als anthropologiefeindlich (S. 49). Gegenüber der theologischen Arbeit von Eberhard Jüngel äußert die Autorin den „... Verdacht einer subjektlosen Theologie und einer christologischen Engführung der Leidensgeschichte der Welt ..." (S. 263) ohne Anliegen und Durchführung von Jüngels trinitätstheologischem Ansatz hinreichend zu berücksichtigen. Die Nächstenliebe Andrea Tafferners scheint doch, mit Ausnahme von Dietrich Bonhoeffer, den katholischen Autoren, gut kontroverstheologisch, in stärkerem Maß zu gelten als den Protestanten.

Johannes Rehm

PATROLOGIE

Hubertus R. Dobner, Lehrbuch der Patrologie. Verlag Herder, Freiburg 1994. 452 Seiten. Kt. DM 78,–.

Wie der Verfasser im Vorwort (S. XIII) bemerkt, handelt es sich bei diesem Buch einerseits um ein *Lehrbuch* der Patrologie, das „in einprägsamer Form das Grundwissen des Fachgebietes darstellen" soll, andererseits aber auch um ein „erstes *Referenzwerk* für den Fachgelehrten". Diese Verbindung zwischen Einführung, Kompendium und Nachschlagewerk ist dem Verfasser auf eindrucksvolle Weise geglückt. Sie gelingt ihm wohl auch deswegen, weil er deutlich einen anderen Weg beschreitet, als das bekannte, leider nicht mehr ganz aktuelle, aber durch dieses Lehrbuch deshalb auch nicht ersetzte Handbuch der Patrologie von Altaner/Stuiber (Text von 1966; Literaturangaben wurden zuletzt 1978 nachgetragen), indem er bewußt auswählt und eigene Schwerpunkte setzt. Behandelt werden lediglich die „*wichtigsten* Autoren der frühchristlichen Literaturgeschichte", diese jedoch „in ihrer politischen, gesellschaftlichen, kirchlichen und kulturellen Umwelt mit Auswahlbibliographien". Letztere sind übersichtlich gegliedert in Bibliographien, Editionen, Übersetzungen, Hilfsmittel und Literatur, wobei der Verfasser stets den aktuellen Stand der internationalen Forschung im Blick hat. Daß man bei der Auswahl der Themen oder der Literatur gelegentlich auf Lücken stößt, überrascht deswegen nicht. Im allgemeinen werden diese aber

durch übergreifende Zusammenfassungen, Schaubilder, Karten und zu Beginn durch eine einführende, kommentierte Übersicht über Literatur und Hilfsmittel (S. XXXIV–XLIV; mit Hinweisen auf Microfiches und elektronische Datenbanken!) geschickt überbrückt.

Die vier Hauptteile des chronologisch aufgebauten Werkes sind in zwölf Kapiteln eingeteilt, die von den Anfängen der christlichen Literatur – die kanonischen Schriften der Bibel werden nur gestreift – bis zu Isidor von Sevilla (* 632) im Westen und Johannes von Damaskus (* 750) im Osten reichen. Der Verfasser schließt sich damit an die traditionelle Abgrenzung der patristischen Literatur ebenso an wie bei der Gewichtung der frühchristlichen Autoren und der Auswahl der kirchen- und dogmengeschichtlichen Themen. Das führt allerdings auch dazu, daß die Zeit nach dem Konzil von Chalkedon (451), die in den letzten Jahren spürbar an (auch ökumenischem) Interesse gewonnen hat, nur sehr summarisch behandelt wird (auf rd. 50 von insgesamt 450 Seiten!). Es fehlen vor allem Hinweise auf die Entstehung der östlichen Nationalkirchen und ihrer Theologie. Auch Justinian I. (527 bis 565) wird mit keinem Wort erwähnt.

Obwohl es sich um ein kompendienartiges Nachschlagewerk handelt, ist es dennoch kein langweiliges Buch. Es ist didaktisch geschickt aufgebaut, bisweilen recht spannend geschrieben und kann so auch Lesern, die von der ökumenisch bedeutsamen Frühgeschichte der Kirche nur wenig wissen, einen lebendigen Eindruck von ihr vermitteln. Interessierte erhalten eine klare und zuverlässige Einführung in das manchmal etwas verwirrende Gebiet der Kirchen- und Theologiegeschichte der ersten Jahrhunderte des Christentums. Studierenden der Theologie sei es besonders empfohlen. Wer selbst auf diesem Feld arbeitet und ältere Handbücher vergleicht, dem wird deutlich, wie eng und wie selbstverständlich die ökumenische Zusammenarbeit in diesem Bereich der Forschung inzwischen ist.

Wolfgang A. Bienert

Bernd Witte, Die Schrift des Origenes „Über das Passa". Textausgabe und Kommentar. Oros Verlag, Altenberge 1993. 247 Seiten. Kt. DM 65,80.

Ders., Das Ophitendiagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22 bis 38. Oros Verlag, Altenberge 1993. 163 Seiten. Kt. DM 45,80.

In den „Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten", die der Münsteraner Koptologe Martin Krause seit 1992 herausgibt, „werden", wie es im Begleittext heißt, „Texteditionen und Untersuchungen erscheinen, die allen Bereichen der Kultur Ägyptens (Sprache, Geschichte, Religion, Archäologie und Kunst) von der Spätantike an gewidmet sind". Von ökumenischem Interesse sind hier vor allem die Untersuchungen aus der Geschichte der koptischen Kirche und – mehr noch – die patristischen Arbeiten, zu denen die beiden oben genannten Textausgaben von Bernd Witte gehören. Denn die dort behandelten Texte aus dem 2. und 3. Jahrhundert gehören zu den Quellen der frühesten Kirchengeschichte, die für alle Kirchen von grundlegender Bedeutung ist. In ihnen wird die Entwicklung des frühen Christentums und die Entstehung der frühchristlichen Theologie erkennbar.

Bei der Schrift des Origines „Über das Passa" handelt es sich um eine der wenigen erhaltenen frühchristlichen

Homilien, in denen das Passageschehen christlich gedeutet wird. Sie entstammt dem Papyrusfund von Tura (1941) und wird hier mit neuer kritischer Edition des Textes unter Berücksichtigung der Katenenüberlieferung erstmals als ganze ins Deutsche übersetzt und ausführlich kommentiert. Ursprünglich handelt es sich bei dieser Arbeit um eine Dissertation, die im Wintersemester 1989/90 von der Philosophischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin angenommen wurde. Für die Drucklegung wurde sie noch einmal überarbeitet und aktualisiert. – Wer die altkirchliche Passadeutung und zugleich die exegetische Methode des Origenes näher kennenlernen will, dem sei diese gründliche und gewissenhafte Edition des Textes mit einer sorgfältig erarbeiteten Übersetzung und nützlichen Erläuterungen empfohlen. Vermißt habe ich bei den Literaturhinweisen (vgl. S. 210ff) allerdings nicht nur den Quellenband von R. Cantalamessa, Ostern in der Alten Kirche (Trad. Christ. 4), 1981, sondern auch andere wichtige Arbeiten dieses Autors zum Thema.

Bei dem anderen Band handelt es sich um einen interessanten Beitrag zur Gnosisforschung, der ursprünglich im Wintersemester 1985/86 als Diplomarbeit von der damaligen Sektion Theologie der Humboldt-Universität Berlin angenommen wurde und der für die Veröffentlichung gründlich überarbeitet und aktualisiert wurde. Auf der Grundlage des einschlägigen Origenestextes, Contra Celsum VI, 22 bis 38, unternimmt der Verfasser einen neuen Rekonstruktionsversuch des in der Forschung immer wieder untersuchten Diagramms der Ophiten (mit Abbildungen im Anhang, S. 140ff). Das Buch bietet dazu einen auf der Grundlage der vorliegenden Editionen kritisch durchgesehenen Text des Origenes, eine neue Übersetzung und einen eigenständigen Kommentar, der in diesen schwierigen Text gut einführt.

Wolfgang A. Bienert

NOTWENDIGE LERNVORGÄNGE

Hans Ucko, Vom Judentum lernen. Gemeinsame Wurzeln – neue Wege. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1995. 149 Seiten. Kt. DM 28,–.

Hans Ucko, der für die jüdisch-christlichen Beziehungen Zuständige im Mitarbeiterstab des Ökumenischen Rates der Kirchen, zieht in dem vorliegenden Buch eine erste Bilanz seiner bisher fünfjährigen Tätigkeit in Genf. Das Ergebnis ist ein persönlich geschriebenes Bekenntnis zum jüdisch-christlichen Dialog und zu den vielfältigen Anregungen, die er für seinen Glauben und für seine theologische Arbeit durch die jüdischen Gesprächspartner erhalten hat. An ausgewählten Beispielen („Erwählung und verheißenes Land", „Der Mensch – Ebenbild Gottes") veranschaulicht er, was Christen in den Gesprächen mit Juden lernen können und welche Anfragen sich an die christliche Theologie ergeben.

Ausgehend von dem hebräischen Begriff „Halacha", der vom Verb „halach" („gehen") abgeleitet ist, versteht er Religion als „eine Art und Weise zu gehen" (S. 29). Mit diesem Religionsverständnis grenzt er sich von einer dogmatisch verstandenen christlichen Theologie ab und lädt christliche Theologen ein, ihre theologischen Erkenntnisse ständig neu zu überdenken. In diesen sich stets vollziehenden Reflexionsprozeß bezieht Hans Ucko auch die „alten christologischen Formeln" mit ein und fragt sich, „ob wir ihnen wirklich die

dogmatische Autorität beimessen können, die sie einst, vielleicht zu Recht, genossen haben" (S. 134).

Eine weitere wichtige Grundlage seiner Ausführungen bildet die Einordnung des jüdisch-christlichen Dialogs in den Kontext der interreligiösen Dialoge (S. 9f und das Kapitel „Das Christentum und die anderen Religionen"), ohne die Besonderheit des Verhältnisses von Juden und Christen in Frage zu stellen (vor allem im Kapitel „Erben gemeinsamer Wurzeln").

Seine Betrachtungen finden im Schlußkapitel „Raum für andere" ihren Höhepunkt, in welchem er in Anlehnung an Paul Varo Martinson eine „simul-Sprache" in der Theologie fordert. Der lutherische Begriff „solus" wie in „sola scriptura" müsse dem anderen lutherischen Begriff „simul" (Gott ist verborgen und offenbart, Jesus ist wahrhaftiger Mensch und wahrhaftiger Gott) weichen, um theologischen Aussagen die exklusive Schärfe zu nehmen und anderen Auslegungsmöglichkeiten Platz einzuräumen. Dieser theologische Pluralismus ist unerläßlich für eine Koexistenz von Christen unterschiedlicher Kontexte und Konfessionen wie auch von Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit. Die „simul-Sprache" ist eine Sprache der Toleranz und der Liebe, die Freiraum für andere läßt. Der Wegcharakter der Theologie und die Paradoxie der „simul-Sprache" mahnen uns, „bestimmte theologische Aussagen oder christologische Aussagen nicht als endgültig" zu betrachten (S. 145).

Das Buch kann für im jüdisch-christlichen Dialog Engagierte als Anstoß zur eigenen Standortbestimmung dienen. Aufgrund seiner allgemeinverständlichen Sprache und der zahlreichen Beispiele, mit denen Hans Ucko seine theologischen Vorstellungen veranschaulicht, ist es auch für diejenigen geeignet, die in die Thematik einsteigen wollen.

Thomas Kratzert

Christine Globig, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994. 206 Seiten. Kt. DM 64,–.

Nachdem zwar bereits seit über 50 Jahren in Deutschland Frauen ordiniert werden, dies aber im Zusammenhang mit der Ernennung der ersten lutherischen Bischöfin in einigen Kreisen von neuem in Frage gestellt wurde, war es nun an der Zeit, die Diskussion um die Frauenordination systematisch aufzuarbeiten. Auch unter dem Aspekt der weltweiten Diskussion in anderen Kirchen, die entweder in den letzten Jahren die Ordination von Frauen eingeführt haben oder aber versuchen, diese Diskussion zu beenden, erhält dieses Unternehmen besondere Aktualitäten.

Die Kieler Dissertation von Christine Globig versucht, der Frage nachzugehen, wie die deutsche lutherische Theologie die Herausforderung durch die Frage der Frauenordination ekklesiologisch verarbeitet hat.

Da in der modernen Diskussion immer wieder Aussagen Martin Luthers herangezogen werden, liegt der Einstieg bei der Untersuchung seiner Position nahe. Die Frage des Amtes für Frauen wird von ihm immer im Zusammenhang mit der Konzeption des allgemeinen Priestertums aller Getauften erwähnt, aus der eine grundsätzliche Gleichstellung von Frauen und Männern abzuleiten ist. Allerdings verbietet gleichzeitig 1Kor 14,34 die Realisierung dieser Möglichkeit. Nur ein Mangel an Männern bildet für Luther eine Ausnahme.

In der Diskussion, die durch die Lage im Zweiten Weltkrieg angeregt wurde, war Luthers Gedanke der „Notsituation" zwar präsent, aber dessen Grundlage, die Idee des allgemeinen Priestertums, trat stark zurück. Die Schwierigkeit bestand vor allem im Zusammendenken des allgemeinen Priestertums mit dem paulinischen Gebot vom Schweigen der Frau in der Öffentlichkeit. Die Lösung fand man im Modell eines wesensspezifischen „Amtes der Frau" und im Rückgriff auf die Hypotagé-Theorie, wonach Frauen auf bestimmte Funktionen verzichten müssen oder dürfen. Verwunderlich ist v. a. in der späteren Diskussion das allgemeine Zögern, die Impulse und die Entwicklung der säkularen Frauenbewegung aufzunehmen. Ein ähnliches Phänomen, nämlich trotz der Berufung auf das allgemeine Priestertum ein Zurücktreten desselben zugunsten einer Klassifizierung von Ämtern (die der sui-generis-Regelung entspricht), stellt die Verfasserin auch in der ökumenischen Diskussion fest.

Als allmählich die Gleichstellung der Frau im Pfarrdienst sich durchsetzt, verschwindet auch die sui-generis-Regelung, aber weniger aufgrund theologischer Debatten, als vielmehr aus pragmatischen Überlegungen heraus. Als Ursache für diese Entwicklung wird die lutherische Amtstheologie dargestellt, in der die Gleichheit aller Getauften als Realität der „ecclesia invisibilis" gesehen wird.

Maßgeblich für die Entscheidung war in all diesen Diskussionen also nicht die These vom allgemeinen Priestertum, sondern eine Sicht der Frau in ihrer Zuordnung zum Mann.

Ch. Globig stellt demgegenüber fest, daß auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums keine spezifischen „weiblichen Begabungen" definiert werden können, die zum einen oder anderen geistlichen Amt befähigen oder nicht. Zwar kann daraus auch kein kirchenrechtliches Ordnungssystem abgeleitet werden, der Gedanke vom Priestertum aller Getauften hat jedoch ein kritisches Potential gegenüber der jeweils bestehenden Ordnung. Als solches ist es festzuhalten, indem es daran erinnert, daß Gemeinde und Amtsträger auf gleicher Ebene stehen. Da dies für die Kirche in der Welt gilt, muß dieser Gedanke in kirchenamtlichen Strukturen einen Ausdruck finden. Er macht hierarchische Strukturen unmöglich. Außerdem muß der doppelte Kirchenbegriff vermieden werden.

Ausgehend vom Zusammenhang zwischen „Rechtfertigung und Recht" bei Luther und auf dem Hintergrund der modernen gesellschaftlichen Entwicklung wird von der Verfasserin schließlich der Anspruch der Frauen auf das kirchliche Amt hervorgehoben.

Damit arbeitet diese Publikation eine wichtige Frage auf, die bisher noch nicht auf ihren ekklesiologischen Gehalt untersucht worden war. Der historische Verlauf der Debatte wird systematisch ausführlich anhand von ausgewählten Beispielen behandelt, wobei die wesentlichen Denkmodelle und die damit verbundenen Defizite und Widersprüche deutlich herausgearbeitet werden. Trotz leider etlicher Druckfehler (die vor allem im Literaturverzeichnis störend sind und daher hier verbessert werden: S. 185 muß es heißen „Brand" statt „Brandt", S. 196: „Rodger, P. C." statt „Rogers, R. C.", S. 197: „Siegwalt" statt „Siegwald") ist die Untersuchung sorgfältig gearbeitet und stellt mit ihrer Mahnung zu einer Rückbesinnung auf die Konsequenzen des allgemeinen Priestertums einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um die lutherische Ekklesiologie wie

auch zur ökumenischen Debatte um die Frauenorganisation dar. Im Blick auf heute weltweit wachsende fundamentalistische Bewegungen wäre eine explizite Diskussion eines zeitgemäßen Umgangs mit dem paulinistischen Schweigegebot für die Frau hilfreich gewesen.

Als weiterführende Frage in der ökumenischen Debatte regt dieses Buch nun an, sich mit der Spannung auseinanderzusetzen, die sich aus der Berufung auf das allgemeine Priestertum einerseits und auf die „Macht einer 1900jährigen Tradition" (vgl. Taufe, Eucharistie und Amt, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Abschnitt „Amt" Kommentar nach Par. 18) andererseits in einigen Kirchen ergibt.

Dagmar Heller

Rudolf Weth, Kirche in der Sendung Jesu Christi. Missionarische und diakonische Existenz der Gemeinde im nachchristlichen Zeitalter. Aussaat/ Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1993. 128 Seiten. Kt. DM 19,80.

Rudolf Weth ist Direktor des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn und Dozent an der dortigen Diakonenausbildungsstätte. Er hat in den letzten sieben Jahren acht Aufsätze geschrieben, die an verschiedenen Orten veröffentlicht wurden. In dem vorliegenden Buch faßt er diese Aufsätze zusammen, weil sie alle der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Mission und Diakonie nachgehen. Es geht ihm darum, „die missionarische und diakonische Existenz der christlichen Gemeinde als Einheit zu sehen und zu leben". Das Buch ist ein Beitrag auf dem Weg der Erneuerung des missionarisch-diakonischen Auftrags der Kirche.

Rainer W. Burkart

Dietmar Mieth (Hg.), Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor". Verlag Herder, Freiburg 1994. 244 Seiten. Kt. DM 48,–.

Das in der bekannten Reihe „Quaestiones disputatae" erschienene Sammelwerk „Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika ‚Veritatis splendor'" beinhaltet sechzehn Aufsätze namhafter katholischer Moraltheologen, vornehmlich des deutschen Sprachraums. Wie sich die vorletzte moraltheologische Enzyklika Johannes Pauls II. in besonderer Weise der katholischen Moraltheologie angenommen hatte, so werden im vorliegenden Werk umgekehrt Grundtendenzen und zentrale Einzelthemen jenes päpstlichen Lehrschreibens beleuchtet. Der Herausgeber betont im Vorwort, es handle sich nicht um einen Kommentar zu „Veritatis splendor" (VS), dem Leser wird aber dennoch ein aufschlußreiches, kommentierendes Werk an die Hand gegeben, das die entscheidenden Aussagen und Ansätze von VS im Horizont der moraltheologischen Tradition in den Blick nimmt.

Zum rechten Verständnis der einzelnen Aufsätze sind moraltheologische Vorkenntnisse sehr hilfreich und zuweilen auch nötig. Dennoch darf man alle Artikel mit Ausnahme jenes von E. Chiavacci als lesenswert bezeichnen.

Die Darstellungen weisen nahezu immer einen Stil auf, der sowohl vom Bemühen um sachliche Redlichkeit geprägt ist als auch von der inneren Verbundenheit der Autoren mit der Kirche zeugt. Zwar wird oft deutlich Enttäuschung über die Enzyklika geäußert, aber von einer „Abrechnung" – wie zuweilen in der Tagespresse zu lesen war – kann nicht die Rede sein. Vielmehr herrscht grundsätzlich die Intention des

Dialogs vor. Dies gilt insgesamt auch für die Aufsätze D. Mieths, H. Rotters, R. A. McGormicks und B. Härings, die am schärfsten ihre Befürchtungen und ihre Kritik äußern.

Als immer wiederkehrende Schwerpunkte, die sich durch die verschiedenen Aufsätze des Sammelbandes wie ein roter Faden hindurchziehen, wird man die Auseinandersetzung mit der thomistischen bzw. neuthomistischen Prägung der Enzyklika (M. Vidal); die kritische Behandlung von Form und Bedeutung der lehramtlichen Moralverkündigung (H. Rotter); die ausführliche Untersuchung der Lehre von den „in sich schlechten Handlungen"; die Bedeutung von sittlicher Autonomie bzw. Freiheit im Kontext einer christlichen Moral und schließlich das wiederholte Eingehen auf die Rolle des Gewissens (C. M. Duffe, A. Auer) nennen können. Eher spezifisch zu nennende Einzeluntersuchungen zu den Themen der optio fundamentalis (K. Demmer), der Verwendung der Hl. Schrift (M. Theobald), des Natur- und Personenbegriffs (E. Chiavacci; J. P. Wills) und der Geburtenregelung (R. A. McGormick, B. Häring) kompletieren das Gesamtbild.

Zwei formale Gemeinsamkeiten der Aufsätze werden deutlich: zum einen, daß die von der Enzyklika als abzulehnend dargestellten Positionen in einer solchen Form überhaupt nicht von katholischen Moraltheologen vertreten werden – K.-W. Merks etwa nennt die Beschreibung der abzulehnenden Autonomie-Vorstellung eine „Karikatur" (53) – zum anderen das stete Bemühen, die in der Enzyklika behandelten Themen differenzierter, als es in VS geschieht, darzustellen.

Ohne im Rahmen dieser Besprechung auf die Einzelthemen eingehen zu können, läßt sich zum Inhaltlichen folgendes bilanzieren. Während VS im Gegenüber zu einer von ihr als überzogen charakterisierten Freiheits- und Autonomietendenz eine normative Essenz- und Gebotsethik betont, weisen die Verfasser von „Moraltheologie im Abseits" auf die dabei auftretenden Schwächen von „Veritatis splendor" hin und legen mehr Gewicht auf die Berücksichtigung der existentiellen Dimensionen des sittlichen Lebens. Vereinfacht ausgedrückt: VS will aufzeigen, woran man sich mit Sicherheit in der christlichen Moral halten kann (und müßte), weil sie die Gefahr eines ethischen Libertinismus befürchtet; „Moraltheologie im Abseits" hingegen will darstellen, daß die Tradition und Gegenwart der katholischen Moraltheologie *mehr* als eine Normenethik zu bieten hat, weil befürchtet wird, daß lehramtlich eine thomistische bzw. neuthomistische Systematik als einzig legitime Grundlage der katholischen Moraltheologie festgeschrieben werden soll.

Wer sowohl die Enzyklika „Veritatis splendor" als auch „Moraltheologie im Abseits" liest, kann insgesamt einen aufschlußreichen Einblick in die Problematik der zur Debatte stehenden Fragestellungen gewinnen und die Spannungen bzw. die unterschiedlichen Ansätze in der katholischen Fundamentalmoral besser verstehen lernen.

Michael Kneib

John Howard Yoder, The Royal Priesthood, Essays Ecclesiological and Ecumenical. Grand Rapids, Michigan (USA) 1994. 388 Seiten. Kt.

Yoder ist mennonitischer Theologe und hat sich durch reformationsgeschichtliche Forschungen und Beiträge zur Friedensethik aus friedenskirchlicher Perspektive

ausgewiesen. Derzeit ist er Professor für systematische Theologie und Ethik an der katholischen Universität Notre Dame, Indiana (USA). Das Buch ist eine Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen zu ekklesiologischen und ökumenischen Themen aus den vergangenen Jahren. Sie reichen von Vorträgen vor der amerikanischen Gesellschaft für christliche Ethik über Gastvorlesungen an namhaften Universitäten bis hin zu Vorlesungen vor Studierenden und Artikeln in diversen ökumenischen, theologischen und ethischen Periodika. Dabei bildet die Ekklesiologie die Mitte der Überlegungen.

Es ist Yoders Anliegen, auf den eigenen ekklesiologischen Ansatz der täuferisch-mennonitischen Tradition hinzuweisen. Aus dieser Sicht erinnert er die Kirchen immer wieder daran, daß die Diskussion über Fragen von Glauben und Kirchenverfassung die Bereitschaft voraussetzt, auch über Fragen von Ethik und Moral zu sprechen. Die Bereitschaft zur gegenseitigen „geschwisterlichen Ermahnung" ist für ihn die logische Voraussetzung für jeden ökumenischen Dialog. Von daher gewinnen bei ihm Begriffe wie „reformiert" oder „katholisch" eine neue Dimension. Eucharistisches Teilen, „Binden und Lösen" (Mt 18) durch geschwisterliche Ermahnung, das neutestamentliche Bild von der Fußwaschung als Symbol für das Dienen und die Bereitschaft zum Leiden gehören für ihn zum Kirchesein. Dabei ist klar, daß es keine Teilhabe an der Königsherrschaft Gottes ohne Teilhabe an dem aufopfernden Dienst Christi geben kann. Von daher ist der Titel des Buches: „Die königliche Priesterschaft" zu verstehen.

Diese Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen ist eine wichtige und hilfreiche Ergänzung zu Yoders bekannteren Äußerungen zu den Fragen der Gewalt und des Krieges aus seiner friedenskirchlich-pazifistischen Position. Diese sind letztlich nur von seiner Ekklesiologie her zu verstehen.

Das Buch enthält vier Hauptkapitel, in denen sich je zwei bis sieben Texte finden. Der Herausgeber bietet in jedem Text eine kurze Einführung und eine Beschreibung des Kontextes. Einige Titel seien wiedergegeben: Im ersten Kapitel (Theologische Perspektiven) geht es um das Anderssein der Kirche, um den Zusammenhang zwischen Ekklesiologie und Sozialethik sowie um die Spannung zwischen Nachfolge Christi und Weltverantwortung. Das zweite Kapitel (Ökumenische Perspektiven) enthält Überschriften wie: Laßt die Kirche Kirche sein, und Christus: die Hoffnung der Welt. Im dritten Kapitel (Ökumenische Antworten) geht es z. B. um eine freikirchliche Sicht der Einheit, um eine freikirchliche Reaktion auf die Lima-Texte, um interreligiösen Dialog und um die Praxis ökumenischer Beziehungen zwischen einzelnen Christinnen und Christen, zwischen Gemeinden innerhalb ein und derselben Tradition und zwischen verschiedenen Denominationen. Das letzte Kapitel (Radikale Katholizität) enthält einen Beitrag über das „Binden und Lösen" (Mt 18) als geschwisterliche Ermahnung sowie einen Vortrag über das Verhältnis von christlichem Glauben und Kultur in Auseinandersetzung mit H. Richard Niebuhrs „Christus und Kultur".

Jeffrey Gros F.S.C. vom Sekretariat für Ökumene und interreligiöse Angelegenheiten der Nationalen Katholischen Bischofskonferenz der USA schreibt: „Auf dem Weg zur vollen Gemeinschaft befördert Yoder eine Vision der katholischen Kirche, die als Zeugnis in und gegenüber der Kirche steht."

Rainer W. Burkart

Unser Manifest in Heft 2 hatte als Richtpunkte für die nächsten Jahre einerseits den europäischen und den deutschen nationalen Versöhnungsprozeß, andererseits die 8. Vollversammlung in Harare und das 50jährige Bestehen des ÖRK benannt. Zu beiden Richtpunkten bietet das neue Heft Ausgangsüberlegungen an.

Mit welchen historischen Abgründen und welchen anthropologischen und sozialen Gegebenheiten wir es zu tun bekommen, wenn im heutigen europäischen Kontext Versöhnung als Wirklichkeit von Gott her beschrieben und lokalisiert werden soll, entfaltet Geiko Müller-Fahrenholz, von dem in den nächsten Monaten auch ein Buch zur Vergebung und Versöhnung erscheinen wird. An ihn werden sich in den nächsten Heften weitere Beiträge zum Stichwort Versöhnung anschließen.

Wer biblisch denkt, weiß, daß Jubiläen – wie dasjenige des ÖRK oder das der Geburt Jesu Christi geltende – nur von den Gaben her recht bedacht werden können, die uns Gott in den Inhalten der Jubiläen übermittelt hat. Er oder sie weiß auch, daß wir im Empfang dieser Gaben eingeladen sind, sie zu teilen. Das hat in der Bibel Israels die Gestalt konkreter Freisetzungsprojekte aus sozialer Verschuldung und Verstrickung angenommen. Es begegnet uns aber ebenso in jedem Vaterunser, wo der Freisetzung aus Schuld vor Gott die Freisetzung entspricht, die wir als Freigewordene anderen gewähren. Die Beiträge von Rainer Albertz und Ernst Michael Dörrfuß bieten allen, die mit uns auf theologisch bedachtem Weg auf die Jubiläen der Jahre 1998 und 2000 zugehen wollen, eine exegetische Grundlegung und eine Übersicht an, wie sich eine solche regulierte Freisetzung im Volk des ersten Bundes entwickelt hat und der entsprechende Akzent im Auftreten Jesu und in der systematischen Theologie seit der Reformation aufgegriffen worden ist. Weil es sich um Grundlagenbeiträge handelt, von denen aus möglichst viele nach möglichst vielen Richtungen weiterdenken und -arbeiten sollen, mußten auch die Literaturübersichten reichlicher ausfallen, als das sonst in der ÖR möglich ist. Sachlich ist diesen Beiträgen auch derjenige von Alexander Bocksch zuzuordnen. Er zeigt auf, wie sich bei der Mitbestimmung in der Arbeitswelt katholische Soziallehre und ökumenische Sozialethik seit langem gegenseitig befruchten.

Als Gott an Pfingsten den Jüngern und Jüngerinnen Jesu nicht die Parusie Jesu als Menschensohn, wohl aber die Erfüllung mit dem Heiligen Geist bescherte, wurde – sollte sich die Jesus-Bewegung nicht in ekstatischen Phänomenen verlieren – Tradition unvermeidlich. Sie war anfangs eine von Männern und Frauen in gleicher Weise mit Leben erfüllte Tradition. Das hat sich bald verändert, und Korrekturen an der zunehmend patriarchal gestalteten Entwicklung der Kirche werden heute von vielen Seiten der Christenheit mit Recht eingefordert, erst recht, seit in der Gesellschaft nicht mehr die Väter, sondern junge, clevere und dynamische Männer als Ideal gelten. Die Frage liegt nahe: liegen Heilkräfte gegen diese inhumane Gesamtentwicklung im Gang zu den Müttern? Ulrike Link-Wieczorek ist der aus der Reformation hervorgegangenen Vaterprägung nachgegangen und als wache Beobachterin in einem heute kartographisch vielfach aufgenommenen Gelände auf originelle Weise fündig geworden. Lassen Sie sich , liebe Leserinnen und Leser, von ihr zu eigenen Beobachtungen und Reflexionen, auch zum Widerspruch provozieren – das will dieser Beitrag.

Was tun, wenn die Mittel nicht mehr zu Verfügung stehen, bedeutsame ökumenische Konsultationen wie diejenige von Glauben und Kirchenverfassung zur Bedeutung des Gottesdienstes für die Gemeinschaft der Kirche vollständig zu dokumentie-

ren? Dagmar Heller hat aus dem dazu im August 1994 in Ditchingham verabschiedeten Dokument das innere Gefälle und die Schwerpunkte sorgfältig zusammengestellt und mit einleitenden Kurzkommentaren versehen. Wir hoffen, das ist eine sinnvolle Alternative zu der nicht mehr finanzierbaren Publikation solcher Dokumente als Beihefte und zu ihrer ermüdenden vollständigen Wiedergabe im Kleinstdruck. In Englisch wird die Konsultation vollständig publiziert.

Besondere Aufmerksamkeit erbitten wir diesmal für die Vielzahl kürzerer Texte unter „Dokumente und Berichte". Im Zuge der Beteiligung, die wir im Manifest erbeten haben, liegt auch die Einladung, an der inhaltlichen Gestaltung der deutschen Ökumenischen Versammlung mitzuwirken. Nach dem jetzigen Zeitplan wird sich diese auf knapp drei volle Tage beschränken. Das heißt: die Delegierten brauchen schon als Vorlauf eine Übersicht über die Erwartungen, die sich an diese Versammlung richten. Wer sich bis zum 15. Oktober 1995 zu Wort meldet, wirkt also mittelbar an der Gestaltung und den Ergebnissen mit. Wie das geschehen kann, ist auf S. 372f beschrieben. Weitere Exemplare dieser Einladung können über die Schriftleitung angefordert werden.

Vo.

PS: Den Aufsatz von Eduard Schütz in Heft 2 hatten wir bereits für Heft 1 setzen lassen, waren dann aber genötigt umzudisponieren. Durch unglückliche Umstände ist nun in Heft 2 nicht die korrigierte Fassung, sondern der unkorrigierte Stehsatz abgedruckt worden. Wir bitten, die Verwechslung zu entschuldigen.

Es muß heißen:
S. 196 statt Apg. „2,38; 19,1,22,16" „Apg. 2,38; 19,2; 22,16;
S. 201 statt „Leistungsinstanz" „Leitungsinstanz"
S. 204 statt „unterschiedlichen Übung "unterschiedslosen Übung"
S. 204 statt „Ausweis von Christen" „Ausweis von Christsein"
S. 206 statt „evangelischen" „evangelistischen"

Die Mitwirkenden

Prof. Dr. Rainer Albertz, An der Sang 64, 57271 Hilchenbach / Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, Hahnbergstraße 5, 35043 Marburg / Dr. Alexander Bocksch, Altenbrückstraße 79, 40599 Düsseldorf / Pastor Rainer W. Burkart, Ökumenische Centrale, Neue Schlesingergasse 22–24, 60311 Frankfurt am Main / Dr. Ernst Michael Dörrfuß, Humboldt-Universität, Alttestamentl. Seminar, Waisenstraße 28, 10179 Berlin / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Auguststraße 80, 10117 Berlin / Dr. Dagmar Heller, ÖRK, Faith and Order, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Dr. Michael Kneib, Im Spilles 5, 54294 Trier / Dr. Thomas Kratzert, Oelbachtal 33, 44892 Bochum / Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Brunnenpfad 37, 68259 Mannheim / Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, Birkenstraße 3, 72131 Ofterdingen / Generalsekretär Dr. Konrad Raiser, ÖKR, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Studentenpfarrer Dr. Johannes Rehm, Titusstraße 51, 96049 Bamberg, / Prof. Dr. Dietrich Ritschl, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1, 69117 Heidelberg.

Versöhnung als politisches Programm in der einen Welt

VON REINHARD HÖPPNER

Versöhnung ist ein Wort, das aus unserem Wortschatz verschwunden zu sein scheint. In meinen Schulbüchern kam es nur vor in der abwertenden Form von Versöhnlertum. Es bezeichnet die Kräfte in der Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, die nicht linientreu waren und statt des Klassenkampfes den Kompromiß suchten. Heute wird das Wort mehr und mehr verdrängt in die religiöse Sprache. Gelegentlich taucht es wieder auf, wenn es um unsere Vergangenheit geht, mehr als Worthülse als in seiner ganzen, menschliche Beziehungen verändernden Kraft.

Die biblische Geschichte vom verlorenen Sohn erzählt wohl am deutlichsten, worum es bei der Versöhnung geht, um die Überwindung nämlich einer Distanz, die durch schuldhaftes Verhalten entstanden ist. Der Sohn hat sein Erbe durchgebracht im sündigen Babylon, fernab vom Vaterhaus. Erst als Schweinehirt auf dem Felde kommt er zur Besinnung. Die Rückkehr ins Vaterhaus ist der verzweifelte Versuch, ein neues Leben anzufangen. Besinnung, Schuldeinsicht und Buße, das ist die eine, notwendige Seite für Versöhnung. Es ist freilich nicht die Vorleistung, die der Vater von seinem Sohn verlangt. Wie könnte er sonst dem Sohn entgegengehen, ohne zu wissen, ob dieser tatsächlich Einsicht gezeigt und Buße getan hat.

Versöhnung geht immer vom Stärkeren aus, von dem, der im Recht ist. Sein Entgegenkommen ist der erste Schritt zur Versöhnung. Mir scheint, daß uns Versöhnung in der Auseinandersetzung mit unserer Geschichte nicht gelingt, weil uns diese Haltung, dem Schwächeren, dem Sünder entgegenzugehen, ohne daß er eine vorzeigbare Vorleistung erbracht hat, abhanden gekommen ist. Wer vor allem mit der Suche nach dem Schuldigen beschäftigt ist, verbaut den Weg der Versöhnung. Wo Versöhnung praktiziert werden soll, müssen gerade diejenigen, die sich im Recht fühlen, die unter dem Fehlverhalten des Sünders gelitten haben, Entgegenkommen zeigen. Eine unbequeme Nachricht für manche Bürgerrechtler aus der DDR oder Zeitgenossen mit vermeintlich weißer Weste.

Wo Versöhnung praktiziert wird, gibt es immer wieder die entrüsteten Normalbürger, die brav alle bürgerlichen und moralischen Regeln eingehalten und ihre Arbeit getan haben und die sich nun zurückgesetzt vorkommen wie

der Bruder jenes verlorenen Sohnes, der die Haltung des Vaters so überhaupt nicht verstehen kann. Es hat den Anschein, als würde ehrliche Arbeit nicht anständig belohnt. Der Vorgang hat etwas von Ungerechtigkeit nach den Maßstäben dieser Welt.

Ja, Versöhnung ist auch eine Provokation für unseren wohlgeordneten Rechtsstaat, der darauf aus ist, nach wohlgeordneten Paragraphen Schuldige zu finden und ihrer gerechten Strafe zuzuführen. Sie wirkt wie eine Amnestie zur Unzeit, noch bevor ein ordentliches Gerichtsverfahren stattgefunden hat. Unsere Debatte um Schlußstrich und Amnestie bei der Bewältigung der DDR-Vergangenheit erscheint unter dem Blickwinkel der Versöhnung in einem ganz anderen Licht. Wer sind heute eigentlich die Starken, die entgegenkommen müßten, damit endlich Versöhnung möglich ist?

Der Rechtsstaat hat einen Versuch unternommen, dieses Element der Versöhnung in seine Rechtspraxis aufzunehmen. Der Täter-Opfer-Ausgleich versucht, den Abstand zwischen Opfer und Täter unter der Moderation eines Gerichtes zu überwinden. Er versucht, die Wegstrecke zwischen dem sündigen Babylon und dem Vaterhaus, das neuen Anfang ermöglicht, durch Akte der Wiedergutmachung zu gehen. Dies ist wenigstens ein Anfang in der Rechtspraxis, der wegführt von dem Prinzip der Strafe oder gar der Rache hin zur Versöhnung. Wir sollten darüber nachdenken, wie ein solches Prinzip bei dem rechtsstaatlichen Umgang mit Fehlverhalten aus DDR-Vergangenheit aussehen könnte.

Das Entgegenkommen, das Versöhnung erst möglich macht, braucht starke Menschen. Den ersten Schritt zur Versöhnung zu tun, ist kein Zeichen von Schwäche, sondern ein Zeichen von Stärke. Das Wort vom Versöhnlertum pervertiert geradezu den Gedanken der Versöhnung. Aber die Unfähigkeit zur Versöhnung taugt nicht zum Vorwurf. Die Unfähigkeit, Frieden zu stiften, ist ja eher ein Zeichen eigenen Unfriedens, theologisch gesagt: Ein Zeichen der Sünde des Menschen, das heißt ein Zeichen seiner Gottesferne, seines unendlichen Abstandes zu Gott. „Lasset Euch versöhnen mit Gott", heißt darum der Aufruf an die Menschen zur Zeit des Neuen Testamentes. Gott will den Abstand zwischen sich und den Menschen überwinden, damit wir stark werden und zur Versöhnung fähig. Und er zeigt sein Entgegenkommen, indem er uns Jesus über den Weg schickt, als Vermittler, als Versöhner, der uns ermutigen will, selber Schritte der Versöhnung zu gehen.

Indem ich dies schreibe, als Christ und Mathematiker, den es seit fünf Jahren in die Politik verschlagen hat, muß ich innehalten. Der Kontrast zwischen dem, was ich hier als für mich erkennbare Botschaft aufgeschrieben habe, und meiner Erfahrung im politischen Alltag ist so groß, daß ich

manchmal nicht weiß, wie ich beides zusammenbringen soll. Dem Schwachen entgegenzukommen, wird im politischen Machtkampf oft als eigene Schwäche interpretiert. In einer Medienlandschaft, welche die politische Arena im Quadrat eines Boxrings sieht, zählt nur, wer auf den schon Stürzenden noch einmal einschlägt, um sich dann als Sieger feiern zu lassen.

Praktizierte Versöhnung ist politisch höchst brisant. Trotzdem scheint sie mir für die Gestaltung einer überlebensfähigen Gesellschaft lebensnotwendig zu sein. Nicht umsonst beschäftigt uns immer wieder das Thema der Versöhnung des Menschen mit der Technik, das Thema der Versöhnung der unter der scheinbaren Allmacht des Menschen stöhnenden Natur mit uns Mitgeschöpfen. Auch hier geht es um die Überwindung eines immer noch wachsenden Abstandes. Noch sind wir Menschen die Stärkeren, doch um unserer eigenen Zukunft willen müssen wir entgegenkommen. Schon jetzt werden wir geknechtet von den Rückschlägen der Natur, wie die Diskussion um Klimakatastrophe, umsichgreifende Allergien und vieles andere mehr zeigt.

Versöhnung ist nicht nur eine zwischenmenschliche Aufgabe, gilt nicht nur für den persönlichen Bereich. Versöhnung ist in unserer heutigen Welt eine höchst politische Aufgabe, der wir uns nur um den Preis unseres Unterganges entziehen können. Versöhnung muß zum politischen Programm in der einen, unteilbaren, globalen Welt werden.

Ethik und Ekklesiologie

VON KONRAD RAISER

I. Ein aktuelles Thema mit einer langen Vorgeschichte

Seit zwei Jahren gibt es einen Studienprozeß des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Thema „Ekklesiologie und Ethik". Der Prozeß wird von zwei der vier Programmeinheiten gemeinsam getragen – den Einheiten für „Einheit und Erneuerung" und für „Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung". Eine erste Konsultation in diesem Rahmen fand im Februar 1993 in Rønde (Dänemark) statt; die Ergebnisse sind in dem Bericht „Teure Einheit" (Costly Unity) veröffentlicht worden.[1] Unter dem Titel „Costly Commitment" liegt inzwischen auch der Bericht einer zweiten Konsultation in englischer Sprache vor, die auf Einladung des Ökumenischen Institutes für theo-

logische Studien im Oktober des vergangenen Jahres in Tantur bei Jerusalem durchgeführt wurde.[2]

Dieser Studienprozeß geht auf Anregungen und offene Fragen zurück, die sich aus dem konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung sowie der letzten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Canberra 1991 ergeben hatten. Es war allgemein als eine Schwäche der Weltkonvokation in Seoul 1990 wie des konziliaren Prozesses auf der Ebene des Ökumenischen Rates betrachtet worden, daß die durch diesen Prozeß aufgeworfenen ekklesiologischen Fragen nicht genügend bearbeitet worden waren. Zwar war die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates, die am unmittelbarsten ekklesiologische Themen behandelt, um ihre Mitarbeit gebeten worden. Sie sah sich jedoch in der Phase der Vorbereitung auf die Vollversammlung und die anschließende Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela im August 1993 zu dieser Mitarbeit kaum oder nur eingeschränkt in der Lage. So war das Thema „Ekklesiologie und Ethik" in das Zentrum der Nacharbeit zum konziliaren Prozeß gerückt. Dabei bot nun trotz aller anfänglichen Vorbehalte die Vorbereitung für die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, insbesondere die Ausarbeitung des zentralen Diskussionsdokuments für diese Weltkonferenz und die geplante Studie über ökumenische Perspektiven der Ekklesiologie, einen geeigneten Rahmen, um das Thema konzentriert aufzugreifen. So ist denn auch der Bericht der Konsultation in Rønde in die Arbeitsunterlagen für die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung aufgenommen und von dieser in mehreren Sektionen behandelt worden. Noch ist es zu früh, über abschließende Ergebnisse dieses Studienprozesses zu berichten. Dennoch zeichnen sich wichtige Überlegungen ab, von denen im folgenden die Rede sein soll.

Freilich war es nicht nur oder nicht erst der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, der die Behandlung des Themas Ethik und Ekklesiologie dringend machte. Einige Beispiele aus der jüngeren Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen mögen die Konturen der Fragestellung deutlicher erkennen lassen:

Im Sommer 1992 beauftragte der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates die Programmeinheit „Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung" damit, in Zusammenarbeit mit der Programmeinheit für „Einheit und Erneuerung" im Rahmen eines Studien- und Reflexionsprozesses zu klären, wieweit die Gemeinschaft (Koinonia) des Ökumenischen Rates der Kirchen in Frage gestellt wird, wenn Kirchen der Erwartung nicht nachkommen, systematische Menschenrechtsverletzungen, die in ihrem Lande stattfinden, kategorisch zu verurteilen.[3] Im Hintergrund dieses Auftrages stand die Auseinandersetzung mit der serbisch-orthodoxen Kirche und die Kritik an ihren

mißverständlichen oder nicht genügend eindeutig formulierten Erklärungen zum Krieg im ehemaligen Jugoslawien und zu den Menschenrechtsverletzungen durch die serbische Armee. Mit dieser Entscheidung des Zentralausschusses werden die eindeutige Verurteilung von Menschenrechtsverletzungen und von aggressivem Nationalismus als Kriterien für die Bewährung kirchlicher Gemeinschaft postuliert.

In den achtziger Jahren hatte sich in der ökumenischen Diskussion immer stärker die Überzeugung herausgeschält, daß die entschiedene Verteidigung des Friedens und die Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung das kirchliche Bekenntnis betreffen und herausfordern.

Zuvor hatte die Auseinandersetzung über den Rassismus und der Kampf gegen das Apartheidregime in Südafrika zu der grundlegenden Einsicht geführt, daß Rassismus als Sünde und seine theologische Rechtfertigung als Häresie anzusehen seien. Das Thema der sogenannten „ethischen Häresie" war bereits bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968 durch einen großen Vortrag des ehemaligen Generalsekretärs Dr. Visser 't Hooft auf die ökumenische Tagesordnung gesetzt worden und hatte die Gemüter seither immer wieder bewegt.[4]

In all diesen Beispielen geht es darum, daß grundlegende ethische Konflikte verstanden wurden als Anfrage an die Identität der Kirche und an kirchliche Gemeinschaft. Die Frage zielt nicht nur auf die Praxis, sondern auf das Kirchesein der Kirche.

Daß Ethik und Ekklesiologie so direkt miteinander verknüpft werden, ist neu im Vergleich zur Tradition der meisten Kirchen. Herkömmlicherweise wurde das Nachdenken über die Kirche und ihr Wesen klar geschieden von ethischen Problemen, besonders solchen von kontroverser politischer Qualität. Besonders in den alten Großkirchen römisch-katholischer, orthodoxer und auch reformatorischer Prägung gibt es eine lange Tradition der klaren Unterscheidung von Kirche und Welt, Ekklesiologie und Ethik, Glauben und Handeln. Die Begründungen dieser Unterscheidung mögen im einzelnen voneinander abweichen, aber in der entschiedenen Bemühung, das Kirchesein von Kirche freizuhalten von ethischen Gesichtspunkten, stimmen diese Traditionen überein. Bis in unser Jahrhundert hinein ging christliche Theologie von der Voraussetzung aus, daß es eine unverrückbare moralische Ordnung gebe, ob naturrechtlich oder durch Gottes Schöpfung begründet, und daß Ethik sich den Fragen der individuellen Lebensgestaltung innerhalb dieses gesetzten Rahmens zu widmen habe. Zwar hatte sich schon lange unter den kleineren protestantischen Freikirchen vor allem auf dem „linken" Flügel der Reformation eine andere Tradition der Zuordnung von Ethik und Ekklesiologie herausgebildet, die auch die ökumenische Diskussion spürbar beeinflußte. Der Wandel im theologischen Denken der Großkirchen setzte jedoch erst allmählich ein.

Es ist eine der entscheidenden Einsichten der frühen ökumenischen Bewegung, daß Ethik nicht nur die Gestaltung des persönlichen Lebens innerhalb vorgegebener Ordnungen betrifft, sondern sich auf die Gestaltung der Ordnungen selbst bezieht. Die Erweiterung des Horizonts der theologischen Ethik auf die Fragen der gesellschaftlichen und politischen Ordnung, d.h. auf den Bereich der Sozialethik, kann als eine Frucht der frühen ökumenischen Bewegung angesehen werden. So wurden die Fragen von Frieden und Gerechtigkeit, von Menschenrechten und Rassismus, von Armut und politischer Unterdrückung als grundlegende ethische Fragen erstmals im Rahmen der ökumenischen Bewegung thematisiert.

Gleichzeitig führte die Auseinandersetzung mit totalitären Systemen und insbesondere der Kirchenkampf und das Zeugnis der Bekennenden Kirche in Deutschland dazu, daß die Kirche als eine Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst wiederentdeckt wurde. Leben und Gestalt der Kirche gehören unverwechselbar zu ihrem Zeugnis hinzu. So hat die Kirche einen unveräußerlichen Auftrag der prophetischen Kritik und der Mitgestaltung der gesellschaftlichen Ordnung gegenüber. Wo Kirche wirklich Kirche ist, da hat dies Konsequenzen bis in das soziale und politische Leben hinein. Und umgekehrt: gesellschaftliche und politische Konflikte wie Rassismus, Verletzung von Menschenrechten, Krieg sowie ethnische und soziale Gegensätze wirken auf die Darstellung kirchlicher Gemeinschaft und das Kirchesein von Kirche ein. Diese bereits in den späten dreißiger Jahren in die ekklesiologische Diskussion eingeführten sogenannten „nicht-theologischen" Faktoren erhielten immer stärker eine eigenständige theologische Dignität.

Die hier nur kurz nachgezeichnete allmähliche Verschränkung von Ekklesiologie und Ethik in der Erfahrung der Kirchen in der frühen ökumenischen Bewegung war der entscheidende Grundimpuls zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen durch die Vereinigung der Bewegungen für Glauben und Kirchenverfassung und für Praktisches Christentum. Seither ist die Frage nach dem Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik und nach der Klärung dieses Zusammenhangs dem Ökumenischen Rat unausweichlich aufgegeben. Mit der wachsenden Entfernung von der Situation existentieller Herausforderung in der Zeit des Kirchenkampfes drängte jedoch die alte Tradition der Unterscheidung wieder in den Vordergrund. So konzentrierten sich die Arbeiten im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung für lange Zeit auf die Frage nach dem Wesen der Kirche und ihrer Einheit, wie z.B. in der großen Studie über „Christus und die Kirche". Auf der anderen Seite, d.h. dem Arbeitsfeld Kirche und Gesellschaft, setzte sich eine realistisch-pragmatische Begründung der Ethik durch, orientiert am Leitbild der ver-

antwortlichen Gesellschaft. Dieser ethische Ansatz blieb skeptisch gegenüber jedem Versuch, ethische Urteile mit dem letzten Anspruch kirchlicher Autorität auszustatten. Sofern ekklesiologische Überlegungen in diesem Umfeld angestellt wurden, folgten sie einem funktionalen Ansatz, der die Kirche von ihrem Auftrag, ihrer Sendung her verstand. In radikaler Weise war diese „funktionale Ekklesiologie" im Rahmen der einflußreichen frühen Missionstheologie entfaltet worden. Hier wurde die Kirche vollständig dem Apostolat, der Teilhabe an der Sendung (Missio) Gottes in die Welt untergeordnet.

II. Konturen einer unabgeschlossenen ökumenischen Diskussion

Auch wenn, wie angedeutet, die Frage nach dem Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik dem Ökumenischen Rat der Kirchen seit seiner Gründung aufgegeben war, so dauerte es doch nahezu zwei Jahrzehnte, bis die ökumenische Diskussion über diese Frage ausdrücklich in Gang kam. So sind seit etwa dreißig Jahren, d.h. seit der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 und der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966, von der einen wie von der anderen Seite her immer wieder neue Versuche unternommen worden, die beiden Diskursebenen der Ekklesiologie und der Ethik miteinander zu verknüpfen. Den Anstoß dazu vermittelten einerseits die zunehmende Verschärfung und Ausweitung des ethischen Problemhorizonts angesichts der wachsenden Globalisierung der Lebenszusammenhänge und andererseits die drängender werdenden kritischen Anfragen an die Glaubwürdigkeit der christlichen Kirchen im Zuge der Säkularisierung. Das Thema Ethik und Ekklesiologie ist daher keine rein theoretische Frage, aber es enthält die Nötigung zur Revision der theologischen Grundlagen.

Zu einer detaillierten Darstellung des verschlungenen Diskussionsganges, der für die Geschichte des Ökumenischen Rates in den letzten dreißig Jahren eine zentrale Bedeutung hat, ist hier nicht der Raum. Die Diskussion ist neuerdings in mehreren monographischen Studien von Geiko Müller-Fahrenholz, Gert Rüppell, Margot Käßmann, Peter Lodberg und Martin Robra[5] sowohl historisch wie theologisch untersucht worden. In Aufnahme der Ergebnisse dieser Untersuchungen, vor allem derer von Lodberg und Käßmann, hat Anna Marie Aagaard in ihrem Einführungsreferat zur Konsultation in Rønde eine gute Zusammenfassung der entscheidenden Gesichtspunkte gegeben, auf die hier verwiesen werden kann.[6] Peter Lodberg hat seinerseits mit seinem Beitrag zur Konsultation in Tantur zur weiteren Klärung

der Zusammenhänge beigetragen.[7] Ich verzichte daher darauf, den Gang der Diskussion historisch nachzuzeichnen, und beschränke mich darauf, die wesentlichen Bedingungsfaktoren, Konturen und Lösungsansätze zu nennen.

Meiner Einschätzung nach sind es vor allem zwei Bedingungsfaktoren, die für diesen Diskussionsgang ausschlaggebend geworden sind. Als erstes muß auf den grundlegenden Bewußtseinswandel verwiesen werden, der mit der ausdrücklichen Wahrnehmung des geschichtlichen Wandels verbunden ist. Der Vorgang der Säkularisierung ist u. a. gedeutet worden als die Einsicht in die Vergeschichtlichung aller Lebensbereiche, d. h. die Relativierung von überzeitlichen Ordnungen und Wahrheiten. Dieser Bewußtseinswandel wirkte sich sowohl im Felde der Ethik wie der Ekklesiologie aus. An die Stelle einer Ethik der Ordnungen trat nun eine Ethik der Problemlösung und der vernünftigen Urteilsbildung. Christliche theologische Ethik war genötigt, den Dialog mit säkularen Ausprägungen ethischer Urteilsbildung aufzunehmen, und sah sich gezwungen, ihre Grundüberzeugungen vor dem Forum wissenschaftlicher Welterkenntnis sowie historischer Kritik zu bewähren. Kirchen sahen sich in ihrem theologisch-heilsgeschichtlich begründeten Selbstverständnis immer stärker herausgefordert, ihre Gestalt und Praxis vor dem Forum historischer und gesellschaftlicher Kritik zu legitimieren. Die zunehmende Entkirchlichung in weiten Teilen der alten Welt und der Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung nötigten zur Frage nach dem Ort der Kirche in der modernen Gesellschaft. Die ökumenische Studie über die „Missionarische Struktur der Gemeinde" sowie die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils führten zu einer Neuorientierung der ekklesiologischen Fragestellung im Sinne eines „aggiornamento".

Der erste umfassende Niederschlag dieses Neuansatzes war die Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Gott in Natur und Geschichte", die 1967 in Bristol vorgelegt wurde. Sie fand ihre Fortsetzung in der Studienarbeit der frühen siebziger Jahre über die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit, die bezeichnenderweise von der Frage ausging, ob und wie die Kirche zu einem Faktor der kommenden Weltgemeinschaft werden könne. So hatte die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 davon gesprochen, daß die Kirche es wage, von sich selbst als „Zeichen der künftigen Einheit der Menschheit" zu sprechen. So blieb die Rede von der Kirche als „Zeichen" für einige Zeit das entscheidende theologische Bindeglied zwischen Ekklesiologie und Ethik. In dem vorläufig abschließenden Text der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung von 1974 heißt es:

„Die Kirche hat den Auftrag, ein sichtbares Zeichen der Gegenwart Christi zu sein, der, verborgen und doch dem Glauben offenbar, die Entfremdung der Menschen in der Gemeinschaft derer, die ihm anhängen, versöhnt und heilt. Ein solches Zeichen zu sein, schließt Kampf und Konflikt um der gerechten Interdependenz der Menschheit willen ein. Hier bleibt eine dauernde Spannung, die erst aufgelöst sein wird, wenn sich die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde erfüllt. Bis zu jenem Tag müssen wir die Tatsache akzeptieren, daß wir nicht genau wissen, wie die von Gott gewollte Einheit in dem Leben der Völker und Gemeinschaften unserer Zeit verkörpert werden muß. ... Wir müssen mit Entschlossenheit jede zu leichte Form von Einheit oder jedweden Mißbrauch des ‚Zeichens' ablehnen. Damit könnte eine tieferliegende Uneinheit zugedeckt werden. ... Das bedeutet: wir sind gefaßt auf eine ‚Gemeinschaft in der Finsternis'. ... Es kommt darauf an, auf die ‚Einheit in den Spannungen' vorbereitet zu sein".[8]

Der zweite entscheidende Bedingungsfaktor war die Ausweitung des ökumenischen Horizonts über den europäisch-amerikanischen Raum hinaus in die südliche Hemisphäre. Die Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 ist zum Wahrzeichen eines Perspektivenwechsels geworden, in dessen Folge die ökumenische Tagesordnung immer stärker von den Erfahrungen der Kirchen und Gesellschaften in Asien, Afrika und Lateinamerika bestimmt wurde, die um ihre Befreiung aus kolonialer und postkolonialer Abhängigkeit kämpften. Mit dem Gegensatz von armen und reichen Völkern im Zusammenhang der Entwicklungsproblematik trat die Frage der wirtschaftlichen und sozialen Gerechtigkeit in das Zentrum der ethischen Diskussion. Damit verband sich die Zumutung an die Kirchen, das aktive Eintreten für Gerechtigkeit und Menschenwürde als konstitutiven Teil von Zeugnis und Dienst der Kirche zu begreifen und sich daher an der Auseinandersetzung um die Veränderung ungerechter Strukturen zu beteiligen. Auch wenn die Verbindung von Koinonia und Diakonia im Kirchenverständnis ökumenisch unbestritten war, so bedeutete doch die Erwartung, daß Kirchen sich als Kirchen am Kampf um Gerechtigkeit beteiligen sollten, eine Herausforderung, die an die Grundlagen des Kirchenverständnisses rührte. Diese Herausforderung wurde zugespitzt artikuliert in dem mehrjährigen Studienprozeß der ökumenischen Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst zum Thema „Die Kirche und die Armen". In diesem Rahmen wurden in Aufnahme von Impulsen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie Überlegungen angestellt, ob die Armut oder jedenfalls die Solidarität mit den Armen nicht zu einem konstitutiven Kennzeichen des Kircheseins von Kirche erhoben werden müsse. Diese aus dem Umfeld konkreter ethischer Konflikte heraus formulierte Anfrage an die traditionelle Ekklesiologie stieß auf Unverständnis und Ablehnung bei denen, die sich für eine ökumenisch verantwortete Ekklesiologie einsetzten. Die Überzeugung

von der „Option Gottes für die Armen" wurde erst langsam in ihren ekklesiologischen Konsequenzen ausbuchstabiert. Der darin zum Ausdruck kommende Perspektivenwechsel freilich hat die ökumenische Diskussion bleibend geprägt und verändert.

Auch wenn die beiden kurz geschilderten Versuche zu einer Klärung des Verhältnisses von Ekklesiologie und Ethik zunächst in offenen Fragen zu enden schienen, so wurde doch eine Reihe von neuen Impulsen freigesetzt. Die Überlegungen im Rahmen der Studie zur Einheit der Kirche und der Einheit der Menschheit führten zu fruchtbaren Diskussionsgängen über die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche und zur Untersuchung des Rassismus als zentrale Anfrage an die Einheit der Kirche. Umgekehrt drängte das ökumenische Eintreten für eine gerechte, partizipatorische und lebensfähige Gesellschaft über die grundlegenden ethischen Fragestellungen hinaus auf eine Klärung des Selbstverständnisses und des Ortes der Kirche in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen hin. Dies war der Ursprung des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung bei der Vollversammlung in Vancouver. Er war getragen von der Überzeugung, die in dem Bericht der entsprechenden Sektion der Vollversammlung so ausgedrückt ist:

„Nicht nur was die Kirche tut, ist also in Frage gestellt, sondern ihr Glaube und ihr Wesen selbst".[9]

Dies führte zu der Empfehlung des Ausschusses für Programmrichtlinien:

„Die Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung einzubinden, sollte einen Arbeitsschwerpunkt der ÖRK-Programme bilden".[10]

Die in dieser Empfehlung durch die Stichworte „konziliar" und „Bund" angedeutete ekklesiologische Dimension ist dann zwar in der weiteren Ausgestaltung des konziliaren Prozesses immer stärker in den Hintergrund getreten, aber sie gehört unverwechselbar zum Ausgangspunkt des Prozesses hinzu. Gleichzeitig hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ihre Überlegungen im Bericht über eine langjährige Studienarbeit zum Thema „Kirche und Welt" unter Verarbeitung vieler Einzelstudien zusammenfassend vorgelegt.[11]

Verschiedene Lösungsmodelle sind im Verlauf dieses verschlungenen Diskussionsganges angeboten und durchgeprüft worden. Ich nenne nur die wichtigsten, ohne auf die Einzelheiten einzugehen. In die Anfänge gehört das Modell der Konziliarität und das Verständnis der Kirche als konziliare Gemeinschaft, das mehr als zehn Jahre später im Zusammenhang des kon-

ziliaren Prozesses neue Aktualität erlangt hat. Die intensivere Beschäftigung mit dem Ansatz einer eucharistischen Ekklesiologie führte zur Formel der „Liturgie nach der Liturgie", die versuchte, das diakonisch-ethische Handeln und vor allem das ökumenische Miteinanderteilen im Akt des Teilens der eucharistischen Elemente zu verankern. Systematisch versuchte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die Spannung in der Formulierung von der Kirche als „Mysterium und prophetisches Zeichen" zusammenzubinden. Von der ethischen Perspektive her wurde insbesondere in der Auseinandersetzung mit dem Rassismus die reformatorische Formel vom „Status confessionis" neu aufgegriffen. Im gleichen Zusammenhang wurde der Versuch unternommen, das Motiv der Kirchenzucht zur Verknüpfung von Ekklesiologie und Ethik einzuführen. Im Rahmen der Friedensdiskussion tauchte die Formulierung von einer „Kirche des gerechten Friedens" auf als Versuch, die Friedensproblematik direkt mit dem Selbstverständnis der Kirche zu verknüpfen. Diese Lösungsmodelle, denen noch weitere hinzugefügt werden könnten, lassen zwar die intensive Bemühung um die Klärung des Verhältnisses von Ethik und Ekklesiologie erkennen, aber keines von ihnen konnte sich in der Diskussion durchsetzen. Dahinter verbirgt sich nach meiner Überzeugung ein tieferliegendes Problem im Blick auf das Kirchenverständnis, das mit der unlösbaren Verknüpfung von Ekklesiologie und Christologie zusammenhängt. Wo die Kirche, wie in der katholischen und orthodoxen Tradition, als der Leib Christi, d.h. als eine neue gottmenschliche Wirklichkeit, verstanden wird, ist der Brückenschlag zu den ethischen Herausforderungen allenfalls auf dem Weg über eine sakramentale Weltdeutung möglich. Die reformatorische Begründung der Kirche aus dem Glauben schaffenden Wort heraus hält an der Unterscheidung von Gott und Mensch und damit auch von Gottes Gerechtigkeit und menschlicher Gerechtigkeit fest und bleibt skeptisch gegenüber ekklesiologischen Zumutungen aus dem Umfeld der Ethik. Am ehesten gelingt die Verknüpfung auf der Grundlage der im freikirchlichen Raum beheimateten Nachfolgeekklesiologie, für die alle Ethik Arbeit am Bau des Reiches Gottes ist. Diese tieferliegenden Unterschiede im Ansatz der Ekklesiologie müssen in ökumenischer Perspektive weiter geklärt werden, wenn das Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik durchsichtig werden soll.

III. Aspekte der gegenwärtigen Diskussion

Wie zu Beginn angedeutet, ist die Diskussion über Ekklesiologie und Ethik in den letzten beiden Jahren neu in Gang gekommen. In diesen neuen

Ansatz gehen die Erfahrungen und die offenen Fragen des konziliaren Prozesses, der seine Fortsetzung findet in einem Programm zur „Theologie des Lebens", ebenso ein wie die nach der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung begonnenen Bemühungen um ökumenische Perspektiven der Ekklesiologie. Es ist hier nicht meine Absicht, die bisher vorliegenden Arbeitsergebnisse darzustellen und zusammenzufassen. Sie sind noch zu vorläufig, als daß eine Auswertung möglich wäre. Ich will mich in diesem abschließenden Teil darauf beschränken, zu einigen Aspekten dieses jüngsten Diskussionsganges eigene Überlegungen anzustellen.

1. Die gegenwärtige Diskussion ist dadurch gekennzeichnet, daß einige der bisher selbstverständlichen Voraussetzungen sich aufzulösen beginnen. Im Blick auf die Kirche und ihr Selbstverständnis geht es nicht mehr einfach um die Frage, wann und mit welcher Autorität die Kirche zu ethischen Fragen Stellung nehmen soll bzw. was im strengen Sinn Sache der Kirche und was Sache der einzelnen Christen ist. Vielmehr spitzt sich die Problematik immer mehr darauf zu, was es angesichts der grundlegenden ethischen Herausforderungen unserer Zeit heißt, Kirche zu sein bzw. wie kirchliche Gemeinschaft angesichts ethischer Konflikte bewahrt werden kann. Es ist nicht mehr länger möglich, die überkommenen theologischen Begründungen des Kirchenverständnisses als gegeben vorauszusetzen und sich nur auf die Frage nach dem legitimen Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik zu konzentrieren. Die ethischen Auseinandersetzungen über den Kampf gegen den Rassismus, zum Verhältnis von arm und reich sowie zum christlichen Friedenszeugnis haben eine neue Wahrnehmung der Wirklichkeit von Kirche erschlossen, die ekklesiologisch verarbeitet werden muß.

Ebenso ist es im Blick auf die ethische Urteilsbildung nicht mehr länger möglich, mit der Unterscheidung von sittlich-ethischen Grundüberzeugungen, die als gegeben vorausgesetzt werden, und konkreten Handlungsanweisungen, die kontextuell bedingt sind, zu arbeiten. Aufgrund dieser Unterscheidung wurde der Kirche die Sorge für die sittliche Ordnung zugewiesen, während die konkreten Handlungsanweisungen der individuellen ethischen Urteilsbildung überlassen wurden. Was zur Debatte steht, ist vielmehr die Plausibilität und die Legitimierung der Grundüberzeugungen selbst. Angesichts der wachsenden Aushöhlung überkommener moralischer und ethischer Ordnungsvorstellungen geht es um nicht weniger als eine Rekonstruktion der Ethik selbst. Die Frage ist, ob es von der Erfahrung und Wirklichkeit der Kirche her einen eigenständigen Zugang zum Feld der Ethik gibt.

2. Die hier bereits angedeutete Radikalisierung der Fragestellung gewinnt ihr besonderes Profil, wenn damit ernst gemacht wird, daß heute der Horizont ethischer Verantwortung nicht mehr nur das Leben in personaler Gemeinschaft oder in gesellschaftlichen Strukturen ist, sondern daß es um die Bewahrung der Lebensgrundlagen selbst geht. Nicht mehr allein der Raum menschlichen Handelns in der Geschichte nötigt zu ethischer Rechenschaft, sondern die Beziehung des Menschen zum Ganzen der Natur. Hier stoßen die klassischen Unterscheidungen zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik an ihre Grenzen, denn die Reichweite der Folgen menschlichen Handelns für den Gesamtzusammenhang des Lebens entzieht sich vernünftiger ethischer Verantwortung. Das wachsende Bewußtwerden der unaufhaltsamen Zerstörung der natürlichen Lebenszusammenhänge als Folge unserer technisch-industriellen Lebensform führt immer mehr zu einer Lähmung angesichts der ethischen Grundfragen und zur Rücknahme der Verantwortung in den rein privaten Raum. Die Begegnung mit anderen kulturellen und religiösen Traditionen kann uns zum Bewußtsein bringen, daß es neben unserer neuzeitlich geprägten Einengung des ethischen Horizonts auf das menschliche Handeln einen anderen Zugang gibt im Sinne einer Ethik des Seins in Beziehungen. Martin Robra hat in seiner Untersuchung über ökumenische Sozialethik den geforderten Neuansatz beschrieben als Übergang „von einer Ethik, die das handelnde Subjekt in den Mittelpunkt stellt und vorwiegend christologisch argumentiert, zu einer lebenszentrierten Ethik für Mensch und Mitwelt, die von der trinitarisch begründeten Beziehungswirklichkeit des Lebens ausgeht".[12] In dem neuen Schwerpunktthema der Programmeinheit „Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung" des Ökumenischen Rates zur „Theologie des Lebens" ist dieser Übergang zu einer lebenszentrierten Ethik angedeutet.

Eine ähnliche Radikalisierung der Fragestellung deutet sich im Blick auf die Ekklesiologie an. Es wurde bereits früher darauf verwiesen, daß die traditionellen ekklesiologischen Modelle letztlich alle Ausprägungen bestimmter christologischer Grundentscheidungen sind. Die jeweilige Zuordnung von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit in Christus bildet sich ab in der Zuordnung bzw. Unterscheidung von Kirche und Welt. In der neueren ökumenischen Diskussion zur Ekklesiologie wird insbesondere von orthodoxer Seite immer nachdrücklicher darauf verwiesen, daß die Wirklichkeit der Kirche nicht allein christologisch, sondern gleichzeitig pneumatologisch, vom Heiligen Geist her verstanden werden muß. Kirche ist nicht allein im Symbol des Leibes Christi, sondern auch als Tempel, d.h. Wohnstatt des Heiligen Geistes, zu begreifen. Es ist gewiß kein Zufall, daß die alt-

kirchlichen Glaubensbekenntnisse das Bekenntnis zur Kirche dem dritten Glaubensartikel über den Heiligen Geist, den Lebensspender, zuordnen. Wenn es nach biblischem Zeugnis der Heilige Geist ist, der Leben schafft und erhält, nicht nur in der Kirche, sondern in der ganzen Schöpfung Gottes, dann entspricht der zuvor angedeuteten Ethik des Lebens in Beziehungen eine Ekklesiologie des Lebens im Geist. Die für den Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik so entscheidende Frage der Unterscheidung bzw. Zuordnung von Kirche und Welt muß aus der Perspektive der Gegenwart des Geistes in Kirche und Welt neu angegangen werden. Diese Chance einer pneumatologischen Neuausrichtung der Ekklesiologie, die sich mit dem Thema der letzten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung" gegeben hätte, ist leider in Canberra, insbesondere in der Erklärung über die Einheit als Koinonia, nicht genutzt worden. Es bleibt zu hoffen, daß die neue ökumenische Ekklesiologiestudie dieser Spur nachgeht und so auch einen neuen Zugang zum Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik findet.

3. Angeregt von der Einheitserklärung der Vollversammlung und dem Vorbereitungsdokument für die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung zum Thema „Auf dem Weg zu Koinonia in Glauben, Leben und Zeugnis", hat die Konsultation in Rønde im Februar 1993 den Versuch gemacht, das Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik ausgehend vom Verständnis der Kirche als Koinonia neu zu bestimmen. Sie hat der Interpretation der Koinonia im Blick auf Glauben, Leben und Zeugnis noch eine weitere Dimension hinzugefügt, indem sie von der Kirche als einer „moral community" (sittlichen Gemeinschaft) sprach. Die Kirche hat nicht nur eine Ethik, sie ist vielmehr selbst eine ethische Wirklichkeit, denn die Nachfolge Christi prägt die moralische Existenz, und das Leben im Geist öffnet den Blick für die „sakramentale" Beziehungswirklichkeit allen Lebens. Dies findet seinen Ausdruck im Sakrament der Taufe, d.h. im Akt der Neuschöpfung, und in der Eucharistie, dem Sakrament des immer neu mitgeteilten und geteilten Lebens.

Der damit gemachte neue Lösungsvorschlag zur Zuordnung von Ekklesiologie und Ethik ist freilich in den Diskussionen der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung nur bedingt aufgegriffen worden. Der Begriff der Koinonia erwies sich insbesondere in der Verknüpfung trinitarischer und ekklesiologischer Deutung als zu problembehaftet, als daß er das zusätzliche Gewicht der Verbindung von Ekklesiologie und Ethik hätte tragen können. Zu groß war die Neigung, das Verständnis von Koinonia zu begrenzen auf den Ursprung der Kirche in der trinitarischen Gemeinschaft

der göttlichen Personen, und zu groß die Furcht, eine bestimmte ethische Orientierung könne zum konstitutiven Element für das Kirchesein von Kirche ausgegeben werden. Diese Sorge kam bei der zweiten Konsultation in Tantur im Oktober des vergangenen Jahres deutlich zum Ausdruck, so daß dort der mißverständliche Begriff der „moral community" in den Hintergrund trat und durch die Formulierung ersetzt wurde, daß in der Kirche als Koinonia ein ständiger Prozeß der „moral formation", d.h. der moralischen Prägung, stattfinde. Dieser Spur muß in den weiteren Überlegungen noch nachgegangen werden.

Es zeigt sich an diesem Beispiel noch einmal, daß weder Begriffe, die in erster Linie im ekklesiologischen Diskurs beheimatet sind, noch solche, die ihre Wurzel im ethischen Umfeld haben, in der Lage sind, die Brücke von der Ekklesiologie zur Ethik zu schlagen. Vielleicht ist diese Brücke ohnedies nicht durch Begriffsbildungen, sondern nur durch eine neue Beschreibung der Wirklichkeit, an der Ekklesiologie und Ethik teilhaben, zu leisten. Dies versucht die zweite Konsultation in Tantur durch die Aufnahme des biblischen Symbolbegriffs vom oikos, d.h. dem Haus oder Haushalt des Lebens. In der Tat läßt sich die Beziehungswirklichkeit des Lebens in ökologischer, ökonomischer und ökumenischer Hinsicht in dieser Metapher zutreffend erfassen. Sie hat zudem den Vorteil, daß sie bislang weder im ekklesiologischen noch im ethischen Diskurs terminologisch vorgeprägt oder belastet ist. Ob freilich dieser Ansatz den Schwierigkeiten aller bisherigen Lösungsmodelle begegnen kann, muß erst die weitere Diskussion zeigen.

4. Wenn es im Sinne der zuvor erwähnten Radikalisierung der Fragestellung in der Tat um eine Rekonstruktion der Ethik geht, dann gewinnt eine bisher wenig beachtete Dimension der neutestamentlichen oikos-Metapher neue Bedeutung. Geiko Müller-Fahrenholz hat in seinem Buch „Erwecke die Welt" (Gütersloh 1993) eine ökumenische Pastoraltheologie ausgerichtet am Leitgedanken der oikodomé entwickelt. In der Tat wird das Leben im Geist von Paulus im Bild der oikodomé, d.h. der wechselseitigen Auferbauung, verstanden. Dabei geht es nicht nur um den Gemeindeaufbau im herkömmlichen Sinn, sondern auch um den Aufbau einer neuen ethischen „Kultur". Die Kirche der ersten drei Jahrhunderte und später noch einmal in der monastischen Bewegung im Ausgang der Antike und zum Beginn des Mittelalters hatte wesentlichen Anteil am Aufbau einer neuen Kultur und Ethik. Der Prozeß der oikodomé als Ausdruck des Lebens im Geist könnte sich daher als entscheidendes Bindeglied zwischen Ekklesiologie und Ethik erweisen.

Sowohl im Blick auf das Verständnis von Kirche wie im Blick auf die Ethik schält sich heute als die zentrale Herausforderung heraus, den Neuaufbau von lebensfähigen menschlichen Gemeinschaften zu fördern. Im Zusammenhang des konziliaren Prozesses ist die Forderung nach einem neuen Wertsystem, ausgerichtet an Gerechtigkeit, Frieden und der Bewahrung der Schöpfung, wiederholt erhoben worden. Die Weltversammlung im konziliaren Prozeß hat sich zur Suche nach einer neuen Kultur des Dialogs und der Solidarität, der aktiven Gewaltfreiheit und dem bewahrenden Umgang mit allem Leben verpflichtet. Dahinter steht die Suche nach einer Ethik des Lebens in Beziehungen, und der Begriff der oikodomé bietet sich an, um dieser Suche eine Ausrichtung zu verleihen. Die oikodomé als Gemeindeaufbau zielt auf die Stärkung der Kirche als eine Gemeinschaft von Hoffnung, Solidarität und Vertrauen, in der die Regeln einer neuen lebenszentrierten Kultur und Ethik entwickelt und eingeübt werden. Oikodomé im Sinne des Aufbaus einer neuen Kultur richtet sich auf die Einprägung nicht nur der Regeln des Tuns, sondern auch des Unterlassens. Oikodomé ist ein Prozeßbegriff, der dem suchenden Charakter dieser Überlegungen zu Ekklesiologie und Ethik entspricht. Die Orientierung am Prozeß der oikodomé bewahrt gleichzeitig vor ethischer Überforderung wie auch vor kirchlichem Triumphalismus. Letztlich geht es im Vorgang der oikodomé um die immer neue Verwirklichung des Lebens im Geist, und das heißt die Erfahrung der Ganzheit von Gott, Mensch und Welt.

Die hier nur angedeuteten Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion gehen über den Rahmen dessen, was in den bisher vorliegenden Texten formuliert ist, hinaus. Sie wollen verstanden werden als ein Beitrag zur Weiterführung der Diskussion, deren Ausgang für das Selbstverständnis und die Ausrichtung ökumenischer Arbeit von entscheidender Bedeutung sein wird.

Der Artikel geht auf eine Vorlesung zurück, die der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Konrad Raiser, am 1. März 1995 in Kopenhagen gehalten hat.

ANMERKUNGEN

1 Costly Unity, ed. by Thomas F. Best and Wesley Granberg-Michaelson, Geneva 1993, deutsch ÖR 42, 1993, 279 ff.

2 Costly Commitment, ed. by Thomas F. Best and Martin Robra, Geneva 1995; die Referate, die für die Konsultation verfaßt wurden, wurden auch in *The Ecumenical Review* 47, Geneva 1995, S. 127–187 veröffentlicht.

3 Protokoll der Zentralausschuß-Sitzung in Genf 1992, Genf 1992, S. 95.

4 W. A. Visser 't Hooft, Der Auftrag der ökumenischen Bewegung, in: Bericht aus Uppsala 68, Genf 1968, S. 337.

5 G. Müller-Fahrenholz, Einheit in der Welt von heute, Frankfurt 1978; G. Rüppell, Einheit ist unteilbar, Rothenburg 1992; M. Käßmann, Die eucharistische Vision, München/Mainz

1992; P. Lodberg, Kirke med verden, Aarhus University 1992; M. Robra, Ökumenische Sozialethik, Gütersloh 1994.

6 A. Aagaard, Churches Committed to Justice, Peace and the Integrity of Creation, in: Costly Unity (Anm.1), S. 9–21.

7 Peter Lodberg, The History of Ecumenical Work on Ecclesiology and Ethics, in: *The Ecumenical Review* 47, Geneva 1995, S. 128–139.

8 Accra 1974, hg. von G. Müller-Fahrenholz, ÖR.B 27, Stuttgart 1975, S. 45.

9 Bericht aus Vancouver 83, hg. von W. Müller-Römheld, Frankfurt/Main 1983, S. 101.

10 Ebd. 261.

11 Church and World, Faith and Order Paper no. 151, Geneva 1990.

12 M. Robra, Ökumenische Sozialethik, Gütersloh 1994, S. 172.

Einheit und Koinonia

Grundfragen der Ekklesiologie im Gespräch zwischen Evangelischer und Orthodoxer Kirche

Zum Ertrag der Dialoge zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche von 1959–1992 und zur Zielsetzung künftiger Gespräche*

VON CHRISTOF GESTRICH

1. Eigenart und Ertrag der geführten Dialoge und die Frage der Einheit der Kirche Jesu Christi

Die dreizehn bilateralen theologischen Lehrgespräche, die die EKD und die ROK von 1959 bis 1992 geführt haben – zu denen zwischen 1974 und 1990 sieben weitere Dialoge zwischen dem Evangelischen Kirchenbund der DDR und der ROK hinzutraten[1] –, sind in ihrer Kontinuität wie auch in ihrem anspruchsvollen inhaltlichen Programm *kirchengeschichtlich einmalig.*[2] Im Verlauf der mehr als dreißig Jahre kam es zu einem Austausch über die gesamte beidseitige geistlich-kirchliche Befindlichkeit und über viele der wichtigsten Themen der christlichen Dogmatik und Ethik.[3] Zwar sind ähnliche theologische Lehrgespräche auch zwischen der EKD und anderen orthodoxen Kirchen geführt worden, wobei auch an die mittlerweile zehn Gesprächsbegegnungen mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel zu denken ist. Die ROK hat ihrerseits ebenfalls noch mit anderen evangelischen Vereinigungen und Kirchen gesprochen (siehe den Beitrag

* Vortrag auf der Tagung des EKD-Facharbeitskreises „Orthodoxie" am 17./18. März 1995 in Hannover

von Risto Saarinen S. 473ff). Doch können wir davon ausgehen, daß den bilateralen Gesprächen zwischen den deutschen evangelischen Kirchen und dem Moskauer Patriarchat ein *exemplarischer und repräsentativer Charakter* zukommt.

Den Gesprächen mit der ROK war Anfang 1952 ein in Deutschland politisch umstrittener, jedoch bahnbrechender Kirchenbesuch Martin Niemöllers in Moskau vorausgegangen.[4] Zur Vorgeschichte der Dialoge gehören ferner diverse kirchliche Kontakte seit den späten vierziger Jahren, die vor allem dem Thema einer möglichen Beteiligung der ROK im Genfer Ökumenischen Rat der Kirchen galten. In diesen Zusammenhang hinein gehört auch ein 1956 von dem Leningrader Professor L. N. Pariskij an Professor H. J. Iwand übermitteltes Papier mit theologischen Fragen, die der neuerlichen Ermittlung und Diskussion der „Grundunterschiede ... zwischen der Orthodoxie und dem Protestantismus" galten. Pariskij erwähnte von sich aus einige längst bekannte Kontroverspunkte wie das Verhältnis von Hl. Schrift und kirchlicher Tradition, das Thema der kirchlichen Hierarchie und das reformatorische Verständnis der Rechtfertigung. Darüber wurde dann in den späteren Kirchengesprächen ausführlich gesprochen.[5]

Das Einmalige dieser jahrzehntelangen bilateralen Dialoge, die neben das Gespräch zwischen evangelischen Weltbünden und der Orthodoxie traten, liegt – außer im teilweise gelungenen Abbau jahrhundertealter, konfessioneller Barrieren und Vorurteile – in der produktiven ökumenischen Schaffenskraft langfristig eingesetzter, kleiner und mit der Zeit sehr vertrauensvoll arbeitender Gesprächsgruppen und schließlich in der Besonderheit der geschichtlichen (und eben auch politischen) Situation, wie sie in den „Nachkriegsjahren" zwischen Deutschland und der Sowjetunion herrschte. Spürbar waren die meisten Dialogteilnehmer – über die Aufgabe des dogmatischen Lehrgesprächs hinausgehend – durchdrungen von der christlichen Aufgabe der Versöhnung zwischen unseren Völkern und des Brückenbaus hinweg über den tiefen, feindlichen Graben zwischen den politischen Systemen in West- und Osteuropa. Unter die theologischen Anliegen mischten sich folglich so nicht wiederholbare praktische Bedürfnisse der Begegnung. Wie es ökumenisch weitergehen soll, muß daher neu definiert werden. Wir sind jetzt, auch aus politischen Gründen, bei einem „Einschnitt" angelangt, an dem der Ertrag des Bisherigen gesichert und über Sinn und Tragweite künftiger Begegnungen gemeinsam nachgedacht werden muß.

Auch was ein „bilaterales theologisches Lehrgespräch" kirchengeschichtlich und ökumenisch genau bedeutet, bedarf nachträglich noch der Reflexion.[6] Soviel aber war von Anfang an deutlich: Jede Seite im Dialog vertrat

eine noch umfassendere kirchliche Gemeinschaft. Aber jeder Partner war andererseits dennoch nicht nur Repräsentant einer großen christlichen Konfession, sondern auch eine konkrete einzelne Kirche mit allen sichtbaren Höhen und Tiefen ihrer eigenen Geschichte. Dieser Doppelaspekt gab den bilateralen Gesprächen besonderes Gewicht. Denn man hatte es *nicht* mit „dem Protestantismus" oder „der Orthodoxie" als einer ideellen Größe oder als einem abstrakten Lehrbegriff zu tun.

Was die Zielsetzung der Dialoge anbetrifft, so hatten die jeweiligen Delegationen nicht den Auftrag, mit einer Serie von Gesprächen die *kirchliche Einigung* zwischen der Evangelischen und der Orthodoxen Kirche „herbeizuführen". Nicht nur deshalb nicht, weil die innerkirchliche und die allgemeine (kirchen-)politische Situation dies schlechterdings nicht hergab. Sondern auch darum nicht, weil die gravierenden Hindernisse einer solchen Wieder- oder Neuvereinigung der großen Kirchen früher schon theologisch erkannt und ausführlich ökumenisch diskutiert worden waren – insbesondere auf der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Lausanne 1927 – eine Konferenz, die allerdings unter dem Ruf „Gott will die Einheit" gestanden hatte).[7] Bereits 1925 hatten sich einige prominente Theologen Deutschlands im Vorfeld in einer Festschrift für Nathan Söderblom über „Grundfragen einer Einigung der Kirche Christi" geäußert – mit dem Ergebnis, daß Zurückhaltung und Skepsis geboten seien.[8]

Adolf Jülicher (1857–1938) bestritt, wie später dann auch wieder Ernst Käsemann, daß die Bibel als der Einheitsgrund der Christenheit fungieren könne. Die Bibel ermögliche und repräsentiere von Anfang an unterschiedliche Kirchenformen. Adolf von Harnack (1851–1930) erschien die Vorstellung vom sog. *consensus quinquesaecularis* „als Grundlage für die Wiedervereinigung der Kirchen" aus historischen und theologischen Gründen fragwürdig. Er hielt eine auf die ersten fünf Jahrhunderte der Christenheit hinzielende *Rückkehr* zum Dogma und zum Katholizismus für weder wünschenswert noch machbar; auch konstatierte er, daß es eine derartige „gesamtkirchliche Übereinstimmung weder geschichtlich gegeben habe noch theologisch geben könne". Für die Orthodoxe Kirche gelte, auch sie sei von Anfang an, also während der ersten 500 Jahre der Kirchengeschichte, immer nur „eine Partikularkirche" gewesen. Entsprechend werde es auch künftig keine „Wiedervereinigung" geben. Diese sei schlicht „unmöglich". So „wenig Tongefäße, die im Feuer gehärtet sind, verschmolzen werden können – man kann sie wohl in einen Dienst stellen, aber man kann sie nicht vereinigen und auch nicht ineinander schieben, wenn sie gefüllt sind – so wenig ist das bei den geschichtlich gewordenen Kirchen möglich …". Denkbar und wünschbar sei nur eine „Konföderation" der Kirchen – insbesondere zum Zwecke des Kampfes gegen das soziale Elend.[9]

Doch derartige Stimmen sind in den vergangenen Jahrzehnten nie unwidersprochen geblieben. Es gab bei allen ökumenischen Kirchenbegegnungen im 20. Jahrhundert Äußerungen, die die kirchliche bzw. kirchen-

geschichtliche Zertrenntheit des Leibes Christi als eine *nicht hinnehmbare Situation* angesprochen haben. Vom „Ärgernis" ist oft die Rede gewesen. Auch jene Dialoge, über die hier zu berichten ist, waren nicht bloß pragmatische Gespräche mit z.T. sogar politischen Interessen (obwohl auch *die* regelmäßig mit einflossen: etwa in Appellen gegen militärische Rüstung in den Kommuniqués) oder mit der Zielsetzung einer lediglich praktischen Kirchenzusammenarbeit. Sondern der Blick war – mehr oder weniger intensiv – *immer auch* „auf das Endziel der ökumenischen Bewegung" gerichtet, nämlich, wie der orthodoxe Teilnehmer an vielen Dialogen, der Protopresbyter Vitalij Borovoj formulierte, „auf das Erreichen von Einheit und Koinonia (Gemeinschaft) im Glauben, Leben und Zeugnis, d.h. die Wiederaufrichtung der Einheit aller Christen in Einer Heiligen Katholischen und Apostolischen Kirche". Denn in der Tat dienen, wie Borovoj schrieb, letztlich „alle Arten und Formen von ökumenischen Dialogen ... diesem Ziel"![10]

Letztlich ist dies richtig. Aber es stellen sich nach wie vor viele Fragen. Eine davon ist die des Verhältnisses von Koinonia und Einheit (unitas). Ist die *Koinonia,* verstanden als Gemeinschaft im gemeinsamen Herrn, das letzte Ziel der ökumenischen Begegnungen – oder ist dieses letzte Ziel nun doch ausschließlich und streng mit *Einheit* wiederzugeben? *Ist* die praktizierte Koinonia schon diese Einheit? Oder *dient* praktizierte Koinonia nur der geschichtlichen Vorbereitung der wirklichen Einheit? Oder ist umgekehrt die im geistlichen Lebensgrund der Kirchen *von Christus her schon vorhandene Einheit* die Ermöglichung wachsender Koinonia?

Bischof Heinz Joachim Held, der den Dialog auf deutscher Seite in den letzten Jahren geleitet hat, nannte es das „Fernziel" theologischer Gespräche unter getrennten Kirchen, daß sie zur „vollen sichtbaren Einheit" gelangen.[11] Doch was bedeutet das im einzelnen? Welche weiteren Schritte sind erforderlich?

Beide Dialoggruppen empfehlen ihren Kirchen eine Fortsetzung der ökumenischen Konsultationen. Denn die bisherigen Dialoge haben – über das entstandene zwischenmenschliche und zwischenkirchliche Vertrauen hinaus – nicht zu bestreitende theologische Fortschritte gebracht: Dialogteilnehmer – zu denen auch der Vf. seit 1987 gehört – sprechen im Rückblick immer wieder von der „Annäherung", die auf allen Ebenen erzielt worden sei. Manche fügen hinzu, man habe im Laufe der Begegnungen nicht nur die andere Konfession und Kirche, sondern auch die eigene tiefer kennengelernt.

Auf deutscher Seite hat Günther Schulz den positiven Ertrag und Ergebnisstand der „Sagorsk"- und „Arnoldshain"-Gespräche folgendermaßen zusammengefaßt:

„Die Predigt beider Kirchen ist Predigt des gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Beide Kirchen erkennen gegenseitig ihre Taufe – unabhängig vom Gebrauch des Wassers – an. Die evangelische Seite erkennt auch die orthodoxe Eucharistie als Mahl des Herrn an, unabhängig vom ungeklärten Verständnis des Opfers und des Amtes. Damit erkennt die evangelische Kirche (Arnoldshain schon früher als Sagorsk) die Orthodoxe Kirche als „Kirche Jesu Christi" an. Beide Kirchen halten an der christologischen und der trinitarischen Tradition fest. Beide Kirche bekennen sich zu der sich aus dem Evangelium ergebenden Verantwortung für die Menschen auch in einer überwiegend nicht mehr christlich geprägten Gesellschaft. Und schließlich läßt sich auch sagen: Beide Seiten sind im Vollzug und im gegenseitigen Verständnis spiritueller Grundgegebenheiten vorangeschritten."[12]

Eine Bilanz der Dialoge muß aber auf der anderen Seite auch feststellen, daß eine volle Anerkennung der Evangelischen Kirche durch die Russische Orthodoxe Kirche bisher *ausgeblieben* ist. Bischof Held äußerte zwar 1992 in Bad Urach, diese Frage habe sich bis heute noch gar nicht „ausdrücklich gestellt".[13] Aber immerhin war bereits im Ergebnis von Arnoldshain III 1967 formuliert worden: „Von der Evangelischen Kirche wird die Orthodoxe Kirche als Kirche Jesu Christi anerkannt, insofern ihre Eigenschaften den Merkmalen entsprechen, welche nach dem Augsburgischen Bekenntnis (CA VII) die Kirchen Jesu Christi kennzeichnen, nämlich die reine Verkündigung des Wortes und die rechte Verwaltung der Sakramente …". Dies war möglicherweise zwar von einigen deutschen Delegationsmitgliedern *konditional* gemeint, was das allzu diplomatische „insofern" andeuten könnte. Doch es überwiegt in dieser von Mitgliedern beider Delegationen unterzeichneten Thesenreihe der Eindruck der *klaren Anerkennung, daß es bei der Orthodoxen Kirche tatsächlich so ist.* Umgekehrt hat die Russische Orthodoxe Kirche bei dieser Gelegenheit geäußert, sie betrachte „die zur Evangelischen Kirche gehörenden Christen als Glieder am Leib Christi, aus Wasser und Geist geboren (Joh 3,5)". Denn die Taufe der Evangelischen Kirche wird anerkannt. Aber hinzugefügt wurde, die evangelischen Christen würden „infolge der einen oder anderen subjektiven oder häufiger objektiven Ursache" nicht *die* Gnade empfangen, „die in der Fülle von der Orthodoxen Kirche ihren Gliedern durch das Priestertum dargeboten wird und die ihrem Wesen nach als die Darbietung der Gaben des Heiligen Geistes (vornehmlich in den Sakramenten) erscheint". Abschließend wurde gesagt, es habe bei dieser „vorläufigen Behandlung des Themas" sich „das Problem der Ekklesiologie" als „von besonderer Bedeutung für weitere Gespräche herausgestellt".[14] – Trotz aller Einschränkungen könnte dieser Text übrigens doch in gewisser Weise als eine volle Anerkennung der Evangelischen Kirche interpretiert werden, weil der den getauften Evangelischen bestätigten Gliedschaft am Leibe Jesu Christi eigentlich nichts hinzuzufügen ist. Aber

deutlich ist doch gerade der Wille, diese volle Anerkennung hier noch nicht auszusprechen, weil die Differenzen im Ekklesiologischen – vor allem im Eucharistieverständnis und bei der Auffassung vom geistlichen Amt in der Kirche – noch als zu groß angesehen wurden.

Doch wie sind nun die bis in die Gegenwart tatsächlich *gebliebenen Differenzen* genauer zu benennen und theologisch zu bewerten? An der *Zwischenstation,* bei der die Dialoge mittlerweile anlangten, wird auf beiden Seiten noch immer empfunden, daß wir theologisch und geistlich eine *je ganz andere Sprache sprechen*[15], und daß nicht nur einige dogmatische Aspekte der Ekklesiologie, sondern schon die *Kirche als ganze* je unterschiedlich gesehen und erfahren werden: bei den Evangelischen als ein unvollkommenes Werkzeug, dessen Heiligkeit kaum je erfahrbar wird. Auf der orthodoxen Seite aber als eine vom Heiligen Geist kontinuierlich gelenkte Arche Noah, deren geistliche Qualität und Heiligkeit trotz der Sünden einzelner Kirchenmitglieder überhaupt nicht undeutlich oder fraglich ist.[16] Auch scheint bei den Evangelischen die Heiligkeit der getauften Christen im Glauben zwar grundsätzlich festzustehen, aber es wird offenbar kein Fortschreiten in der Heiligkeit und kein „geistlicher Aufstieg" gesucht.[17] Was die Differenzen bei den Sakramenten und dem mit ihnen für die Orthodoxen eng verbundenen ordinierten geistlichen Amt anlangt, so steht nach wie vor folgendes „divergent" im Raum: Bei der orthodoxen Eucharistie bringt der geweihte *Priester* das *Opfer* dar; der evangelische Pfarrer aber versteht sein Amt überhaupt nicht in der biblischen Tradition des priesterlichen Opferkultes. Hinzu kommt dann noch die divergierende Beurteilung der kirchlichen *Ämterhierarchie,* der *Frauenordination* und des *Mönchtums* (als der Basis der höheren geistlichen Ämter).

Macht man sich dies klar, entsteht die Frage, ob wir denn wirklich schon „weitergekommen" sind auf dem Weg der beiden Kirchen zueinander hin. Muß das Ergebnis der Dialoge nicht doch wenigstens hinsichtlich der erreichten „theologischen Annäherung" *zurückhaltend* aufgenommen werden? Professor Alexej Ossipov aus der Moskauer Geistlichen Akademie hat nicht zu Unrecht gegen Schluß seiner 1994 vorgelegten „Analyse der theologischen Ergebnisse aus den Dialogen ‚Arnoldshain' und ‚Sagorsk'" nur davon gesprochen, daß sich aus einigen übereinstimmenden Punkten sogar in traditionell sehr kontrovers verhandelten Fragen, wie z.B. die der Heiligenverehrung, „ein gewisser Optimismus schöpfen" lasse. Die tatsächlichen Gemeinsamkeiten gingen aber, so fügte er hinzu, nicht sehr weit; einiges für die *praxis pietatis* sehr Bedeutsame sei nach wie vor von den gemeinsamen Formulierungen gar nicht mit umfaßt.[18]

Mit einer bündigen Formulierung Heinz Joachim Helds kann in dieser Lage der Stand der Gespräche so zusammengefaßt werden: „Gemeinsam, doch noch nicht einig."[19] Das heißt, daß *wirklich ein ökumenischer Fortschritt erreicht* wurde, und daß es *nun unser Ziel sein muß, daß unsere Kirchen* – ja: was nun? *„vollends" zur Einheit finden?* Doch bevor dem weiter nachgedacht werden soll, ist zunächst ein Einhalten notwendig. Sind diese progressiven Gedankengänge genügend fundiert?[20]

2. Notwendiges retardierendes Moment: Sind sich unsere Kirchen tatsächlich ekklesiologisch nähergekommen? Historischer Rückblick und ein Blick nach vorn

Trotz der theologischen Klärungen und ökumenischen Annäherungen, die durch unsere Dialoge erzielt wurden, muß realistischerweise festgestellt werden, daß die orthodoxe Seite heute im wesentlichen noch immer genau dieselben Differenzpunkte gegenüber der Evangelischen Kirche empfindet und auch benennt, die sie schon im 16. Jahrhundert festgestellt hat. Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel etwa kommentierte im Jahre 1576 eine ihm zugesandte griechische Übersetzung der Confessio Augustana folgendermaßen: In der Gotteslehre, so damals der Patriarch, trenne doch immer noch auf gravierende Weise das Problem des trinitarischen „filioque". Bei der Lehre von der Rechtfertigung und den guten Werken, der man weithin zustimme, bleibe es doch nötig, daß der orthodoxe Christ auch den Grundsatz des freien Willens betone (also den sog. Synergismus anerkenne). Zu dem Artikel VII der Augsburger Konfession, der die rechtverstandene Einheit der Kirche lediglich an die Voraussetzung der unentstellten Predigt des neutestamentlichen Evangeliums und der angemessenen Sakramentsverwaltung bindet, wolle der Patriarch hinzufügen, daß die Evangelischen nur dann auf rechtem Wege sind, wenn sie außer der Heiligen Schrift auch die Vätertradition anerkennen. Zum Abendmahlsartikel X wurde bemerkt, die Verwandlung (μεταβολή) von Brot und Wein erfolge im Zusammenhang mit der *Epiklese,* und es sei im übrigen unabdingbar notwendig, ungesäuertes Brot zu verwenden. Die ganze Eucharistie aber sei als *Opfer* zu verstehen! Weiter: bei der Buße dürfe die Bemühung um Schadensheilung durch entsprechende Werke nicht fallengelassen werden. Auch bleibe es dabei, daß Bußwerke sogar Toten zugute kommen können. Was schließlich die Verehrung der Heiligen anlangt, so empfinde man die Einstellung der Evangelischen hierzu als unzulänglich.

Der Patriarch beschloß seine – nicht nur kritischen – Ausführungen zur Confessio Augustana mit den Worten: „Deshalb, weise Männer Deutschlands und Geliebte, laden wir euch ein, zu uns zu kommen und euch mit unserer Kirche zu vereinigen. Wir wollen euch, gute Väter, aufnehmen, wenn ihr die Lehren der griechischen Kirche und den Kanon der sieben ökumenischen Konzilien anerkennt. Durch diesen Entschluß werdet ihr euch mit uns und mit der griechisch-orthodoxen Kirche vereinigen. Und alle guten Menschen werden eure Tat preisen. Dann werden die zwei Kirchen eins sein durch Gottes Hilfe …".[21]

In der *russisch*-orthodoxen Einschätzung der Evangelischen Kirche hat es im Laufe der Geschichte immer wieder Phasen einer gewissen Aufgeschlossenheit und Phasen einer teilweisen oder auch weitgehenden Ablehnung gegeben. Diese Schwankungen sind charakteristisch. Sie beziehen sich auch auf die oft unterschiedlichen kirchlichen Verhältnisse in Rußland einerseits und der Ukraine andererseits, weil in der Ukraine gelegentlich eigene Bewegungen einer Annäherung an den Protestantismus, und zwar auch in dessen calvinistischer Form stattfanden. Was Rußland betrifft, so bewilligte Zar Iwan IV., der auch der Schreckliche genannt wird (und der eine Reform der Orthodoxen Kirche „an Haupt und Gliedern" anstrebte), den Bau einer lutherischen Kirche in Moskau, die dann – gegen den Willen des orthodoxen Metropoliten Philipp II. – zwischen 1560 und 1565 errichtet wurde.[22] Wahrscheinlich war dies der Anfang einer evangelischen Ausländerresidenz in Moskau, die es mit Schwankungen seither ununterbrochen dort gab. Aber der Zar blieb dennoch zurückhaltend gegenüber der neuen evangelischen Konfession, die den Anspruch erhob, mit der Orthodoxen Kirche schon wegen der gemeinsamen Ablehnung der Sonderansprüche des römischen Papsttums in geradezu natürlicher Weise verbunden und verbündet zu sein. Am reformatorischen Rechtfertigungsartikel, also an Luthers zentraler Lehre im Anschluß an den Apostel Paulus, zeigte sich Zar Iwan IV. allerdings sehr interessiert. Er ließ sich diese Artikel von dem Prediger der Böhmischen Brüder in Großpolen, Johannes Rokyta, der damals den Zaren für die evangelische Sache gewinnen wollte, genau erklären. Doch der Zar mißbilligte die Antwort des Rokyta auf die Frage, wer ihn denn in sein kirchliches Amt eingesetzt habe. Der Prediger hatte geantwortet, daß jede christliche Gemeinde „die Vollmacht habe, ihre Diener zu berufen."[23]

Bei der Abschiedsaudienz übermittelte der Zar dem Geistlichen der Böhmischen Brüder eine schriftliche, kostbar eingebundene Antwort auf die Frage, wie in Rußland künftig mit den Evangelischen und ihrer Glaubensweise umgegangen werde. Martin Luther, so hieß es darin, der auch als Rokytas theologischer Lehrmeister zu gelten habe, sei, „wie schon sein Name zeigt, ein grimmiger, greulicher Mensch" gewesen. Die ihm folgen, seien ebenfalls „Kinder der Finsternis", „falsche Propheten"; ihre ganze Lehre sei „eine verkehrte", vom „Antichristen" aufgestachelte. Es

könne darum nicht gestattet werden, die evangelische Glaubensweise und Kirche im russischen Reich weiter zu verbreiten.[24]

Warum erwähne ich diese alten Geschichten? Darum, um auf ein m.E. bis heute existent gebliebenes Problem der Evangelischen Kirche in ihrer Selbstdarstellung gegenüber der Orthodoxen Kirche hinzuweisen: *Es ist den Evangelischen nicht gelungen, die Orthodoxen davon zu überzeugen, daß es von Luther her ihr Bestreben ist, die christliche Kirche in der Form der vom Neuen Testament bezeugten und in der Alten Kirche richtig interpretierten Glaubensgrundlagen zu erhalten, und dementsprechend die durch Roms Papsttum im späten Mittelalter hinzugebrachten Irrtümer von der Kirche fernzuhalten. Den Widerspruch Luthers gegen Rom konnten die Orthodoxen – zur Verwunderung der Evangelischen – im Laufe der Kirchengeschichte nur sehr wenig theologisch honorieren. Vielmehr empfanden sie an Luthers Reformation immer eher einen Zug des Eigenmächtigen, der Amtsanmaßung, der mutwilligen Kirchenspaltung und eines religiösen Subjektivismus, der nicht auf die Einsicht und Tradition der ganzen Kirche zu achten gewillt ist.*

Noch im 20. Jahrhundert, als die Russische Orthodoxe Kirche im Hinblick auf die Amsterdamer Weltkirchenkonferenz von 1948 ihre Haltung zum Protestantismus erneut zu prüfen hatte, zeichneten einflußreiche Kreise der russisch-orthodoxen Seite das Bild von einer evangelischen Konfession und Kirche, in der letztlich die Stimme dieser oder jener Professorenschule die Glaubenslehre regiere – und zwar immer wieder bis hin zur Zerstörung des Dogmas. Die Protestanten – und ich beziehe mich hier auf das Protokoll der Moskauer Orthodoxen Konferenz vom 9. bis 17. Juli 1948 – seien theologisch schwankend:

> Zwar sind die Evangelischen, so hieß es, seinerzeit bei den Weltkirchenkonferenzen in Stockholm (1925) und Lausanne (1927) tatsächlich „zum kirchlichen Dogma und zur Erklärung der Fragen unseres Heilsplanes" zurückgekehrt. Indes sei dies nur eine vorübergehende Rückkehr gewesen. Auf der Edinburgher Konferenz (1937) habe sich der überwiegende Teil der anwesenden Evangelischen beeilt, die Versuche zu einer gesegneten Einigung der Kirchen zu beenden. Seitdem sei „die Frage der Einigung der Kirchen auf dogmatischer und lehrmäßiger Grundlage nicht mehr in dokumentarisch bezeugter Weise behandelt worden …". Alles in allem, sei dem bisherigen Protestantismus eine „Verachtung der apostolischen und praktischen Satzungen" der Kirche zu bescheinigen. – Und in diesem Zusammenhang war auch wieder die Rede vom protestantischen „Individualismus" und von der „Selbstsicherheit des protestantischen Rationalismus". [25]

Auf der anderen Seite gab es damals gerade auf russisch-orthodoxer Seite auch eine deutliche Formulierung der Hoffnung, daß es doch irgendwann eine „gnadenvolle Wiedervereinigung" der Kirchen geben möge.[26] Auch

sind die Orthodoxen, die sich 1948 gegenüber „Amsterdam" zunächst verweigerten, bekanntlich später[27] doch noch zum Ökumenischen Rat der Kirchen hinzugestoßen.

Es ist sehr schwierig, zutreffend zu klären, ob im 20. Jh. eher die Evangelische Kirche gegenüber der Orthodoxen Kirche auf „kirchliche Einheit" „gedrängt" hat – oder aber eher diese Kirche gegenüber jener. Überwiegend sah es so aus, als habe einseitig die evangelische Seite „gedrängt" und als sei die orthodoxe Seite in eine gewisse Abwehr gegenüber einem solchen ökumenischen „Umarmungsversuch" gegangen, weil er ihr als noch nicht genügend fundiert erschien. Andererseits gab es aber im 20. Jh. gerade von seiten der Orthodoxen Kirche deutliche Signale einer Sehnsucht nach echter „kirchlicher Wiedervereinigung". Diese beiden Tatsachen sollte man deshalb nicht zum Nachteil einer der beiden Kirchen gegeneinander aufrechnen. Vielmehr soll ausgegangen werden von einem gemeinsamen Bedürfnis der Evangelischen, der Orthodoxen (und auch der römisch-katholischen) Kirche, weiter aufeinander zuzugehen und Einigkeit zu erreichen.

Was aber meinen wir genau, wenn hier von „Einigkeit" die Rede ist? Welche Form von Einheit soll erreicht werden? Welche Begründungen stehen hinter dem Einigungsstreben? Was die Form anbetrifft, so muß und darf die Einigkeit und Einigung jedenfalls keine „Uniform" bedeuten. Was die Begründungen anbetrifft, so scheidet jedenfalls diejenige aus, die sich von einer vereinigten Weltkirche lediglich mehr gesellschaftlichen Einfluß oder gar mehr politische Schlagkraft verspricht, weil sie schlicht ein größerer Machtfaktor wäre.

Doch worüber zwischen den genannten Kirchen unbedingt weiter theologisch gesprochen werden muß, das ist, wie sie *endlich zu einer theologisch zureichenden und übereinstimmenden Entfaltung der vier kirchlichen Grundprädikate hingelangen:* die Kirche ist *eine,* sie ist *heilig,* sie ist *katholisch* und sie ist *apostolisch.* Diese vier Grundprädikate stehen in einer geistlichen Interdependenz, so daß wenn *eines* von ihnen fehlt oder unter- oder fehlbestimmt bleibt, *alle* verfehlt werden. Darin liegt die große Dringlichkeit und der theologische Ernst der kirchlichen Einheitsfrage. Eine Kirche, die an einem der genannten Punkte nicht genügt, genügt auch an allen übrigen nicht.

Allerdings bedeutet dies theologisch nicht, daß die Kirchen folglich eine Einheit, die bisher nicht vorhanden war, „herzustellen" hätten. *Denn sofern es bisher überhaupt „Kirche" gab, gab es auch bisher schon „Einheit"!* Worum es deshalb allein gehen kann (und in den kommenden Jahren auch

gehen muß), ist, diese *schon vorhandene Einheit* künftig besser zu entfalten, sie wirklich *sichtbar* zu machen.

3. Näherbestimmung von „Einheit der Kirche" und von „Koinonia" mit Hilfe der Theologie (zu deren wichtigsten Zweckbestimmungen die Bekämpfung des menschlich Willkürlichen und Eigenmächtigen in der Kirche gehört)

Jede Kirche darf dankbar und auch stolz auf ihre eigenen theologischen Wurzeln und auf ihre besondere Prägung sein. Keine Kirche freilich wird heute meinen, sie sei einzig und allein echte und wirkliche Kirche. Andererseits sollte auch keine Kirche von sich selbst denken, sie sei eben eine eigene Kirche neben anderen, die mit den anderen Kirchen nichts oder nur wenig zu tun habe. Sondern jede christliche Kirche muß sich von vornherein in der *Einheit* wissen mit der gesamten Kirche aller Zeiten und Orte, die Jesus Christus auf dieser Erde hat.[28] Zu erinnern ist besonders an Gal 3,28: „Ihr seid allesamt einer [eins] in Christus Jesus"; und auch an das hohepriesterliche Gebet Joh 17,11: „Vater erhalte sie in dem Namen, den du mir gegeben hast, daß sie eins seien wie wir".[29] Als Auswirkung und Entsprechung der wesenhaften Einheit des dreieinigen Gottes will auch die Einheit des Gottesvolks, der Kirche also, theologisch verstanden werden. Dann aber ist die Einheit der Kirche nicht Angelegenheit eines Imperativs zu einer unitären kirchlich-institutionellen Gestaltung und Organisation. Sondern diese Einheit *ist* bereits, sie begegnet im Indikativ, sie will aber im Vollzug kirchlichen Lebens immer neu erkannt, „wahrgenommen" werden. Es geht eigentlich darum, daß jede Kirche *erhalten bleibt* in jener friedvollen und heiligen Einheit, aus der heraus die aus Juden und Heiden den *einen* „neuen Menschen" bildende (Eph 2,14f) Kirche entstand und immer neu entsteht. Christus bittet für die Kirche, daß sie bleibt, was sie ist, indem sie in ihm *bleibt* und mit seinem Namen bezeichnet bleibt.

Was außerhalb der so verstandenen kirchlichen Einheit liegt, kann alles Mögliche sein. Aber es kann nicht „Kirche" sein. Völlig richtig hat daher der Erzpriester Georgij Florovskij am Beispiel des Verhältnisses zwischen Orthodoxer und römisch-katholischer Kirche ausgeführt: „Die Kirche ist ihrem Wesen nach eine und kann ... nicht geteilt werden. Entweder ist Rom überhaupt keine Kirche, oder Rom und der Osten sind irgendwie nur *eine* Kirche, und die Trennung besteht nur auf der Oberfläche."[30] In diese Aussage ist auch die Evangelische Kirche einzubeziehen. Dies bedeutet, daß unsere Gespräche mit der Orthodoxen Kirche sich nicht das Ziel setzen kön-

nen, zur Einheit unserer Kirchen zu *führen.* Sondern theologisch angemessen ist die Zielsetzung, in unseren Kirchen *die bereits vorhandene Einheit endlich zur Erscheinung zu bringen!*

Man wird dann aber *nicht* mit Georgij Florovskij sagen, die konkrete kirchliche Einheit zwischen Orthodoxen, römischen Katholiken und schließlich auch Evangelischen sei eine futurisch-eschatologische Angelegenheit, die „die Geschichte transzendiert".[31] Denn das, was derzeit konkret zur Unfähigkeit führt, gemeinsam mit diesem oder jenem Teil des Leibes Christi die Eucharistie zu feiern, ist *nicht eine letztgültige ekklesiologische Divergenz, sondern ein selbstverschuldeter irdisch-geschichtlicher Zwist* oder Entfremdungsprozeß, den zu überwinden wir als fähig und vor allem verpflichtet zu erachten sind.

Wir müssen daher in unseren Kirchen auch ein verbessertes, möglichst gemeinsames Grundverständnis vom Zweck der Theologie erarbeiten –, ein Grundverständnis, das die Theologie als ein ökumenisches Lernen und Forschen begreift und endlich den Eindruck beseitigt, Theologie trage gerade wesentlich bei zur Kirchentrennung! *Der eigentliche Auftrag der Theologie ist doch umgekehrt der mitzuhelfen, die Kirche in ihrer Einheit zu erhalten!* Dafür hat sie zu forschen, nachzudenken und dialogische Prozesse durch die Nationen, Kulturen und Zeiten hindurch in Gang zu setzen. *Kirchliche Schismata sind keine Angelegenheit fürs Eschaton, sondern für die Buße – auch in der Theologie* (also: einer Rückkehr zu den eigenen Grundlagen). Kirchliche Bemühungen, die Einheit mit den im Laufe der Geschichte „getrennten Schwestern und Brüdern" wiederzugewinnen, eröffnen zugleich die Chance der eigenen Erneuerung und Selbstkorrektur.

Die praktischen Schritte zu dieser bußfertigen Erneuerung und Korrektur beginnen mit der Wahrnehmung, daß Jesus Christus auch den kirchlich getrennten christlichen Schwestern und Brüdern der Erlöser ist.[32] Dann aber muß sich der Blick sofort zurückwenden auf die eigene Kirche: Ist diese selbst so umfassend, wie sie es sein will und soll als der Leib Christi und der Resonanzboden der heiligen Stimme ihres Herrn? Hat vielleicht die Begegnung mit den z. Zt. von uns kirchlich getrennten, getauften Christen Defizite in der eigenen Beziehung auf Jesus Christus aufgedeckt? Welches ist die eigene (Mit-)Schuld daran, daß die sichtbare Kircheneinheit mit den derzeit von uns kirchlich Getrennten nicht vorhanden oder verlorengegangen ist? Was haben wir vergessen und verlernt, was andere nicht vergessen und nicht verlernt haben?

Frage ich nach der Einheit des Leibes Jesu Christi, muß ich vor allem auf die Kirche blicken, der ich selbst angehöre. Das Thema der kirchlichen uni-

tas stellt sich primär nicht in der Form, daß ich die getrennt hier und dort in der Welt vorhandenen Teil-Kirchen überblicke und über ihre Vereinbarkeit nachdenke. „Wir sind nicht auf einen Turm gestellt, von dem aus wir alle verschiedenen Kirchen überblicken könnten, sondern wir stehen schlicht auf der Erde an einem bestimmten Ort: Da ist die Kirche, die eine Kirche. Man glaubt die Einheit der Kirche, die Einheit der Gemeinden, wenn man je an die Existenz seiner konkreten Kirche glaubt. Glaubt man an den Heiligen Geist in *dieser* Kirche, dann ist man von den anderen Gemeinden auch im schlimmsten Fall nicht ganz getrennt. Nicht das sind die wahrhaft ökumenischen Christen, die die Verschiedenheiten verharmlosen und über ihnen flattern, sondern die sind es, die je in ihrer Kirche ganz konkret Kirche sind."[33]

Insofern muß keineswegs schon darin ein unökumenischer Geist vorscheinen, daß sich orthodoxe Kirchen, wie Hans-Dieter Döpmann in seinem Lehrbuch von 1991 hervorhebt, selbst als *„die* Kirche" verstehen.[34] Ist doch gerade dies entscheidend für die Wahrnehmung der kirchlichen Einheit, daß man in der *eigenen, örtlichen Kirche* (Gemeinde) den Heiligen Geist spürt, der die ganze Schöpfung durchwaltet und uns „in alle Wahrheit führt" (vgl. Joh 16,13). Trotz aller geschichtlicher, kultureller und nationaler Spezialbedingungen und Einschränkungen, unter denen die eigene „örtliche" Kirche (Gemeinde) steht, wird sie – unter der soeben genannten Bedingung – doch als irdisch-himmlischer (und in diesem Sinn: kosmischer) Leib Christi erfahren, wird die eigene Kirche doch wahrgenommen in ihrer Einheit mit der Christenheit aller Zeiten und an allen Orten. Gerade in dieser Einheit liegt aber auch die *Katholizität* der Kirche.

Einheit und Katholizität der Kirche lassen sich nicht trennen. Sie bedingen sich wechselseitig. Ob aber jemand ein ökumenisches Kirchenverständnis entfaltet, das hängt davon ab, ob zunächst die eigene, „örtliche" Kirche (Gemeinde) in der kosmischen Weite des Heiligen Geistes und des Christusleibes wahrgenommen und folglich deren Einheit und Katholizität erkannt wurde. Was man in der eigenen Kirche über alle lokalen Engführungen hinaus geistlich erkannte, kann dann auch in anderen Teil- und Ortskirchen dieser Erde *wiedererkannt* werden. Entscheidend ist also, daß man im heimatlichen kirchlichen Leben und Erleben in die Tiefe und Weite geführt worden ist.

Die Evangelische Kirche versteht die *unitas ecclesiae* schon herkömmlicherweise in ausgesprochenem Maße ausgehend von der einzelnen *Ortskirche* her. Dies läßt sich ausführlicher etwa in den „Grundlagen der Dogmatik" von Otto Weber nachlesen.[35] „Nur wenn man die Einheit der Kirche primär in der örtlichen Gemeinde wirksam sieht, in der ja Verkündigung (im personalen Gegenüber, mit allen seinen

Belastungen!), Taufe und Heiliges Mahl geschehen, so kann man auch die Einheit der je örtlichen Gemeinde mit den anderen Gemeinden erwägen."[36] Weber beklagte, viele hielten es derzeit umgekehrt und wollten am liebsten von der Weltkirchengemeinschaft her den Gesichtspunkt der Einheit der Kirche theologisch in den Blick bekommen und den Ortsgemeinden zukommen lassen.

Im Prinzip ist aber auch gerade die Orthodoxe Kirche offen für ein Verständnis der Kirche in ihrer Einheit und Katholizität von der *lokalen Kirche* her! Hier bieten sich für Evangelische, die sich in ihrer eigenen Theologie noch auskennen, Anknüpfungspunkte! Bei *Nikolaj Afanasiev* (1893–1966) etwa wurde die Kirche gerade nicht ausgehend vom Patriarchatsgebiet hin zu den einzelnen Ortskirchen (Gemeinden) „gedacht", sondern von der „eucharistische(n) Versammlung der einzelnen Gemeinden" her.[37] Ähnlich dachte auch bereits *Alexej Chomjakov* (1804–1860), der in seiner berühmten Arbeit über die *Einheit der Kirche,* den kirchengeschichtlichen Entwicklungen schon weit vorauseilend, den Konziliaritätsgedanken (sobernost) entfaltete. Georgij Florovskij (1893–1979), Lehrer Afanasievs, schrieb in einem Aufsatz über „Eucharistie und Sobernost": Jede kleine, vor Ort Gottesdienst feiernde Kirche enthält als Mikrokosmos die Fülle der ganzen Kirche in sich. „Denn jede ‚kleine Kirche' ist nicht nur ein Teil, sondern das konzentrierte Bild der ganzen Kirche ..."[38] – Diese Gedanken wurden noch einmal durch den heutigen Bischof von Pergamon, *Joannis Zizioulas,* bestätigt in dessen Untersuchung von 1965 „Die Einheit der Kirche in der göttlichen Eucharistie und (in) dem Bischof in den ersten drei Jahrhunderten". Zizioulas fügte noch den Gesichtspunkt hinzu, daß die Einheit der Kirche stets auch daran hänge, daß die Kirche mit ihren jeweiligen örtlichen liturgischen Vollzügen die eschatologische Versammlung der Gemeinde Jesu Christi mit ihrem Herrn *angemessen* widerspiegele.[39]

Die orthodoxe Bereitschaft, die Selbständigkeit und Vollgültigkeit örtlicher Kirchen (bei gleichzeitiger Gemeinschaft der Ortskirchen untereinander) *anzuerkennen, erleichtert die Verständigung mit der evangelischen Seite in ekklesiologischen Grundfragen.* Für die orthodoxe Seite selbst stellt sich allerdings das Problem, daß – da eine vollgültige Kirche ohne Bischofsamt nicht denkbar erscheint – die Ortskirche und ihr Gottesdienst nicht vom einfachen Priester, sondern vom Bischof geleitet sein müßte. Aber gerade diese Problematik bereitet wiederum der evangelischen Seite keine Sorgen. Denn ihr gilt es als theologisch geklärt, daß die *Ordination zum Pfarramt auch eine episkopale Dimension aufweist.* Der Bischof ist dementsprechend im geistlichen Kern seines Amtes ein evangelischer (= dem Evangelium verpflichteter) Pfarrer. Nun gilt gerade der Bischofsdienst überall als „Amt der kirchlichen *Einheit*".[40] Dieser Dienst der Einheit aber kommt zur Evangeliumsverkündigung durch Pfarrerinnen und Pfarrer nicht etwa noch hinzu, denn er ist gerade *durch Evangeliumsverkündigung* zu vollziehen!

Als theologisch schwierig wertet die evangelische Seite allerdings die hierarchischen Bedürfnisse der orthodoxen Ämtertheologie. Obwohl die evangelische Kirche ebenfalls in den Vollmachten höher und tiefer gestellte

geistliche Ämter aufweist, und obwohl auch sie nicht einfach sagen kann, die Gemeinde allein erteile dem Pfarrer oder Bischof die Vollmacht (weil auch sie andererseits die von Christus allein herrührende Bevollmächtigung und Beauftragung des/der Ordinierten im Blick haben muß, und weil sie den innerkirchlichen Konsens über die Amtsübertragung nicht außer acht lassen darf), ist ihr doch die in „Barmen IV" explizit formulierte grundsätzliche Distanzierung der kirchlichen Ämter von allen *weltlichen* Hierarchievorbildern[41] äußerst wichtig. Evangelische Kirche darf von Barmen IV abweichende Auffassungen vom geistlichen Amt niemals akzeptieren. Sie darf sie auch für keine andere Kirche akzeptieren. Aber gerade hier ist der vom orthodoxen Bischof Zizioulas erwähnte Gesichtspunkt, es müsse die im Urbild der Eucharistiefeier versammelte Kirche die himmlische, die eschatologische Feier der Gemeinde Jesu Christi zusammen mit ihrem Herrn widerspiegeln, fürs ökumenische Gespräch hilfreich. Denn dieser Gesichtspunkt besagt, daß alle Anderen gegenüber dem Kyrios Jesus Christus *Geschwister* oder *Jünger(innen)* und daher *von gleichem Rang* sind. Denn im Himmel werden die zwischenmenschlichen Unterschiede bzw. Höher- und Tieferstellungen überwunden sein. Auch der orthodoxe Bischof und Patriarch ist demnach in der „Widerspiegelung" der eschatologischen Kirche – auf der Seite der *Jüngerinnen* und *Jünger* Jesu Christi zu sehen (und insofern nicht in der Repräsentation Christi, die ihn von den anderen Christen unterscheiden würde).

Ist man sich über diese grundlegenden Gesichtspunkte theologisch einig oder einiger, können andere Fragen wie die, ob das geistliche Amt mehr vom kultischen Opferdienst (bzw. von der Eucharistiefeier) oder aber mehr vom „Verkündigungsauftrag" her zu verstehen sei, und ob dieses Amt nur Männern vorbehalten sei oder auch Frauen offen stehe, nicht mehr geradezu kirchlich trennen. Denn zum einen lassen sich Sakrament und Verkündigung nicht gegeneinander stellen. Zum anderen liegt in dem „himmlischen Urbild" der Kirche, das mit dem eschatologischen Gottesdienst angesprochen ist, auch die Wahrheit, daß im Himmel nicht mehr das weibliche oder männliche Geschlecht des Menschen von Gewicht sein wird. Auch dies darf die irdische Kirche nach Meinung der Evangelischen schon „widerspiegeln".

Fragen dieser Art müssen Ortskirchen vor allem *für sich selbst* durcharbeiten. Indem sie dies tun, dienen sie automatisch darüber hinaus der ökumenischen Gesprächsoffenheit der Kirche.

In diesem Zusammenhang stellt sich dann auch die Frage der *Koinonia.* Diese bedeutet, streng genommen, was die Eucharistie uns lehrt: Wir Chri-

sten sind, *weil* als „Glieder" in engster Gemeinschaft mit unserem Haupt Jesus Christus, darum auch als „Glieder" untereinander geschwisterlich verbunden. Koinonia bedeutet zuerst Teilhabe an Ihm – und von hier aus dann auch am Leben der Mit-Glieder, also Kommunikation und vor allem Kooperation (Dienstgemeinschaft) mit den Geschwistern. Viele Kirchen stellen in unserer Zeit fest, sie hätten der Koinonia-Dimension des kirchlichen Lebens bisher zu wenig Beachtung geschenkt. Daher ist Koinonia ein wichtiges ökumenisches Thema geworden. Man kann sagen: Je mehr sich eine örtliche Kirche ihres christologisch-eschatologischen Einheitsgrundes (also ihrer Verbindung mit dem heiligen und heiligenden Haupt) bewußt wird, desto freier wird sie zur Koinonia (im Sinne der Gemeinschaft mit anderen Christen in der eigenen und in „fremden" Kirchen).

Die Koinonia ist also nicht der Weg zur „vollen Einheit" (und Katholizität) der Kirche – etwa im Sinne eines vorbereitenden menschlichen Sichnäherkommens zwischen den Konfessionen/Kirchen. Gerade das nicht! *Koinonia ist nicht Vorbereitung der Einheit der Kirche, sondern deren Folge!* Die Einheit der Kirche aber ist und bleibt begründet in der kosmischen Tiefe und Weite Jesu Christi, wie sie uns besonders deutlich in der Eucharistie angezeigt wird. Die Koinonia ist eine notwendige Konsequenz des hier Angezeigten. Ob bzw. in welchem Ausmaß sie stattfindet, ist nicht der Test auf die Einheit der Kirche, sondern *der Test auf unseren Glauben und unseren Gehorsam.*

4. Evangelische Identität im ökumenischen Dialog – die Frage nach der heutigen Relevanz der Reformation

Ökumenische Gespräche stellen die Teilnehmer in besonderer Weise vor das Problem der eigenen „kirchlichen Identität", da diese durch den Dialogpartner „kritisch angefragt" wird. Beide Seiten haben aber auch „ihren Stolz" in bezug auf christliche Strukturen, die in der eigenen Kirche besonders authentisch hervortreten. Sie wollen diese Strukturen auch den anderen Kirchen wieder bekannt und attraktiv machen. Auf evangelischer Seite bezieht sich dieser Stolz auf die Herkunft aus der Reformation, die nicht nur als eine vor rund 450 Jahren geschehene Selbstreinigung der Kirche, sondern auch als eine bleibende „reformatorische Einstellung" verstanden wird. Letztere vor allem ist der „geistliche Schatz", den der evangelische Gesprächspartner in den Dialog einbringen möchte. Was aber bedeutet es für eine Kirche, mit einer „reformatorischen Einstellung" zu leben? Das große Problem besteht hier darin, daß diese Frage von den Evangelischen selbst

spontan leider nicht mehr eindeutig beantwortet wird. Das bedeutet: Identitätsunsicherheit. Diese hat historische Gründe und zeigt an, daß „der Protestantismus" keine in sich einheitliche Größe ist. Ihm selbst ist daher zunächst die Aufgabe gestellt, das Wesen des Reformatorischen wieder klarer zu verstehen.

Die ökumenischen Gesprächspartner der Evangelischen spüren im übrigen die genannte „protestantische Identitätsunsicherheit". Sie trägt mit bei zu ihrem Zögern, der Selbstpräsentation der Evangelischen als einer auf „die Schrift allein" sich gründenden (und daher von menschlichen Irrtümern relativ freieren) Kirche völliges Vertrauen zu schenken. Was die Evangelischen das unaufgebbare „Reformatorische" nennen, erscheint ihnen als eine Quelle kirchlicher Beunruhigung und Spaltung, auch als Eingangstor subjektiver und säkularistischer Entstellungen des Christentums und der Kirche.

Das ist freilich ein alarmierendes Zeichen für uns Evangelische! Es fordert uns dazu auf, unsere „reformatorische Einstellung" klarzustellen. Wir haben dabei zu unterscheiden zwischen einerseits dem kulturellen Profil, das der *Protestantismus* im Laufe der Neuzeit gewonnen hat (verbunden mit Stichwörtern wie „Weltoffenheit", „Gewissensfreiheit", „Übergang von der Dogmatik zur Ethik", „religiöser Individualismus", Entwicklung einer besonderen „Berufstreue", manchmal aber auch einer besonderen „Obrigkeitshörigkeit" usw.), und andererseits dem geistlichen Impuls, der „das Reformatorische" von Haus aus kennzeichnet. Um letzteres geht es zunächst, wenn unsere Kirche nach ihrer *evangelischen Identität* fragt. Worin dieser ursprüngliche und grundlegende geistliche Impuls der Reformation besteht, läßt sich übrigens *eindeutig* beantworten! Er besteht in einer Art der *Buße,* die der *Rückkehr in die Heiligkeit der Kirche* dient.

Die Heiligkeit der Kirche ist, ebenso wie die Einheit, eines ihrer vier grundlegenden Prädikate. Heiligkeit im biblischen Sinn heißt: Abgesondertheit im Sinne der Erwähltheit und des besonderen Beanspruchtwerdens durch Gott. Ein evangelischer Christ zu sein, bedeutet *von Haus aus,* im Gewissen besonders sensibel kirchliche Fehlhandlungen gegen die Heiligkeit der Kirche und ihres Herrn zu registrieren. Denn: Was den Reformatoren – Calvin ebenso wie Luther, aber dann im 20. Jahrhundert auch Karl Barth wieder – dramatisch vor Augen stand bei ihrer Auseinandersetzung mit den zurückliegenden Entwicklungen in der Kirche Jesu Christi, das war die Verletzung der Heiligkeit der Kirche durch eine in ihr eingerissene Verwechslung von Menschlichem mit Göttlichem, Weltlichem mit Heiligem. Der Mensch hat sich hier, mit Barth zu reden, groß gemacht auf Kosten Gottes.

Das Reformatorische an der Reformation ist deshalb nicht etwa die frühe Anerkennung eines religiösen Individualismus oder des Rechtes zu einer subjektiven Umformung der Glaubenswahrheit, sondern es ist dies im Gegenteil die bußfertige Abkehr von der Diktatur der eigenen Subjektivität, die sich an die Stelle des vom heiligen Gott Verfügten gedrängt hat.[42]

Luther war nicht damals der Heiligkeit am nächsten, als er sich zum ersten Male bekehrte und ein Mönch wurde, der sich zwar selbst peinigte, aber in fragwürdiger Weise als annehmbaren Menschen selbst begründen wollte, sondern Luther war bei seiner *zweiten Umkehr* oder Bekehrung der Heiligkeit am nächsten (und in einem damit auch dem Reformatorischen), als er seiner eigenen Verwechslung des nur Menschlichen mit dem Göttlichen gewahr wurde – und diese Verwechslung dann auf breiter Front auch in der Kirche feststellte. Auch Calvin erwies sich als Reformator, als er – sich darin vom Papsttum unterscheidend – sagen konnte: „Unsere Lehre ist über alle Herrlichkeit der Welt erhaben, über alle Macht muß sie unbesiegt bestehen, *weil sie nicht die unsrige ist,* sondern des lebendigen Gottes und seines Christus ..."[43] Eben dies meint, daß das Reformatorische in einer Rückkehr zur Heiligkeit der Kirche besteht durch bußfertige Überwindung und Ausscheidung von weltlichen Menschenwerken, Menschengedanken, Menschensatzungen und Menscheninteressen, die sich in der Kirche fälschlicherweise mit einem heiligen Nimbus umgeben hatten.

„Reformatorische Verpflichtung" der Kirche bedeutet, daß *jede* Kirche zur Aufspürung und Überwindung des Unheiligen in ihrem Heiligtum verpflichtet ist. Eben das sollte auch überall der wesentliche Antrieb theologischer Arbeit sein. Insofern ist „Reformation" nicht ein Markenzeichen des Protestantismus allein, sondern eine Gabe und Aufgabe für die Gesamtkirche.[44]

Im übrigen ist es keineswegs an dem, daß die evangelische Kirche nur die *Schrift,* nicht aber die Begleitung und Leitung der Kirche durch Gottes Heiligen Geist in der *Tradition* anerkennt. Diese Alternative trifft das Reformatorische gar nicht. Es geht vielmehr darum, daß kirchliche Traditionen bei sich wandelnder geschichtlicher Situation oftmals *aufhören,* noch ein Instrument des Heiligen Geistes zu sein, weil sie z.B. mit nicht mehr lebendigen Denkmitteln und nicht mehr vorhandenen sozialen Intentionen und Einstellungen aus früheren Geschichtsepochen imprägniert sind. Dann kann das scheinbar Heilige zum Gefäß des Antichristlichen werden. Was gestern „Evangelium" war, ist heute „Gesetz" geworden –, und darum darf die Kirche nicht nur „bewahren", sie muß auch „erneuern" und „verändern", wenn anders sie die treue, die bei ihrem ursprünglichen Auftrag *bleibende* Kirche sein will.

Eine Not unserer Zeit scheint mir aber darin zu bestehen: Wir leben in einer Gegenwart der mangelnden Bereitschaft, Kraft und Fähigkeit, theologisch-kirchliche Traditionen zu korrigieren und weiterzuentwickeln. Man wünscht sie nur noch

zu pflegen, zu bewahren, zu erinnern, bestenfalls auszuwählen, aber nicht mehr zu revidieren. Das bedeutet aber: eigentliche Theologen fehlen.

In der Übung und im Pflichtbewußtsein kritischer Wachsamkeit in der Liturgie, in der theologischen Lehre und im christlichen bzw. kirchlichen Leben gegen die Gefahr der Verwechslung von *nicht* Geistlichem oder *nicht mehr* Heiligem mit dem Heiligen und Geistlichen selbst – eine kritische Wachsamkeit, die z.B. auch alttestamentliche Propheten auszeichnete – liegt das eigentliche und bleibend wichtige Reformatorische. Zugleich liegt darin die Ehre aller wirklichen Theologie. Es zeigt sich diese reformatorische Übung und dieses Pflichtbewußtsein in *Luthers Theologie* auf praktisch allen Ebenen: Etwa bei Luthers kritischer Wachsamkeit gegenüber der Verwechslung von Evangelium und Gesetz. Etwa bei Luthers Lehre, der Christ habe sich von außen her durch ein *fremdes* Wort und eine *fremde* Gerechtigkeit in die Heiligkeit versetzen zu lassen. Etwa bei Luthers Neubestimmung des ordinierten Hirtenamts als eines Dienstes am *Wort,* wobei es gar nicht um ein einseitiges Wortinteresse (gegen eine mehr bildhafte Spiritualität) geht, sondern um die *Kehre* vom Unheiligen zum Heiligen.

Diese „umkehrliche Gesinnung", die der Kehre der Kirche ins Heilige dient, ist ganz allein das Unaufgebbare, das wir als „evangelisch" zu bezeichnen, das wir aber auch in unserer Kirche zum Ansporn für alle anderen Teil-Kirchen vorzuleben haben. Von hier aus kann das Gespräch mit der Orthodoxie sicher nicht be- oder verhindert, sondern immer nur gefördert werden.

Die Frage ist nur, wie weit wir selber überhaupt noch diese reformatorische Identität verkörpern und nicht einen ungeistlichen religiösen Subjektivismus in der Kirche sogar mit dem Reformatorischen verwechseln.[45]

5. Das Ziel künftiger Dialoge: eucharistische Gemeinschaft unserer Kirchen

Das Ziel künftiger evangelisch-orthodoxer Dialoge entspricht dem verborgenen Ziel der bisherigen Dialoge. Es besteht in der Ermöglichung *eucharistischer Gemeinschaft* zwischen Christen der Evangelischen und der Orthodoxen Kirche. Diese eucharistische Gemeinschaft darf nicht als Fernziel oder gar eschatologisches Ziel betrachtet werden. Sie ist vielmehr selbst die einzig erreichbare Vorabbildung der eschatologischen Einheit aller Christen mit ihrem Herrn. Sie ist nicht nur erreichbar, sondern auch notwendig. Denn „greifbare Gestalt" gewinnt kirchliche Universalität, indem diese Uni-

versalität „in der eucharistischen Verknüpfung" (der verschiedenen Kirchen) „antizipiert wird".[46]

Diese als Nahziel anzustrebende eucharistische Gemeinschaft muß eingebettet sein in und vorbereitet sein durch vermehrte Begegnungen, Lebensberührungen von Angehörigen beider Kirchen auf verschiedenen Ebenen (also nicht nur auf der theologischen Ebene). Solche Begegnungen sollen von den Kirchenleitungen unterstützt werden. Besonders wertvoll wäre auch die Bereitschaft, bestimmte Aufgaben, die dem christlichen Volk Gottes insgesamt in unserer Zeit gestellt sind, *gemeinsam* zu bearbeiten: Gegenwartsaufgaben z.B. im Kontext der Bemühung um die christliche Erziehung, Unterweisung und Einladung zum Glauben; soziale Aufgaben der Kirche; Aufgaben der theologischen Neuerschließung christlicher Traditionen in der technisch-säkularen und zugleich religiös-kulturell pluralistischen Welt. Solcher gemeinsame Dienst ist allemal ein Spiegel wachsender ökumenischer Koinonia. Derartige Erfahrungen sind auch eine Voraussetzung der zu gewinnenden eucharistischen Gemeinschaft.

Zu wünschen ist, daß die Christen nicht ihr Unbehagen an den spezifischen Defiziten der eigenen Konfession und Kirche so zu überwinden versuchen, daß sie sich – verlockt von der einen oder anderen schöneren Außenseite der Kirche des ökumenischen Gesprächspartners – von der eigenen Kirche entfremden und sich halb oder ganz der anderen zuwenden. Eine solche Existenz zwischen den Kirchen wäre ein unbefriedigender „Ertrag" ökumenischer Begegnungen. Auch bedeutet „ökumenischer Dialog" alles andere als „Proselytenmachen"! Er bedeutet aber: erkennen, was in der eigenen Kirche verbessert werden soll und wie es verbessert werden kann.

Evangelische Dialogpartner können im Dialog mit orthodoxen Christen etwa folgende charakteristische „Schwachstellen" der eigenen Kirchlichkeit erkennen (und dabei mögen an dieser Stelle Mängelfeststellungen wie „zu wenig Liturgie", „zu wenig Bilder", „zu geringes Verlangen nach Heiligen" etc. unerörtert bleiben): *Die evangelischen Kirchen sind in der Neuzeit weithin in einen Zustand hineingeraten, den man als ein Mißverständnis von CA VII bezeichnen könnte.* Wenn nämlich dort von den beiden Kriterien die Rede ist, die genügen, um die Kircheneinheit festzustellen und festzuhalten – das *pure docere evangelium* und das *recte administrari sacramenta* –, so hat der neuzeitliche Protestantismus hieraus mehr und mehr abgeleitet, daß es für das Sein einer Kirche genügte, wenn schriftgemäße Predigt und geregelte Sakramentsverwaltung angeboten werden. Aus den beiden *Kriterien* wurden so die beiden einzigen *Inhalte* oder *Säulen* der Kirche –, und im übrigen richtete man sich im konkreten evangelischen Leben nach gesell-

schaftlichen Erfordernissen und weltlichen Geschichtstrends. In Wahrheit beruht oder gründet das Phänomen „Kirche" aber noch auf mehr! Sie lebt auch aus dem Gebet. Sie lebt auch aus der vom Geist gewirkten Vereinigung der Gläubigen mit Christus. Sie lebt auch aus der Wechselbeziehung von apostolischem Amt und Gemeinde (zumal da sich gerade in dieser Beziehung das *sola scriptura* zur Geltung bringt). Fehlt oder wankt auch nur eine dieser Säulen, so steht dies dem Wiedererkennen der ἐκκλησία Jesu Christi *in unserer Kirche* im Wege! Nicht nur dem Wiedererkennen von seiten der Orthodoxie, sondern allemal auch vor Ort durch uns selbst.

Reformatorisch eingestellt bzw. der Reformation verpflichtet bleiben, heißt, solche Mängel zu bekämpfen, weil sie nicht nur der Heiligkeit, sondern auch der Einheit der Kirche widerstreiten. Es geht auch hier nicht darum, neue, zusätzliche Dinge „in die Kirche einzuführen". Eher geht es darum, falsche, unbekömmliche Dinge („Menschenwerk", „Verwechslung von Schöpfer und Geschöpf") aus der eigenen Kirche herauszubekommen, damit der Platz frei wird für das, was von Haus aus „hineingehört" (und sich bewährt hat in der ökumenischen Gemeinschaft der Christenheit). In dieser Weise dient gerade der genuine reformatorische Impuls der *kirchlichen Einheit!*

Gemeinsam müssen sich die christlichen Kirchen immer neu dessen bewußt werden, daß ihre Existenz *Dienst* bedeutet: „antwortender Dienst", der auf Gottes Dienst in Jesus Christus für uns dankbar respondiert. Die Kirchen stehen unter einem Auftrag Gottes, der sich an alle Menschen richtet. Die Kirchen müßten es daher dringend wünschen, sich wechselseitig zu beobachten und zu unterstützen, damit sie diesen Auftrag erfüllen können. Christen beraten sich gern! Wenn Kirchen/Gemeinden fest auf dem geistlichen Grund, dem sie sich selbst verdanken, stehen, dann wünschen sie auch ein „Visitiertwerden" durch andere. Sie schätzen den seelsorgerlichen Austausch mit denen, die an anderen Stellen auf Gottes großem Bauplatz – der Welt – ihren Dienst tun. In diesem Geist sollen die Dialoge zwischen der Evangelischen und der Orthodoxen Kirche weitergeführt werden.

Die noch nicht vorhandene eucharistische Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen ist ein geistlicher Mißstand, an dessen Überwindung wir zu arbeiten verpflichtet sind. In ihrer Erlangung liegt das noch nicht erreichte Ziel der bisherigen und der noch weiter zu führenden Dialoge. Sie wird beiden Kirchen zum Segen werden, denn sie bedeutet bei aller Formverschiedenheit unserer Kirchen: wir folgen als Geschwister einer gemeinsamen geistlichen Einladung und Berufung; wir gehen, beten und arbeiten zusammen, denn wir können nicht anders. Darüber soll künftig bei entsprechenden

Besuchsreisen explizit mit Patriarchen und anderen kirchenleitenden Instanzen gesprochen werden!

Die Evangelische Kirche aber darf – bei aller Selbstkritik – doch dessen gewiß sein, daß sie, gerade wenn ihr die Reformation wichtig bleibt, Wertvolles einzubringen hat in die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen. Was sie im Gespräch mit der Orthodoxen Kirche anstrebt – die ständige theologische Selbstprüfung und Reinigung oder Befreiung von mit der Heiligkeit der Kirche heute nicht mehr zusammenstimmenden Brauchtümern sowie die geistliche Erneuerung der Tradition – ist logischerweise gleichzeitig auch im Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche voranzubringen. Dabei können bilaterale Dialoge, deren einer Partner die Evangelische Kirche Deutschlands ist, nur Teil eines Gesamtgesprächs sein, in welchem gleichzeitig – in abgestimmter Weise – auch die großen, umfassenden Kirchenbünde tätig sein müssen.

Künftige Dialoge sollten u.a. das noch wenig theologisch bearbeitete Thema des Verhältnisses von Kirche und (National-)Staat durchleuchten. Auch könnte in künftigen Gesprächen eine weitere theologische Präzisierung der angemessenen Rolle der Tradition in der Kirche erfolgen; ferner wäre das Verhältnis von ordiniertem Amt und Gemeinde weiterhin zu erörtern; und schließlich soll die im Glauben des weltweiten Volkes Gottes in verschiedenen heutigen Formen sich zeigende „Christusmystik" geprüft und gegebenenfalls gefördert werden.

Die Kirche Jesu Christi muß im anbrechenden kommenden Jahrhundert ihren internationalen Charakter viel stärker als im 20. Jahrhundert zum Ausdruck bringen. Sie muß heraustreten aus nationalen Engführungen; und sie muß bestrebt sein, uralte Verletzungen, die sich die Völker und Kulturen des Westens und des Ostens zugefügt haben, hinter sich zu lassen (und so auch deren politische Verarbeitung und Überwindung zu erleichtern). Spätestens im Jahr 2054 sollte der mehr als tausendjährigen west-östlichen Kirchenentfremdung[47], die mit leidvollen Folgen bis heute Europa zerteilt hat, nur noch historisch gedacht werden müssen.

ANMERKUNGEN

[1] Nach den Orten der Erstbegegnung wurden die zwölf von 1959–1990 zwischen der EKD und der ROK geführten Dialoge „Arnoldshain" (I-XII) und die sieben von 1974–1990 zwischen dem Kirchenbund der DDR und der ROK geführten Dialoge „Sagorsk" (I-VII) genannt. Das vom 19.–27. Oktober 1992 erstmals nach der Wiedervereinigung Deutschlands zwischen einer aus beiden deutschen Dialoggruppen gebildeten neuen EKD-Delegation und der ROK geführte Gespräch erhielt den Namen „Bad Urach" (I).

[2] Vgl. bereits: Reinhard Slenczka, 25 Jahre theologische Gespräche zwischen Evangelischer Kirche in Deutschland und Moskauer Patriarchat (in: ÖR 34, 1985, 446–467), im An-

schluß an das Kommuniqué von Arnoldshain X, 32, worin 1984 in Kiew beide Dialogkommissionen „voller Dank gegen Gott auf den längsten bisher geführten Dialog zwischen zwei Kirchen" zurückblickten. – Vgl. außerdem: Heinz Joachim Held, Schritte und Markierungen auf dem Weg der zwölf Arnoldshain-Gespräche (Eine Zwischenbilanz, 1992), in: Informationen aus der orthodoxen Kirche (IOK) 1, 1993 (18–81), 64.

[3] Die zwölf *Arnoldshain-Dialoge* hatten die Rahmenthemen: I (1959): „Tradition und Glaubensgerechtigkeit". II (1963): „Vom Wirken des Heiligen Geistes". III (1967): „Versöhnung". IV (1969): „Taufe – Neues Leben – Dienst". V (1971): „Der auferstandene Christus und das Heil der Welt". VI (1973): „Eucharistie". VII (1976): „Das Opfer Christi und das Opfer der Christen". VIII (1979): „Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes". IX (1981): „Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession". X (1984): „Der bischöfliche Dienst in der Kirche". XI (1987): „Das königliche Priestertum der Getauften und das apostolische Amt in der Heiligen Kirche". XII (1990): „Das Leben der Kirche und ihr Zeugnis als Ausdruck ihrer Heiligkeit und Katholizität" (Eine vorzügliche inhaltliche Rückschau auf diese zwölf Dialoge gab Bischof Heinz Joachim Held 1992 in Bad Urach in dem oben, Anm. 2, genannten Text „Schritte und Markierungen …"). – Die sieben *Sagorsk-Dialoge* hatten die Rahmenthemen: I (1974): *Allgemeine Vorfragen zum Dialog zwischen zwei Kirchen aus sozialistischen Ländern.* II (1976): *„Das Reich Gottes als gegenwärtige und als zukünftige Wirklichkeit".* III (1978): *„Die heiligende Wirkung der Gnade Gottes in der Kirche und durch die Kirche".* IV (1981): *„Nachfolge Christi im Leben der Christen". V (1984):* Behandelt wurden drei Themenkreise: A) Einschätzung der Lima-Dokumente „Taufe, Eucharistie und Amt", besonders des Amtes; B) „Gegenwärtige Friedensaufgaben unserer Kirchen"; C) „1000 Jahre Taufe Rußlands". VI (1987): *„Gottes Volk und Völkerwelt im Lichte der Taufe".* VII (1990): *„Die Rolle der Kirche in der sich erneuernden Welt".* (S. zum ganzen Sagorsk-Dialog den Bericht von H.-D. Döpmann, Begegnung mit der Orthodoxie. Theologische Gespräche des Bundes der Evangelischen Kirchen mit der Russischen Orthodoxen Kirche („Sagorsk") und der Bulgarischen Orthodoxen Kirche („Herrnhut"), in: Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 62, 1991, 38–48. – Bad Urach I (1992) stand unter dem Doppelthema: A) *„Rückschau auf die bisherigen Dialoge".* B) *„Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und ihr Zeugnis in der Welt".*

[4] Vgl. hierzu: Gerhard Besier, Zum Beginn des theologischen Gesprächs zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg, in: EvTh 46, 1986, 73–90.

[5] Vgl. Slenczka, 25 Jahre theologische Gespräche (s. oben Anm. 2), 451f bzw. W. A. Bienert in diesem Heft S. 451ff.

[6] Vgl. hierzu: Konrad Raiser, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung, München 1989, 30: „Die Prämisse der bilateralen Lehrgespräche war, daß die Einheit des Glaubens (die man im Lehrgespräch voranbringen zu können meinte) die Voraussetzung für die Verwirklichung kirchlicher Einheit sei. Der Weg sollte gehen, vom (durch die Dialoggruppen zu erreichenden) dogmatischen *Konsens* über die anschließende *Rezeption* dieses Konsenses in den jeweiligen Kirchen bis hin zu der sich daran anschließenden Wiederherstellung der ‚Gemeinschaft der Kirchen' bzw. der ‚Einheit der Kirche'." – Diese Programmatik ist aber so nirgendwo kirchliche Wirklichkeit geworden: „Der Übergang von der Dialog- zur Rezeptionsphase kommt nicht wirklich zustande; vielmehr scheinen die Dialoge geradezu das konfessionelle Eigenbewußtsein zu verstärken. So werden immer mehr Forderungen und Erwartungen an einen tragfähigen Konsens gestellt, und andererseits mehren sich die Zweifel, ob der Weg von der Konvergenz zum Konsens überhaupt gangbar ist. Gibt es nicht so etwas wie nicht-reduzierbare Unterschiede, die durch eine begriffliche, sprachliche Formel nicht überbrückt werden können? Wieviel Konsens ist nötig als Grundlage für die Einheit der Kirche; kann man von Einheit und Gemeinschaft sprechen bei bleibenden Unterschieden, Widersprüchen oder gar

Gegensätzen? Läßt sich Einheit im Glauben überhaupt auf dem Weg des Lehrkonsensus erreichen und hat es einen solchen umfassenden Lehrkonsensus in der alten, ungeteilten Kirche je gegeben?" – Vgl. hierzu auch die Veröffentlichung des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA): Theologie der Ökumene – Ökumenische Theoriebildung. Eine fragende und anfragende Problembeschreibung, in: ÖR 37, 1988, 205ff. Ferner: Peter Neuner und Dietrich Ritschl (Hg.), Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 66, 1993. – Konrad Raiser, Modelle kirchlicher Einheit. Die Debatte der siebziger Jahre und die Folgerungen für heute, in: ÖR 36, 1987, 195–216. – Eilert Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, Göttingen 1984. – Heinrich Fries / Karl Rahner, Einigung der Kirche – reale Möglichkeit, Freiburg 1983.

7 Anschließend wurde 1937 in Edinburgh auf der 2. Weltkonferenz von „Faith and Order" nach den „Ursachen unserer Entzweiung" gefragt. – S. hierzu den weitgespannten, sorgfältig interpretierenden Bericht, den Reinhard Slenczka im Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3 (hg. von Carl Andresen, Göttingen 1984) im Rahmen seiner Abhandlung über „Dogma und Kircheneinheit" (424–603), 473ff gegeben hat. Dort auch viele weitere Literaturhinweise.

8 Die Eiche 13, 1925, Heft 3: Zitiert bei Slenczka (s.o. Anm. 6), 476–478.

9 A.a.O. 477.

10 Vitalij Borovoj, Überlegungen zum Stand des Dialoges und der Zusammenarbeit zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (maschinenschriftlich 1994), 1. Borovoj wurde von der ROK, neben Professor Alexej Ossipov, offiziell beauftragt, eine auswertende Analyse der Dialoge vorzunehmen.

11 Heinz Joachim Held, Schritte und Markierungen … (s.oben Anm. 2), 29f: vorgetragen 1992 während des Bad-Urach-Dialogs, wo Helds Rückblick und „Zwischenbilanz" große Zustimmung gefunden hat. – Vgl. Edmund Schlink, Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen, Göttingen 1969, 9: „Nachdem sich die Christenheit auf ihrem geschichtlichen Wege in zunehmendem Maße gespalten hat, ist in unseren Tagen eine tiefe Scham über diesen ihren Zustand entstanden." Dennoch erscheint vielen von uns nicht *mehr* „erreichbar als eine Annäherung der getrennten Teile der Christenheit zu einer mehr oder weniger losen Zusammenarbeit im helfenden Dienst aneinander und im Dienst an der Welt, wobei in Ermangelung der Einheit karitative und soziale Aufgaben am ehesten gemeinsam in Angriff genommen werden können. Aber es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Christus nicht weniger will als die Einheit der Christenheit in Glaube und Bekenntnis, im Empfang seines Mahles und in der Gemeinschaft der kirchlichen Ämter. Insofern ist der Enthusiasmus der Jugend, der nach der vollen Einheit drängt, im Recht gegenüber der Resignation vieler Alten. Christus will sich in der Einheit der Christenheit der Welt manifestieren als der eine Herr, dem das All unterstellt ist und durch dessen Kreuzessieg die Feindschaft zwischen den Menschen überwunden und der Friede angebrochen ist. Ja, er will nicht nur diese Einheit, sondern er hat sie geschaffen. Sie ist nicht nur sein Ziel, sondern sie ist in ihm schon Wirklichkeit. Die Kirche ist als sein Werk die eine an allen Orten und zu allen Zeiten. Ihre Einheit kann zwar durch Menschen in Frage gestellt und entstellt, aber sie kann nicht aufgehoben werden. Darum ist es nicht unsere Aufgabe, die Einheit der Kirche zu schaffen, sondern die in Christus gegebene Einheit zur Darstellung zu bringen und alles abzutun, was sie verdunkelt."

12 Günther Schulz, Auswertung der theologischen Ergebnisse aus den Dialogen „Arnoldshain" und „Sagorsk" mit der Russischen Orthodoxen Kirche (maschinenschriftlich 1995).

13 „So weit sind wir noch nicht." Held, a.a.O. (s. oben Anm. 2), 30.

14 Arnoldshain III: Versöhnung. Das deutsch-russische Gespräch über das christliche Verständnis der Versöhnung zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland

und der Russischen Orthodoxen Kirche, Studienheft 5 (hg. vom Außenamt der EKD), Witten 1967.

15 Vgl. hierzu: Held (s. oben Anm. 2), 43f.

16 Ein häufig von Orthodoxen abgegebenes Urteil lautet: Die Kirche ist bei den Protestanten nicht göttlich – das erschwert die Vereinigung! Nachzulesen bei: Walter Delius, Der Protestantismus und die russisch-orthodoxe Kirche (Kirche in dieser Zeit, Heft 11), Berlin 1950, 52.

17 Hier stellt sich das gegenwärtig oft verhandelte Problem der „Theosis", auf das in diesem Zusammenhang aber nicht einzugehen ist.

18 Alexej Ossipov, a.a.O (machinenschriftlich 1994), 5.

19 Held, a.a.O. (s. oben Anm. 2), 29. Vgl. 30: „... als wirkliche Christen haben wir uns" im Verlauf der Dialoge „wahrzunehmen gelernt, auch wohl als bevollmächtigte und glaubwürdige Amtsträger unserer Kirchen"; und wir „haben uns das auch zu zeigen gewußt". Das ist immerhin ein Geschenk „neuer unerwarteter Gemeinschaft", das uns erst noch zureichend „bewußt werden" muß: „Wie bestimmen wir also die christliche Gemeinschaft, die wir erfahren, in kirchlichen Kategorien, ohne daß wir unseren geltenden theologischen und kanonischen Normen ... Gewalt antun? Es ist wohl zu früh, eine solche Frage zu beantworten, nicht aber sie zu stellen. Sie liegt in der Konsequenz des begonnenen Weges und enthält in sich die Aussage, daß wir miteinander weiter sind als am Anfang."

20 Zweifel daran finden sich in dem – allerdings wegweisenden und den Literaturstand aufarbeitenden – Buch von K. Raiser, Ökumene im Übergang (s. oben Anm. 6), passim. Raiser legt den zu findenden, erneuerten ökumenischen Zielsetzungen die folgenden vier Gesichtspunkte zugrunde: 1.) Die Leuenberger Konkordie, die in den siebziger Jahren die innerprotestantische Abendmahlsgemeinschaft ermöglichte, ist darin *vorbildlich,* daß sie die Kircheneinheit nicht erst vom Gedanken der Wiedervereinigung der getrennten Kirchen her begründet, sondern vom *Herrn* der Kirche – Jesus Christus – er, in dem (auch jetzt) alle eins *sind.* 2.) Es gibt gewisse Unterschiede in den theologischen Lehrauffassungen der Kirchen, die nicht durch Dialoge aufgearbeitet und beseitigt werden können, sondern die sachlich begründet sind und also bestehen bleiben können und auch bestehen bleiben werden. 3.) Die Wiedervereinigung der Kirchen ist nicht *das* eine und einzige Ziel der ökumenischen Bewegung. Auch die Desiderate des sog. konziliaren Prozesses (Voranbringen von Gerechtigkeit und Frieden auf der Erde, Bewahrung der Schöpfung) gehören inzwischen zu den ökumenischen Zielsetzungen. Mindestens ist der konziliare Prozeß Einübungsfeld in die Praxis „ökumenischer Hausgenossenschaft" (182). 4.) „Die zwischen den Kirchen gewachsene Gemeinschaft ist nicht einfach das Ergebnis von beharrlicher ökumenischer Arbeit. Sie muß als Werk des Heiligen Geistes verstanden werden, der die Kirchen über alle Unterschiede der Lehre und der Ordnung hinweg zusammengeführt und ihnen ihre Zugehörigkeit zum weltweiten Christusleib erneut bewußt gemacht hat." (176)

21 Nach Delius (a.a.O., s. oben Anm.16), 14ff. – Vgl. zum Grundsätzlichen: Dorothea Wendebourg, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581. Göttingen 1986 (FKDG 37).

22 A.a.O., 22.

23 Ebenda.

24 A.a.O., 23f.

25 A.a.O., 57.

26 Ebenda. Vgl. auch: Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage, Heft 1: Die Moskauer Orthodoxe Konferenz vom Juli 1948. Hg. v. Kirchlichen Außenamt der EKD, Witten/Ruhr [1948], 41.

27 Im Jahre 1961. – Vgl. Günther Schulz, Zur Geschichte des Eintritts der Russisch-Orthodoxen Kirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen (Neu-Delhi, 20. November 1961). In: Tausend Jahre Taufe Rußlands – Rußland in Europa: Beiträge zum interdisziplinären und

ökumenischen Symposium in Halle (Saale), 13.–16. April 1988, hg. v. H. Goltz …, Leipzig 1993, 245–257.

28 Daß es die Kirchen der Reformation besonders kennzeichnet, eigentlich keine besondere Kirche für sich sein zu wollen, vielmehr sich als Reformbewegung innerhalb der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche zu verstehen, geht schön aus folgenden „reformierten" Formulierungen hervor, die auch einen wichtigen Bezug zwischen evangelischem und orthodoxem Kirchenverständnis herstellen: Thomas F. Torrance, Memoranda on orthodox and reformed churches, Scottish Academic Press, Edinburgh and London 1985 (3–18), 3: „'The Reformed Church' does not set out to be a new or another Church but to be a movement of reform within the One Holy Catholic and Apostolic Church of Jesus Christ, in obediance to its Apostolic foundation in him, and, through constant renewing of the Holy Spirit, seeks throughout its mission on earth steadily to be conformed to Christ as his Body, constantly presenting itself before God through him as a living sacrifice, solely to the glory of God, Father, Son and Holy Spirit. Thus while through the exigencies of history and changing cultures 'Reformed Churches' have arisen, and have taken on an 'autocephalous' character, similar to that of the Orthodox Churches, they are intrinsically committed to the unity of the One Church as the undivided Body of Christ, and continue to seek the realisation of that unity in space and time on the basis of the Apostolic Faith and Practice, which our Lord himself established with the saving economy of his life, death, resurrection and ascension, … until he comes again."

29 Vgl. ferner z.B. Röm 12,6; 15,5; 2 Kor 13,11; Acta 4,32.

30 G. Florovskij, Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahr 1910 …, zit. bei: Karl Christian Felmy, Orthodoxe Theologie. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 249 (Sperrung vom Vf.).

31 Nach: Felmy, a.a.O., 149.

32 S. in der Satzung des Ökumenischen Rates der Kirchen die Bestimmung darüber, wer Mitglied werden kann.

33 K. Barth, Dogmatik im Grundriß im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis, Stuttgart 1947, 190.

34 H.-D. Döpmann, Die orthodoxen Kirchen, Berlin 1991, 268.

35 O. Weber, Grundlagen der Dogmatik, Bd. II, Neukirchen (1962) ^{2}1972, 611ff.

36 A.a.O., 613.

37 Döpmann, a.a.O. (s.oben Anm. 34), 269. [ST0] 1

38 Zitiert nach: Felmy, Orthodoxe Theologie (s. oben Anm. 30), 150.

39 S. z.B. bei Felmy, a.a.O., 164. Vgl. Jean Zizioulas, L'Être Ecclésial (Perspective Orthodoxe No 3), Éditions Labor et Fides, Genève 1981, 145ff.

40 Das ist schon von Cyprian in dessen Schrift über die Einheit der Kirche von 251 hervorgehoben worden: Der Bischof jeder Ortskirche steht für die Einheit der Kirche. Vgl. hierzu: Anette Zillenbiller, Die Einheit der Katholischen Kirche. Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Abteilung Religionsgeschichte, Bd. 151), Mainz 1993, 18f. Vgl. zum Ganzen: Ulrich Wickert, Sacramentum Unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian, Berlin 1971.

41 „Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes." – „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe sich die Kirche abseits von diesem Dienst besondere, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben und geben lassen."

42 Vgl. hierzu meine Reformationsrede von 1989 anläßlich des 450jährigen Jubiläums der Reformation in Berlin und in der Mark Brandenburg: „Wer darf Ihn nennen? Reformation als bußfertige Erneuerung kirchlichen Redens von Gott". In: BThZ 7, 1990, 141–153.

[43] J. Calvin, Institutio Christianae Religionis (1559), übers. nach Opera Selecta, hg. v. P. Barth/W. Niesel, Bd. III, 12, 9ff; Hervorhebung durch C.G.

[44] Weil sie nicht nur (theologische) Aufgabe, sondern auch Gabe (des Heiligen Geistes) ist, nennt Held, a.a.O. (s. oben Anm. 2), 26, die Reformation ein „‚gott-menschliches' Geschehen".

[45] Vgl. das scharfe Urteil von Sergej Nikolajewitsch Bulgakow: „Heute muß sich die Reformation selbst vor dem Protestantismus retten durch die Rückkehr zur Kirche …", zit. bei Delius, a.a.O. (s. oben Anm. 16), 53f.

[46] Vgl. Raiser, a.a.O. (s. oben Anm.6), 158.

[47] 1054 war unter Papst Leo IX. und dem Konstantinopeler Patriarchen Michael Cerularius der sich schon länger abzeichnende Bruch zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche definitiv geworden. Der Westen stimmte seither grundsätzlich neu definierte Dogmen nicht mehr mit dem Osten ab und fügte der bedrängten östlichen Christenheit in Kreuzzügen (nach der offiziellen westlichen Lesart: empört über die politische Untreue der Byzantiner) schweres Leid zu.

Die Bedeutung der Kirchenväter im Dialog zwischen der EKD und Orthodoxen Kirchen

VON WOLFGANG A. BIENERT

1. Das Ziel der Dialoge

1.1 Orthodoxie und Ökumene

„Die orthodoxe Kirche hat die (!) Ekklesiologie (Lehre von der Kirche) der Urkirche treu bewahrt, so wie sie im Neuen Testament und den Schriften der Kirchenväter zu finden ist und wie sie die ununterbrochene Praxis der Kirche unverändert (!) überliefert hat"[1]. Solche oder ähnliche[2] Äußerungen ungebrochenen kirchlichen Selbstbewußtseins, die den ökumenischen Dialog mit orthodoxen Kirchen von Anfang an begleiten, wirken auf evangelische Kirchenvertreter und Theologen oft irritierend und nicht selten sogar abstoßend. Läßt sich auf dieser Basis überhaupt ein sinnvoller und auf *gegenseitige* Verständigung zielender theologischer Dialog führen? Steckt nicht in der Behauptung, die orthodoxe Kirche habe die Tradition der Urkirche in Lehre und Praxis ununterbrochen und unverändert (!) bis in die Gegenwart treu bewahrt, der unüberhörbare Anspruch, die einzige und allein seligmachende Kirche zu sein, außerhalb derer es kein Heil gibt[3] und zu der sich alle anderen Kirchen bekehren müßten?

Das Ziel des ökumenischen Dialogs auf orthodoxer Seite wäre dann nichts anderes als der Versuch zu einer solchen Bekehrung, d.h. die – aus

welchen Gründen auch immer – von der wahren Kirche abgefallene evangelische Kirche zur ursprünglichen Wahrheit der orthodoxen Kirche zurückzuführen[4]. – Das erinnert evangelische Christen nicht zufällig an die früher als „Lösung" des ökumenischen Problems vorgetragene Aufforderung von römisch-katholischer Seite, sie sollten die (von ihnen verursachte!) Spaltung der Kirche dadurch überwinden, daß sie in den „Schoß der Mutterkirche" zurückkehren und d.h. vor allem sich der Autorität des Papstes unterstellen.

Im Dialog mit der Orthodoxie begegnen zwar manchmal Vertreter mit solchen oder ähnlichen Vorstellungen[5]. Aber die Regel ist es nicht. Vor allem gibt es zwei fundamentale Unterschiede zu der genannten römisch-katholischen Position: Zum einen gibt es „die" Orthodoxe Kirche nicht in einer vergleichbaren, ähnlich strukturierten Form. Sie ist vielmehr konziliar bzw. synodal aufgebaut und in unterschiedliche autokephale Kirchen gegliedert und insofern auch weniger juridisch festgelegt als die römisch-katholische Kirche. Und zum anderen gibt es in ihr nicht die Einrichtung eines Oberhauptes, wie sie die römische Kirche im Papstamt besitzt, das für alle verbindlich über die Wiederaufnahme einer anderen Kirche entscheiden könnte – weder ein oberstes Lehramt noch eine oberste Leitungsinstanz. Der Ökumenische Patriarch in Konstantinopel hat bekanntlich nur einen „Ehrenprimat". Letztgültig entscheiden müßte darüber wohl ein allgemeines, ein ökumenisches Konzil.

Wie könnte vor diesem Hintergrund der Weg zu der einen, wahren Kirche aussehen? Sollte, kann man da überhaupt von einer „Rückkehr" zu der einen, wahren Kirche reden, die doch das ausgesprochene Ziel aller ökumenischen Bemühungen ist? Müßte man nicht besser von gegenseitiger Annäherung sprechen, von einem Aufeinander-zu-Gehen, zumal es eine bewußte Trennung der evangelischen von der orthodoxen Kirche oder eine direkte Spaltung zwischen ihnen geschichtlich nie gegeben hat? Die Orthodoxie hat im allgemeinen die römisch-katholische Sicht von der abendländischen Kirchenspaltung übernommen, etwa wenn sie die evangelische Kirche als Abspaltung von der einen, wahren Kirche, der ecclesia catholica, betrachtet. Diese Sicht ist historisch betrachtet keineswegs zwingend und entspricht auch nicht dem heutigen Kenntnisstand über die Entstehung der reformatorischen Kirchen.

1.2 Gemeinschaft der Kirchen durch gegenseitige Anerkennung

Letztlich sollte der Weg der evangelischen und der orthodoxen Kirchen zur einen Kirche heute wohl nur noch beschrieben werden als gemeinsamer

Weg mit dem Ziel, zu voller Kirchengemeinschaft zu gelangen bei gegenseitiger vollständiger Anerkennung des Kirche-Seins[6]. Die Streitfrage, ob sich die Kirche der Reformation von der katholischen Kirche trennte oder ob sich die römische Kirche von Luther und der Reformation losgesagt hat und sich dann als tridentinische Konfession in Abgrenzung zur Reformation neu konstituierte[7], braucht dann erst gar nicht mehr entschieden zu werden. Denn sie betrifft das Verhältnis zwischen Reformation und Orthodoxie ohnehin nur indirekt.

Wichtig dagegen erscheint die Frage, ob die Kirchen der Reformation mit Recht behaupten, daß sie in ihrer Lehre und ihrer Praxis auf den gleichen Ursprung zurückgehen und auf dem gleichen Fundament ruhen wie die orthodoxen Kirchen – trotz der zahlreichen, unübersehbaren Unterschiede im Gottesdienst, in der Feier der Sakramente und im praktischen kirchlichen Leben, die jedem aufmerksamen Beobachter unmittelbar ins Auge springen. Allerdings bleibt zu klären: Wieviel davon ist lediglich durch die unterschiedliche Sprache und die kulturelle und mentale Eigenart bedingt, wieviel ist abhängig vom gesellschaftlichen und politischen Umfeld und seiner Geschichte – und wieviel ist von grundsätzlicher, theologischer Bedeutung? Wie tief reicht die Spaltung der Kirche? Reicht sie bis in die Wurzeln?

Bei dem eingangs zitierten Satz fällt auf, daß es dort nicht heißt, die orthodoxe Kirche habe *allein* die Ekklesiologie der Urkirche bewahrt. Ein Exklusivitätsanspruch wird nicht erhoben. Es wird lediglich gesagt, sie habe diese Ekklesiologie unverbrüchlich und unverändert in ihrer Tradition überliefert. Damit erhebt sie allerdings den Anspruch, bei ihr sei die Ekklesiologie der Urkirche nicht verändert worden und darum unbedingt gültig. M.a.W.: Was Kirche von ihrem Ursprung her bedeutet, wird in ihrer Lehre und ihrer Praxis unmittelbar anschaulich. Sie selbst erklärt sich damit zum Maßstab für alle Kirchen, die sich auf den gleichen Ursprung und die gleiche Tradition berufen. Allerdings ist sie weder monolithisch noch uniform.

Gültiger Maßstab zur Beurteilung kann darum letztlich nur die Urkirche selbst und ihre Ekklesiologie sein. Es ist jedoch eine offene Frage, ob es *die* Ekklesiologie der Urkirche bzw. *die* Ekklesiologie des Neuen Testaments überhaupt je gegeben hat, ob nicht vielmehr im Neuen Testament unterschiedliche Formen von Kirche nebeneinander existierten. Zur Beantwortung der Frage, was Kirche von ihrem Ursprung her und ihrem Wesen nach ist, wird aber mit Recht auf das Neue Testament als Quelle und Maßstab verwiesen. Auf das Neue Testament beruft sich aber auch der Protestantismus, und zwar sogar mit besonderem Nachdruck. Er begründet seine Reform der Kirche sogar ausdrücklich mit dem Schriftprinzip.

Neben der Schrift aber wird nun von orthodoxer Seite auf das Zeugnis der Kirchenväter verwiesen. Die Ekklesiologie der Urkirche begegnet danach nicht allein im Zeugnis der Schrift, sondern auch in der Tradition der Kirchenväter. Gemeint sind damit zunächst die Zeugnisse der sogenannten Apostolischen Väter wie die Briefe des Ignatius von Antiochien[8], der 1. und 2. Klemensbrief oder das Martyrium Polykarps von Smyrna, dann aber auch die der frühkatholischen Väter wie Irenäus und Tertullian und schließlich nicht nur die altkirchliche Tradition, sondern die rechtgläubige Tradition der Kirche insgesamt. Letztlich ist sie es, die das Erbe der Urkirche bewahrt und unverfälscht weitergegeben hat. Die Grundlage dafür bildet die auf die Apostel zurückreichende ununterbrochene Abfolge der Bischöfe (die sog. apostolische Sukzession), die danach die unverfälschte Weitergabe des Ursprungs garantiert. – Auch das biblische Zeugnis ist – aus der Nähe betrachtet – nur ein Teil dieser Tradition der Kirche, wenn auch ein durch die Nähe zum historischen Ursprung der Kirche besonders hervorgehobener Teil.

1.3 Schrift und Tradition

Nicht die Schrift allein (sola scriptura), sondern die lebendige Tradition der Kirche insgesamt garantiert nach orthodoxem Verständnis die Wahrheit ihrer Lehre und Praxis. Dazu gehört zwar auch die Weitergabe des biblischen Zeugnisses in Gottesdienst (leiturgia) und Verkündigung (martyria). Aber diese ist unlösbar verbunden mit dem Leben der Kirche. Ja, sie ist Teil dieses Lebens ebenso wie die Auslegung der biblischen Botschaft durch die Kirchenväter, die als ihre zuverlässigen Interpreten und deshalb als Lehrer der Kirche gelten.

Neben der Schrift verweist die Orthodoxie auf die Tradition der Kirche als eine offensichtlich gleichgewichtige Stimme. Vielleicht sollte man sogar genauer sagen: Die Schrift ist nach ihrem Verständnis selbst Teil der kirchlichen Tradition. Denn die lebendige Tradition der Kirche schließt die Schriften des Neuen Testaments als apostolisches Zeugnis und damit als Urkunde der Kirche mit ein. Die Schrift wird nicht unabhängig von der Kirche gesehen und erscheint deshalb auch nicht als ein kritisches Gegenüber zu ihrer Lehre und Praxis.

Darin zeigt sich – zumindest auf den ersten Blick – eine deutliche Differenz zwischen Protestantismus und Orthodoxie von grundsätzlicher Bedeutung. Denn im Protestantismus wird nicht nur zwischen Schrift und Tradition klar unterschieden. Vielmehr gilt die Schrift nicht zuletzt als kritisches

Gegenüber zur kirchlichen Tradition. Dahinter stehen wichtige Erfahrungen aus der Reformation. Kirchliche Lehre und Praxis sind nicht einfach und auf Dauer durch die Tradition legitimiert, sondern sie müssen sich immer wieder an der Schrift ausrichten und von dort aus legitimieren lassen. Neue Einsichten in das Zeugnis der Schrift zwingen sogar u.U. zu einschneidenden Veränderungen in der kirchlichen Praxis (z.B. bei der Frauenordination).

Andererseits aber dürfte für den Protestantismus insgesamt gelten, daß in ihm die Frage nach der Bedeutung der Tradition in der Kirche generell und die der Kirchenväter im besonderen kaum abschließend geklärt ist. Es war nicht zuletzt die Begegnung mit der Orthodoxie in der Ökumene, die den Protestantismus dazu zwang, sich mit diesen Fragen auseinanderzusetzen und sich über die eigene Position Klarheit zu verschaffen. Dazu gehörte auch die Frage nach Sinn und Geltung des „sola-scriptura-Prinzips"[9].

2. Der Dialog zwischen der EKD und Orthodoxen Kirchen

2.1 Zu den Thesen L. N. Parijskijs

Schrift und Tradition und in Verbindung damit die Bedeutung der patristischen Tradition standen von Anfang an auf der Tagesordnung der Dialoge der EKD mit Orthodoxen Kirchen und sind es bis heute geblieben[10]. Von grundsätzlicher Bedeutung waren dabei die immer wieder erwähnten oder auch zitierten Fragen des russisch-orthodoxen Theologen L.N. Parijskij an H.J. Iwand aus dem Jahre 1956 zu den Grundunterschieden zwischen Orthodoxie und Protestantismus[11]. Zu ihnen rechnete Prof. Parijskij gleich als ersten die Beziehungen der Protestanten zu den Quellen der Göttlichen Offenbarung und stellte dazu fest: „Die Orthodoxe Kirche erkennt zwei Quellen der Göttlichen Offenbarung an: Die Heilige Schrift und die Heilige Überlieferung". Der Protestantismus verwarf jedoch aufgrund des Mißbrauchs durch die römisch-katholische Kirche die Tradition „und anerkannte als einzige Quelle der Offenbarung die Heilige Schrift".

„Aber", so fährt Prof. Parijskij fort, „während der Protestantismus in Worten die Überlieferung entschieden abgelehnt hat, hält er tatsächlich vieles daraus fest. So halten die Protestanten gemäß der Überlieferung den Kanon der Heiligen Schrift fest: Gemäß der Überlieferung bewahren sie das Bekenntnis der Haupt- und Grunddogmen des Christentums. In ihren theologischen Arbeiten beziehen die Protestanten sich nicht selten auf die Meinung der alten Väter und Lehrer der Kirche, was faktisch ihre Achtung für die Überlieferung bezeugt. Die Protestanten hören strikt auf die Lehre ihrer

Führer des 16. Jahrhunderts, auf ihre symbolischen Bücher und erkennen auf diese Weise (!) die Autorität der Überlieferung an".

Bemerkenswert an diesem Spiegel, den Prof. Parijskij dem Protestantismus vorhält, ist für unseren Zusammenhang vor allem zweierlei: a) der Hinweis darauf, daß sich die Protestanten in ihren theologischen Arbeiten auch auf die „Meinung der alten Väter und Lehrer" beziehen – und b) die Bemerkung, daß die Protestanten eine eigene Lehrtradition hätten, auf ihre eigenen Lehrer aus dem 16. Jh. hörten und „auf diese Weise die Autorität der Überlieferung" anerkennen. Darin steckt indirekt die Anfrage an die Protestanten: Was bedeutet euch die Geschichte, eure eigene und die Geschichte der Kirche insgesamt? Wenn sie für euch nicht eine Quelle der Göttlichen Offenbarung ist, was bedeutet sie euch dann? – Diese Frage könnte man allerdings auch in etwas abgewandelter Form an die Orthodoxie richten: Was bedeutet euch die Tradition? Dient sie euch lediglich zur Bestätigung und Legitimierung der gegenwärtigen Praxis oder begegnet sie euch auch als Herausforderung und Anfrage?

2.2 Zur Bedeutung der Kirchenväter

In den bilateralen Dialogen, die die EKD seit 1959 mit Orthodoxen Kirchen führt, spielen, wie gesagt, die Tradition[12] der Kirche und die Kirchenväter von Anfang an eine zentrale Rolle. In der Regel dienen dabei Zeugnisse der Kirchenväter für die Vertreter der Orthodoxen Kirchen in Verbindung mit den Entscheidungen der altkirchlichen, insbesondere der ökumenischen Konzile als Ausweis ungebrochener Rechtgläubigkeit, aber auch als Ausdruck der Vergewisserung innerhalb der eigenen Tradition[13]. Sie bestätigen und legitimieren Leben, Lehre und Praxis der gegenwärtigen Kirche, die sich dadurch selbst als Hort der unveränderten und bis in die Anfänge der Kirche zurückreichenden Heiligen und damit verbindlichen Tradition erweist. – Abweichungen von dieser Tradition erscheinen demgegenüber als unerlaubte Neuerungen. Und diese wiederum gelten traditionell als Häresie. Vor diesem Hintergrund mußte der Protestantismus zwangsläufig als Häresie erscheinen. Die theologischen Dialoge hätten dann zunächst und vor allem die Aufgabe gehabt (und möglicherweise immer noch?), diesen Häresieverdacht zu entkräften.

Jedenfalls entstand im Zusammenhang der Dialoge der EKD mit der Orthodoxie gelegentlich der Eindruck, als seien die Kirchenväter der Alten Kirche lediglich ein Bestandteil jener Heiligen Tradition, der *nur* die orthodoxen Kirchen – anders als die evangelischen – über die Jahrhunderte hin-

weg treu geblieben wären, ja als gehörten sie ausschließlich zu *ihrer* Tradition. Es wäre dann die Aufgabe der evangelischen Theologie in den Dialogen gewesen, den Nachweis ihrer Rechtgläubigkeit durch die Übereinstimmung ihrer Überzeugungen mit den Lehren der allgemein anerkannten Kirchenväter zu erbringen.

Manch einer mochte insgeheim so gedacht haben – nicht nur auf seiten der Orthodoxie, sondern manchmal auch auf seiten des Protestantismus in den Dialogen oder auch außerhalb. Zumindest konnte der Verdacht entstehen, daß dies das – unausgesprochene – Ziel der orthodoxen Dialogpartner sei. Insbesondere bei Protestanten, die sich der reformatorischen Grundlagen ihrer Theologie und ihres altkirchlichen Fundaments nicht bewußt und die sich ihrer eigenen Tradition nicht gewiß sind oder waren, konnte leicht das Minderwertigkeitsgefühl aufsteigen, als hätte man in der Reformation – womöglich leichtfertig – den Boden der rechtgläubigen Alten Kirche verlassen und müsse ihn nun durch Anlehnung an die orthodoxe Tradition wiedergewinnen.

Eine andere Situation ergäbe sich, wenn etwa Kirchenväter wie z.B. Irenäus, Athanasius, Basilius, Augustin u.a. – zur *gemeinsamen* kirchlichen Tradition gehörten und Lehrer der gesamten Christenheit wären, denen gegenüber die christliche Theologie insgesamt verpflichtet wäre. Dann stellt der Bezug auf die Kirchenväter nicht nur eine Brücke der Verständigung dar, sondern verbreitert zugleich die Basis für eine gemeinsam verantwortete ökumenische Theologie – über das Neue Testament und die biblische Tradition hinaus.

Sicherlich bedarf es über den Umgang mit den Kirchenvätern ebenso wie über den Umgang mit der Heiligen Schrift einer gegenseitigen Verständigung. Denn hier bestehen auf orthodoxer wie auf evangelischer Seite erhebliche Unterschiede. Wichtig aber wäre zunächst ein Einverständnis darüber, daß die Theologen der Alten Kirche grundsätzlich zur *gesamtchristlichen Tradition* gehören – ebenso wie der biblische Kanon, die altkirchlichen Bekenntnisse und die Grunddogmen der Kirche, an deren Zustandekommen die Kirchenväter als Kirchenlehrer entscheidend mitgewirkt haben.

Der Protestantismus muß sich in diesem Zusammenhang zunächst nur fragen, ob die Kirchenväter auch für ihn Bedeutung haben, ob sie auch zu seiner Geschichte, d.h. zur Geschichte seiner Kirche gehören. Bei solchen Überlegungen wird das zutiefst ungeklärte Verhältnis des Protestantismus zu seiner Geschichte und Tradition besonders deutlich. Das zeigt sich u.a. auch in den Dialogen der EKD mit Orthodoxen Kirchen. In ihnen ging und geht es deshalb nicht nur um ein tieferes und besseres Verstehen der Orthodoxie,

sondern immer zugleich auch um ein besseres Verständnis der eigenen Kirchlichkeit, der eigenen Geschichte, der eigenen Tradition in Verbindung mit der Frage nach der Bedeutung der Reformation der Kirche durch das Zeugnis der Schrift.

Von daher überrascht es dann auch nicht, daß alle drei bilateralen Dialoge der EKD mit Orthodoxen Kirchen, die durch entsprechende Veröffentlichungen dokumentiert sind[14], mit der Frage nach dem Verhältnis von Schrift, Tradition und Kirche begannen[15].

3. Die Kirchenväter in den Dialogen der EKD mit Orthodoxen Kirchen

3.1 Allgemeines

Es ist in unserem Zusammenhang nicht möglich, das Thema nun im einzelnen in allen drei genannten Dialogen zu verfolgen, um zu zeigen, wie sich dabei das gegenseitige Verständnis füreinander entwickelte und wie sich auch unter dem Einfluß der allgemeinen ökumenischen Debatte nach und nach ein neues Verständnis von Kirche, Tradition und der Bedeutung der Kirchenväter im Protestantismus herausbildete, ohne daß es allerdings, wie mir scheint, zu einer weitergehenden Rezeption der Dialogergebnisse in der EKD und zu einem grundsätzlichen Nachdenken über die altkirchliche Tradition und die Bedeutung der Kirchenväter im Protestantismus gekommen wäre[16].

Dabei kommt erschwerend hinzu, daß auch die Beziehung der Reformatoren zu den Vätern der Alten Kirche bzw. die Bedeutung der Kirchenväter für ihre Theologie von der Forschung lange vernachlässigt worden sind[17]. Unklar bleibt im allgemeinen auch, welche Kirchenväter im Sinne der Orthodoxie Anerkennung verdienen und welche nicht. Welche Bedeutung hat beispielsweise Augustin – nicht nur, aber vor allem für die abendländische Theologie und damit auch für die Theologie der Reformatoren?[18] Welche Bedeutung haben Athanasius, der Vorkämpfer der nikäischen Orthodoxie und Wegbereiter des trinitarischen Dogmas, oder Origenes, der bedeutendste, aber auch umstrittendste Bibeltheologe der Alten Kirche, der im Zusammenhang mit dem 5. Ökumenischen Konzil (553) als Häretiker verurteilt wurde? Welche Rolle spielt die jeweilige altkirchliche Anerkennung – sei es positiv oder negativ? Welche Geltung haben die lateinischen Kirchenväter für die östliche Theologie – und umgekehrt: welche Bedeutung haben die griechischen Kirchenväter für den Westen? Das Ost-West-Problem läßt sich im übrigen bis in die Anfänge der Kirchengeschichte zurückverfolgen[19].

Alle diese Fragen stellen sich allerdings erst dann, wenn zuvor die *Grundfrage* positiv beantwortet ist, *daß* die altkirchliche Tradition auch zum Erbe des Protestantismus gehört, die Geschichte der Alten Kirche auch seine Geschichte und deshalb die altkirchliche Tradition auch für ihn maßgebend ist. Das alles kann hier nicht ausführlich erläutert werden. Ich muß mich hier mit kurzen *Stichproben* aus allen drei Dialogen begnügen, *die zeigen, wie sich der Verstehensprozeß entwickelt hat.*

3.2 Der Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche (seit 1959)

Der Dialog der EKD mit der ROK[20] hatte in vieler Hinsicht wegweisende Bedeutung für die Ökumene. Er war nicht nur der erste Dialog dieser Art, den die EKD führte. Er begann noch vor den Eintritt der ROK in den Ökumenischen Rat der Kirchen (Neu-Delhi 1961), und hatte von daher für die weitere Entwicklung der Ökumene grundlegende Bedeutung. Das gilt auch für die beiden Hauptthemen dieser ersten Begegnung, nämlich: „Das Problem der Tradition" und „Die Rechtfertigung aus Glauben". Während W. Talysin von der Geistlichen Akademie in Moskau zum Thema „Die Kirchliche Überlieferung"[21] die ganze Breite der kirchlichen Überlieferung entfaltet und den unverbrüchlichen Zusammenhang zwischen Kirchlicher Tradition, Heiliger Überlieferung, Hl. Schrift und Apostolischer Überlieferung betont, stellt G. Kretschmar „die altkirchliche Tradition in der evangelischen Kirche"[22] sehr viel zurückhaltender dar. Kretschmar verweist zunächst auf Luthers Verhältnis zur altkirchlichen Tradition – vor allem in seinem Kl. Katechismus – und stellt hier bereits fest: „Es ließe sich auch zeigen, daß die lutherische Reformation gerade von der Rechtfertigungslehre aus ein neues Verständnis des trinitarischen Dogmas gefunden hat, das in manchem den kappadokischen Vätern näher steht als Augustin"[23]. Nicht die Einheit der Zeremonien, aber das Festhalten an den altkirchlichen Bekenntnissen und Grunddogmen verbindet die Reformation, insbesondere Luther, mit der Orthodoxie. Kritischer ist dagegen Luthers Haltung gegenüber der Exegese der Kirchenväter[24], vor allem gegenüber der Allegorese. Hier zeigt sich ein eigenständiger, spezifisch reformatorischer Zugang zu den Kirchenvätern. Sie sind zuerst und vor allem Ausleger der Schrift und gewinnen von daher ihre Bedeutung für die Kirche. – Als dritten Zugang zu den Vätern nennt Kretschmar schließlich ihre Bedeutung als „Zeugen der Wahrheit" – weniger bei Luther als bei Melanchthon und in der Generation nach Luther – und nennt als Beispiel den Katalog von Väterzitaten zur Konkordienformel in den lutherischen Bekenntnisschriften. – Damit ist zunächst der Rahmen

abgesteckt, innerhalb dessen die Väter aus der Frühzeit des Christentums auch für evangelische Christen bedeutsam sind. Das gilt hier zunächst für die lutherische Kirche. Ob und inwieweit es auch für andere protestantische Kirchen gilt, bedarf dann noch genauerer Untersuchungen.

In den beiden folgenden Begegnungen spielen die Kirchenväter keine besondere Rolle. Ausdrücklich im Thema genannt werden sie erst wieder in der 4. Begegnung, die unter dem Gesamtthema: „Taufe – Neues Leben – Dienst" 1969 in St. Petersburg – damals Leningrad – stattfand. Wie groß das inzwischen gewachsene gegenseitige Vertrauen bereits war, zeigt die Tatsache, daß Präsident A. Wischmann, der damalige Leiter des Kirchlichen Außenamtes und zugleich Leiter der EKD-Delegation, in einem öffentlichen Gottesdienst von der Kanzel der orthodoxen Kathedrale zum hl. Nikolaus vor einer Gemeinde von 4.000–5.000 Gläubigen predigen durfte. – Innerhalb dieser Dialogbegegnung referierte wiederum G. Kretschmar zum Thema: „Der Dienst des Getauften an der Welt nach dem Zeugnis der Kirchenväter" und zum gleichen Thema von orthodoxer Seite Erzpriester Prof. A. Vetelev[25]. Kretschmar kann bei seinem Beitrag auf sein gerade erschienenes grundlegendes Werk zur Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche verweisen[26]. Er zeichnet darin die geschichtliche Entwicklung des Taufverständnisses und der daraus folgenden Praxis nach, wie sie sich ihm aus seiner kritischen Sicht der Quellen darstellt. – Anders als Vetelev versucht er nicht, aus dem Zeugnis der Kirchenväter die Begründung einer Tauftheologie und einer entsprechenden Ethik abzuleiten. Ihm geht es vor allem darum zu zeigen, daß und wie die Kirche in der Entwicklung ihrer Tauftheologie und Taufpraxis das ursprüngliche Evangelium unter immer wieder veränderten geschichtlichen Bedingungen bewahrt hat. Nicht die dogmatische Norm, sondern der geschichtliche Weg steht für ihn im Vordergrund des Interesses, ohne daß jedoch die Frage nach der dogmatischen Grundlage der Taufe vernachlässigt wird. Diese aber richtet sich für ihn an das biblische Zeugnis. Denn dieses ist für ihn – wie für die Reformatoren – maßgeblich. Die Wirkungsgeschichte erscheint demgegenüber als Auslegung der apostolischen Tradition[27].

Einen entscheidenden Durchbruch in diesem Dialog brachte, wie mir scheint, die Beschäftigung mit Athanasius zu dem theologisch zentralen Gesamtthema: „Der auferstandene Christus und das Heil der Welt", Kirchberg 1971[28]. „Kreuz und Auferstehung Christi", so heißt es dazu in den gemeinsam verabschiedeten Thesen (I.2 = S.20), „sind bei Athanasius wie im Neuen Testament der abschließende Höhepunkt des Heilshandelns Gottes … Gerade das Kreuz ist für Athanasius das Zeichen des Sieges Chri-

sti, dessen Macht und Wahrheit Christen und Nichtchristen erfahren." Und dann heißt es weiter (I.3): „Der dreieinige Gott hat das Heil der Menschheit durch Kreuz und Auferstehung Jesu Christi gewirkt; so pflegt auch Martin Luther zu lehren."

Grundlage für diese Thesen bildeten wiederum zwei Referate: „Die Wahrheit von Kreuz und Auferstehung und ihre Widerspiegelung in den Werken des hl. Athanasius von Alexandrien" von Bischof Michail und: „Kreuz und Auferstehung in der Sicht von Athanasius und Luther" von G. Kretschmar[29]. Es wäre nun sehr reizvoll, diese beiden Referate miteinander zu vergleichen, zumal Bischof Michail den Unterschied zwischen Athanasius und Luther ausdrücklich betont (S. 34), während G. Kretschmar demgegenüber zu zeigen versucht, wie ähnlich die Denkweisen dieser beiden Theologen sind. Aber ich muß mich auf einige wenige Beobachtungen beschränken. – Auffallend am Beitrag von Bischof Michail ist, daß zuerst recht ausführlich die altkirchliche Bekenntnistradition zum Thema Kreuz und Auferstehung referiert und Athanasius selbst erst am Ende etwas genauer behandelt wird, und zwar unter der charakteristischen Prämisse (S. 33): „Das Verständnis des Mysteriums des Todes Christi durch die Ökumenische Kirche macht der hl. Athanasius von Alexandrien in einer Reihe mit vielen Kirchenvätern (!) tief und gehaltvoll deutlich". Nicht auf den besonderen Beitrag des Athanasius kommt es Bischof Michail an, sondern auf die Stimme der Hl. Tradition, zu der Athanasius gehört. – Demgegenüber konzentriert sich G. Kretschmar in seinem Beitrag auf das besondere Verhältnis zwischen Athanasius und Luther. Der Vergleich erscheint ihm vor allem deswegen sinnvoll, weil sie beide „Theologen der Kirche waren", der eine als Bischof – der andere als Doktor der Theologie und als Professor (S. 42). Der Schwerpunkt der Ausführungen Kretschmars liegt verständlicherweise bei Luther, aber die patristischen Zusammenhänge kommen nicht zu kurz. Ausführlich wird über den Weg der abendländischen Theologie referiert, durch die Luther mit geprägt wurde. Aber dann zeigt sich doch eine eigentümliche Nähe zwischen beiden Theologen.

Eher beiläufig, in einer Fußnote[30], macht Kretschmar auf ein Grundproblem aufmerksam, das möglicherweise die Dialoge insgesamt stärker belastet, als allgemein angenommen und als Kretschmar selbst wohl vermutet hat. Er zitiert zur Unterstützung seiner eigenen Beobachtungen A. Harnack[31] mit den Worten: „Es hat keinen Theologen nach Athanasius gegeben, der die Lehre von der Gottheit Christi für den Glauben so lebendig gemacht hat wie Luther; … Der deutsche Reformator hat den Formeln des griechischen Christenthums wieder Leben gegeben; er hat sie dem Glauben wieder geschenkt.

Ihm hat man es zuzuschreiben, daß bis heute im Protestantismus diese Formeln eine lebendige Macht für den Glauben sind, ...“ – Korrekterweise bemerkt Kretschmar: „Harnack selbst hat diese Haltung Luthers kritisiert“. Er fügt jedoch hinzu: „Wenn dieser Zusammenhang heute festgestellt wird, beurteilt man ihn in der Regel positiv“. Ich möchte den Optimismus Kretschmars in diesem Punkt gern teilen, bin mir aber nicht so sicher, ob nicht Harnacks dogmenkritische Gedanken auch heute noch eine Macht im Protestantismus darstellen. Erst kürzlich wurde seine einbändige Dogmengeschichte wieder nachgedruckt[32]. Sicherlich aber hat Kretschmar recht, wenn er schreibt: „Aber man muß wohl hinzufügen, daß für viele heute der Zugang zur Rechtfertigungslehre der lutherischen Reformation ebenso schwer geworden ist wie zum christologischen Dogma der Alten Kirche“[33].

In den weiteren Dialogbegegnungen spielte die Patristik keine so dominante Rolle. Die Kirchenvätertradition wurde jedoch auch weiterhin auf orthodoxer Seite als Prüfstein der Rechtgläubigkeit herangezogen und von evangelischer Seite in ihrer prägenden Bedeutung für die Kirche gewürdigt, aber immer auch im Spannungsfeld von Schrift und Reformation gesehen. Seit 1979 hielt die ökumenische Debatte um die Lima-Texte[34] verstärkt Einzug in den Dialog. 1981 referiert Alexej Osipov über „Die Bedeutung der apostolischen Sukzession für das Priester- und Hirtenamt nach der Lehre der Kirchenväter“[35]. Parallel dazu gibt es einen Beitrag von P. Hauptmann über das gleiche Problem bei den Reformatoren. Osipov versuchte dabei, den consensus patrum als Grundlage orthodoxen Verständnisses vom bischöflichen Amt nachdrücklich herauszustellen, während Hauptmann auf die Schwierigkeiten der Reformatoren aufmerksam machte, an der apostolischen Sukzession festzuhalten. Um so wichtiger erscheint darum der Beitrag von G. Kretschmar auf der 10. Begegnung im Rahmen dieses Dialogs, die unter dem Thema: „Der bischöfliche Dienst in der Kirche“[36] 1984 in Kiew stattfand. Kretschmar referierte hier über „Das Bischofsamt als geistlicher Dienst in der Kirche anhand der altkirchlichen und reformatorischen Weihegebete“. Durch seine profunde Kenntnis des Quellenmaterials machte er deutlich, welchen Beitrag die Patristik als historische Disziplin im Rahmen eines solchen Dialogs mit der Orthodoxie zu leisten vermag. Die Stärke der protestantischen Patristik zeigt sich dann vor allem, wenn sie mit nüchterner Offenheit, aber auch mit Gespür für die dogmatische Relevanz der Probleme den historischen Fragen bei den Kirchenvätern nachgeht. Die Zeit der Alten Kirche erscheint dann zwar als eine für die Kirche herausgehobene Epoche von ökumenischer Bedeutung, aber sie ist gleichwohl Teil der gesamten Kirchengeschichte.

3.3 Der Dialog mit dem Ökumenischen Patriarchat (seit 1969)

Auch dieser Dialog[37] begann zu einem günstigen Zeitpunkt, kurz nachdem die 4. präkonziliare panorthodoxe Konferenz in Rhodos 1968 solche Dialoge befürwortet hatte. Und er begann mit einem Orientierungstreffen mit Vertretern der EKD in den Räumen des Phanars in Konstantinopel, in dem über Sinn und Ziel dieses Dialogs „des Glaubens und der Liebe", wie ihn der damalige Patriarch Athenagoras I. nannte, gesprochen wurde. Referate wurden bei diesem Treffen nur von evangelischer Seite gehalten. Dazu gehörte der Beitrag von W. Schneemelcher: „Die patristische Tradition in orthodoxer und evangelischer Sicht"[38]. Auf den Dialog der EKD mit der ROK wurde bei diesem Treffen lediglich am Rande hingewiesen[39]. Auch im weiteren Verlauf des Dialogs gab es nur gelegentliche Kontakte zwischen beiden Dialogen. Die Gespräche liefen weitgehend unabhängig voneinander. Dabei zeigt ein Vergleich der Dialoge, daß die Bedeutung der Kirchenväter in der russischen Orthodoxie durchaus etwas anders gesehen wird als bei den Griechen. Diese betonen stärker die griechische Tradition der frühkirchlichen Theologie – als das ältere und ursprünglichere Element christlicher Theologie – , während der übrige Bereich der Patristik, insbesondere die lateinische Tradition, dahinter zurücktritt.

W. Schneemelcher stellte in seinem Beitrag vor dem Hintergrund des 1581 ergebnislos abgebrochenen Briefwechsels zwischen den Tübinger evangelischen Theologen und dem damaligen Patriarchen Jeremias II.[40] zunächst grundsätzliche Überlegungen über die Auffassung von der Patristik in orthodoxer Tradition an. Schon im 16. Jahrhundert war es um das Problem von Schrift und Tradition gegangen. Die Tübinger Theologen hatten den Vorrang der Hl. Schrift betont. Zwar wollten sie die Väter nicht verachten. „Aber zwischen Propheten und Aposteln einerseits und den Vätern und Konzilen" sei „ein Unterschied" (S. 12). Demgegenüber verwies der Patriarch auf die Väter und Synoden der Alten Kirche, die die Schrift im Hl. Geist ausgelegt hätten und insofern jeder eigenen Auffassung über die Hl. Schrift überlegen seien.

Diese Überzeugung gilt, so zeigte Schneemelcher, für die griechisch-orthodoxe Theologie weithin auch heute noch, wie im übrigen auch das Eingangszitat belegt. Schneemelcher zitierte dazu aus dem Werk von P. Bratsiotis[41]: „Ihr (sc. der Orthodoxie) unbeugsames Festhalten an dem altüberlieferten dogmatischen Glauben erklärt sich aus der unbezweifelbaren Tatsache, daß die Orthodoxe Katholische Kirche die Fortsetzung der Alten Kirche ist, genauer gesagt, sie ist mit ihr eins und identisch". Zusammenfassend stellt Schneemelcher fest (S.17): „a) die patristische Tradition in der Ortho-

doxie ist nicht Besinnung auf die Vergangenheit der Kirche, sondern Teil des permanenten Wirkens des Heiligen Geistes in der Kirche. … b) sie ist nicht Berufung auf einige hervorragende Theologen …, sondern sie ist Teil der Lehrautorität der Gesamtkirche" und c) „diese Lehrautorität basiert nicht auf menschlichen oder kirchlichen Entscheidungen, sondern einzig und allein auf der Wahrheit der göttlichen Offenbarung". – Dem tritt nun in der lutherischen Tradition die Überzeugung entgegen: „Wir sind von der Alten Kirche nicht abgefallen, wir sind die wahre und alte Kirche, der Papst ist abgefallen und hat etwas Neues errichtet"[42]. Die griechischen und lateinischen Väter erscheinen als Zeugen der Wahrheit, denn an der altkirchlichen Tradition, den Dogmen und Bekenntnissen wollte man auf seiten der Reformation unbedingt festhalten und unterstrich in der Confessio Augustana darum auch die Verwerfung der altkirchlichen Ketzereien. Die Väter aber erscheinen als Zeugen des Wortes Gottes, als abgeleitete Autoritäten, nicht jedoch als selbständige und unabhängige Träger göttlicher Offenbarung.

Aber gilt denn das für die Kirchenväter nach dem Verständnis der Orthodoxie wirklich? Welche Rolle spielen diese im Zusammenhang mit der altkirchlichen Tradition? Wie ist dort das Verhältnis zwischen Bibel, Bekenntnis, Dogma und der Lehre der Kirchenväter genauer zu bestimmen, und was folgt daraus für den ökumenischen Dialog? Die Tatsache, daß es die abendländische patristische Forschung war, die das Erbe der Kirchenväter bewahrte, aber auch kritisch erforschte und ihre Schriften neu edierte, bedeutet für die Orthodoxie eine nicht geringe Herausforderung – nicht zuletzt auch durch die damit verbundene historisch wissenschaftliche Erforschung der Väterschriften im Kontext der altkirchlichen Tradition.

Es fällt nun auf, daß in den beiden folgenden Dialogbegegnungen, 1971 in Arnoldshain und 1973 in Chambésy, nur von orthodoxer Seite über die Kirchenväter referiert wurde – offensichtlich in dem Bewußtsein, daß die Tradition der Kirchenväter identisch sei mit der der gegenwärtigen Orthodoxen Kirche. 1971 referierte Damaskinos Papandreou über „Christologie und Soteriologie im Verständnis der Kirchenväter"[43] und entfaltete von dort aus das orthodoxe Verständnis der Soteriologie. Dabei kam er auch auf die Theosis als einen zentralen Begriff orthodoxer Soteriologie zu sprechen, ohne daß dieses Thema allerdings weiter verfolgt wurde[44].

1973 war es B. Anagnostopoulos, der über „Das Zeugnis der Väter vom Menschen" sprach[45]. Er begann mit den Worten: „In Wirklichkeit ist das, was die Väter über den Menschen sagen, nicht die Lehre einer Partei in der Kirche, sondern die Lehre der Kirche durch Wort und Schrift, der besten Deuter und Träger der geoffenbarten Wahrheit. Das verleiht einer Untersu-

chung der Anthropologie der Väter ihr Gewicht. In der orthodoxen theologischen Tradition stehen deshalb auch das ganze anthropologische System bis in die angewandte Terminologie und die übrigen Einzelheiten auf der Basis der umfassenden Lehraussagen der Väter über den Menschen – und zwar in erster Linie der griechischen Väter". Daß Anagnostopoulos alle seine Väterstellen nach der Migne-Ausgabe zitiert, ist im übrigen symptomatisch für die Ambivalenz des Umgangs mit den Vätern in der griechischen Theologie.

Erst 1975 in Friedewald referierte W. Schneemelcher als evangelischer Theologe über „Die Epiklese bei den griechischen Vätern"[46] und gab damit ein Beispiel für den evangelischen Umgang mit der Kirchenvätertradition auf der Basis historisch-kritischer Forschung. – Spannend wurde es bei der Frage nach dem Verhältnis von Wort, Sakrament und Geist im lutherischen und im orthodoxen Abendmahlsverständnis.

Die anschließenden Dialoge verfolgten dieses Thema weiter in Verbindung mit der Frage nach Priesteramt und Kirche bis hin zur gegenseitigen Rechenschaft für die Praxis von Wort und Sakrament in Kavala 1984. In all diesen Dialogen trat die Frage nach der Tradition der Kirchenväter aber eher in den Hintergrund. Erst in Hohenwart 1987 und zuletzt in Iserlohn 1994 wurde wieder ausführlicher über patristische Themen gehandelt. Barbara Aland sprach 1987 über „Das Wirken des Heiligen Geistes im Leben des Christen – erörtert am Beispiel des Johannes Chrysostomos"[47] und schlug dabei eine interessante Brücke zu Philipp Jakob Spener, dem lutherischen Pietisten, dem die praxis pietatis als notwendige Ergänzung zur Reformation Luthers wichtig wurde. Von orthodoxer Seite sprach A. Basdekis über Paulus und Johannes Chrysostomos[48]. Eine wichtige neue Entdeckung in den zuletzt genannten Dialogen war die Entdeckung der Geschichte als Teil der jeweiligen Identität und die Notwendigkeit, die andere Seite daran teilhaben zu lassen. Im Hinblick auf die Kirchenväter könnte das bedeuten, daß sie mehr und mehr als Teil der gemeinsamen Geschichte erkannt und anerkannt werden. Wie verwandt theologische Ansätze aus der Alten Kirche mit denen aus der Neuzeit sein können, machte K.-D. Pfisterer in Iserlohn an zwei Predigten[49] deutlich. Die eine stammte von Gregor von Nazianz aus dem 4. Jh., die andere von Johann Hinrich Wichern aus dem 19. Jh. In beiden ging es letztlich um eine theologische Begründung kirchlicher Diakonie. Solche Verknüpfungen könnten – unter Wahrung der geschichtlichen Differenz – für den weiteren Dialog mit der Orthodoxie wichtig werden. Die dafür notwendige Offenheit ist aber keineswegs selbstverständlich.

3.4 Der Dialog mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche (seit 1979)

Über den theologischen Dialog mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche[50] gibt es in unserem Zusammenhang nur wenig zu berichten. Das liegt nicht so sehr daran, daß dies der jüngste der drei ist. Immerhin hat es in den 15 Jahren seines Bestehens sechs Begegnungen gegeben, von denen jetzt alle dokumentiert sind. Es überrascht vielmehr, wie selten bei der Entfaltung der einzelnen Themen über Schrift, Tradition, Bekenntnis, Sakramente, Buße und Beichte auf die Tradition der Kirchenväter direkt Bezug genommen wird. Indirekt gehört zwar in die dogmatische Begründung der orthodoxen Theologie stets die Vätertradition hinein. Aber in den Dialogen selbst hat man die Themen zumeist sehr direkt in Angriff genommen – durch die Gegenüberstellung orthodoxer und protestantischer Lehren vor dem Hintergrund der jeweiligen geschichtlichen Erfahrung und der dogmatischen Begründung.

Die gegenseitige Verständigung gelang, wie es scheint, in diesem Dialog leichter, obwohl (oder weil?) Vertreter der lutherischen und reformierten Minderheitskirchen in Rumänien beteiligt waren und sind. Es kann auch sein, daß die Erfahrungen aus anderen Dialogen, vor allem aus dem Dialog mit der ROK, den gegenseitigen Verstehensprozeß gefördert haben. Wichtig scheinen auch Annäherungen innerhalb der ökumenischen Bewegung gewesen zu sein, die – wie z.B. die Texte von Lima 1982 – das theologische Gespräch in der Ökumene insgesamt befruchtet und weitergebracht haben. Dazu gehört wohl auch die Tatsache, daß gleich in der ersten Begegnung die Themen Schrift, Bekenntnis und Tradition zusammengenommen wurden und hier wichtige Verständigungen über die Rolle und die Bedeutung der Schrift auf beiden Seiten erzielt wurden, wobei allerdings auch ein neues Verständnis der Tradition innerhalb des Protestantismus durch den Einfluß der ökumenischen Debatte eine Rolle gespielt hat. Der einstmals starre Gegensatz: Schrift und Tradition ist der Einsicht gewichen, daß die Schrift – nicht zuletzt als Kanon heiliger Schriften – selbst ein Stück kirchlicher Tradition ist[51]. Darauf hatte Prof. Parijskij bereits in seinen Thesen hingewiesen. Dabei wurde auch das „sola-scriptura-Prinzip" in seiner ursprünglichen Bedeutung wieder erkannt, nämlich als kritischer Maßstab der Reformation gegenüber einer übermächtig und selbstherrlich auftretenden Tradition in der Kirche, die sich durch die biblische Botschaft nicht mehr in Frage stellen ließ oder läßt.

Spielen die Kirchenväter im Dialog mit der Rumänischen Kirche auch nicht eine so dominante Rolle wie in den beiden anderen Dialogen – vielleicht auch deswegen, weil es eine einheimische und bodenständige Theolo-

gie älterer rumänischer Kirchenväter anscheinend nicht gibt, so bleibt die Bedeutung der in der Orthodoxie anerkannten Kirchenväter innerhalb der Lehrtradition der Kirche gleichwohl unbestritten und bestimmt das theologische Denken mit. Es scheint aber so, daß die Kirchenväter eine wichtige Funktion gerade auch darin erfüllen bzw. erfüllt haben, den christlichen Glauben in der je eigenen Sprache und Kultur und vor allem im eigenen Denken heimisch gemacht zu haben.

Für den Protestantismus haben nicht zuletzt die Reformatoren diese Funktion übernommen, so daß es nicht überrascht, wenn diese, insbesondere Luther selbst, in den reformatorischen Kirchen und ihrer Theologie wie Kirchenväter zitiert und manchmal auch verehrt werden. Daß es Unterschiede im Umgang mit der Tradition zwischen Orthodoxen, Protestanten und z.B. auch römischen Katholiken gibt, ist hinreichend bekannt. Ein bewußterer Umgang des Protestantismus mit seiner eigenen Geschichte und den bewahrenswerten Traditionen muß nicht unbedingt ein Irrweg sein. Kirche lebt auch davon, daß Gott ein Gedächtnis seiner Wunder gestiftet hat (Ps 111,4).

4. Schlußbemerkungen

Mir ist bei meiner Beschäftigung mit dem Thema und bei der erneuten Lektüre der vorliegenden Dialogergebnisse folgendes deutlich geworden: Bei der wechselseitigen Bedeutung der Tradition und in Verbindung damit auch der Kirchenväter geht es zunächst und in aller Deutlichkeit um ein unterschiedliches Verständnis der Geschichte. Was wir also für den ökumenischen Dialog brauchen, ist vor allem eine bessere *Hermeneutik der Geschichte.* Dazu gehört in meinen Augen:

a) der sorgfältige und respektvolle Umgang mit den Überlieferungen und Erfahrungen aus der Geschichte der jeweiligen Dialogpartner, aber auch mit den Traditionen und Erfahrungen der eigenen Geschichte, denn sie sind Teil der jeweils eigenen Identität;

b) die Entdeckung des Gemeinsamen in der Geschichte und damit der Geschichte insgesamt als Erfahrungs- und Begegnungsraum der Vergangenheit mit der Perspektive einer gemeinsamen Zukunft und

c) die Überwindung von dogmatisch bedingten und verfestigten Urteilen bzw. Vorurteilen durch die Einsicht in die Möglichkeit von Veränderungen, die aus den Erfahrungen – eigenen und fremden – lernt und damit den Weg für eine gemeinsame Zukunft öffnet.

Ein gutes Beispiel dafür ist m.E. Luthers Umgang mit den Entscheidungen der altkirchlichen Konzile in seiner Schrift „Von den Konziliis und Kir-

chen" von 1539[52]. Luther verstand ihre Entscheidungen als das Ergebnis intensiver Rückbesinnung auf die in der Bibel bezeugte göttliche Wahrheit, die im Verlauf der Geschichte der Kirche bzw. der Geschichte des Volkes Gottes immer wieder in der Gefahr war und ist, dem Gedächtnis der Kirche verloren zu gehen oder – mehr noch – verfälscht zu werden. Die altkirchlichen Konzile formulierten – so sah es Luther – mit ihren Beschlüssen keine neuen Wahrheiten, sondern bezeugten lediglich für ihre Zeit und im Hinblick auf die Herausforderungen ihrer Zeit nichts anderes als die in der Bibel geoffenbarte Wahrheit jeweils für ihre Zeit und mit ihren Worten neu. Die Leistung und die Bedeutung der Kirchenväter als Lehrer der Kirche bestand vor allem darin, daß sie für die von ihnen in der Hl. Schrift als Gottes Wort erkannte Wahrheit des christlichen Glaubens unerschrocken eintraten mit Wort und Schrift – gegebenenfalls unter Einsatz ihres persönlichen Lebens – wie Athanasius von Alexandrien, Basilius von Cäsarea, Johannes Chrysostomos oder Maximus Confessor.

ANMERKUNGEN

1 G. Galitis, in: Galitis, G. / Mantzaridis, G. / Wiertz, P., Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, München [2]1988, S. 40.

2 Vgl. z.B. Th. Nikolaou, Aspekte einer Kreuzestheologie aus orthodoxer Sicht (1990), in: OFo 8 (1994) 201–213, S.201: „Die Orthodoxe Kirche versteht sich als Hüterin und Zeuge der altkirchlichen Überlieferung und betrachtet diese als das bestgeeignete gesamtkirchliche Korrektiv auch eventueller eigener Verfehlungen und Abweichungen von der Basis".

3 Vgl. Cyprian, ep. 73, 21; Augustin, De bapt. 3, 16, 21.

4 Vgl. Th. Nikolaou, Stand und Perspektiven des Orthodox-Lutherischen Dialogs, in: Oecumenica et Patristica, FS W. Schneemelcher, hg. v. D. Papandreou, W. A. Bienert, K. Schäferdiek, Genf/Stuttgart 1989, 33–60; S. 36: „Das Luthertum hat sich durch seine Abspaltung von der römisch-katholischen Kirche zwar in einigen Punkten der Orthodoxen Kirche genähert, aber zugleich die Kluft zu ihr vergrößert, indem es andere der Ost- und Westkirche gemeinsame Lehren aufgegeben hat".

5 Vgl. ebd. S. 36f.

6 Das Ziel des orthodox-lutherischen Dialogs auf Weltebene lautet (seit 1981 in Espoo): „full communion as full mutual recognition" (Lutheran-Orthodox Dialogue, Agreed Statements 1985–1989, Genf 1992, S. 7); vgl. auch Th. Nikolaou, Der Offizielle Orthodox-Lutherische Dialog. Geschichtlicher Überblick und gemeinsame Texte, in: OFo 4 (1990) 83–98 [gemeinsame Texte: 88–98].

7 Mit der Professio Tridentina von 1564, die von jedem Priester unterzeichnet werden mußte, entstand eine neue Kirche, die sich deutlich gegenüber den Lehren der Reformation abgrenzte.

8 Auf sie wird insbesondere bei der Frage nach der Entstehung und der Bedeutung des Bischofsamtes verwiesen (Galitis s.o. Anm. 1, S. 40 mit Anm.1).

9 Die „sola-scriptura" Formel ist in der weiteren Geschichte der protestantischen Theologie aus einem kritischen Korrektiv gegenüber einer übermächtigen Dominanz der Tradition und des kirchlichen Lehramtes bei der Auslegung der Schrift zu einem mißverständlichen Prinzip geworden, das sich zu einer geschichtslosen Norm in der Kirche entwickelte –

unabhängig von der lebendigen Tradition der Kirche, von der die Schrift selbst – vgl. z.B. die Auswahl eines Schriftenkanons – ein nicht unwesentlicher Teil war. Die ökumenische Debatte hat hier zu wichtigen neuen Einsichten geführt; vgl. dazu G. Ebeling, „Sola scriptura" und das Problem der Tradition, in: Ders., Wort Gottes und Tradition (KiKonf 7), Göttingen 1964, S. 91–143 (ebenso in: E. Käsemann [Hg.], Das Neue Testament als Kanon, Göttingen 1970 [= Berlin 1973], S. 282–335) (zuerst: Ökumenischer Rat der Kirchen. Schrift und Tradition [4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal 1963], K.E. Skydsgaard / L. Vischer, Zürich 1963, S. 95–127; 172–183]. – Vgl. dazu den im o. Anm. 6 genannten Band „Agreed Statements" genannten Text „Schrift und Tradition", Kreta 1987 (bes. Nr. 9–11 u.a. mit bemerkenswerten Zitaten aus Basilius). – Zu dem Problemfeld insgesamt jetzt: M. Haudel, Die Bibel und die Einheit der Kirchen (KiKonf 34), Göttingen 1993.

10 *Tradition und Glaubensgerechtigkeit* (= 1. Begegnung mit Dialog zwischen EKD und Russisch-Orthodoxer Kirche, Arnoldshain: 27.–29.10.1959) (Studienheft 3), Witten 1961 (vgl. darin vor allem G. Kretschmar, Die altkirchliche Tradition in der evangelischen Kirche, 21–27). – *Dialog des Glaubens und der Liebe* (= 1. Begegnung im Dialog zwischen EKD und dem Ökumenischen Patriarchat, Konstantinopel: 16.–19.3.1969; Beih ÖR 11, Frankfurt/M. 1970). (Vgl. darin vor allem: W. Schneemelcher, Die patristische Tradition in orthodoxer und evangelischer Sicht, 12–25). – *Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis* (= 1. Begegnung im Dialog zwischen EKD und Rumänisch-Orthodoxer Kirche, Goslar: 19.–23.11.1979; Beih ÖR 42; Studienheft 13, Frankfurt/M. 1982). Hier war der gesamte Dialog diesem Problem gewidmet in Verbindung mit der Frage nach der Bedeutung der altkirchlichen Bekenntnisse.

11 Vgl. Tradition und Glaubensgerechtigkeit (s.o. Anm. 10), 76–79; abgedruckt in: E. Hämmerle / H. Ohme / K. Schwarz, Zugänge zur Orthodoxie, Göttingen ^{2}1989, S. 244–247; Zitat S. 245.

12 Vgl. als Zusammenfassung mit weiteren Hinweisen: K. Schwarz, Dialoge der EKD mit orthodoxen Kirchen, in: H. Brandt, / J. Rothermundt (Hg.), Was hat die Ökumene gebracht? Fakten und Perspektiven, Gütersloh 1993, S. 61–81.

13 Vgl. o. Anm. 1. – Recht differenziert dazu: Th. Nikolaou, Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute, in: OFo 1 (1987) 6–18. Sieht man einmal ab von dem Problem einer zeitlichen Eingrenzung der Väter-Tradition (in der patristischen Forschung läßt man die Väter-Zeit im allgemeinen im 7./8. Jh. enden) und den unterschiedlichen Wert der Vätertradition im Westen und im Osten (Es gibt im Osten keine offiziell definierten „Merkmale der Väter" wie 1. doctrina orthodoxa, 2. sanctitas vitae, 3. approbatio ecclesiae, 4. antiquitas – vgl. S. 10) bestimmt Nikolaou mit J. Ratzinger die Bedeutung der Kirchenväter wie folgt: „Die Väter (so Ratzinger) sind die theologischen Lehrer der ungeteilten Kirche, ihre Theologie im ursprünglichen Sinne ‚ökumenische Theologie', die allen zugehört; sie sind ‚Väter' nicht für einen Teil, sondern für das Ganze und daher in einem auszeichnenden, nur ihnen eignenden Sinn wirklich als ‚Väter' zu benennen."

14 Ich beschränke mich in den folgenden Einzeluntersuchungen auf diese Dialoge. Verwiesen sei aber auch auf die Dialoge des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR mit der Russischen Orthodoxen Kirche (seit 1974) und mit der Bulgarischen Orthodoxen Kirche; vgl. G. Schulz, Die sieben Sagorsker Gespräche 1974–1990, ÖR 40 (1991) 457–475; H.-D. Döpmann, Begegnung mit der Orthodoxie, in: Über Grenzen hinweg zu wachsender Gemeinschaft. Ökumene in der DDR in den achtziger Jahren, hg. v. M. Sens und R. Bodenstein (Beih ÖR 62, Frankfurt/M. 1990, 38–48).

15 Vgl. o. Anm. 10.

16 Das wäre ein Thema für eine umfangreichere Untersuchung. Hier können nur Stichproben genommen und zur Diskussion gestellt werden.

17 Vgl. zu dem in Anm. 10 genannten Aufsatz von W. Schneemelcher auch: Ders., Wesen und Aufgabe der Patristik innerhalb der evangelischen Theologie (1950), in: Ders., Ges. Aufs.

z. NT und zur Patristik (ABl 22), Thessaloniki 1974, 1–22. – Es gibt darüber nur wenig deutsche Literatur. Erst in den letzten Jahren verstärkt sich das Interesse an dem Verhältnis zwischen Luther und der altkirchlichen Tradition; vgl. z.B. J. Heubach (Hg.), Luther und die trinitarische Tradition. Ökumenische und philosophische Perspektiven (Veröffentlichungen der Luther-Akademie-Ratzeburg, Bd. 23), Erlangen 1994. – Eine der immer noch wichtigsten älteren Arbeiten: J. Koopmans, Das altkirchliche Dogma in der Reformation (BEvTh 22), München 1955 [holl. 1938!]; vgl. ferner: R. Jansen, Studien zu Luthers Trinitätslehre (BBSHST 26), Frankfurt/M. 1976.

[18] Damit verbunden ist auch die Frage, ob die theologische Annäherung an die Tradition Augustins den ökumenischen Dialog weiterbringen kann; vgl. dazu W. A. Bienert, „Im Zweifel näher bei Augustin"? – Zum patristischen Hintergrund der Theologie Luthers, in: Oecumenica et Patristica, FS W. Schneemelcher (s.o.Anm. 4), 281–294.

[19] Zum Verständnis des Begriffs Ökumene seine folgenreiche Begrenzung in der für die Kirchengeschichtsschreibung prägenden Konzeption Eusebs vgl. W. Hage, Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches, in: ZKG 84 (1973) 174–187.

[20] Vgl. dazu u.a. R. Slenczka, 25 Jahre theologische Gespräche zwischen EKD und Moskauer Patriarchat, in: ÖR 34 (1985) 446–467. – Eine kurze Übersicht über den Verlauf und die Dokumentation: 1. *Tradition und Glaubensgerechtigkeit* (Arnoldshain: 27.–29.10. 1959; Studienheft 3), Witten 1961. – 2. *Vom Wirken des Heiligen Geistes.* Sagorsker Gespräch über Gottesdienst, Sakramente und Synoden (Sagorsk: 21.–25.10.1963; Studienheft 4), Witten 1964. – 3. *Versöhnung.* Das deutsch-russische Gespräch über das christliche Verständnis der Versöhnung (Höchst/Odenwald: 3.– 8.3.1967; Studienheft 5), Witten 1967. – 4. *Taufe – Neues Leben – Dienst.* Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt (Leningrad: 12.–19.9.1969; Studienheft 6), Witten 1970. – 5. *Der auferstandene Christus und das Heil der Welt* (Kirchberg: 20.–28.10.1971: Studienheft 7), Witten 1972. – 6. *Die Eucharistie* (Sagorsk: 26.–29.11.1973; Studienheft 8), Witten 1974. – 7. *Das Opfer Christi und das Opfer der Christen.* Das Arnoldshainer Gespräch über die Bedeutung des Opfers im Heiligen Abendmahl (Arnoldshain: 6.–10.6. 1976; Beih ÖR 34; Studienheft 10, Frankfurt/M. 1979). – 8. *Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes* (Odessa: 10.–13.10.1979; Beih ÖR 41; Studienheft 12, Frankfurt/M. 1981). – 9. *Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession* (Schloß Schwanberg: 12.–17.10.1981; Beih ÖR 49; Studienheft 16, Frankfurt/M. 1984). – 10. *Der bischöfliche Dienst der Kirche* (Kiew: 25.–29.9.1984; Beih ÖR 53; Studienheft 18, Frankfurt/M. 1992). Weitere Begegnungen, über die noch keine Berichtsbände vorliegen: 11. *Das königliche Priestertum der Getauften und das apostolische Amt in der heiligen Kirche* (Mülheim: 27. 4.–3.5.1987). – 12. *Das Leben der Kirche und ihr Zeugnis als Ausdruck der Heiligkeit und Katholizität* (Minsk: 21.–27.4.1990). – Bad Urach I, 1. Dialog nach der Wiedervereinigung der EKD, in dem die beiden Dialogstränge „Arnoldshain" und „Sagorsk" zu einem neuen Dialog zusammengeführt wurden. Nach dem ersten Tagungsort wird dieser Dialog jetzt *„Bad Urach-Dialog"* (19.–27.10. 1992) genannt. Eine Dokumentation erscheint im November 1995 als Studienheft Nr. 22.

[21] Tradition und Glaubensgerechtigkeit (s.o. Anm. 10), S. 13–20.

[22] Ebd. S. 21–27.

[23] Ebd. S. 23.

[24] Das gilt auch für Luthers Haltung gegenüber Augustin, den Luther als Ausleger des Paulus lange geschätzt hatte – solange, bis er Paulus noch besser und tiefer verstand. „Da war es aus mit ihm"; vgl. L. Grane, Divus Paulus et S. Augustinus, interpres eius fidelissimus. Über Luthers Verhältnis zu Augustin, in: FS E. Fuchs, hg. v. G. Ebeling, Tübingen 1973, S. 133–146.

[25] Taufe – Neues Leben – Dienst (Studienheft 6), Witten 1970, S. 95–111 und S. 112–126.

[26] Leiturgia V, Kassel 1970.

[27] Vgl. dazu den grundlegenden Aufsatz von G. Ebeling, Die Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Hl. Schrift, Tübingen 1947.

[28] Das Kirchberger Gespräch über die Bedeutung der Auferstehung für das Heil der Welt, 1971 (Studienheft 7), Witten 1972.

[29] Ebd. S. 25–39; S. 40–82.

[30] S. 76 Anm. 78.

[31] A. (v.) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde., (1909/104), ND Darmstadt 1964; Zitat: Bd. III, S. 814.

[32] A. (v.) Harnack, Dogmengeschichte (1889), [7]1945; ND UTB 1641, Tübingen 1991. – Dieser Nachdruck ist allerdings auch eine Möglichkeit, sich mit Harnacks Ansatz kritisch auseinanderzusetzen. – Vgl. dazu auch K. Beyschlag, Grundriß der Dogmengeschichte I. Gott und Welt (Gr.2), Darmstadt (1982) [2]1988.

[33] Das gilt es auch im Umkreis der Diskussion über Rechtfertigung und Theosis zwischen Protestantismus und Orthodoxie zu bedenken. Das Thema wurde insbesondere durch die finnische Lutherforschung um Th. Mannermaa angestoßen (vgl. dazu u.a. Luther und Theosis, Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie, hg. v. S. Peura / A. Raunio (SLAG A 25 / VLAR 15), Helsinki/Erlangen 1990) und auch im 5. Dialog zwischen EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (1988) behandelt (Der Berichtsband erschien 1995; s. u. Anm. 50).

[34] Vgl. die Konvergenzerklärung von „Glauben und Kirchenverfassung" über „Taufe, Eucharistie und Amt", zuerst veröffentlicht im Januar 1982.

[35] Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession, 1981 (Beih ÖR 49, Frankfurt/M. 1984, S. 62–72).

[36] Beih ÖR 53, Frankfurt/M. 1992, 53–91.

[37] Vgl. dazu: A. Basdekis, Die Theologischen Gespräche zwischen der EKD und der Orthodoxie, in: ÖR 27 (1978) 223–253. – Th. Nikolaou, Teilhabe am Mysterium der Kirche. Eine Analyse der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat Konstantinopel und EKD, in: ÖR 30 (1981) 425–448. – W. A. Bienert, Der Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD, in: ÖR 36 (1987) 33–49. – Zum Verlauf und zur Dokumentation: 1. *Dialog des Glaubens und der Liebe* (Konstantinopel: 16.–19.3.1969; Beih ÖR 11, Frankfurt/M. 1970). – 2. *Christus – Das Heil der Welt* (Arnoldshain: 4.–8.10.1971; Beih ÖR 22, Frankfurt/M. 1972). – 3. *Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus* (Chambésy: 2.–5.10.1973; Beih ÖR 26, Frankfurt/M. 1974); [2]1975. – 4. *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl* (Friedewald: 6.–9.10.1975; Beih ÖR 31; Studienheft 9, Frankfurt/M. 1977). – 5. *Eucharistie und Priesteramt* (Bonn-Beuel: 20.–25.2.1978; Beih ÖR 38; Studienheft 11, Frankfurt/M. 1980). – 6. *Evangelium und Kirche* (Stapelage: 2.–6.10.1981; Beih ÖR 47; Studienheft 15, Frankfurt/M. 1983). – 7. *Die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Heiligen Eucharistie* (Kavala: 3.–8.10.1984; Beih ÖR 54; Studienheft 19, Frankfurt/M. 1989). – 8. *Das Wirken des Heiligen Geistes in der Erfahrung der Kirche* (Hohenwart: 28. 9.–7.10.1987) - 9. *Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes* (Kolympari/Kreta: 26.5.–4.6.1990) (Studienheft 21; hg. v. H.J. Held und K. Schwarz, Hermannsburg 1995). Weitere Begegnung, über die noch kein Berichtsband vorliegt: 10. *Das Handeln der Kirche in Zeugnis und Dienst* (a) *Kirche und Dienst* / b) *Die Auslegung der Heiligen Schrift; gelebte Tradition und Verkündigung in der Kirche* (Iserlohn: 27.5.–2.6.1994).

[38] Dialog des Glaubens und der Liebe, Beih ÖR 11, Frankfurt/M. 1970, S. 12–25.

[39] F. Heyer ebd. S. 8 in seinem Bericht über das Treffen.

[40] Vgl. Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573–1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, Witten 1958; dazu zuletzt: D. Wendebourg, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581 (FKDG 37), Göttingen 1986.

[41] J. Karmiris, in: P. Bratsiotis (Hg.), Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht (KW 1), Stuttgart ²1970, S. 15.

[42] S. 19; vgl. dazu M. Luther, Wider Hans Worst, 1541.

[43] Christus – Das Heil der Welt, Beih ÖR 22, Stuttgart 1972, S. 26–41.

[44] A.a.O. S. 33: „Die Vergottung ist die goldene Regel der Gedanken der Väter, durch die die Versöhnung selbst, und somit die Heilsökonomie, zum Ausdruck kommt. Im Unterschied zur sogenannten ‚Satisfaktionstheologie' ist die östliche Konzeption nicht auf die juridische Wiedergutmachung der Schuld gerichtet, die die Vergebung nach sich zieht, sondern auf die Wiedergutmachung der Natur. ‚Diese stellt sich, selbst in Christus erneuert, wieder her, heilt sich und findet ihre wahre Bestimmung wieder, die durch den Fall verloren war, nämlich die der Theosis, der Vergottung'. – ‚Vergottung' ist ein schwieriger Begriff, und dennoch bestimmt er allein den ausdrücklichen Anspruch der Orthodoxie. Man könnte dafür auch ‚Pneumatisation' sagen, die Durchdringung des menschlichen Seins mit göttlichen Energien bis dahin, daß er zum Ort Gottes, zu seiner lebendigen Manifestation wird: ‚Seligkeit nennt Gott seine Wohnung im Menschen'". – In der finnischen Lutherforschung kam es durch die Begegnung mit der Orthodoxie zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Thema Rechtfertigung und Vergottung; vgl. o. Anm. 33; ferner: S. Peura, Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519 (VIEG 152), Mainz 1994 (= Diss. theol. Helsinki 1990).

[45] Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus, Beih ÖR 26, Stuttgart 1974, S. 21–30; Zitat S. 21.

[46] Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl, Beih ÖR 31, Frankfurt/M. 1977, S. 68–94.

[47] Das Wirken des Hl. Geistes in der Erfahrung der Kirche (Studienheft 21), Hermannsburg 1995, S. 55–65.

[48] Ebd. S. 68–80.

[49] Abgedruckt in G. K. Schäfer (Hg.), Die Menschenfreundlichkeit Gottes bezeugen. Diakonische Predigten von der Alten Kirche bis zum 20. Jahrhundert, Heidelberg 1991. Darin: Gregor von Nazianz, Oratio XIV: „Über die Liebe zu den Armen" (373), S. 39–70; Joh. H. Wichern, Johannes 13, 34.35 (1864), S. 383–393.

[50] Vgl. dazu: Viorel Ioniţa, Zehn Jahre theologischer Dialog zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (1979–1989), in: ÖR 39 (1990) 322–327. – Zum Verlauf des Dialogs und seiner Dokumentation: 1. *Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis* (Goslar: 19.–23.11.1979; Beih ÖR 42; Studienheft 13, Frankfurt/M. 1982). – 2. *Die Sakramente in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jhs.* (Jassy: 24.–26.10.1980; Beih ÖR 43; Studienheft 14, Frankfurt/M. 1982). – 3. *Buße und Beichte im Glauben und Leben unserer Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung des Christen* (Hüllhorst: 28.5.–3.6.1982; Beih ÖR 51; Studienheft 17, Frankfurt/M. 1987). – 4. *Das Heil in Jesus Christus und die Heilung der Welt* (Techirghiol / Rumänien: 6.–11. Mai 1985; Studienheft 20; hg. v. H.J. Held und K. Schwarz, Hermannsburg 1994). – 5. *Rechtfertigung und Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus* (Kirchberg / Sulz a. Neckar: 18.–27.5.1988) und 6. *Die Taufe als Aufnahme in den Neuen Bund und als Berufung zum geistlichen Kampf in der Nachfolge Jesu Christi (synergia)*, (Curtea de Arges: 11.–20.6.1991), hg.v. K. Schwarz (Studienheft 23), Hermannsburg 1995.

[51] S.o. Anm. 9.

[52] WA 50, (488) 509–653; StA 5 (1992) (448) 456–617. – Vgl. M. Wallraff, Luthers Stellung zum ökumenischen Konzil, in: OFo 7 (1993) 221–237.

25 Jahre theologische Gespräche zwischen Evangelisch-Lutherischer Kirche Finnlands und Moskauer Patriarchat

VON RISTO SAARINEN

I. Die ersten Schritte

Von den zahlreichen regionalen lutherisch-orthodoxen Lehrgesprächen gehören diejenigen zwischen der Finnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Orthodoxen Kirche Rußlands zu den ältesten und produktivsten.[1] Den Vorschlag, diese Gespräche zu beginnen, machte der finnische Erzbischof Martti Simojoki am 3. Mai 1967 während seines ersten offiziellen Besuchs in der Sowjetunion. Bald teilte der Vorsitzende des Ausschusses für internationale Beziehungen, Metropolit Nikodim, den Finnen mit, daß die Russische Orthodoxe Kirche diesen Vorschlag annimmt. Es wurde im weiteren verabredet, daß die ersten Gespräche im Jahre 1970 in Finnland stattfinden sollten.[2]

Dieser Vorschlag hatte seine Vorgeschichte. Schon 1964 hatte Erzbischof Simojoki als Gast der Estnischen Lutherischen Kirche die Sowjetunion besucht und dann auch Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche getroffen. Insbesondere die Kontakte mit Metropolit Nikodim, den Simojoki auch 1965 in Leningrad besuchte, waren als Vorbereitungsarbeit notwendig. Darüber hinaus gaben die im Jahre 1959 begonnenen Gespräche zwischen EKD und Moskauer Patriarchat sowie die Überlegungen innerhalb des Lutherischen Weltbundes wichtige Anstöße für die finnisch-russischen ökumenischen Beziehungen. Der Finnische Ökumenische Rat hatte schon seit Ende der fünfziger Jahre die theologische Begegnung zwischen Lutheranern und Orthodoxen gefördert und zu diesem Zweck Konsultationen organisiert.[3]

Die ersten Gespräche fanden in Turku vom 19. bis 22. März 1970 statt. Schon vorher hatten sich die Delegationen über zwei Themen geeinigt, zu denen Theologen von beiden Seiten Referate vorlegten. Mit diesen Vorträgen als Ausgangsbasis gab es zunächst eine Plenardiskussion; dann formulierten einzelne Sektionen Vorschläge für gemeinsame Thesen. Sie wurden anschließend in Plenardiskussionen überarbeitet. Zum Schluß wurden das Kommuniqué der Diskussionen und sämtliche Thesen von den Leitern der beiden Delegationen unterzeichnet.[4]

Dieser Arbeitsweise sind die Gespräche bis heute gefolgt. Für das Verständnis der ausführlichen Dokumentation muß stets daran erinnert werden,

daß alle Texte ihren Sitz im Leben im Rahmen dieser konkreten Arbeitsmethode haben. Darüber hinaus hat die Finnische Kirche ab 1973 eine größere Vorbereitungsgruppe beschäftigt, innerhalb derer die lutherischen Vorträge im voraus diskutiert werden.[5] So repräsentieren die Vorträge – auch wenn die letzte Verantwortung immer bei den Referenten bleibt – gewissermaßen eine rezipierte kirchliche Meinungsbildung. Ähnliche Vorbereitungsarbeit hat auch die Russische Orthodoxe Kirche geleistet.

Im folgenden wird der Ertrag dieser Lehrgespräche beschrieben und analysiert. Ich beschränke mich dabei weitgehend auf den Inhalt der vorliegenden Dokumentation. Sicherlich spielen die politischen Veränderungen und die kirchendiplomatischen Beziehungen auch in den Gesprächen eine Rolle, die nicht zu unterschätzen ist.[6] Bevor der Einfluß dieser Faktoren aber überhaupt diskutiert werden kann, muß man die eigentlichen Ergebnisse gut kennen. Zuerst (II) wird ein Überblick der bisherigen Gespräche angeboten. Danach werden die wichtigsten theologischen (III) und ethisch-politischen (IV) Stellungnahmen näher analysiert. Als Einzelproblem wird der Gebrauch der Bibel in den Gesprächen beleuchtet (V). Zum Schluß wird die Bedeutung der finnisch-russischen Gespräche für die breitere Ökumene (VI) erläutert.

II. Die Gespräche 1970 bis 1992: ein Überblick

Bei der *ersten* Zusammenkunft in Turku standen also zwei Themen auf der Tagesordnung, nämlich: „Das Abendmahl als Manifestation der Einheit der Glaubenden" und „Die theologischen Grundlagen der Friedensbemühungen der Kirchen". Das *zweite* Treffen, das in Sagorsk vom 12. bis 16. Dezember 1971 stattfand, setzte diese Thematik fort, indem es „Das Abendmahl unter besonderer Berücksichtigung seines Opfercharakters" und „Gerechtigkeit und Gewalt" behandelte.

Damit war eine prinzipielle Entscheidung in bezug auf die Themenwahl getroffen: neben einem theologischen Thema wurde ein sozialethisches Problem – normalerweise die Friedensarbeit – behandelt. Wie in dem entsprechenden deutsch-russischen Dialog[7] war das Friedensthema einerseits eine Erfüllung des Wunsches des sowjetischen „Rates für religiöse Angelegenheiten", der die Diskussionen kontrollierte. Andererseits haben die Delegationen die dadurch angebotenen Möglichkeiten wahrhaftig zu nutzen versucht; die Friedensthematik war ja gleichzeitig auch wichtig für die weltweite ökumenische Diskussion.

Als Gruppenleiter waren sowohl 1970 als auch 1971 Erzbischof Simojoki und der Erzbischof von Dimitrow, Filaret, tätig. In Sagorsk war auch Metropolit Nikodim anwesend, der u.a. den Brief des Patriarchen Pimen an die Teilnehmer vorlas. Auf finnischer Seite unterzeichnete Simojoki die Schlußakte auch noch 1974 und 1977. Im Jahre 1980 leitete der neue Erzbischof Mikko Juva die Finnen; seit 1983 war Erzbischof John Vikström als Vorsitzender tätig. Auf russischer Seite war Filaret auch noch 1986 Delegationsleiter, während Vladimir, Erzbischof von Dimitrow und später Metropolit von Rostow, 1974 und 1992 präsidierte. 1977 war der später umstrittene Exarch der Ukraine, Filaret, Vorsitzender der russischen Gruppe. 1980 und 1983 leitete Antonij, Metropolit von Leningrad und Novgorod die Delegation. Vorsitzender im Jahre 1989 war der heutige Patriarch von Moskau, Aleksij, damals Metropolit in der Diözese von Tallinn.

So ist die höchste finnische Kirchenleitung immer präsent gewesen. Auch seitens der Russischen Orthodoxen Kirche haben stets führende Bischöfe und Ökumeniker mitgewirkt. Neben den Vorsitzenden haben einige Delegierte der Kirchen in besonderer Weise für die Kontinuität gesorgt. Auf russischer Seite ist besonders der Erzbischof von Vologda, Professor Michail (Mudjugin) zu nennen, der nicht nur an allen Gesprächen teilgenommen, sondern immer auch ein Referat gehalten hat. Prof. Dr. Kauko Pirinen gehörte zur finnischen Delegation ununterbrochen von 1970 bis 1986; Bischof Kalevi Toiviainen hat ab 1971 an jedem Treffen teilgenommen.

Das *dritte* Gespräch fand in Järvenpää 1974 statt. Diesmal wurden drei Themen behandelt: „Die Eucharistie und das Priestertum", „Friedensarbeit in den christlichen Kirchen heute" und „Die christliche Lehre vom Heil". Im *vierten* Gespräch in Kiew 1977 wurden „Das Heil als Rechtfertigung und Vergöttlichung" und „Das Heil und das Reich des Friedens: Glaubensgegenstand und ethische Aufgabe" diskutiert. Bei der *fünften* Dialogrunde in Turku 1980 hießen die Themen „Glaube und Liebe als Elemente des Heils" und „Die theologische Grundlage der kirchlichen Friedensarbeit".

Im *sechsten* Dialog in Leningrad 1983 wurde die Ekklesiologie erörtert: „Die Natur der Kirche" und „Die Friedensarbeit der Kirchen in der modernen Welt". „Heiligkeit, Heiligung und die Heiligen" sowie „Die Bergpredigt und die Friedensarbeit der Kirchen in der heutigen Welt" bildeten den Gegenstand der *siebenten* Diskussionsrunde in Mikkeli 1986. In Pyhtitsa/ Leningrad 1989 wurden „Die Schöpfung" und „Die Verantwortung des Menschen für Gottes Schöpfung" behandelt.

Bei den *neunten* Gesprächen in Järvenpää 1992 wurden vier miteinander verwandte Themen erläutert: 1) Die apostolische Unterweisung im Neuen

Testament und in der frühen Kirche, 2) Das Bekennen des apostolischen Glaubens heute, 3) Die Sichtbarmachung des apostolischen Glaubens im Leben der Kirche und 4) Das Zeugnis des apostolischen Glaubens für die Welt. In bezug auf den äußeren Rahmen kann auch bemerkt werden, daß die Gespräche ab 1983 jeweils etwa zehn Tage gedauert haben; bis 1980 waren sie durchschnittlich fünf Tage lang.

Betrachtet man die Entfaltung der theologischen Themen, fällt auf, daß weder die Einleitungsfragen (z.B. Schrift und Tradition, die Rolle der Konzilien) noch die konkreten Strukturfragen (z.B. die Lehre vom kirchlichen Amt) eine thematische Hauptrolle[8] einnehmen. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die finnisch-russischen Gespräche sowohl vom deutsch-russischen als auch vom weltweiten lutherisch-orthodoxen Dialog. Aber abgesehen von diesen Problembereichen folgt der Dialog m.E. dem üblichen Gang mancher bilateraler Gespräche: zuerst werden die Soteriologie und die Sakramente ausführlich diskutiert; dann wird ein Versuch der ekklesiologischen Konvergenz unternommen; und nachdem man festgestellt hat, daß die verschiedenen Ekklesiologien trotz der Annäherung keine konkreten Schritte erlauben, wird ein völlig neues Gebiet zum Thema der Diskussionen genommen.

Darüber hinaus sind einige Berührungspunkte mit der *weltweiten ökumenischen Thematik* sichtbar: in Järvenpää 1974 wurde über Probleme der Internationalen Missionskonferenz in Bangkok 1973 reflektiert, und in Järvenpää 1992 war das ÖRK-Projekt „Gemeinsames Bekenntnis des apostolischen Glaubens" für die Themenwahl maßgebend. In bezug auf die Sozialethik ist es offensichtlich, daß das Friedensthema nach dem Ende des Kommunismus seine Aktualität verlor; statt dessen wurden 1989 Themen des konziliaren Prozesses des Ökumenischen Rates der Kirchen diskutiert.

III. Die theologischen Schwerpunkte

a) Rechtfertigung und Vergöttlichung

Das bekannteste und wirkungsvollste Gespräch war zweifellos dasjenige in Kiew 1977. Es ist vor allem wegen der zusammenfassenden Thesen „Das Heil als Rechtfertigung und Vergöttlichung" bekanntgeworden. Die Präambel dieser Thesen konstatiert, daß die Kirchen eine „breite Übereinstimmung" in bezug auf diese zwei Grundbestimmungen der Lehre vom Heil bzw. der Erlösung erreicht haben.[9]

Wie ist das möglich? Den Thesen zufolge ist die Taufe der Ort, an dem die Rechtfertigung geschieht und die Vergöttlichung beginnt. Die Vergött-

lichung wird dabei als Teilhabe am göttlichen Leben definiert.[10] Auch nach der Taufe bleibt im Christen aber der alte Mensch. Darum bilden Buße und die Erfüllung der Gebote Gottes einen wesentlichen Teil der Vergöttlichung.[11] Auf diese Weise schließt die orthodoxe Vergöttlichungslehre auch die lutherische Lehre vom „simul iustus et peccator" ein.

Das Leben des Christen wird folgendermaßen beschrieben:

4. Wenn der Christ gerechtfertigt worden ist, wendet er sich zu einem neuen Weg hin, der zur Vergöttlichung führt. Die Kirche versteht darunter einen Prozeß des Wachsens in der Heiligkeit und der immer stärkeren Annäherung an Gott. „Nun aber schauen wir alle mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel, und wir werden verklärt in sein Bild von einer Herrlichkeit zur anderen, von dem Herrn, der der Geist ist" (2Kor 3,18). Die Vergöttlichung vollzieht sich unter der Einwirkung der Gnade des Heiligen Geistes in einem tiefen und echten Glauben verbunden mit der Hoffnung und durchdrungen von der Liebe (1Kor 13,13).[12]

An derselben Stelle machen die Kirchen auch zwei andere Aussagen, die aus lutherischer Sicht gewagt erscheinen können: erstens wird behauptet, daß die Neugeburt der Person in der Kindertaufe als Ergebnis des stellvertretenden Glaubens der Eltern, der Paten und der christlichen Gemeinde realisiert wird.[13]

Zweitens wird über den freien Willen gesagt:

Die Gnade vergewaltigt niemals den persönlichen Willen des Menschen, sondern wirkt durch ihn und zusammen mit ihm. Jeder Mensch hat die Möglichkeit, dem Willen Gottes nicht zuzustimmen oder, unter dem Beistand des Heiligen Geistes, ihm zuzustimmen.[14]

Mit dieser Formulierung „haben die lutherischen Partner zweifellos Anliegen des orthodoxen Synergismus aufgenommen", konstatiert Karl Christian Felmy im Jahre 1980.[15] Wenn man aber die Formulierung aus heutiger Sicht betrachtet, unterscheidet sie sich kaum von ähnlichen Aussagen des lutherisch-katholischen Dialogs.[16]

Noch brisanter als die Frage nach dem Synergismus ist aber die Behauptung, daß auch die lutherische Rechtfertigungslehre von der Perspektive der Vergöttlichung her sachgemäß verstanden werden kann. Während die römisch-katholischen Theologen heute sagen können, „die Vergöttlichung des Menschen durch die Gnade Gottes wurde immer von der römisch-katholischen Theologie vertreten"[17] gehört der ambivalente Begriff Vergöttlichung innerhalb der evangelischen Theologie fast notwendigerweise zur Seite der berüchtigten theologia gloriae.[18]

Dennoch haben einige Theologen die Kiewer Formulierungen positiv rezipiert. Nach Heinz Joachim Held z.B. ist es „sicher ungewöhnlich, aber keineswegs zu gewagt, wenn das Resümee ... zu Kiew eine Verbindung zwi-

schen dem Verständnis der Rechtfertigung des sündigen Menschen durch Gottes Wirken in der reformatorischen Theologie einerseits und der Auffassung der orthodoxen Kirche vom rettenden Handeln Gottes am Menschen im Sinne der ‚Vergöttlichung' herstellt."[19] In den amerikanischen lutherisch-orthodoxen Gesprächen sind die finnisch-russischen Formulierungen extensiv in das Common Statement aufgenommen worden.[20]

Lutherischerseits wurde die Begründung dieser Thesen vor allem im Vortrag von Tuomo Mannermaa geliefert. Mannermaas Vortrag, den er später überarbeitete und als Lutherstudie veröffentlichte[21], hat insbesondere auf die Lutherforschung gewirkt und ist dort ausführlich und kritisch diskutiert worden.[22] Hier kann diese Diskussion nicht angegangen werden; es sei nur gesagt, daß nach Mannermaa das Motiv des im Glauben gegenwärtigen Christus im Luthertum als solche „real-ontische" Denkweise wirksam ist, die sich mit dem Gedanken der Vergöttlichung verbinden läßt.

b) Sakramente und Amt

In den drei ersten Gesprächen 1970 bis 1974 wurde vor allem die Abendmahlslehre geschildert. Schon in Sagorsk 1971 kamen die Kirchen zu einer weitgehenden Übereinstimmung hinsichtlich der Realpräsenz und des Opfercharakters der Eucharistie:

> Brot und Wein im Abendmahl sind Leib und Blut unseres Heilands. Christus ist wahrhaft gegenwärtig im Abendmahl in der Fülle seiner Person als Gott und Mensch. Indem wir an diesem Mahl teilnehmen, werden wir Teilhaber an Christus als Glieder seines Leibes, d.h. der Kirche.
>
> ... Das einmalige Opfer von Golgatha kann nicht wiederholt werden, und seine Heilswirkung erstreckt sich auf alle Zeiten. Das Abendmahl ist nicht die Wiederholung des Opfers von Golgatha, sondern eine Manifestation seiner Heilsbedeutung und seiner Wirksamkeit im Leben der Kirche und jedes einzelnen Christen heute.[23]

In bezug auf den Gebrauch des Wortes „Opfer" konstatieren die Kirchen allerdings Unterschiede in ihren Traditionen.

Die Taufe wurde vor allem im Zusammenhang mit der Erlösung erläutert, d.h. in Kiew 1977. Die zentrale Rolle der Taufe in den Kiewer Thesen wird später nur beiläufig erwähnt; so wird z.B. in Mikkeli 1986 gesagt, daß „die Heiligkeit Gottes" in der Taufe gegeben wird.[24] Es bleibt einigermaßen rätselhaft, warum der Dialog in Kiew 1977 der Taufe so große Bedeutung zuschrieb, ohne jedoch die Tauflehre und die damit verbundenen ökumenischen Probleme[25] ausführlich zu erörtern.

Die Sektion über das kirchliche Amt in Järvenpää 1974 ist kurz, aber sehr prägnant. Das ordinierte Priesteramt und das allgemeine Priestertum aller

Gläubigen werden als komplementär angesehen. Das ordinierte Amt wurde von Jesus selber gestiftet und gehört untrennbar zum Wesen der Kirche.[26] Mit Recht bemerkt K.C. Felmy, daß diese Amtslehre nicht aus dem allgemeinen Priestertum heraus gewachsen ist. Als Hintergrundinformation ist es wichtig zu wissen, daß die Finnische Kirche während der siebziger Jahre im Rahmen der Diskussionen um die Frauenordination die Position zu vertreten begann, daß das ordinierte Amt *iure divino* der Kirche zugehört.[27]

Obwohl die Thesen diese finnische Amtstheologie widerspiegeln, stehen sie z.B. im Lichte der entsprechenden Aussagen des Lima-Dokumentes oder der neueren anglikanisch-lutherischen Verträge keineswegs isoliert innerhalb der reformatorischen Christenheit.[28] Je mehr die ökumenische Diskussion sich auf das kirchliche Amt konzentriert, desto stärker kommen die besonderen Merkmale des ordinierten Amtes zum Ausdruck. Es kann aber gefragt werden, ob die Aussagen des finnisch-russischen Dialogs über die Taufe und das Amt allzu kurz und lakonisch ausfallen. Während die Theologie der Eucharistie von 1970 bis 1974 extensiv und konsequent ausgearbeitet wurde, erscheinen die Taufe und das kirchliche Amt in der Dokumentation eher als Randthemen.

c) Glaube, Leben, Kirche, Schöpfung: Die Entfaltung des Dialogs 1980 bis 1989

Während die siebziger Jahre einen raschen Fortschritt des theologischen Dialogs bedeuteten, war das nächste Jahrzehnt vor allem der Konsolidierung und der Differenzierung der erreichten Ergebnisse gewidmet. Die Dokumente der achtziger Jahre sind gründlicher und auch länger geworden.

Die Thesen von 1980 „Glaube und Liebe als Elemente des Heils" konkretisieren weitgehend die Kiewer Übereinstimmung hinsichtlich der Wirklichkeit der Erlösung:

> 2 ... Wenn wir Mitglieder Seiner [Christi] Kirche in der Taufe werden und wenn wir an Ihn glauben als Sohn Gottes, der in die Welt kam, um die Sünder zu erlösen, haben wir an seinem göttlichen Leben teil. Wenn wir Christus empfangen durch sein heiliges Wort und durch heilige Sakramente, werden wir – mit den unterschiedlichen Formulierungen unserer Traditionen – Kinder Gottes (Röm 8,14–17); wir empfangen die Gerechtigkeit (Röm 3,24) und die Versöhnung (2Kor 5,18), und werden vergöttlicht (1Joh 3,2).[29]

Die Liebe wird als Frucht des Glaubens definiert und betont. Es wird auch gesagt, daß die Liebe des Menschen zu Gott eine Antwort der Liebe Gottes zu den Menschen ist. Diese Liebe des Menschen manifestiert sich als Glaube und als Nächstenliebe.[30] Je mehr der Mensch die von Gott empfan-

gene Liebe den Nächsten austeilt, desto mehr gewinnt Christus in ihm Gestalt und desto mehr kann er dem Bösen widerstehen. In seinem Streben nach der Heiligung bleibt der Mensch aber immer unvollkommen und braucht immer erneut Buße und Vergebung der Sünden.[31]

Mit Hilfe des Gedankens der Teilhabe an Christus bzw. der Vergöttlichung formulieren die Kirchen also eine Theologie des christlichen Lebens und der Heiligung. Hinter den Thesen kann der Einfluß des Referates von Tuomo Mannermaa „Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Theologie Luthers"[32] festgestellt werden.

Im Lichte der rasch wachsenden Übereinstimmung war es verständlich, daß der eigentliche Prüfstein aller bilateralen Dialoge, die Ekklesiologie, zum nächsten theologischen Thema genommen wurde. Die ekklesiologischen Thesen von Leningrad 1983 bieten allerdings keine größeren Innovationen. Die Kirche wird als „Leib Christi" definiert, aber die in Kiew 1977 und Turku 1980 gewonnenen Einsichten über die soteriologische Christus-Gegenwart werden nicht für die Ekklesiologie fruchtbar gemacht. Die zentrale Bedeutung der Eucharistie wird erwähnt.[33] Sie wird aber nicht im Rahmen einer „eucharistischen Ekklesiologie" theologisch weitergeführt, wie es die Orthodoxen sonst in letzter Zeit getan haben. Die trinitarische Perspektive, die so wichtig für andere ekklesiologische Gespräche der achtziger Jahre war und die schon im katholisch-orthodoxen Dialog in München 1982 ausführlich expliziert wurde, wird nicht einmal erwähnt.[34]

So kommt der heutige Beobachter zu der Schlußfolgerung, daß die theologischen Texte von Leningrad 1983 nach zwei besonders innovativen Dialogen enttäuschend ausfallen. Die genauen Ursachen dieser Enttäuschung sind aber schwer zu bestimmen. Die Abwesenheit von Tuomo Mannermaa kann einiges erklären, hatte er doch Kiew 1977 und Turku 1980 maßgebend beeinflußt. Die eigentliche Ursache ist m.E. aber darin zu finden, daß die wirklich fruchtbaren ekklesiologischen Diskussionen erst langsam während der achtziger Jahre zustande gekommen und kirchlich rezipiert worden sind. Die trinitarisch bestimmte Communio-Ekklesiologie, deren orthodoxer Architekt besonders John Zizioulas gewesen ist, war im Jahre 1983 noch weitgehend unbekannt. Auch die lutherische Ekklesiologie hat erst nach der LWB-Vollversammlung in Budapest 1984 deutliche Schritte zu einer Selbstdefinition unternommen.[35] So hat Leningrad 1983 gewissermaßen allzu früh stattgefunden, um wirklich ökumenisch fruchtbar werden zu können.

Auch die nächsten Dialoge in Mikkeli 1986 und Pyhtitsa/Leningrad 1989 leiden an einer gewissen Orientierungslosigkeit. Das Gesamtthema „Heiligkeit, Heiligung und die Heiligen" (1986) bietet zwar im Prinzip die Mög-

lichkeit, den Vergöttlichungsgedanken weiter zu konkretisieren. Die Vergöttlichung wird aber nicht einmal erwähnt; auch die Heiligung wird jetzt nur als „ständiges Wachsen im Wissen von der Gnade Gottes" beschrieben.[36] Die Thesen über „Die Schöpfung" (1989) berühren kaum die früheren Dialoge. Der Pantheismus wird abgelehnt; im weiteren wird gesagt, daß der Schöpfungsbericht keine wissenschaftliche Erklärung ist, sondern eine „holistische Interpretation, die durch den Glauben sich eröffnet".[37]

d) Der apostolische Glaube: ein Neuanfang in Järvenpää 1992

Das neunte Gespräch in Järvenpää im Mai 1992 kam nach den großen Veränderungen in Rußland zustande. Die politischen Turbulenzen und ihre kirchlichen Auswirkungen haben die Voraussetzungen des Dialogs beeinflußt. Angesichts dieser praktischen Schwierigkeiten war es schon ein Erfolg, daß der Dialog überhaupt fortgesetzt werden konnte. Darüber hinaus bieten die Thesen über das Thema „Der apostolische Glaube in biblischer und dogmatischer Perspektive" m.E. die Möglichkeit eines theologischen Neuanfangs.

Es ist bemerkenswert, daß viele Thesen einen ekklesiologischen Schwerpunkt haben. Der apostolische Glaube „lebt in der Tradition der Kirche". „Sowohl die orthodoxe als auch die lutherische Kirche empfangen das apostolische Evangelium Jesu Christi und wollen ihm ohne Bedenken folgen". „Das Heil ist nicht nur ein Ereignis der Vergangenheit, sondern auch eine gegenwärtige Wirklichkeit in der Kirche und im Leben der Gläubigen."[38] Insgesamt wird die Kirche in diesen Thesen dreizehnmal erwähnt. So bildet das Dokument gewissermaßen eine Fortsetzung zum ekklesiologischen Text von Leningrad 1983.

In den zwei letzten Thesen wird die Soteriologie, wie sie in Kiew 1977 und Turku 1980 entworfen wurde, trinitarisch und ekklesiologisch erweitert und verankert:

10b. In Christus begegnen wir dem dreieinigen Gott. In seinem Sohn offenbart Gott seine unermeßliche und unbegreifbare Liebe zu uns, und durch die Offenbarung und die Erleuchtung des Heiligen Geistes können wir vom Sohn Gottes zu wissen lernen.

c. Die Erlösung ist nicht nur ein Ereignis der Vergangenheit, sondern auch eine gegenwärtige Wirklichkeit in der Kirche und im Leben der Gläubigen. Die erlösende Gegenwart Christi und des Heiligen Geistes ereignet sich in der Verkündigung des Evangeliums, in der Verwaltung der Sakramente und im Gottesdienst. In ihnen und durch sie vereint Gott uns mit sich selber und gibt uns seine Gaben. Er schafft in uns den rechten apostolischen Glauben, in dem wir an dem dreieinigen Gott und an der

Erlösung, die in ihm ist, teilhaben. Dieser Glaube wird durch die Liebe wirksam (Gal 5,6; 1Joh 4,19).[39]

Auf diese Weise entsteht eine Verbindung dazu, wie eine breitere Ökumene sich während der achtziger und neunziger Jahre mit der Trinität und der Communio-Ekklesiologie beschäftigt hat.[40]

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der theologische Dialog seinen ersten Höhepunkt in den Jahren 1977 und 1980 erreichte. Die späteren Dialoge haben die Ergebnisse der ersten Dekade nur begrenzt rezipiert und konkretisiert. Der Dialog von 1992 ist aber ein Versuch, die älteren Ergebnisse erneut fruchtbar zu machen und mit der weltweiten Ökumene zu verbinden. Es muß aber hinzugefügt werden, daß die Aussagen von 1992 sich auf einer ziemlich allgemeinen theologischen Ebene bewegen. Der Leser bekommt den Eindruck, daß die Dokumente von 1977 und 1980 immer noch die maximale Konvergenz zwischen den Kirchen darstellen.

IV. Die sozialethischen Schwerpunkte

In seiner wertvollen Studie über das Friedensthema im finnisch-russischen Dialog hat Hans-Olof Kvist vor allem die orthodoxen Vorträge zur Friedensthematik analysiert. Kvist weist nach, daß der russische Dialogpartner nicht nur um der politischen Korrektheit willen über den Frieden diskutiert, sondern darüber hinaus auch *ein authentisches orthodoxes Zeugnis ablegt.*[41]

Kvist zufolge verstehen die Orthodoxen das Evangelium als Norm der Weltveränderung. Das Evangelium ist der Sauerteig, der die gesamte Welt langsam verändert bzw. transfiguriert. Auf diese Weise ist z.B. die Bergpredigt ein Ausdruck des göttlichen Rechts, das ein Bestandteil des Evangeliums ist. So wird das Evangelium zu einer ethischen Normquelle. Die Lutheraner dagegen wollen den Unterschied von Gesetz und Evangelium beachten. Die Motivation und die Normen für Friedensarbeit stammen für sie nicht aus dem Evangelium an sich, sondern aus dem politischen Gebrauch des Gesetzes, der keiner speziellen Offenbarung bedarf.[42]

Im weiteren analysiert Kvist den orthodoxen Gedanken von der Kirche als Reich Gottes auf Erden, die den eschatologischen Zustand schon antizipiert. Das göttliche Recht, das das neue Reich durch das Evangelium normiert, gibt Auskunft über den Frieden. So ist die Friedensarbeit durchaus theologisch verankert und motiviert.[43]

Obwohl das Friedensthema zu Zeiten des sowjetischen Kommunismus zweifellos auch den politischen Zwecken diente, sollte dessen theologische

Dimension nicht vergessen werden. Für die zehnte Diskussionsrunde in Kiew 1995 wird die Frage des Nationalismus als sozialethisches Thema geplant; es mag sein, daß die Friedensproblematik im Rahmen dieses Themas in den Diskussionen wiederkehrt.

Für die Jahre 1989 und 1992 war es allerdings bezeichnend, daß das Friedensthema nicht behandelt wurde. In den sozialethischen Thesen von Pyhtitsa/Leningrad 1989 werden die Umweltfragen ausführlich erläutert. Als christliche Antwort wird „eine holistische Auffassung von ethischer Verantwortung" angeboten.[44] Einerseits schließt sich dieser Ausdruck an den konziliaren Prozeß des ÖRK an; andererseits bringt aber der Begriff des Holismus auch Akzente des orthodoxen Weltverständnisses zum Vorschein. In Järvenpää 1992 konzentrieren sich die ethischen Thesen auf das Zeugnis der Kirche in der heutigen Welt.[45] Sozialethische Betonungen kommen dabei nur beiläufig zum Ausdruck.

V. Bibel und Exegese

Die theologischen Thesen der Lehrgespräche machen ausführlich Gebrauch von biblischen Zitaten und Ausdrücken. Die orthodoxen Vorträge begründen ihre Aussagen stets mit der Bibel, wobei der Bibelgebrauch aus lutherischer Sicht nicht unproblematisch ausfällt: der Schriftbeleg verifiziert nämlich immer den tatsächlichen Glauben der Kirche. Exegetische Einsichten mögen durchaus eine Rolle spielen, aber sie haben nie eine traditionskritische Funktion.[46]

Angesichts dieser vereinfachten Hermeneutik hat der lutherische Dialogpartner öfter versucht, das lutherische Schriftprinzip deutlich zu machen. Finnischerseits hat ab 1971 immer ein professioneller Exeget referiert und an den Diskussionen aktiv teilgenommen. Professor und Bischof Aimo T. Nikolainen hielt einen Vortrag 1971, 1974 und 1983; Professor Jukka Thurén 1977, 1983, 1986 und 1992 und der Bibeltheologe des ÖRK, Dr. Wille Riekkinen, im Jahre 1989.

Ohne in die Einzelheiten zu gehen, kann aus der Dokumentation festgestellt werden, daß die äußerst moderate und bisweilen konservative Exegese von Prof. Thurén sich oft als fruchtbar erwiesen hat. Seine Vorträge bieten normalerweise einen Überblick über das neutestamentliche Material: „Rechtfertigung und Teilhabe an der göttlichen Natur" (1977); „Die Kirche als Leib Christi im Neuen Testament" (1983); „Die Heiligung im Neuen Testament" (1986); „Das apostolische Lehren im Neuen Testament und in der Frühkirche" (1992). Exegetische Kriterien werden bei der Urteilsbildung

durchaus berücksichtigt. Offene Fragen werden aber nicht offen gelassen, sondern es wird immer beabsichtigt, eine Synthese zu formulieren, die dem Gesamtüberblick dient.

Einer völlig anderen Methode ist Wille Riekkinen in seinem Vortrag „Exegetische Perspektiven über die Theologie der Schöpfung" in Pyhtitsa 1989 gefolgt. Sein Zugang ist vor allem problemorientiert und hebt die unterschiedliche Terminologie der verschiedenen Überlieferungen hervor. Diese Probleme werden insgesamt als „Herausforderung für den Schöpfungsglauben" zusammengefaßt. Die Reaktion einiger russischer Delegierter auf Riekkinens Vortrag war ziemlich negativ[47]; auch in den Thesen kann man wenig vom Vortrag spüren, während Thuréns Vorträge öfters eine biblisch-hermeneutische Basis für die Thesen gebildet haben.

Zusammenfassend läßt sich m.E. sagen, daß eine moderate und freundlich gesinnte Exegese durchaus hilfreich für den Dialog sein kann. Dagegen können die Orthodoxen die traditionskritische Funktion der Schrift kaum rezipieren. Auch die Rede von der Exegese als „Herausforderung" für die Kirche ist aus orthodoxer Sicht unfruchtbar, obwohl die russischen Theologen die Entwicklungsgeschichte der historisch-kritischen Exegese an sich relativ gut kennen. Ob das lutherische Schriftprinzip aber ohne jede herausfordernde Kraft sachgemäß ausgedrückt werden kann, mag dahingestellt bleiben.

VI. Die ökumenische Bedeutung

Im weltweiten lutherisch-orthodoxen Dialog hat man trotz eingehender Vorbereitungen bis heute eigentlich nur einleitende Fragen behandelt, wie z.B. die Offenbarung, Schrift und Tradition, Kanon und Inspiration sowie die Rolle der ökumenischen Konzilien.[48] In bezug auf die dogmatischen Fragen sind die regionalen Dialoge weiter fortgeschritten. Jeder dieser Dialoge hat seine besondere Stärke: die EKD-Dialoge haben die längste Tradition und größte Themenbreite, während der amerikanische Dialog der einzige ist, bei dem die Griechen aktiv mitwirken.

Die Stärke des finnisch-russischen Dialogs liegt vor allem für die Lutheraner darin, daß in ihm die Fragen der lutherischen Theologie und der lutherischen Identität besonders prägnant gewesen sind. Nicht selten hört man in Finnland Stimmen, denen gemäß der finnisch-russische Dialog die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands theologisch erneuert hat. Damit wird insbesondere auf die Rolle der Sakramente und des Gottesdienstes im Leben der Kirche verwiesen. Im Laufe des Dialogprozesses ist es möglich gewor-

den, sich der eigenen Tradition mit deren ökumenischen Möglichkeiten bewußt zu werden. Wahrscheinlich könnte man ähnliche Wirkungen auf der russischen Seite feststellen.

Nicht zu unterschätzen ist die präventive Funktion der Lehrgespräche. Besonders nach dem Ende des sowjetischen Kommunismus sind die finnisch-russischen Kirchenbeziehungen dadurch belastet gewesen, daß viele Erweckungs- und Missionsbewegungen ihre Arbeit in Rußland schnell begonnen bzw. erweitert haben. Um die theologischen und praktischen Probleme dieser neuen Situation zu bewältigen, ist es essentiell, daß neben guten persönlichen Kontakten auch schriftliche Dokumente vorliegen, die die Christlichkeit des Nachbarn auf offizieller Ebene bestätigen. Angesichts der heutigen Situation ist es verständlich, daß das theologische Thema der zehnten Dialogrunde in Kiew 1995 „Die missionarische Aufgabe der Kirche" sein wird.

Darüber hinaus soll aber der ökumenische Ertrag der Gespräche für die Weltchristenheit gewürdigt werden. M.E. sind nach wie vor die soteriologischen Dokumente von Kiew 1977 und Turku 1980 von richtungweisender Bedeutung. Sowohl im amerikanischen Dialog als auch in den Gesprächen zwischen EKD und Rumänischer Orthodoxer Kirche[49] sind die Ergebnisse dieser Diskussionen einigermaßen rezipiert worden. Wenn der weltweite lutherisch-orthodoxe Dialog ab 1995 die Fragen nach der Erlösung und des Heils zu diskutieren beginnt, kann er sich auf die breite Basis dieser regionalen Dialoge stützen.

Die *zehnte* Gesprächsrunde findet also im August 1995 in der ukrainischen Hauptstadt Kiew statt. Angesichts der Aktivität der protestantischen Missionen in Rußland und der komplizierten Situation der ukrainischen Orthodoxie sind die vorgeschlagenen Themen – Mission, Nationalismus – von besonderer Aktualität und Wichtigkeit. Wenn man aber darüber hinaus die Zukunft des Dialogs auf Grund des bisher Erreichten überlegt, wäre es m.E. notwendig, noch einmal eine gründliche ekklesiologische Diskussion zu unternehmen. Mit Hilfe der neuen ökumenischen Ekklesiologie, deren Mittelpunkt der Koinonia-Begriff ist, könnte m.E. eine deutlich über die Thesen von Leningrad 1983 hinausführende Konvergenz entdeckt werden.

ANMERKUNGEN

[1] Die Ergebnisse aller Gespräche sind auf englisch erhältlich in: Dialogue between Neighbours: The Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church 1970–1986, ed. H.T. Kamppuri, Helsinki 1986; Creation: The Eighth Theological Conversations… Pyhtitsa and Leningrad 1989, Helsinki

1991; Järvenpää 1992: The Ninth Theological Discussions ...; Helsinki 1993. Weitere bibliographische Auskünfte befinden sich in diesen Bänden. Das vollständige Archiv der Gespräche wird im Außenamt der Ev.-luth. Kirche Finnlands in Helsinki aufbewahrt. Im folgenden werden auch die deutschen Übersetzungen, soweit vorhanden, zitiert. – Für andere regionale Gespräche vgl. K. Schwarz, Dialoge der EKD mit orthodoxen Kirchen, in: Was hat die Ökumene gebracht?, Hg. H. Brandt und J. Rothermundt, Gütersloh 1993, 61–81, und Salvation in Christ: A Lutheran-Orthodox Dialogue, ed. J. Meyendorff and R. Tobias, Minneapolis 1992.

2 H. Kamppuri, Introduction, in: Dialogue between Neighbours, s.o., 9; J. Martikainen, Suomen kirkon asema ekumeenisissa yhteyksissä, in: Yhteyden mahdollisuudet, Helsinki 1981, 181.

3 Martikainen (wie Anm. 2), 181–182; Kamppuri (wie Anm. 2), 9.

4 Vgl. M. Sinnemäki, Zusammenfassender Bericht über die finnisch-lutherischen/russisch-orthodoxen Gespräche, Lutherische Rundschau 1972, 380–386. R. Slenczka, 25 Jahre theologische Gespräche zwischen Evangelischer Kirche in Deutschland und Moskauer Patriarchat, Ökumenische Rundschau 34 (1985), 446–467, berichtet (S. 453–454) über die ähnliche Arbeitsweise im EKD-Dialog.

5 Kamppuri (wie Anm. 2), 10.

6 R. Slenczka (wie Anm. 4) und H. J. Held, Schritte und Markierungen auf dem Wege der zwölf Arnoldshainer Gespräche, in: Partner der Ökumene, Zeugnisse der Lebensarbeit von H. J. Held, Bielefeld 1993, 168–222, schildern diese Hintergründe in bezug auf den EKD-Russischen Dialog. – Ich selber bin Mitglied der finnischen Vorbereitungsgruppe seit 1983, habe aber persönlich nie an den eigentlichen Dialogen teilgenommen. Wenn im folgenden einige Urteile über Erfolge und Mißerfolge des Dialogs fallen, repräsentieren sie keine Insider-Sicht, sondern basieren auf der veröffentlichten Dokumentation.

7 Dazu Slenczka (wie Anm. 4), 463–464.

8 Wie weiter unten noch zu zeigen ist, wird zur Lehre vom kirchlichen Amt durchaus Stellung genommen. Während es aber das Hauptthema des EKD-Russischen Dialogs von 1981 bis 1987 war, bildete es im Rahmen der finnisch-russischen Gespräche nur einen Teil einer einzigen Konsultation (1974).

9 „Bis jetzt war die Meinung verbreitet, orthodoxe und lutherische Lehre würden beträchtlich divergieren. Im Gesprächsverlauf wurde indessen deutlich, daß die beiden wichtigsten Aspekte der Erlösung, die der Erörterung unterlagen, Rechtfertigung und Vergöttlichung, eine feste neutestamentliche Grundlage haben und in bezug auf beides eine breite Übereinstimmung der Ansichten Raum hat." – Übersetzung aus: K.C. Felmy, Die orthodox-lutherischen Gespräche in Europa, Ökumenische Rundschau 29 (1980), 504–518, hier: 513. Vgl. Dialogue (wie Anm. 1), 73.

10 Dialogue (wie Anm. 1), 74: „3. In Holy Baptism we become participants in Christ in a real way. 'For as many of you as have been baptized into Christ have put on Christ' (Gal 3,27). Thus we are justified in Baptism and deification begins, i.e. participation in divine life. In Baptism we are freed from the power of sin, death and the devil and reborn to eternal life we enter the kingdom of Christ."

11 Dialogue (wie Anm. 1), 74: „4. The old man remains, however, in the Christian who is reborn in Baptism. This makes it more difficult 'to walk in newness of life' (Rom 6,4). For this reason repentance of sin and fulfilment of God's commandments are an essential part of deification."

12 Übersetzung Held, Glaube und Liebe in der Erlangung des Heils, in: Partner der Ökumene (wie Anm. 6), 223–237, hier: 232–233. Vgl. Dialogue (wie Anm. 1), 75.

13 Dialogue (wie Anm. 1), 75: „2. ... In Baptism God makes man His child (Rom 8,15–17, Eph 2,13,19), he becomes a new creation (2 Cor 5,17, Gal 6,15) and is justified (Rom 3,24–28). In infant Baptism this is realized as a result and at the responsibility of the faith of the parents, godparents and the whole congregation."

[14] Übersetzung teilweise aus Felmy (wie Anm. 9), 514. Vgl. Dialogue (wie Anm. 1), 76.
[15] Felmy (wie Anm. 9), 514.
[16] Z.B. Lehrverurteilungen – kirchentrennend, Bd. 1, Hg. K. Lehmann und W. Pannenberg, Göttingen 1986, 53: „Die – oft mißverstandene – ‚Passivität' des Menschen gegenüber Gottes rechtfertigendem Handeln bedeutet nach reformatorischer Lehre, daß der Mensch sich die Gnade Gottes nur voll und ganz schenken lassen kann, nicht aber, daß der Mensch dabei Gott nicht antwortet von Person zu Person." – Es soll bemerkt werden, daß gerade der Begriff der Zustimmung (assentire/ consentire) hier eine Möglichkeit der Konvergenz bietet. Dazu siehe Lehrverurteilungen, 38–39.
[17] M. Garijo-Guembe, Schwesterkirchen im Dialog, Catholica 1994, 279–293, hier: 285.
[18] Zur Problemgeschichte dieser Lehre im Luthertum vgl. S. Peura, Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, Mainz 1994, 9–45.
[19] Held (wie Anm. 12), 232.
[20] Salvation in Christ (wie Anm. 1), 23–24. Z.B. 23–24: „The term theosis, what appears to be a major point of contention between Lutherans and Orthodox, can be seen as a fruitful point of convergence from another perspective. The teaching about deification expresses a profound biblical truth that the two traditions share."
[21] Der ursprüngliche Vortrag „Pelastus vanhurskauttamisena ja jumalallistamisena" ist auf finnisch in: Teologinen Aikakauskirja 1977, 500–526, erschienen. Auf deutsch ist die stark ergänzte Fassung „In ipsa fide Christus adest: Der Schnittpunkt zwischen lutherischer und orthodoxer Theologie" erhältlich in: Mannermaa, Der im Glauben gegenwärtige Christus, Hannover 1989, 11–93.
[22] Zur Dokumentation dieser Diskussion vgl. meine Aufsätze „Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung", in: Luther und Ontologie, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 21, Erlangen 1993, 167–182 und „The Presence of God in Luther's Theology", Lutheran Quarterly 1994, 3–13.
[23] Sinnemäki (wie Anm. 4), 384.
[24] Dialogue (wie Anm. 1), 111: „12 ... Christians must constantly return in repentance and penitence to the holiness of God received in baptism."
[25] Zu den Problemen siehe z.B. D. Wendebourg, Taufe und Oikonomia. Zur Frage der Wiedertaufe in der Orthodoxen Kirche, in: Kirchengemeinschaft. Anspruch und Wirklichkeit. Festschrift für G. Kretschmar, Stuttgart 1986, 93–116.
[26] Dialogue (wie Anm. 1), 58: „3. By calling His twelve apostles and pouring out the Holy Spirit upon them Jesus Christ established in His Church a special ministry of service (Mt 16,18; 28,18–20; John 20,23), which has since been called the ordained ministry. It cannot be separated from the essence of the Church, and it will last until the second coming of Christ."
[27] Zu dieser Entwicklung vgl. M. Juva, Seurasin nuoruuteni näkyä, Helsinki 1994, 355–356. Als die Finnische Kirche schließlich 1986 die Frauenordination akzeptierte, wurde als Begründung explizit angeführt, daß obwohl das kirchliche Amt an sich *iure divino* gegeben ist, können die Kriterien der Person des Amtsträgers nur *iure humano* festgelegt werden und sind darum historisch bedingt.
[28] So stellt z.B. die Meißener Erklärung (1988) zwischen EKD, Bund der Kirchen in der DDR und Kirche von England, Kap. 17 A 3 fest: „Wir erkennen unsere ordinierten Ämter gegenseitig *als von Gott gegeben und als Werkzeuge seiner Gnade an* ..." (Hervorhebung von mir).
[29] Dialogue (wie Anm. 1), 87 (meine Übersetzung).
[30] Dialogue (wie Anm. 1), 88 (These 6).
[31] Dialogue (wie Anm. 1), 88 (These 8).
[32] Auf deutsch gedruckt in Mannermaa (wie Anm. 21), 95–105.
[33] Dialogue (wie Anm. 1), 98–99.

[34] Der Text von München 1982 befindet sich in: Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. 2, hg. H. Meyer et alii, Paderborn/Frankfurt/M. 1992, 531–541. Zur eucharistischen und trinitarischen Ekklesiologie vgl. vor allem J. Zizioulas, Being as Communion, London 1985.

[35] Zu Zizioulas' Ansatz vgl. die vorige Anm. – Bekanntlich hatte die LWB erst in Budapest 1984 und vor allem in Curitiba 1990 sich selbst als ekklesiale Kommunion definiert.

[36] Dialogue (wie Anm. 1), 111: „12 … Sanctification is continuous growth in the knowledge of God's grace and of Christ, but at the same time in the knowledge of one's own sinfulness."

[37] Creation (wie Anm. 1), 21, 23.

[38] Järvenpää (wie Anm. 1), 14–15 (Thesen 2,3 und 10c).

[39] Järvenpää (wie Anm. 1), 15: „10b. In Christ we encounter the Triune God. It is in his Son that God the Father reveals his infinite and incomprehensible love to us, and it is through the revelation and illumination by the Holy Spirit that we can learn to know the Son of God. c. Salvation is not only an event of the past but also present reality in the Church and in the lives of the faithful. The saving presence of Christ and the Holy Spirit is realized in proclaiming the gospel, in administering the sacraments and in worship. It is in and through them that God unites us with himself and gives us his gifts. He creates in us the true apostolic faith, in which we participate in the Triune God and the salvation that is in him. This faith is effective as love (Gal 5,6, 1John 4,19)."

[40] Z.B. bei der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela 1993 (siehe den gleichnamigen Berichtsband, der als Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 67, Frankfurt 1994 erschienen ist) und im dritten Kap. des neuen katholisch-lutherischen Dokumentes: Kirche und Rechtfertigung (Paderborn/Frankfurt/M. 1994).

[41] H.-O. Kvist, De fredsteologiska strukturerna i lärodiskussionerna mellan Rysslands ortodoxa kyrka och Finlands evangelisk-lutherska kyrkan, in: Studier i de lutherska bekännelseskrifterna och i ekumenik, Åbo 1986, 133–177, hier: 136.

[42] Kvist (wie Anm. 41), 153, 167–68.

[43] Kvist (wie Anm. 41), 159–60, 166–67.

[44] Creation (wie Anm. 1), 26: „13 … a holistic concept of ethical responsibility …"

[45] Järvenpää (wie Anm. 1), 16–17.

[46] Hier kann nur generell auf die russischen Beiträge verwiesen werden, wie sie in den letzten Dokumentationsbänden Creation (wie Anm. 1), Järvenpää (wie Anm. 1) und Mikkeli 1986, ed. H. T. Kamppuri, Helsinki 1986, gedruckt vorliegen.

[47] Creation (wie Anm. 1), 10.

[48] Die Texte befinden sich in Dokumente (wie Anm. 34), 258–271 und in LWB-heute 5/93, 10–11.

[49] Siehe Held (wie Anm. 12), 231–235.

Interview

Ich sah, wie die Antlitze der Menschen sich veränderten …

Interview mit Patriarch Aleksij II. von Moskau und ganz Rußland

Übersetzt und redigiert von Hermann Goltz[1]

Unsere westliche Theologie hat sich seit längerem angewöhnt, trotz der Wiederentdeckung des „Prinzips Dialog", mehr *über* oder mehr *von* Gott zu sprechen, anstatt verstummend auf sein wohltuendes Schweigen in unseren Worten zu lauschen. Entsprechend haben wir uns auch angewöhnt, mehr *über* oder *von* Menschen zu sprechen, da wir deren eigene Stimme kaum wirklich gehört haben bzw. gar nicht in der Lage sind, sie zu verstehen.

In diesen Zeilen soll daher einmal eine Ausnahme im Reden *über* Menschen gemacht werden. Aus gegebenem Anlaß wird hier nicht *über* den und nicht *von* dem kommenden Deutschland-Besucher Aleksij II. gesprochen werden, sondern er selber soll einigermaßen ungestört zu Wort kommen. Zu diesem Zweck habe ich eines der jüngsten russischen Interviews mit dem Patriarchen ausgewählt, das viele der Schmerzthemen berührt, an die wir heute bei den Themen „Rußland" und „Russische Orthodoxe Kirche" denken. Es dürfte auch nicht unwichtig zu hören und zu vergleichen sein, wie der künftige Deutschland-Besucher Aleksij, der vieles *extra muros* zu sagen haben wird, *rossicos intra muros* zu seinen eigenen Landsleuten spricht.

Im Juni 1995 stellte der Chefredakteur der in Millionenauflage verbreiteten Moskauer „Literaturzeitung" in einem Interview dem Moskauer Patriarchen Aleksij, der als Gast der Redaktion zu dem Gespräch gekommen war, die Frage, ob die Renaissance der Orthodoxie in Rußland in den letzten Jahren auf geistigem und ethischem Feld bereits etwas bewirkt habe.

Patriarch Aleksij: Die Russische Orthodoxe Kirche hatte sehr schwere Jahrzehnte zu durchleben. Aber sie blieb immer beim Volk. Sowohl die Freuden des Vaterlandes[2] als auch dessen Schmerzen waren unsere Freuden und waren unsere Schmerzen. Wenn die Kirche auch vom Staat getrennt war, so hat sie sich doch nie von der Gesellschaft getrennt. Sie wissen, vor dem Anfang des Krieges war die Kirche praktisch zerschlagen. In der Rußländischen Föderation waren lediglich etwa hundert Gemeinden und vier Bischöfe übriggeblieben. Nichtsdestoweniger hat der Patriarchenverweser Metropolit Sergij sich gleich am ersten Tage, als das Unglück über uns hereinbrach und der Krieg begann, mit einem Sendschreiben an die gesamtrussische Herde gewandt und sie aufgerufen, sich zur Verteidigung der Heimat wie ein Mann zu erheben. In den schweren Kriegsjahren war die Kirche mit ihrem Volk und tat ihren patriotischen Dienst.

Nach dem Krieg war in Rußland eine Renaissance der Orthodoxie zu beobachten. Die Zahl der Kirchen stieg auf 14.000 an. Aber bald darauf wurde diese Zahl kraft administrativer Beschlüsse der Staatsgewalt stark beschnitten. Der Anfang der Wiederhinwendung zu unserer Geschichte war dann (noch vor der Perestroika-Zeit) mit

der Sechshundertjahrfeier der Schlacht auf dem Schnepfenfeld (Kulikowo polje) verbunden (1380/1980). Damals erschienen in vielen Zeitungen Artikel, die das Interesse der Leser auf die geschichtlichen Ereignisse der Zeiten des hl. Sergij von Radonesh und des Fürsten Dmitrij Donskoj lenkten. Ich selber konnte an den Feierlichkeiten auf dem Schnepfenfeld im Gebiet von Tula teilnehmen. Das war die erste ernsthafte (Wieder-)Hinwendung des Volkes zu seiner geistig-geistlichen Geschichte.

Das zweite sehr wichtige Ereignis war die Tausendjahrfeier der Taufe Rußlands (1988). In der Sache war dieses Ereignis gleichsam eine Wiederbekräftigung der Taufgnade für Rußland, weil unser heutiges Volk sich bewußt zu werden begann, daß wir ein gemeinsames Taufbecken in Kiew haben.

Die gegenwärtige Veränderung der *Rolle der Kirche in der Gesellschaft* begann mit der Annahme des Unions-Gesetzes über die Gewissensfreiheit. Damals war ich Abgeordneter des Kongresses der Volksdeputierten der Union. Im Prozeß der Ausarbeitung der neuen Gesetzgebung kam es zu vielen Streitigkeiten. Einige Juristen hielten dafür, daß das Statut über die religiösen Vereinigungen von 1929 so vollkommen wäre, daß es keiner Veränderung bedürfe. Aber dieses Statut war seinem Wesen nach diskriminierend. So verbot es zum Beispiel die Unterweisung oder überhaupt jede Art von kirchlicher Glaubenslehre für Personen unter 18 Jahren. Man erlaubte den Kindern den Gottesdienstbesuch nicht, besonders zu Ostern. Der Kirche war auch die karitative Tätigkeit verboten. Zu dieser in der Vergangenheit traditionellen karitativen Tätigkeit zurückzukehren, half das neue Gesetz über die Gewissensfreiheit. Wir begannen den sozialen Dienst der Kirche wiederaufzubauen. Das ist nicht leicht, denn jene, die sich damals (vor der Revolution) mit der kirchlichen sozialen Arbeit befaßt hatten, waren längst in eine andere Welt hinübergegangen. Wir schufen in der Struktur des Patriarchats zwei spezielle Abteilungen, die „Abteilung für Wohltätigkeit und sozialen Dienst" und die „Abteilung für Katechese und religiöse Bildung".

Wir gingen geschwächt in die Zeit der Freiheit. Die Zahl der Kleriker reicht heute ebenso wenig aus wie die Zahl derjenigen, die Glaubenslehre in den Schulen unterrichten können. Deshalb sind wir so an die Sache herangegangen, daß wir in jeder Gemeinde Sonntagsschulen gegründet haben. Jetzt existieren davon Tausende, nicht nur für Kinder, sondern auch für deren Eltern. Ich versuche bei meinen Besuchen in den verschiedenen Regionen, mich mit diesen Kindern zu treffen und in ihre Augen zu schauen. Dabei werde ich jedes Mal davon überzeugt, daß wir diese Generation nicht verlieren. Weder für das Land, noch für das Volk, noch für die Kirche.

Die karitative Tätigkeit ... Sie begann mit bescheidenen Besuchen von Krankenhäusern. Später dann von Gefängnissen und Altersheimen. Vor einigen Jahren haben wir eine Lehranstalt für Schwestern der Barmherzigkeit am Ersten Städtischen Krankenhaus in Moskau aufgebaut. Mich haben bei der Eröffnung dieser Lehranstalt die Gesichter der Mädchen sehr stark beeindruckt, die dort die Ausbildung begannen. Mir scheint, eine Schwester der Barmherzigkeit zu sein, das ist nicht lediglich Arbeit. Wichtig ist, daß alles mit Seele und mit Herz getan wird, mit Mitleiden und aus Berufung heraus.

Wir besuchen die Haftanstalten. Eine der ersten für mich persönlich war die Gefängnis-Zone bei Leningrad, die ich besuchte, als ich noch Metropolit von Leningrad und Tallinn war. Damals hatten die Häftlinge 18.000 Rubel gesammelt und sich

an das Leningrader Bistum mit der Bitte gewandt, beim Bau einer Kirche auf dem Territorium der Zone zu helfen. Ich fuhr dorthin, um den Grundstein der künftigen Kirche zu weihen. Ich fuhr, ehrlich gesagt, mit unruhiger Seele. Ich stellte mir die sorgenvolle Frage, ob ich eine gemeinsame Sprache mit Menschen finden würde, die schwere Verbrechen begangen hatten. Im wesentlichen waren dort Wiederholungstäter inhaftiert. Ich vollzog die Weihe des Grundsteins und richtete ein geistliches Wort an die Häftlinge. Dann antwortete ich auf Fragen, die sehr verschieden, aber oft sehr tief waren.

Drei Wochen nach diesem Besuch in der Zone fand meine Wahl zum Patriarchen statt. Zu diesem Ereignis erhielt ich ein mich sehr bewegendes Telegramm aus dieser Gefängnis-Zone, das in einer kirchlichen, ja nahezu theologischen Sprache abgefaßt war. Bei der Grundsteinlegung der Kirche hatte ich auch versprochen, sie nach der Fertigstellung zu weihen. Diese Weihe vollzog ich anderthalb Jahre später. Man muß sagen, daß – obwohl die Kirche nicht groß ist – sie das düstere Panorama der Zone verändert hat. Bei der Weihe war die Kirche während des Gottesdienstes zum Brechen voll. 76 Menschen nahmen am Mahl des Herren teil. Ich sah, wie die Antlitze der Menschen sich veränderten, die aktiv am kirchlichen Leben, an den Gottesdiensten teilzunehmen begannen.

Danach besuchte ich das Arbeitserziehungslager in Saratow. Die Leitung dieses Lagers bat mich, daß ich mich für die Freilassung des Starosten (Ältesten) der dort errichteten großartigen Kirche verwenden sollte. Ich rief ihn zu mir und fragte: „Weswegen sitzst du?" Er sagt: „Ich habe Ikonen aus Kirchen gestohlen. Aber jetzt habe ich diese ganze Kirche ausgemalt. Und ich verspreche im voraus, daß ich bei der Wiedererrichtung von zerstörten heiligen Stätten mithelfen werde." Auf eine solche Versicherung hin verwendete ich mich beim Präsidenten Rußlands für den Mann. Und dieser wiedergeborene Mensch wurde entlassen.

Wir unterschrieben eine Vereinbarung sowohl mit dem Verteidigungsministerium wie auch mit dem Innenministerium über die Seelsorge für alle diejenigen im bewaffneten Dienst, die orthodoxe Christen sind. Dabei betone ich immer, daß alle traditionellen Religionen Rußlands die gleichen Rechte besitzen müssen. Wenn ein Mensch in der Armee dient, der islamischen Bekenntnisses ist, so muß er die Möglichkeit haben, mit seinem islamischen Geistlichen sprechen zu können. In der Armee gibt es viele komplizierte Probleme. Selbstmorde sind dort häufig. Und eine Begegnung mit einer geistlichen Person kann nicht selten die Tragödie abwenden.

In den fünf Jahren meines Patriarchats sind 32 Bistümer (Eparchien) gebildet worden, über 8.000 orthodoxe Kirchen wurden geöffnet. Zur Zeit beträgt die Zahl der orthodoxen Kirchen 16.000.

289 Klöster, zwei theologische Akademien, vier Priesterseminarien und 23 Geistliche Schulen wurden geöffnet. Sie bilden Kleriker aus. Der Unterschied zwischen den Seminarien und den Geistlichen Schulen besteht darin, daß der Seminarkurs vier Jahre dauert, der Kurs an einer Geistlichen Schule dagegen zwei Jahre. Es mangelt an Kadern. Deshalb ist es unsere Aufgabe, diese beschleunigt auszubilden.

Der Prozeß der Kirchenrückgabe an uns sowie die Wiedereröffnung und der Neubau von Kirchen läuft schneller als das Tempo, in welchem wir zur Zeit Kleriker ausbilden können.

In Moskau gibt es heute 267 Kirchen, in welchen Gottesdienst gehalten wird. Wichtig ist auch, daß man in den Klöstern, besonders in denen in ländlicher Umge-

bung, zu der ehedem üblichen Tradition der Landwirtschaft zurückkehrt, indem man sie auch wieder als Agrarwirtschaften aufbaut. Früher gingen im wesentlichen russische Bauern ins Kloster, so daß sie ihre Erfahrung in der Landwirtschaft ins monastische Leben einbrachten. Auf unfruchtbarem Boden vollbrachten sie oft Wunder. Nehmen wir das Insel-Kloster Valaam im Ladoga-See als Beispiel, wo der fruchtbare Mutterboden auf den Schultern der Pilger und der Mönche vom Festland herangeschleppt worden ist. In früheren Zeiten konnten dann dort bis 60 Sorten von Äpfeln kultiviert werden. Vor kurzem hat man mich gefragt: „Geschehen heute Wunder?" Ich sage: Ja, sie geschehen. Die Wiedergeburt des kirchlichen Lebens, das ist das Wunder von heute. Aufgrund meiner Besuche im Fernen Osten, im Hohen Norden kann ich selber bezeugen: Überall geschieht dieses Wunder, trotz der ökonomischen Schwierigkeiten. Und immer war ich es, der Auftrieb und Zuversicht bei diesen Begegnungen mit den Menschen dort empfing. Und in dieser „tiefen Provinz" wurde die Güte in den menschlichen Beziehungen, wurden mitfühlende Teilnahme und Herzlichkeit besser bewahrt. Dewegen liebe ich die rußländische „tiefe Provinz". Übrigens sind diese Reisen etwas Neues im Amt des Patriarchen. Meine Vorgänger waren entweder dazu nicht in der Lage oder sie begaben sich nicht auf solche Reisen. Das Amt des Patriarchen wurde als Leben im goldenen Käfig bezeichnet. Aber, wie Sie sehen, bin ich aus dem Käfig ausgeflogen …

Die Mitglieder der „Literaturzeitung" fragten dann nach den Problemen, die mit dem notwendigen Kampf mit Sekten wie der japanischen Aum-Sekte und ähnlichen Organisationen verbunden sind. Besteht im Kampf mit „nichttraditionellen" bzw. „neuen Religionen" nicht die Gefahr, daß die Gewissensfreiheit beschnitten wird? Viele befürchten, daß ein Religionsgesetz von der russischen Regierung verabschiedet werden könnte, welches alle in Rußland neu auftretenden religiösen Gemeinschaften über einen Kamm schert und auch diejenigen behindert, die Vernünftiges und Gutes im Gegensatz zu Aufruhr und Bösem säen wollen. Kommt es zum Schluß nicht so heraus, daß alle Konfessionen gleich sind, es aber doch solche gibt, die „gleicher" vor dem Gesetz sind?

Patriarch Aleksij: Ich meine, daß die traditionellen Religionen in Rußland, zu welchen das Orthodoxe Christentum, der Islam und der Buddhismus zu zählen sind (dazu in den westlichen Gebieten das Katholische Christentum und das Protestantische Christentum) gleiche Rechte besitzen müssen… Als Mitglieder der Orthodoxen Kirche sind wir mit jedweder Sekte nicht einverstanden. Dabei mischen wir uns aber nicht in Angelegenheiten des säkularen Staates ein.

In Hinsicht auf neue und nach Rußland kommende *Sekten* ist es notwendig, daß der Staat vernünftig und entschieden agiert. Beim Justizministerium und bei der Staatlichen Duma muß es ein Organ geben, das sich genau informiert, was der eine oder andere Prediger mit sich bringt, nicht im Sinne der Glaubenslehre, sondern im Sinne der allgemein akzeptierten rechtlichen und ethischen Normen. Bei meiner Begegnung mit Präsident Clinton im vorigen Jahr sagte ich, daß es notwendig ist, aufmerksam diejenigen zu betrachten, die zu uns kommen. Nach 70 Jahren, die geprägt waren von Verboten alles Religiösen, sind die Menschen hier voller Vertrauen gegenüber jedem Prediger, der sich selbst als religiös bezeichnet. Deshalb muß man einfach wissen, ob dieser oder jener Prediger das Gute, Frieden, Übereinstimmung und Liebe in die Seelen der Menschen trägt oder Bösartigkeit und Entzweiung. Nehmen wir die „Weiße Bruderschaft". Ich traf mich mit deren Leitern in

Saratow und in Joschkar-Ole. Sie machten auf mich einen unglücklichen Eindruck. Sie befanden sich wahrscheinlich unter Hypnose oder psychotropen Mitteln, der Ausdruck ihrer Augen war völlig verrückt-verzweifelt. Sie verfluchten all und jedes. Aber kann denn überhaupt irgendeine religiöse Vereinigung Haß oder unsinnige Verzweiflung bringen?

Die Missionare und Prediger, die heute aus dem Ausland hierher kommen, befinden sich sogar in einer privilegierteren Lage als wir. Und das aus dem Grunde, weil sie über umfangreiche Geldmittel verfügen. Ich bin überzeugt, daß sich dahinter eine strategische Aufgabenstellung verbirgt: nämlich nicht, Rußland das Licht Christi zu bringen, sondern Keile der Trennung zwischen Rußlands Bürger zu treiben. Und dies nun auch noch nach dem konfessionellen Prinzip. Wir sind bereits gespalten aufgrund unserer politischen Anschauungen und der nationalen Zugehörigkeit. Und die Aufspaltung aufgrund religiöser Merkmale kann die Aufspaltung unseres Volkes zur Vollendung bringen. Deswegen ist es notwendig, auf qualifizierte Art und Weise die Sekten zu studieren, die zu uns kommen. Die letzte Sitzung unserer Bischofssynode, welche am Ende des vergangenen Jahres stattfand, hat der Wiedergeburt der orthodoxen Missionstätigkeit besondere Aufmerksamkeit gewidmet, da dies das beste Mittel ist, die Seelen der Menschen vor falschen Lehrern zu bewahren.

Das Redaktions-Team der „Literaturzeitung" stellte dann Fragen zu den Beziehungen des Moskauer Patriarchats zur Russisch-Orthodoxen Auslandskirche (d. h. der vom Moskauer Patriarchat bis heute getrennten russischen Emigrantenkirche, die in den letzten Jahren aber auch parallele kirchliche Strukturen in Rußland errichtet), weiter zur „Katakomben"-Kirche (d. h. den russisch-orthodoxen Untergrundsgemeinden in der sowjetischen Zeit, in deren Namen heute vom Moskauer Patriarchat getrennte Gruppen in Rußland agieren) und zu den Altgläubigen (d. h. zu den verschiedenen Gruppierungen russisch-orthodoxer Christen, deren Vorgänger sich bereits im 17. Jh. in einer Reform-Phase des Moskauer Patriarchats von diesem als altrussische Traditionalisten abgespalten hatten und die bis heute in Rußland eine bemerkenswerte kulturell-religiöse Rolle spielen). Zu diesen Themenkreisen, welche die „inner-orthodoxen" Spaltungen betreffen, stellte das Redaktions-Team noch die Frage „Was ist ihre Meinung zur ökumenischen Bewegung [‚Ökumenismus']"?

Patriarch Aleksij: Zu den Altgläubigen ... Das ist eine Tragödie, die nach der russischen Kirchenspaltung im 17. Jahrhundert begann. Eine Tragödie, die wir bis zum heutigen Tag durchleben, handelt es sich doch um uns blutsverwandte Brüder. In den vergangenen fünf Jahren mußten viele Anstrengungen darauf verwandt werden, neue Spaltungen der Kirche zu verhindern. Es gab zahlreiche Versuche, die Kirche zu spalten. Und zwar so zu spalten, daß in jedem (auf dem Territorium der ehemaligen Sowjetunion) sich bildenden unabhängigen Staat sich dazu auch eine selbständige, unabhängige Kirche bildet. Ich habe immer gesagt: In den 15 neugebildeten Staaten kann es nicht 15 unabhängige Lokalkirchen geben. Und es ist uns gelungen, die Einheit zu bewahren.

Was die *Katakombenkirche* betrifft, so hat es eine solche Kirche gegeben. Aber heute gibt es keinen Anlaß, in die Katakomben zu gehen. Und in den letzten Jahrzehnten hat man auch keinen mehr wegen des Glaubens erschossen. In den dreißiger Jahren hat es das gegeben. Heute wollen einige Abenteurer sich die Ehre dieser Katakombenkirche der zwanziger Jahre aneignen.

Was die *Russische Auslandskirche* betrifft, so meine ich, daß wir auch hier vor einer Tragödie stehen, in welcher unsere Menschen, die in Rußland lebten und in der Revolutionszeit in den Westen gingen, abgetrennt wurden. Unter dem Kirchenvolk der Russischen Auslandskirche, unter der einfachen Geistlichkeit ist die Mehrheit, meiner Ansicht nach, bereit zur Vereinigung. Aber die Bischofssynode der Russischen Auslandskirche ist sehr konservativ. Von den zwölf Mitgliedern dieser Synode sind neun über 80 Jahre alt. Und sie können sich einfach nicht vorstellen, welche Veränderungen in dieser Zeit in Rußland vonstatten gegangen sind. Daher leben sie mit alten Kategorien.

Als in den schicksalsträchtigen Tagen des Jahres 1991 der „Kongreß der russischen Kompatrioten" (der Russen aus der weltweiten russischen Diaspora) in Moskau stattfand, wandte sich dieses Forum an mich und an Metropolit Vitalij (das Haupt der Russischen Auslandskirche) mit der Frage, ob die Vereinigung möglich sei ... Ich antwortete, daß wir für Verhandlungen jeglicher Art und für Kooperation jeglicher Art bereit seien. Aber leider werden die Anschuldigungen weiter erhoben, daß die Russische Orthodoxe Kirche mit der gottlosen Sowjetmacht kooperiert habe. Metropolit Sergij wird beschuldigt, der in seiner Deklaration 1927 geschrieben hatte: Wir wollen orthodox sein und die Sowjetunion als unser Vaterland[3] anerkennen, dessen Freuden unsere Freuden, dessen Kümmernisse unsere Kümmernisse sind. – Diese Worte von Metropolit Sergij werden nun so behandelt: Was können denn die gemeinsamen Freuden sein, welche die Kirche mit dem atheistischen Staat hat? Und dabei wird überhaupt nicht berücksichtigt, daß die Verwendung des Begriffs „Heimatland" („Rodina") in den zwanziger Jahren (in der Sowjetunion) ein kühner Schritt von Metropolit Sergij gewesen ist. Es wird nicht berücksichtigt, daß die Kleriker in jener Zeit eine echt patriotische Haltung an den Tag legten (scil. gegen die pseudo-revolutionäre Verachtung der eigenen russischen Geschichte und gegen die bewußte extremistische Zerstörung der eigenen russischen Kultur in den zwanziger Jahren; H. G.).

Was die *ökumenische Bewegung* („Ökumenismus") betrifft, so war ich 25 Jahre hindurch selber einer der Präsidenten der Genfer Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und hatte Begegnungen mit vielen christlichen Persönlichkeiten des Westens. Dabei entstand in mir tiefe Verehrung für einige von diesen. Wozu werden wir heute die orthodoxen Christen aufrufen? Zu Kreuzzügen? Bei meiner Teilnahme an der Arbeit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) sah ich, daß es ohne Zweifel einen Nutzen von dieser Zusammenarbeit gibt. Es gab und es gibt gemeinsame Probleme und Bestrebungen, z. B. in der Frage der Reduzierung der Waffenarsenale, in der Situation der Flüchtlinge in verschiedenen Ländern sowie in anderen sozialen Problemen. Das alles spricht für die Möglichkeit der Zusammenarbeit.

Eine weitere Frage betraf den Wunsch des römischen Papstes Johannes Paul II. nach der Vereinigung der katholischen und der orthodoxen Kirche in möglichst kurzer, absehbarer Zeit.

Patriarch Aleksij: Ich denke, daß die Spaltung, die zwischen der Ostkirche und der Westkirche seit dem Jahre 1054 existiert, nicht in drei Jahren zu überwinden ist.

Außerdem spüren wir, daß die *römisch-katholische* Kirche in den Jahren der Regierung des Papstes Johannes Paul II. von den Prinzipien des eigenen Zweiten Vatikanischen Konzils abgegangen ist, welches deutlich erklärt hatte: Die orthodoxen Kirchen sind Schwesterkirchen. Aber die Ereignisse in den westlichen Gebieten

der Ukraine und Bjelorußlands sprechen davon, wie man mit Schwestern nicht verfährt. Heute pflanzen z.B. in Bjelorußland etwa 150 katholische Priester aus Polen in der orthodoxen Bevölkerung Katholizismus und polnischen Nationalismus. Sie betreiben dabei offenen Proselytismus. Das beunruhigt uns. Über unsere Besorgnisse sprechen wir ständig bei den Begegnungen mit römisch-katholischen Repräsentanten. Vor zwei Jahren wurde während einer solchen Begegnung mit Repräsentanten der römisch-katholischen Kirche eine Übereinkunft unterzeichnet, in welcher klar gesagt ist: Bei der Schaffung neuer Strukturen der römisch-katholischen Kirche auf dem kanonischen Territorium der Russischen Orthodoxie innerhalb Rußlands müssen unsere kirchlichen Strukturen davon in Kenntnis gesetzt werden. Aber diese Übereinkunft blieb leider nur Papier. Seit jenem Zeitpunkt, zu welchem diese Übereinkunft unterzeichnet wurde, ist der Orden der Jesuiten in Moskau registriert, sind katholische Klöster geschaffen, ist eine Reihe von katholischen Kirchen im Wolgagebiet eröffnet worden usw.

Und das, was in den westukrainischen Gebieten geschah, ist eine Tragödie. In Lwow (Lemberg) gab es 15 orthodoxe Kirchen. Heute ist keine einzige davon übriggeblieben. Und wir hatten mit dem Vatikan die Schaffung einer vierseitigen Kommission verabredet, welche in jedem einzelnen Falle den Willen des Volkes erfragen sollte. Wenn die Mehrheit griechisch-katholisch (d.h. mit Rom unierte Ukrainer) ist, so sollte das Kirchengebäude ihnen gehören. Wenn eine Mehrheit der Orthodoxen vorhanden ist, so haben diese Anrecht auf das Kirchengebäude. Aber die Mehrheit soll auch für die Minderheit Sorge tragen, damit letztere nicht einfach auf der Straße stünde. Es waren nur sieben Fälle, in welchen die Kommission geholfen hat. Danach verließen die Uniaten die Kommission und die Kommissionsarbeit wurde abgebrochen, die gewalttätige Eroberung von Kirchen jedoch wurde fortgesetzt. Dabei halfen aktiv die Mitglieder der UNSO, nationalistische Kräfte, welche die Orthodoxie in den Westgebieten der Ukraine zu vernichten versuchen.

Ein Redaktionsmitglied der Literaturzeitung wandte sich folgendermaßen an den Patriarchen: „Warum heute unsere politische Elite in die Kirche geht, das können wir verstehen. Wir verstehen aber nicht die Beziehung der Hierarchen der Kirche zur weltlichen Obrigkeit. Nach der Taufe Rußlands mußte jeder kleine Fürst, der in den Krieg zog, sich den Segen der Kirche dafür holen. Hat auch Präsident Jelzin, der ja nicht selten mit der Kerze in der Hand in Kirchen steht, das getan, als er den geheimen Ukas für das militärische Eingreifen in Tschetschenien unterschrieb? Und hat der Verteidigungsminister Gratschow Ihren Segen erbeten, als er unausgebildete Jungen in den Kampf schickte? Solche Leute wie Sjuganow, Sterligow und Gratschow werden heute orthodox, suchen im Wahlkampf in der Kirche Unterstützung und finden diese gelegentlich auch.

Patriarch Aleksij: Ihre Frage verstehe ich. Wie ich bereits sagte, habe ich dreimal zum Frieden in Tschetschenien aufgerufen. Wie jeder andere Bürger habe ich die Nachrichten über diese Ereignisse nur aus den Massenmedien erhalten. Und ich reagiere. Aber wenn man nicht auf die geistlichen Autoritäten hört, so tragen dann diejenigen die Verantwortung, welche die Entscheidungen fällen. Man hat mich einige Male zu verschiedenen Sitzungen eingeladen. Aber ich sagte ab. Wenn man nicht auf die Aufrufe zur Beendigung des Krieges hört, so ist unsere Teilnahme an irgendwelchen Beratungen nutzlos. Wir meinen, daß alle Konferenzen nutzlos sind, solange nicht dem Blutvergießen ein Ende gesetzt wird. Für diesen Fall sehe ich, daß

die Kirche dann bei der Anbahnung des friedlichen Lebens mitwirken kann, wobei die Kirche natürlich auch jetzt den Leidenden aktiv hilft und weiterhin helfen wird.

Manchmal hält man mir vor, daß ich Boris Nikolajewitsch Jelzin bei seinem Regierungsantritt als Präsident gesegnet habe... Jawohl, das habe ich getan. Ich rufe die Worte in Erinnerung, die ich damals gesagt habe: Sie werden eine sehr große Verantwortung tragen, Sie werden nicht Ehre und Ruhm auf sich nehmen, sondern Sie haben den Kampf der Selbstaufopferung zu bestehen und das Kreuz, die Verantwortung vor Gott, vor der Geschichte und vor dem Volk, das Sie erwählt hat, zu tragen. – Für diesen Kampf der Selbstaufopferung habe ich ihn gesegnet.

(...)

Ein weiteres Redaktionsmitglied fragte dann, wie sich die Kirche zu den ehemaligen Parteimitgliedern und Atheisten verhält, die nie getauft wurden, nie den orthodoxen christlichen Glauben bekannt haben, heute aber demonstrativ die Kirchen besuchen und dort mit Kerzen in der Hand stehen. Im Volk macht man sich über diese als „Kerzenständer" lustig. Was meint die Kirche zu solchen Pseudomorphosen?

Patriarch Aleksij: Unsere Beziehung ist zu allen gleich. Wenn wir nicht unsere Beziehung zu allen gleich zu gestalten versuchten, so hätten eventuell meine Mitarbeiter bei Ihnen in der Redaktion der Literaturzeitung angefragt, wer zu diesem Gespräch hier kommen wird, ob ja auch alle getauft wären? Aber wir stellen solche Fragen nicht. Daher treffen wir uns mit allen unseren Landsleuten. Wir sind offen für jede Art von Dialog, für jede Art einer konstruktiven Zusammenarbeit.

Viele ehemalige Parteimitglieder sind Glieder von Kirchengemeinden geworden. Bei vielen hat eine Bekehrung stattgefunden. Aber eine solche Bekehrung kann nicht in einer Stunde vonstatten gehen. Und wenn ein Mensch nur die Kerze in die Hände nahm, so ist er noch nicht orthodox. Das Leben muß christlich sein.

Die drei Generationen, die nach der Revolution aufwuchsen, sind nicht daran schuld, daß sie im Geiste des Atheismus erzogen wurden. Als ich in der bereits erwähnten „tiefen Provinz" Rußlands war, besuchte ich dort auch Altenheime. Das Alter der Insassen lag zwischen 75 und 80 Jahren. In den Heimen waren kleine Hauskirchen eingerichtet worden. Ich fragte bei den jeweiligen Priestern nach, wie hoch der Prozentsatz der Gläubigen unter den Heiminsassen sei. 20 bis 30 Prozent, sagten sie mir. Ich dachte, daß dies wenig sei für Menschen, die sich im Ziel-Einlauf ihres Lebens befanden. Doch dann begann ich nachzudenken: Sie sind doch Zeitgenossen der Revolution, sie wurden in der Zeit des zügellosesten Atheismus geboren, der Zerstörung der Kirchen, der Verhaftungen und Erschießungen der Kleriker und der Verbrennung der Ikonen. Und mit dieser Ideologie des Kampfes lebten sie ihr ganzes Leben hindurch. Und wenn nicht alle insgesamt zu Gläubigen wurden, so ist das nur natürlich.

(...)

Vor drei Jahren wurde auf Initiative der „Literaturnaja gazeta" der Fonds „Gedächtnis und Hoffnung" gegründet, der die Versöhnung zwischen Rußland und Deutschland fördert. 1992 hat Patriarch Aleksij als einer der ersten den Fonds unterstützt und wurde Ehrenmitglied seines Rates. Am 2. September 1995 wurde im internationalen Rahmen der Grundstein für den Gedächtnis-Park aller in Rußland Gefallenen zum Gedächtnis der Opfer aller Kriege im ausgehenden Jahrhundert

gelegt. „Welche Hoffnungen knüpfen Sie an das neue Jahrhundert, an das neue Jahrtausend?"

Patriarch Aleksij: Wenn wir auf das zu Ende gehende Jahrhundert schauen, so sehen wir, wie viele Opfer es gegeben hat. Im Resultat der Revolution, des Ersten Weltkrieges, des Bürgerkrieges, der Stalinschen Repressionen, des Großen Vaterländischen Krieges. Das Leben verlor seinen unwiederholbaren, unüberbietbaren Wert. Und wie viele Menschen sterben durch Verbrechen und Nachlässigkeit auch in friedlichen Zeiten! Daher meine ich, daß man in allen Menschen die Hoffnung pflanzen muß, daß das kommende Jahrtausend friedlicher, menschenliebender, gerechter in den menschlichen Beziehungen sein sollte und nicht bestimmt durch gegenseitige Vernichtung und Haß.

Ich habe die Schaffung des Fonds „Gedächtnis und Hoffnung" zur Förderung der Versöhnung zwischen Rußland und Deutschland unterstützt, da es dessen erklärtes Ziel ist, die Hoffnung in die Herzen und Seelen der Menschen zu pflanzen. …

ANMERKUNGEN

1 Vgl. den hier aus Platzgründen gekürzten und zwecks besseren Verständnisses im deutschsprachigen Bereich von mir leicht überarbeiteten russischen Originaltext: „Aleksij II.: ‚Die Kirche rief dreimal zum Frieden in Tschetschenien auf …' Der Patriarch von Moskau und ganz Rußland zu Gast bei der ‚Literaturnaja gazeta'", in: Literaturnaja gazeta (Moskau) vom 15.06.1995, ebenso „PODBORKA po PRESSE" (Presseschau) Nr. 168 (Juli 1995), S. 1–6, von G. G. Gulitschkina (Außenamt des Moskauer Patriarchats) russisch unter dem Titel „Pressa o religii w obschtschestwe" („Die Presse über Religion in der Gesellschaft") zusammengestellt. Ich nutze diese Gelegenheit, um dem Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche, Metropolit Kirill, für die regelmäßige Übersendung dieser nützlichen Presseschau zu danken. Ebenso danke ich Herrn Boris B. Wik für vielfache Hilfe in meinen Bemühungen um Informationen aus der Russischen Orthodoxen Kirche.

2 Vgl. zu diesem schwer zu übersetzenden russischen Schlüsselwort unten Anm. 3.

3 Russisch: „Rodina" (im Originaltext entgegen der durchgehenden russischen Kleinschreibung mit großem R geschrieben), etwa: Stammland, Elternland, Vorfahrenland, Geburtsland o ä.

„Das ist beschwerlich"

Erklärung der VELKD zur päpstlichen Enzyklika „Ut unum sint"

Mit seiner Enzyklika *„Ut unum sint"* vom Himmelfahrtstag 1995 hat Papst Johannes Paul II. einen bemerkenswerten Schritt unternommen, um dem Dienst für die Einheit der Kirche neues Gewicht zu geben und die Entwicklung zu profilieren. Die Enzyklika bewirkt beides: *Ermutigung und Ernüchterung.* Deshalb kann ihr von den lutherischen Kirchen einerseits dankbar zugestimmt werden, andererseits ruft sie Befremden und sogar Widerspruch hervor.

Die *Ermutigung* kommt zur rechten Zeit. Johannes Paul II. setzt sich in sehr persönlicher und dringlicher Weise zugunsten der pastoralen Priorität des Dienstes für die Einheit der Kirche ein. Das Schreiben macht noch einmal deutlich, welch großen ökumenischen Aufbruch das II. Vatikanische Konzil der römisch-katholischen Kirche gebracht hat, als es sich der ökumenischen Bewegung der anderen Kirchen öffnete. Beeindruckend ist auch die Entwicklung in den darauf folgenden Jahren; in manchen Regionen geht die Praxis der Gemeinden inzwischen weit über das hinaus, was der Papst an Chancen für die Gemeinschaft heute beschreibt.

Auch für die evangelischen Kirchen ist die ökumenische Frage mit „Erneuerung, Bekehrung und Reform" – in allen Kirchen gleichermaßen – verbunden. Sie teilen zudem die Auffassung des Bischofs von Rom, daß das Gebet, der Dialog und die praktische Zusammenarbeit im Dienst für die Welt wirksame und bewährte Mittel sind, die Gemeinschaft zu finden, die in Christus vorgegeben ist.

Die *Ernüchterung,* die die Enzyklika hervorruft, kommt nicht unerwartet. Äußerungen des römischen Lehramtes in den zurückliegenden Monaten und Jahren haben bereits deutlich erkennen lassen, wie Rom die Gestalt der Einheit sieht und den Weg dahin normiert. Das sog. Communio-Schreiben, der Weltkatechismus u. ä. sind markante Zeichen für dieses Profil.

Die evangelischen Kirchen (und sicher nicht nur sie) vermissen gleichwohl in der Beschreibung des weiteren Weges, daß die im ersten Teil der Enzyklika gewürdigte Entwicklung nach dem II. Vaticanum für das künftige Vorgehen auch berücksichtigt wird. Der Rückbezug allein auf die Konzilsdokumente bringt zwar deren Buchstaben, aber nur sehr abgeschwächt deren Geist zur Geltung. Es ist schwer, die Vielfalt der gewachsenen Gemeinschaft in den Rahmen erster Vorstellungen über den Ökumenismus pressen zu wollen. So ist es nach einer Fülle von Lehrgesprächen für die Kirchen verletzend, wenn Rom weiterhin den anderen Kirchen abspricht, völlig Kirche Jesu Christi zu sein, und in ihnen nur einige „Elemente der Heiligung und der Wahrheit" erkennen kann.

Im Hinblick auf die orthodoxen Kirchen favorisiert die Enzyklika das Modell der „Einheit der Vielfalt" (61). Darin könnte eine neue Chance liegen. Die lutherischen Kirchen hoffen, daß dieses Modell geeignet ist, über das von ihnen angebotene der

„Einheit in versöhnter Verschiedenheit" stärker ins Gespräch zu kommen und eine weitgehende Annäherung über das Ziel zu erreichen.

Hilfreich für den Dialog ist der Hinweis des Papstes auf die Themen, die einer vertieften Behandlung bedürfen (79). Die evangelischen Kirchen haben dazu bereits weitere Themen aus ihrer Sicht und Glaubenserkenntnis benannt. Sie weisen jedoch darauf hin, daß zu einer Reihe der in der Enzyklika aufgezeigten Fragen bereits wichtige Ergebnisse vorliegen, nicht zuletzt durch den Studienprozeß über die Lehrverurteilungen und die kirchlichen Beschlüsse dazu. Die Heilige Schrift als „oberste Autorität in Sachen des Glaubens" (79) ist für die Fortführung des Dialoges eine gute gemeinsame Grundlage; die spürbare Auswirkung auf das Leben der Gemeinden ein notwendiges Ziel.

Widerspruch ist besonders zur vorgestellten Rolle des Papstamtes in der künftigen Gestalt der Einheit der Kirche angebracht. Zwar bietet Johannes Paul II. seine Bereitschaft an, eine andere, für die Kirchen tolerierbare Form der Primatausübung zu finden. Mit seiner Bitte um Verzeihung angesichts schmerzlicher Erinnerungen (88) unterstreicht er den Willen dazu auf beeindruckend persönliche und geistliche Weise. Aber die Anfragen an das Papsttum sind ja nicht vorrangig in schmerzlichen Erinnerungen begründet; vielmehr kommen sie aus fundamentalen Überlegungen und zentralen Glaubensüberzeugungen der Kirchen.

Insgesamt vermittelt die Enzyklika den Eindruck, vor allem ein deutlicher Ruf an die Kirchen zu sein, in die römisch-katholische Kirche und ihre Struktur zurückzukehren (u.a. 97, 103). Das ist beschwerlich. Viele Christen in allen Kirchen haben inzwischen diesen Standpunkt aus der Frühzeit der ökumenischen Bewegung für überwunden angesehen.

Die VELKD wird sich deshalb auf die ermutigende Aussagen des Lehrschreibens konzentrieren und in deren Geist versuchen, weiterhin den von Jesus Christus gebotenen Dienst zur Überwindung der Spaltungen in der Christenheit zu tun. Sie bekräftigt erneut ihre eucharistische Gastfreundschaft und setzt ihr Bemühen fort, daß die römisch-katholische Kirche auch ihrerseits zu pastoralen Regeln findet, die alle Christen einbezieht, wenn die Eucharistie die eine Kirche Jesu Christi aufbaut (50, auch 46).

Die „Einheit in Vielfalt" braucht weiter kräftige Unterstützung, denn „was uns verbindet, ist viel stärker als das, was uns trennt" (20). Die Enzyklika des Papstes bleibt dazu den Gläubigen jedoch einiges schuldig.

Spiritueller Reichtum und strukturierte Gemeinschaft

Der Zentralausschuß des ÖRK tagte in Genf (14.–22.9.1995)

Terry McArthur ist so etwas wie der „Vorsänger" des Ökumenischen Rates der Kirchen. Nie erlahmend in seinem begeisternden Schwung reißt er die gottesdienstliche Gemeinde jeden Morgen bei der Andacht des Zentralausschusses mit. Dabei schöpft er aus dem unermeßlichen Schatz von Liedern, Chorälen und Chorussen, meditativen Texten und Gebeten der ökumenischen Familie. Nirgends sonst während der Sitzungen des Zentralausschusses kommt die Einheit in der Vielfalt der ökumenischen Bewegung so klar und überzeugend zum Ausdruck wie im gemeinsamen Gebet, im Hören auf biblische Texte und im Lob Gottes, immer in den vielen Sprachen aus den jetzt 333 Mitgliedskirchen des ÖRK. Das kürzlich erschienene internationale ökumenische Liederbuch „Thuma Mina" (herausgegeben von der Basler Mission und dem Evangelischen Missionswerk in Deutschland, Hamburg) spiegelt etwas wider vom spirituellen Reichtum der weltweiten Kirche Jesu Christi und läßt diesen Reichtum im „Singen mit den Partnerkirchen" laut und hörbar werden.

Neun neue Mitgliedskirchen wurden aufgenommen, etwa die Native Baptist Church in Kamerun, die nicht ohne Stolz darauf verweist, daß sie die älteste Kirche in diesem afrikanischen Land ist, zurückgehend auf erste Anfänge der Baptisten im Jahr 1846, also 150 Jahre alt im nächsten Jahr. Ernsthaft wurde die Frage gestellt, ob der ÖRK weiterhin Mitgliedskirchen aufnehmen könne, ob es nicht auch in der Zahl eine Grenze geben müsse. Aber mit welchem Recht könnten die bisherigen Kirchen im ÖRK anderen Kirchen ihren Beitrittswunsch verweigern? Ich denke dabei an die Freude der Delegation des indonesischen Kirchenrates über die Aufnahme der „Christlichen Kirche von Ost-Timor", als ich sie wenige Tage nach der Sitzung des Zentralausschusses in Stuttgart traf.

Ganz sicher stellt jede Aufnahme neuer Mitgliedskirchen die Frage nach der Arbeitsfähigkeit des ÖRK. Daran muß ständig gearbeitet werden. Dies zeigt sich auch in den Vorbereitungen für die nächste Vollversammlung 1998 in Harare/Zimbabwe. Und es zeigt sich in den Überlegungen, wie verpflichtend Mitgliedschaft im ÖRK gesehen wird. Die Tatsache, daß viele Kirchen ihren auch kleinen Mitgliedsbeitrag nicht überweisen, ist nicht nur betrüblich, sondern wird auf die Dauer der Gemeinschaft Schaden zufügen. Deshalb wurde vorgeschlagen, in die Satzung folgenden Satz aufzunehmen: „Jede Mitgliedskirche leistet einen jährlichen Beitrag zum allgemeinen Haushalt des Rates. Die Beitragshöhe wird in Absprache mit der Kirche und dem Rat festgelegt und regelmäßig überprüft." Ist dies nicht durchzusetzen, muß sich der Zentralausschuß Konsequenzen überlegen. Die Frage blieb offen, wie diese aussehen könnten!

Für die deutsche Delegation war noch wichtig, daß die Landeskirche Schaumburg-Lippe, ein Gründungsmitglied des ÖRK, die 1978 wegen des Rassismus-Programms ihre Mitgliedschaft suspendiert hatte, im Juni 1994 beschlossen hat, ihre Mitgliedschaft im ÖRK wieder aufzunehmen. Der Zentralausschuß nahm dies zur Kenntnis.

Gewiß, die diesjährige Sitzung des Zentralausschusses war eher nüchtern, verglichen mit der Begeisterung, die die letzte Sitzung in Johannesburg getragen hat, der ersten nach Jahrzehnten zusammen mit den südafrikanischen Kirchen und auf südafrikanischem Boden. Die Freude, sich wieder ohne Angst treffen, ohne Einschränkungen miteinander reden und beraten zu können, war damals überwältigend. Insofern ist der – aus finanziellen Gründen verständliche – Beschluß, als Zentralausschuß vor Harare nur noch in Genf zusammenzukommen, ein Verlust. Für eine Gemeinschaft von Kirchen ist das Zusammenkommen an Ort und Stelle, mit den Menschen und Christen in ihrer Kultur, ihrem Sprachbereich, im Umfeld ihrer Geschichte und Tradition, konstitutiv und durch nichts ersetzbar.

Der Bericht von Frank Chikane, dem früheren Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates, hat die Erinnerung an die Sitzung im vergangenen Jahr wieder aufleben lassen, aber gleichzeitig auch darauf aufmerksam gemacht, daß es nicht einfach ist, die Konsequenzen aus der Überwindung der Apartheid zu ziehen („Die Apartheid ist vorbei, aber ihr Gebäude steht noch" und „Wir konzentrieren uns auf den Sieg, nicht auf das, was der Sieg für uns bedeutet"). Und er wies darauf hin, daß Rassismus eine internationale Angelegenheit ist, mit der viel schwerer umzugehen ist, als bisher mit der Apartheid in Südafrika („Es ist schwieriger, mit dem Rassismus umzugehen, wo du bist, als früher uns in Südafrika zu unterstützen").

So war denn auch die Frage immer wieder zu hören, was aus dem „Programm zur Überwindung von Gewalt" geworden sei, das mit so großer Überzeugung in Johannesburg beschlossen worden war. Da fehlen noch die überzeugenden Antworten, vor allem konkrete Modelle und praktische Schritte, die für unsere Gemeinden erklären und plastisch darstellen, was es heißt, für den Frieden, den Schalom, sich einzusetzen statt für Kriege zu rüsten. Zu Recht wurde gefragt, ob es richtig sei, sich nur auf „kriegerische Gewalt zu konzentrieren" und dadurch andere Bereiche wie Familie oder Fremde oder auch die Situation von Minoritätskirchen auszulassen. Es fehlt dem Programm noch eine klare Zielsetzung. Im Schlußbericht wurde deshalb vom Zentralausschuß angenommen, daß das Thema „Überwindung von Gewalt" in allen Einheiten des ÖRK einen deutlichen Arbeitsschwerpunkt bilden solle.

Würde also im Blick auf den Krieg im ehemaligen Jugoslawien ein klares Wort des Zentralausschusses möglich sein? Oder war es überflüssig, angesichts so vieler schon geäußerter Worte? Mir schien angebracht, wenigstens dafür zu werben, daß wir als Kirchen für die Opfer des Krieges auch weiterhin alles tun, was irgend möglich ist, gerade dann, wenn das Gespräch mit den betroffenen Kirchen fast unmöglich zu sein scheint. Würden die Orthodoxen fordern, die Bombenangriffe der NATO zu verurteilen, über die niemand glücklich sein kann und die doch unumgänglich geworden sind, um überhaupt eine Änderung zu erreichen? Würde die serbisch-orthodoxe Kirche beim Namen genannt werden? Im Abschlußbericht werden keine Namen genannt. „Jede Kirche sollte ganz besonders wachsam sein bei Unrecht und Gewalt, für die politische, militärische und wirtschaftliche Kräfte ihrer eigenen Gesellschaft verantwortlich sind." Offen blieb, wie „die rechte Beziehung zwischen Kirche, Staat, Nation und Volk" zu finden ist. Klar festgestellt wurde: „Die stark nationalistische Grundhaltung einiger Kirchenführer hat allerdings die Spannungen zwischen den Gemeinschaften verstärkt und zu Kontroversen innerhalb der größeren ökumenischen Gemeinschaft geführt." Wichtig scheint mir auch in der Stellungnahme die Aussage: „Das Zeugnis der Kirchen beschränkt sich in dieser tragischen

Situation nicht auf die offiziellen Stellungnahmen der Kirchenführer. Wir begegnen ihm auch in den Initiativen lokaler ökumenischer, interreligiöser und häufig multiethnischer Gruppen, die die Hoffnung auf Frieden und Versöhnung im gesamten Konfliktgebiet und darüber hinaus aufrechterhalten." (Siehe dazu S. 511ff.) Alle Kirchen müssen „die unmenschliche Praxis der ethnischen Säuberung" einhellig verurteilen. Sie blockiert alle Versuche, in unserer Gesellschaft allmählich zu lernen und einzuüben, wie verschiedene „Ethnien" zusammenleben können. Dies wird in Zukunft der Normalfall einer Gesellschaft in allen Teilen der Welt sein.

Sehr viel einiger war sich der Zentralausschuß in der Verurteilung der Atomtests Chinas und Frankreichs. Der Präsident des Kirchenrats Polynesiens, Pfarrer Jacques Ihdrai aus Tahiti, berichtete selbst dem Zentralausschuß. „Menschen im Pazifik sehen die Dinge anders als die Menschen in Frankreich. Für uns ist dies Gewalt." Die Zerstörungen in Papete durch die protestierende Menschenmenge verurteilte auch Ihdrai. Aber er sagte auch: „Den Flughafen kann man wieder aufbauen, nicht so die Trauer und den Schmerz." Während die polynesische Delegation mit Frankreichs Präsidenten Chirac in Paris ein Gespräch führte mit der Hoffnung, „jede Entscheidung kann zurückgenommen werden", versammelten sich die Mitglieder des Zentralausschusses vor dem Gebäude der Vereinten Nationen. Präsidenten und Generalsekretär überbrachten eine Botschaft des ÖRK.

„Beziehungen stärken", das war der erste Schwerpunkt im Bericht des Generalsekretärs Konrad Raiser. Mit Besuchen bei den Partnerkirchen versucht er, dies zu tun. Der Besuch im Vatikan gehört dazu, auch wenn Raiser feststellt: „Die grundlegende Asymmetrie zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK, zwei christlichen Weltgemeinschaften von sehr unterschiedlicher Natur, muß anerkannt und respektiert werden." Die kurz nach dem Besuch veröffentlichte Enzyklika „Ut unum sint" wird im Bericht positiv bewertet, auch wenn Raiser am Schluß nüchtern sagt, wir müßten „doch auch einen Sinn für die Realitäten bewahren. Und dennoch, wenn alle Kirchenführer/innen der Mitgliedskirchen des ÖRK, alle römisch-katholischen Bischöfe und alle Dikasterien des Vatikans sich die Lehre des Papstes zu Herzen nehmen und entsprechend handeln würden, dann wäre die ökumenische Wirklichkeit sehr viel anders als sie es heute ist."

Enttäuschend wenige Mitgliedskirchen hatten auf den vom Generalsekretär angeregten Studien- und Konsultationsprozeß unter dem Titel „Ein gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Vision des ÖRK" reagiert. Dabei denkt Konrad Raiser daran, bei der nächsten Vollversammlung als Höhepunkt eine „Charta" vorzulegen. Sie könnte „sowohl eine Erklärung zur gemeinsamen ökumenischen Perspektive und Ausrichtung als auch eine Einladung an die Kirchen enthalten, sich an der Schwelle des neuen Jahrtausends durch ihre Delegierten in einem feierlichen Akt neu zur ökumenischen Bewegung zu bekennen." Alle Partner in der ökumenischen Bewegung sind neu herausgefordert. Diese Bewegung, in der „der ÖRK nach wie vor das umfassendste ökumenische Organ auf weltweiter Ebene" ist, ist zu einem „polyzentrischen Netzwerk" geworden, „und der ÖRK kann und sollte nicht für sich beanspruchen, daß er ihr Hauptzentrum ist." Raiser denkt an die Kirchen, die nicht zum ÖRK gehören, an die konfessionellen Weltbünde, an die vielen bilateralen Dialoge in den letzten Jahrzehnten. Es ist ein weites Spektrum im Blick auf unterschiedliche Verständnisse hinsichtlich der Ziele und Methoden, auch wenn „ihre Einheit in Jesus Christus als ihrem einzigen ‚Zentrum' begründet" ist und „durch das

lebendige Vertrauen in die Gegenwart des Heiligen Geistes gestärkt" wird. Raiser denkt aber darüber hinaus, indem er den ÖRK in doppelter Weise sieht, einmal als „Gemeinschaft von Kirchen" und zum anderen als „Instrument der ökumenischen Bewegung".

Ich finde, die damit zum Ausdruck kommende Bescheidenheit stehe dem ÖRK gut an. Und die Frage, wie viele „Vollversammlungen" so vieler Organisationen wir uns noch leisten können, wie sie in den nächsten Jahren stattfinden werden, muß immer dringlicher gestellt werden. Nur bleibt ungeklärt, wie eine „zweite Kammer" oder ein „Forum", wie Raiser vorschlägt, arbeiten könnten, ob Formen gemeinsamer Programme gefunden werden könnten, was diese „Erweiterung" für das Selbstverständnis des ÖRK bedeutet. Raiser hat so die eigene Institution herausgefordert.

Immerhin wurde während der Tage in Genf „ACT = Action by Churches Together" vorgestellt, die nun ganz enge Zusammenarbeit zwischen ÖRK und Lutherischem Weltbund in der Katastrophenhilfe. Ein Schritt, der längst überfällig war, so meine ich, und hoffentlich ein erster Schritt, dem in anderen Bereichen weitere bald folgen werden.

Der Vorsitzende des Zentralausschusses, seit einigen Monaten als Aram I., „Catholicos de la Grande Maison de Cilicie Antelias im Libanon", legte in seinem Bericht das Schwergewicht auf „die Frage von Evangelium und Kultur" als einem alten ökumenischen Anliegen. Ging es früher darum, „wie das Evangelium in Beziehung zur Kultur gesetzt werden kann", so ist heute danach zu fragen, „wie die Kulturen befreit, verwandelt und umorientiert werden können." Aram I. warnte vor einer „globalen Mono-Kultur", vor der „Vorherrschaft *einer* Kultur", die er als „ein Produkt der westlichen Kultur" bezeichnete. „Einziger Wertmaßstab ist das Wachstum, das auf Kosten der Menschenwürde und der Bewahrung der Schöpfung geht". Das Evangelium aber „verwirft kulturelle Überheblichkeit und jede Hierarchie der Kulturen", und es ist zugleich eine einigende Kraft inmitten aller kulturellen Vielfalt. Die einseitige Kritik an der westlichen Kultur blieb nicht unwidersprochen. Auch für den Westen gilt, daß das Evangelium die westliche Kultur bejaht und gleichzeitig kritisch beurteilt. Das weiß wohl auch Aram I., wenn er in der Diskussion sagen konnte: „Meine eigene (armenische) Kirche hat überlebt wegen ihrer Kultur".

Mit diesem Thema hatte der Vorsitzende des Zentralausschusses auf das Thema der nächsten Weltmissionskonferenz in Salvador/Brasilien im November 1996 hingewiesen, die unter demselben Thema steht „Zu einer Hoffnung berufen: das Evangelium in verschiedenen Kulturen". Zwei Erklärungen sollen im Gespräch mit den Mitgliedskirchen diese Konferenz vorbereiten. Die Einheit II beschäftigte sich mit ersten Gedanken zu diesen beiden Papieren. Einmal geht es um eine „neue Erklärung zu Mission und Evangelisation", die die Erklärung von 1982 nicht einfach fortführen, sondern für die heutige Zeit neu formulieren soll. Ein Entwurf soll in Salvador vorliegen und in Harare verabschiedet werden. Eine zweite „Erklärung zum gemeinsamen Zeugnis" ist schon etwas weiter fortgeschritten. Durch sie sollen „verantwortliche Beziehungen in der Mission gefördert und Proselytismus" unterbunden werden. Immer wieder war dieses Stichwort Anlaß für deutliche Anfragen von orthodoxer Seite.

Die ersten Vorbereitungen für Harare brachten eine wichtige Diskussion in Gang. Der Ausschuß für Gottesdienst hatte vorgeschlagen, bei der Vollversammlung ganz auf die Feier des Abendmahls zu verzichten. Grund dafür waren die enttäuschenden

Erfahrungen in Canberra, vielen noch sehr deutlich in Erinnerung. Der Vorschlag stieß auf großen Widerstand im Zentralausschuß, nicht freilich auf orthodoxer Seite. Das Abendmahl einfach auszulassen, wird als falsches Signal verstanden, als „Zeichen der Resignation" (Margot Käßmann). „Der Schmerz der Trennung im Abendmahl und die Einheit in der Taufe müssen sichtbar werden, Einheit und Trennung zur selben Zeit", so eine Aussage von Anna Marie Aagaard. Etwas pragmatischer formulierte Tungane Williams aus Polynesien: „Zwei Tische sind einander näher als gar keiner". Der Gottesdienstausschuß muß diese Frage noch einmal aufnehmen und kommt hoffentlich zu einer anderen Lösung.

Es fehlt nicht an Spannungen im Zentralausschuß, auch nicht zwischen den Einheiten. Das zeigt etwa die Diskussion um Bossey, das jetzt dem Generalsekretariat zugeordnet wird, bisher gehörte es zur Einheit I. Es gibt eine Menge ungelöster Fragen und Probleme zwischen den Mitgliedskirchen. Der Stoff zur Diskussion geht dem ÖRK nicht aus. Gibt es eine Vision für das nächste Jahrhundert bzw. Jahrtausend? Niemand wagt, sie vorauszusagen. Aber daß Kirchen zusammenkommen, offen miteinander reden, von ihren Schwierigkeiten und guten Erfahrungen erzählen und nach dem Ergehen der anderen fragen, das ist unaufgebbar in der einen Kirche Jesu Christi. Viele Probleme haben weltweite Ausmaße angenommen und müssen global angegangen werden. Die Kirche ist die „globale Größe" schlechthin und kann sich deshalb nicht heraushalten aus den Fragen dieser Welt. Das machte einer der alten Ökumeniker mit seinem Vortrag deutlich, M. M. Thomas, fast 90 Jahre alt, aber noch immer engagiert und mitreißend.

Die Gemeinschaft dieser weltweiten Kirche zehn Tage lang wieder miterlebt zu haben, ließ mich fröhlich in meine Kirche zurückkehren.

Eberhardt Renz

Missionarische Erneuerung der Kirchen in Rußland

Perspektiven einer Tagung des Orthodoxen Institutes für Missiologie, Ökumene und Neuere Religiöse Bewegungen in St. Petersburg

Eine bemerkenswerte Premiere bildete die Ökumenische Konsultation, zu der vom 27. bis 30. März 1995 auf Einladung des Orthodoxen Institutes für Missiologie, Ökumenismus und Neue Religiöse Bewegungen insgesamt 63 Vertreter/innen verschiedener christlicher Konfessionen in der 5-Millionen-Stadt St. Petersburg zusammenkamen:

Unter dem Thema „Was heißt heute in Rußland: Missionarische Kirche sein?" kamen zum ersten Mal Vertreter der russisch-orthodoxen Kirche mit Vertretern protestantischer, katholischer und freikirchlicher Tradition zusammen, um *gemeinsam* über neue Herausforderungen und gemeinsame Strategien in der Wahrnehmung des missionarischen Auftrags in der russischen Gesellschaft zu beraten.

Die unter Federführung von Prof. Vladimir Fedorov zustandegekommene Konsultation war das erste gesamtökumenische Forum christlicher Kirchen in Rußland

überhaupt. Die ökumenische Öffnung und Kooperationsbereitschaft der verschiedenen christlichen Konfessionen ist an keinem anderen Ort Rußlands so weit vorangeschritten wie in St. Petersburg. Zu Recht wird diese Tagung als ein Gründungsimpuls einer Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen bzw. eines Ökumenischen Christenrats in St. Petersburg angesehen werden können, obgleich bis zu verbindlichen Kooperationsstrukturen noch ein weiter Weg zurückgelegt werden muß.

Die Tagung bildete ein erstes Glied und Beispiel in einer Kette von regionalen Konsultationen, die im Rahmen des ÖRK-Studienprozesses über „Missionarische Gemeinden im säkularisierten Europa" von der „Europäischen Koordinierungsgruppe für Missionarische Erneuerung" angeregt und begleitet werden. Die Grundgedanken dieses ökumenisch-missionarischen Erneuerungsprozesses haben die St. Petersburger Tagung nachdrücklich geprägt. Die intensive Teilnahme der Gemeinde, der lebendige Erfahrungsaustausch und ein offener Brief an alle christlichen Gemeinden in St. Petersburg waren dafür deutliche Signale.

Die Tagung war zudem die erste größere öffentliche Tagung des Orthodoxen Institutes für Missiologie, Ökumenismus und Neue Religiöse Bewegungen und gab Einblick in die erstaunliche Aufbauarbeit, die in den letzten drei Jahren im Bereich einer freien missions- und ökumene-theologischen Forschungs- und Bildungsarbeit in St. Petersburg geleistet wurde und jetzt erste Früchte trägt.

I. Erneuerung christlicher Bildungsarbeit und theologischer Aus- und Fortbildung

Für den westlichen Beobachter beeindruckend waren die Hoffnung und Energie, die auf eine Erneuerung der intellektuellen, der moralischen und der spirituellen Bildungsarbeit der Kirchen gesetzt und verwandt werden. Eine Hauptantwort der Kirchen auf 70 Jahre ideologische Bevormundung, auf moralische Verwüstung in der Gesellschaft und auf weitverbreitete Orientierungslosigkeit muß in der Konzentration auf die Bildungsarbeit der Kirchen bestehen. Die ökonomische und soziale Rekonstruktion Rußlands muß mit einer spirituellen und intellektuellen Rekonstruktion der Menschen, eines christlichen Wertbewußtseins und eines neuen kulturellen Gedächtnisses einhergehen, das dem vordringenden westlichen Materialismus nicht einfach widerstandslos gegenübersteht. Was sich dazu in St. Petersburg an Bildungsinteresse und -willen einer neuen Generation selbstbewußter orthodoxer Laien zeigte, war ebenso überwältigend wie die Leidenschaft einer christlich-intellektuellen Elite, die ihr Bildungsprogramm mit gezielten Schritten einer Renaissance der philosophischen und theologischen Traditionen aus vorrevolutionärer Zeit, einer vorbehaltlosen Offenheit zu interkonfessioneller Kooperation und zum Dialog mit westlichen Traditionen verbindet und auch vor deutlicher Kritik an fundamentalistischen Tendenzen innerhalb der eigenen Kirche nicht zurückschreckt. Ein wichtiger Sammlungs- und Bündelungsort dieser christlich-intellektuellen Erneuerungsbewegung ist das Netzwerk von Theologen und anderen Wissenschaftlern, das sich seit 1989 rings um das „Russisch-Christliche Institut" am Voznesensky Prospekt gebildet hat (damals noch mit dem Namen „Vysscheje Gumanitarneje Kursy" und 1991 schon als RCI). Es ist die erste in St. Petersburg zugelassene Bildungseinrichtung in nicht-staatlicher Trägerschaft, die theologische, historische und philosophische Studienprogramme auf universitärem Niveau anbietet. Gegenüber der kirchlichen Ausbildung besteht der wesentliche Unterschied, daß die Kurse am Russisch-Christ-

lichen Institut offen, d.h. ohne geschlechtliche und konfessionelle Differenzierung angeboten werden und ein solides kirchliches Grundwissen außerhalb des priesterlichen oder mönchischen Bildungsweges ermöglichen. Das Russisch-Christliche Institut unterhält ein eigenes Publikationsprogramm, in dem – unter z.T. entsagungsvollen Bedingungen – neue Einführungswerke in die orthodoxe und russisch-philosophische Tradition vorgelegt werden. Ein breiter, historisch-philosophischer Bildungsansatz auf einem ökumenisch-kirchlichen Fundament ist maßgebend für die Gestaltung des fünfjährigen Curriculums. Andrang und Arbeitseinsatz der ca. 500 Studierenden, die hohe Kursgebühren bezahlen sowie zumeist 1 bis 2 berufliche Tätigkeiten neben dem (Abend-)Studium durchführen müssen, sind beachtlich. Innerhalb des juristischen Rahmens des Russisch-Christlichen Institutes, dessen Arbeit durch den Rektor Prof. Dimitry Burslaka eindrucksvoll vorgestellt wurde, arbeiten drei andere Institute, die für die interkonfessionelle Kooperation in St. Petersburg eine zentrale Bedeutung behalten werden: Das „Department of Theology and Religious Pedagogies", das Ausbildungsprogramme für Religionspädagogik und Erwachsenenbildung durchführt und neu zu entwerfen versucht; das „Interdisciplinary Christian Research Center for the Study of New Religious Movements", das an der Zusammenstellung von Daten und Informationen für ein Lexikon der Religionsgemeinschaften im Raum St. Petersburg arbeitet (Dr. Andrey Tchichov); sowie das Orthodoxe Institut für das Studium der Missiologie, Ökumene und Neuer Religiöser Bewegungen (OIMEN), das als treibende Kraft bei der Weiterentwicklung einer orthodoxen Missiologie und einer ökumenischen Infrastruktur für eine gemeinsame missionarische Verantwortung angesehen werden kann.

Daneben wurden in St. Petersburg fast alle neuen konfessionellen Ausbildungsstätten vorgestellt, darunter zwei lutherische Hochschulen, ein katholisches College und weitere spezielle Ausbildungsorte. Dazu gibt es noch zwei orthodoxe private Hochschulen, die hoffentlich in Zukunft auch mitarbeiten werden. Ein Kernpunkt des neuen orthodoxen und interkulturellen Bildungsenthusiasmus ist die Vision eines neuen christlich-humanistischen Ethos, das im Begriff der „prosveschenje" (= christian enlightenment) seinen Ausdruck findet. Licht in die Dunkelheit zu bringen, auf eine neue christliche Aufklärung hinzuwirken, in der – anders als in der westeuropäischen Geschichte – christliche Tradition und Aufklärung keine Gegensätze sind, darin besteht ein wesentliches Ziel (wegen der religiösen Konnotationen des Begriffs wurde das Bildungsministerium interessanterweise von „department of prosveschenje" in „department of education" umbenannt).

II. Erneuerung eines missionarischen Selbstverständnisses von Gemeinde und Kirche

Im Mittelpunkt des ersten Konferenztages stand ein Austausch über die verschiedenen Ansätze eines missionarischen Selbstverständnisses von Kirche.

Es gibt bisher nur ein „lehramtliches" Dokument der ROK über Mission. Beim Bischofskonzil im Dezember 1994 wurde unter fünf Dokumenten auch eine Botschaft über Missionstätigkeit formuliert. Das Bischofskonzil erklärte u.a.: „Es soll die Einrichtung missionarischer Strukturen angeregt werden ...". Gleichwohl ist unrichtig, daß die ROK im wesentlichen eine auf sich konzentrierte, liturgische Kirche und keine missionarische Kirche sei – so hob Vladimir Fedorov hervor. Histo-

risch hat die ROK auch in der Äußeren Mission (in Sibirien und in asiatischen Ländern) wichtige Erfahrungen beizutragen, zum anderen ist ihr Überleben in den Jahrzehnten des Sowjetimperiums selbst ein missionarisches Faktum. Heute liegt der ganze Akzent auf der Inneren Mission, dem Neuaufbau von Gemeinde, der Katechese, dem Taufunterricht sowie einem Aufbau des gesellschaftsbezogenen Zeugnisses und Dienstes der Kirche. Eine Schlüsselrolle bei der Wahrnehmung des missionarischen Auftrages haben neben den Bildungseinrichtungen die „religious societies", Bruder- und Schwesternschaften, die sich einem bestimmten Auftrag verpflichtet wissen, und auch die Klöster, die – so ein orthodoxes Votum – als ein Bündelungsort und Konzentrationspunkt missionarischer und spiritueller Energien verstanden werden können.

Es waren aber weniger die Inhalte, sondern der Zusammenhang, *in dem* und *von wem* die Elementarbausteine eines ökumenischen Missionsverständnisses in St. Petersburg geäußert wurden, der diesen ersten interkonfessionellen Dialog über das Missionsverständnis in Rußland kennzeichnete. Erst in diesem Zusammenhang werden die Merkmale und Voraussetzungen des beginnenden missionstheologischen Gesprächs in Rußland deutlich:

- Über sieben Jahrzehnte lang war es fast allen Kirchen, vor allem den Minderheitskirchen verboten, überhaupt irgendeine offene Missionstätigkeit auszuüben.
- Plötzlich stehen im Grunde alle historischen christlichen Kirchen Rußlands – mitten in einer ohnehin kräftezehrenden eigenen Rekonstruktionsphase – vor der analogielosen missionarischen Grundsituation, daß in weiten Teilen der Bevölkerung auch nicht an kleinste Reste einer christlichen Traditionsprägung mehr anzuknüpfen und Worte wie „Gebet", „Jesus", „Kreuz" vom Elementarsten her neu durchzubuchstabieren und zu erklären sind.
- Gleichzeitig gab es noch nie in der Geschichte so viele ausländische Missionare und Evangelisten auf russischem Boden wie in der Gegenwart. Noch bevor die historischen Kirchen Atem schöpfen konnten, wurden deshalb Begriffe wie „Mission" und „Evangelisation" in der Öffentlichkeit durch Repräsentanten sehr heterogener Gruppierungen geprägt, was ein genuines Missionsverständnis nur um so notwendiger machte.
- Freilich blieben die missionstheologischen Unterschiede in den verschiedenen konfessionellen Traditionen deutlich spürbar, ob zwischen baptistischen und orthodoxen oder zwischen den verschiedenen lutherischen Kirchen in St. Petersburg (Deutsch-lutherische Kirche, Ingrian Church). Das Eis ist noch dünn, auf dem sich das Gespräch bewegt. Aber wichtiger als ein vollständiger Konsens war das zustandegekommene Gespräch und der ausdrückliche Verzicht auf einen strategischen Proselytismus, d.h. einen Verzicht auf missionarische Beeinflussung von Gliedern anderer Kirchen, die in einer lebendigen christlichen Tradition verwurzelt sind. Das ausdrückliche Schuldbekenntnis eines anwesenden amerikanischen Missionars, in seiner Anfangszeit in St. Petersburg anderen Kirchen mit Ignoranz und geistlichem Hochmut begegnet zu sein, um dann durch orthodoxe Freundschaften eines Besseren belehrt zu werden, war ein eindrucksvolles Signal dafür, wieviel in diesem Bereich noch zu lernen ist. Erst im Klima des Vertrauens kann über praktische pastorale Fragen gesprochen werden, wie z.B. über das von Bischof Kretschmar vorgetragene Problem, daß nach dem Ende lutherischer Gottesdienste in den dreißiger und vierziger Jahren in vielen russischen Regio-

nen versprengte lutherische Christen Zuflucht und Schutz in orthodoxen Gemeinden suchten und für diese „Gastgemeinden" sehr dankbar waren, jetzt aber zum Teil wieder in neue lutherische Gemeinden hineindrängten. Die Freiheit individueller Gewissensentscheidung, so war die Auffassung, sollte hier ohne Gefahr einer konfessionellen Kränkung geachtet werden.

Ein Thema für sich wäre das Verhältnis von Mission, ethnischer und konfessioneller Identität bzw. Evangelium und Kultur*(en)* im russischen Kontext: Innerhalb der ELKRAS tendieren östliche Gemeinden zum Festhalten an der deutschen Sprache, westliche Gemeinden zu einer Mischform oder zum Russischen. Sprachlich-ethnische Minderheitsgruppen verlangen nach der Ausbildung von ethnischen Minoritätskirchen. Auch St. Petersburg wird zu einem melting pot und Zielpunkt von Migrationsströmen. – Eine Schlüsselaufgabe bildet die Erarbeitung einer ökumenischen Bibelübersetzung ins heutige Russisch (colloquial Russian), die von der 1994 gegründeten Bibelgesellschaft in St. Petersburg vorangetrieben wird.

III. Neuansätze im diakonischen Handeln und Anfänge ökumenisch-diakonischer Kooperation

Einen wichtigen Stellenwert hatte die Vorstellung neuer diakonischer Ansätze in den verschiedenen Kirchen. Prof. Andrey Chichov stellte eindrücklich vor, daß es selbst in der stalinistischen Zeit immer noch in kleinem Rahmen Ansätze zu karitativer Arbeit (vor allem in der ROK) gegeben habe, daß ein neuer Spielraum für Diakonie aber erst seit den Millenniumsfeierlichkeiten (1988) spürbar wurde. Entscheidende Anstöße zur Erneuerung diakonischer Arbeit kamen z.B. durch Partnerschaftsbesuche in Seattle/USA. In die theologische Ausbildung der Priesterkandidaten wurde ein Diakonieseminar und -praktikum eingebaut. Diakonisches Engagement muß z.T. gegen den Widerstand oder das Unverständnis lokaler Priester erkämpft werden, da sich viele damit als überfordert empfinden. Hauptarbeitsfelder sind gegenwärtig die Arbeit mit Obdachlosen (vor allem durch Arbeitslosigkeit und Migration eine wachsende Zahl), die Betreuung von Kinder- und Waisenheimen, Gefängnisseelsorge und pastoraler Dienst unter Soldaten in der Armee. Die vorgetragenen Schilderungen über Hunger, Verwahrlosung und Kriminalität unter Straßenkindern und Waisen, bei alten Menschen oder in den Strafkolonien, die draußen auf dem Land liegen, erinnerten an Zeiten des 19. Jahrhunderts, die absolute institutionelle Ungesichertheit und der oft von ehrenamtlichen Laien geprägte Pioniercharakter vieler diakonischer Einzelprojekte erinnerte an die Anfänge der Inneren Mission in Deutschland. Eine Schlüsselrolle beim Aufbau von Besuchsdiensten in Kinderheimen oder Gefängnissen spielen wieder „religious societies", freiwillige, aufgabenorientierte Assoziationen von Laien. Doch viele hoffnungsvolle Anfänge wirken wie ein Kampf gegen Windmühlenflügel, da die Sozialausgaben von Staat und Kommunen radikal gekürzt wurden und Geld an allen Enden fehlt. Vielerorts nährt ein zunehmend explosiver werdendes soziales Klima faschistisch-nationalistische Tendenzen, vor denen vor allem junge Teilnehmer/innen warnten. Auf der anderen Seite gibt es einen bemerkenswerten diakonischen Einfallsreichtum (von der Ikonenwerkstatt im Gefängnis zum Kartoffelanbauprojekt von orthodoxer Akademie und christlicher Universität).

Bemerkenswert viele junge, hochmotivierte Leute engagieren sich in ökumenischen Hilfsorganisationen (z.B. Jugendorganisation Dorcas Aid International, die ebenfalls westliche Unterstützung sucht). Die bisher einzige verbindliche ökumenische Struktur in der Stadt bildet der vor kurzem gegründete ökumenisch-diakonische Rat (Ecumenical Diaconical Council), der sich aus einem interkonfessionellen Verteilungsausschuß für Lebensmittelpakete entwickelte und mit skandinavischer und deutscher Hilfe in ein eigenständiges Hilfskomitee verwandelt wurde. Im Zentrum seiner Aufgaben steht jetzt die Hilfe für Straßenkinder in St. Petersburg und für ca. 10 Kinder-/Waisenheime. Bemerkenswert ist, daß die kommunalen Behörden plötzlich ein starkes Interesse an einer Kooperation mit diesem ökumenisch-diakonischen Kooperationsrat hatten und seine Hilfe vor allem bei der psychisch-moralischen Begleitung dieser Kinder erbaten. Weil ein großer Mangel an Qualifikationskursen für diakonische Arbeit besteht, hat der Kooperationsrat sein Augenmerk vor allem auch auf die Entwicklung neuer diakonischer Ausbildungsprogramme für Laien gerichtet.

IV. Neue religiöse Bewegungen und religiöser Fundamentalismus – pastorale, juristische und forschungsbezogene Herausforderungen

Einen breiten Raum nahm die Darstellung der immensen Vielfalt religiöser Gruppierungen und Angebote aus Westeuropa/USA, aber auch Asien ein, die auf dem großen Markt St. Petersburg sich ihre Anteile sichern wollen. Beide, religiöser Fundamentalismus und Neue Religiöse Bewegungen (NRB) werden als potentiell zerstörerische Bedrohung für die Einheit bzw. den Zusammenhalt der russischen Gesellschaft verstanden. Nicht auf juristische Verbote (die bei der gegenwärtigen politischen Orientierung ohnehin schwer durchsetzbar sind), sondern auf Informationsarbeit, christliche Bildung und ökumenische Kooperation in der Mission wird der Akzent gelegt.

Das interdisziplinäre christliche Zentrum für das Studium der NRBs arbeitet an einer Erhebung aller religiöser Gemeinschaften in St. Petersburg, die im Moment mit einer Fragebogenaktion durchgeführt wird. Ein großes Interesse besteht an einem weiteren Austausch, auch an Publikations- und Datentransfer im Blick auf NRB und religiösen Fundamentalismus mit westlichen Forschungseinrichtungen.

V. Schlußbemerkung

Die Konsultation hat viele hoffnungsvolle Ansätze deutlich gemacht und für den *Zusammenhang* von missionarischer und ökumenischer Erneuerung der Kirchen in Rußland wichtige Impulse geliefert. Es wurde ein *Fortsetzungsausschuß* gegründet, der sich über die institutionelle Verbesserung der ökumenischen und missionarischen Kooperation weiter Gedanken machen soll. Die Ansätze dieses „Ökumenismus von unten" waren ebenso beeindruckend wie der Bildungshunger und -wille einer neuen christlich-intellektuellen Elite, deren Neuaufbruch zu einem gesellschaftsbezogenen Zeugnis der Kirchen und einer demokratisch-moralischen Erneuerung der Gesellschaft („verantwortliche Gesellschaft") viel mit der Aufbruchphase der Nachkriegsjahre in der Ökumene und in den deutschen Kirchen gemeinsam hat. Auf dem Lernweg zu einer offenen, missionarischen und ökumenischen Gestalt von

Kirche und Gemeinde wird die Begleitung durch westliche Partnerkirchen wichtig bleiben, auch wenn sich keine einzige der im westlichen Kontext gewonnenen Antworten auf die unvergleichlich andere russische Situation einfach übertragen läßt. Ein aktuelles Beispiel war die kontrovers geführte Debatte, ob die erfolgte Gründung einer „Christlich-demokratischen Partei" in St. Petersburg eine sinnvolle und legitime Wahrnehmung der Verantwortung in der Gesellschaft sei – was von der Mehrheit der Teilnehmer/innen abgelehnt wurde.

Nach der Tagung erfolgten noch einige weitere neue Schritte in missionarischer Richtung: Eine Woche später traf sich eine Gruppe von orthodoxen Jugendlichen, um eine ökumenische Perspektive ihrer Missionstätigkeit zu diskutieren. Es wurden einige thematische Treffen (auch Sportkontakte) geplant unter dem gemeinsamen Namen „Jugend in Mission".

Am 19. April 1995 traf sich eine Gruppe von Mitgliedern der Tagung, um eine ökumenische Koordinationsgruppe „Christliche Mission in St. Petersburg" zu gründen.Vertreter der katholischen, lutherischen (Deutsche Gemeinde und Ingrian-Kirche) und orthodoxen Kirche diskutierten ein gemeinsames Programm für das nächste Halbjahr. Die interessantesten Projekte sind:

1) Gemeinsame katechetische Gruppen für Erwachsene (Adventszeit).
2) Vorbereitung eines ökumenischen Kirchentages in St. Petersburg für 1997 (?) „Christliche Tage in St. Petersburg".
3) Einen Informationsrundbrief „Christliche Mission in St. Petersburg" zu schaffen und zu publizieren.
   Diese Aktivität muß in der Anfangsphase noch vom Orthodoxen Institut für Missiologie koordiniert werden. Aber wenn die Strukturen der Koordinationsgruppe stark sind und finanzielle Unterstützung bekommen, dann übernimmt sie die Organisationsaktivität.
4) 17. bis 19. April 1995 – Das Orthodoxe Institut für Missiologie hat die Internationale Konferenz „Religion und Nationalismus" organisiert.
   Neun Professoren aus Dänemark, Deutschland und der Schweiz und neun Professoren von RCI referierten zum Thema.

Ferner wurde ein Jahresprogramm für das Institut geplant. Das Thema „Religion und Nationalismus" hat einen wichtigen missionarischen und ökumenischen Aspekt, da zwischen Orthodoxen noch große Mißverständnisse von konfessioneller und nationaler Identifikation bestehen.

Dietrich Werner / Vladimir Fedorov

Zum Erscheinungsbild der Kirchen auf dem Balkan

Seit dem Oktober 1991 mache ich Besuchsreisen in einigen Regionen des Konfliktgebiets, bei dessen Benennung sich schon die Geister scheiden. (Balkan? Ex-Jugoslawien? Oder überhaupt kein gemeinsamer, also an Gemeinsamkeit gemahnender Name?) Die regelmäßigen Besuchsziele: von Kroatien Zagreb, Osijek, Split; von Serbien überwiegend die früher autonome Provinz Vojvodina, von Bosnien und Herzegovina einige Male Sarajevo, nur einmal Mostar.

Meine Einblicke sind begrenzt. Sie sind möglich geworden durch die Gastfreundschaft, an der es auf meinen Reisen nirgends fehlte. Der Gastgeber öffnet sein Haus, und alsbald werden dem Gast ein Kaffee gereicht und eine Geschichte. Der Kaffee zum Willkommen des Gastes, die Geschichte zur Orientierung des Fremden. Die Geschichte beschreibt jeweils fraglos die Wahrheit, jeweils fundiert durch weiträumige historische Exkurse. Ich treffe eine große Bereitschaft an, sich in deutsch oder englisch auszudrücken, und die noch größere Freude, wenn auch nur einige Brocken in der Landessprache versucht werden. Die Verwandtschaft der Mentalität ist von außen leichter auszumachen, gegenwärtig zählen die Faktoren der Verschiedenheit mehr.

In diesen Zeilen bleiben die Gemeinden der Muslime und der Juden unbeschrieben. Ebenso der praktische Atheismus und Säkularismus im Alltag aller Großstädte, ebenso neue religiöse Strömungen, die zahlreich sind und mit denen sich die großen Kirchen schwer tun. Hierzu eine Anekdote. Ein Direktor eines Friedenszentrums in Ljubljana antwortet mir, als ich mich vorgestellt habe: Geh du nur zu den Kirchen, da du ein Kirchenmann bist. Die Kirchen sprechen nur mit Kirchen.

Für die folgende Skizze wähle ich Besuche in ungefähr vergleichbaren Orten aus. Das ist die evangelisch-theologische (pfingstlerisch orientierte) Hochschule in Osijek, das sind katholisch-theologische Seminare/Fakultäten in Dakovo, Sarajevo bzw. Samobor sowie Zagreb, und das ist ein orthodoxes Kloster in Kovilj bei Novi Sad.

Zweimal war ich in Osijek in der evangelischen Fakultät. Beide Male sollte das Thema sein: Kriegsdienstverweigerung, aktive Gewaltlosigkeit in der Nachfolge Jesu. Das erste Mal im Sommer 1992, das zweite Mal im Herbst 1994. Die jungen Frauen und Männer, die hier studieren, kommen von verschiedenen Freikirchen aus Mittel- und Osteuropa. Ihre Kirchen sind in diesen Ländern klein. An den nationalen/religiösen Konflikten im früheren Jugoslawien haben sie keinen historischen Anteil. In der ersten Begegnung zeigte sich, daß das Auditorium große Sympathien für die Botschaft der Gewaltlosigkeit hatte, denn sie schien ohne Schwierigkeiten biblisch begründbar. Im Hintergrund stand wohl die Überlebensbotschaft der Gemeinden: halten wir uns raus aus dem Streit der Großen.

Zwei Jahre später hatte sich die Atmosphäre gewandelt. „Verantwortung", das war das große Stichwort. Können wir unsere Familien, unsere Gemeinden und Dörfer im Stich lassen, wenn Gefahr droht? Nicht, daß sie die Bibelauslegung von vorher vergessen hätten. Aber sie spürten das Dilemma. Jetzt verstanden sie die Provokation, die in dem Begriff gewaltfreies Handeln liegt, ganz anders als zwei Jahre zuvor. Das Interesse an internationaler Begegnung, an glaubwürdigen und für sie übertragbaren Zeugnissen gewaltfreien Handelns wächst in diesem Haus.

Meine erste Begegnung mit katholischen Studenten der Theologie hatte ich im Winter 1991/92 in Sarajevo. Ich stellte mich vor: Pax Christi, internationale katholische Friedensbewegung; dazu die Erfahrung von Basel: die christlichen Kirchen Europas gemeinsam auf der Suche nach neuen Wegen für Gerechtigkeit und Frieden. Wohl war der Krieg noch nicht in dieser Stadt, aber die Zuhörer, die sich stark mit der kroatischen Sache verbanden, sahen keine Möglichkeit, die geschichtlichen Erfahrungen, die ich ihnen vorzutragen gebeten war, mit ihrer Lage in Verbindung zu bringen. Recht und Unrecht schienen klar verteilt, die einzig verantwortliche Haltung die der gerechten militärischen Verteidigung. „Du kennst eben nicht die Geschichte". Damit hatten alle, die es sagten, zweifellos recht. Ich lernte Spuren der Geschichte der vielen durcheinandergewürfelten Völker erst nach und nach kennen, immer in Stücken, die nicht zusammenpassen wollten, immer kombiniert aus direkter Familienerfahrung, aus nationaler Deutung, aus aktueller Zuspitzung durch die Medien.

Nach Gesprächen bei Diözesantheologen in Dakovo sowie bei Jesuiten in Zagreb traf ich die Franziskanertheologen aus Sarajevo erneut im Oktober 1994 in ihrem Exilort Samobor nahe Zagreb. Jetzt waren sie Vertriebene. Einige ihrer Lehrer waren tot, Familienangehörige Opfer des Krieges. Einige Stimmen hatten sich nach dieser Erfahrung verschärft, andere wurden eher nachdenklich. Der Blick auf Franziskus, wie er mit der Stadt Gubbio und dem räuberischen Wolf verhandelt, schien jetzt eher die Fragen im Hintergrund zuzulassen als zuvor. Eine Gruppe fand im kleineren Kreis die Formulierung: es wird uns nicht weiter helfen, vom Rechtsstandpunkt aus zu denken. Der Krieg macht die kriegführenden Parteien einander ähnlicher im Bösen. Wir müssen andere Weg finden.

Der Papstbesuch in Zagreb (September 1994) hat gegensätzliche Argumente geliefert, je nach Wahrnehmung. Die Nachdenklichen hörten den Inhalt seiner Botschaft: es gibt nur ein gemeinsames Überleben an Save, Drau und Donau. Die Vertreter des gerechten Zorns stellten die Papstbildnisse in den Vordergrund bzw. in die Schaufenster: Er ist zu uns gekommen. Wir sind bestätigt.

Ganz genau vergleichbar ist meine Erfahrung mit der serbisch-orthodoxen Kirche nicht. Über den Bischof von Novi Sad, den ich als Delegierten seiner Kirche in der Europäischen Versammlung in Basel angesprochen hatte, kam ich mehrmals in dessen Kloster Kovilj. Ich war sehr angetan von der Ruhe dort; und während ich vielfach hörte, daß es in der Orthodoxie an Katechese, an Hinführung zum Glauben mangle, fand ich dort in der Sonntagsliturgie einen Kreis von jungen Leuten vor, die anschließend intensiv mit den Mönchen Gespräche führten; Studenten aus Novi Sad, schien es mir. Nach dieser Erfahrung schlug ich dem Bischof sowie den Mönchen ein Projekt vor. Ich erzählte ihm davon, daß im Juni 1992 in Zagreb ein Wochen-Seminar über biblische Grundlagen der Gewaltlosigkeit stattfinde, und parallel, aufbauend auf der Spiritualität des Ortes, wäre das auch für hier zu planen.

Zwischenzeitlich fand das Zagreber Seminar statt. Ein Bericht erschien in Buchform und wurde zur Grundlage der weiteren Arbeit. Auch hier in Novi Sad und Kovilj war die Begeisterung anfangs groß. Ein Vertreter des Versöhnungsbundes, der selbst orthodox geworden war, erklärte sich bereit, das Seminar mitzugestalten. Denn die Grundlage sollte orthodoxe Spiritualität sein. Die Zusagen jedoch wurden immer ungenauer, die Dialogbereitschaft, so schien es, versiegte nach und nach. So

blieb mir einstweilen nichts anderes als immer wieder schriftliche Anfragen sowie Besuche bei orthodoxen Gemeinden; in der Vojvodina sowie in kroatischen Städten.

Der Krieg, der nun schon seit Juli 1991 das Land zerstört, verändert auch die Kirchen, aber auf unterschiedliche Weise. Ich habe den Eindruck, daß die Kräfte, die in Serbien selbst die Politik der serbisch-orthodoxen Kirche bestimmen, sich immer mehr *einschließen in ihrer nationalreligiösen Haltung;* daß sie ihr serbisches Volk auf dem Leidensweg sehen, ringsum verfolgt, ohne recht sehen zu wollen, was ihr eigener Anteil ist bzw. was im Namen dieses Volkes im Krieg getan wurde. Gesprächsbereite, nachdenkliche Vertreter dieser Kirche finden sich leichter unter Ruhestandsgeistlichen oder unter Repräsentanten dieser Kirche im Ausland.

Gerade wenn es so ist, wie ich andeute, sind kontinuierliche Kontakte erforderlich, die Vertrauen schaffen, ohne Differenzen zuzudecken. Eine wirkliche Herausforderung im Vorfeld von Graz.

Sicher finden sich viele Repräsentanten der katholischen Kirche der Kroaten, die ähnlich überidentifiziert sind mit der kroatischen Nation und Sache. Eine Reihe davon finden sich unter den kroatischen Missionen hier in der Nachbarschaft. Im Lande selbst sehe ich vorsichtige Anzeichen der Differenzierung, sowohl politisch als auch theologisch. Im April 1995 hielten die Franziskaner einen großen Kongreß in Split über die Frage der Vergebung. Aus Anlaß des 50. Jahrestages des Endes des Zweiten Weltkrieges gaben die kroatischen Bischöfe einen Hirtenbrief heraus, den das Friedenszentrum in Osijek, das Kirchen eher kritisch wahrnimmt, umgehend zum Gegenstand eines runden Tisches im Rahmen seiner Friedenswoche im Juni 1995 gemacht hat. Die Frage nach der eigenen Schuld in der Geschichte und Gegenwart scheint den katholischen Bischöfen ein öffentliches Nachdenken wert. Das läßt hoffen.

Dennoch: die großen Kirchen und Religionen zeigen sich nach dem Ende Tito-Jugoslawiens nicht sehr gut vorbereitet auf eine etwaige Aufgabe, das friedliche Zusammenleben der Völker in ihrer Region zu stärken. Die Kräfte dafür wachsen langsam. Durch den Krieg sind sie geschwächt, aber um so dringender erforderlich.

Auf dem Weg zur Ökumenischen Versammlung haben die ökumenischen Besuchsreisenden, zu denen ich mich zähle, jede nachdenkliche Stimme aufzusuchen und so gut es geht zu stärken.

Während ich schreibe, steht mir der Runde Tisch in Osijek noch bevor. Ich freue mich darauf, um so mehr als ich sehe, daß Gesprächspartner aus den Kirchen dabei sein werden.

Herbert Froehlich

Vom Kopf auf die Füße gestellt

Erfahrungen am Ökumenischen Institut des ÖRK in Genf

1. Teilnehmende der Graduate School

Seit 1953 bietet das Ökumenische Institut des ÖRK in Bossey bei Genf im Winter weiterführende ökumenische Studienmöglichkeiten an. An der Graduate School 1992/93 nahmen 50 Frauen und Männer aus 30 Ländern teil. Das Alter lag zwischen 20 und 60 Jahren. Es waren ungefähr gleich viele Frauen wie Männer von ihren Kirchen ausgesandt worden. Damit wurde die Frauenquote aufgrund des Frauenüberhanges aus Europa zum ersten Mal am Institut verwirklicht. Das Thema „Auf dem Weg zur Integration. Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" mag zu dieser Auswahl verpflichtet haben.

Das geographische Übergewicht bei den europäischen Teilnehmenden (19, davon 8 aus Westdeutschland) ist nicht als Bevorzugung anzusehen, sondern resultiert aus wirtschaftlicher Notwendigkeit. Christen aus Nordeuropa sind Selbstzahler bzw. bekommen eine Unterstützung von ihren Kirchen, während Frauen und Männer aus anderen Ländern Stipendien vom ÖRK erhalten. Die Mehrheit der Teilnehmenden aus Asien (14) kam aus Indonesien. Vom afrikanischen Kontinent (10) war eine einzige Frau dabei, während die Beteiligung von Frauen und Männern für die anderen Kontinente ausgewogener war. Nordamerika war mit 3 Personen, Südamerika und der Pazifik mit jeweils 2 vertreten.

Von den Kirchen der Reformation waren 28 Teilnehmende beteiligt, von den Orthodoxen Kirchen 8. Die übrigen 14 verteilten sich auf Baptisten, Disciples, Gemeinde Gottes, Kimbanguisten, Quäker, Mar Thomas, römisch-katholische Kirche und unabhängige Protestanten.

Der Lehrkörper (permanent staff) setzt sich zusammen aus dem Direktor aus der Schweiz (reformiert), einem Inder (orthodox), einer Kubanerin (reformiert), einer Deutschen (lutherisch) und einem Engländer als Abgesandten des Vatikan. Daneben gab es noch über 20 weitere ReferentInnen aus der Arbeit des ÖRK, des LWB und von der Genfer Universität.

Englisch und Französisch waren die offiziellen Sprachen. Dafür standen Übersetzerinnen zur Verfügung. Der spanische Sprachraum war am meisten benachteiligt, weil der Englischunterricht in diesen Ländern mit außergewöhnlichen Kosten verbunden ist, die privat zu bestreiten sind. Eine Teilnehmerin aus England erteilte freiwillig Englischstunden, um diese Benachteiligung abzubauen.

2. Wie stellt sich die Graduate School der Herausforderung der Ökumene?

Die Seminare (geographisch und konfessionell gemischt), Workshops, Gruppen- und Plenumsdiskussionen, Konfesssions- und Regionalgruppensitzungen als auch die Gottesdienste morgens und abends setzen bei den Erfahrungen der Teilnehmenden an. Die kulturellen, religiösen und geschlechtsspezifischen Unterschiede werden zur Sprache gebracht. Die Teilnehmenden selbst sind die Quelle für Gesprächsmaterial. Ein erster Lernfortschritt liegt darin, die eigenen Möglichkeiten zu entdecken.

Dies geschieht durch Kontaktaufnahme und Kennenlernen von fremden Situationen, außerhalb der eigenen Kultur. Im Spiegel der Fremdbeobachtung und der Fremdreflexion bekommt die eigene Identität stärkere Konturen. In diesem Erleben werden sowohl Ängste vor dem Unbekannten als auch Sympathie für das Anziehende im Gegenüber spontan frei. Die Balance zwischen beiden Extremen auszuhalten, ist die Geduld erfordernde Praxis der Graduate School. Die inter- und intrapersönlichen Entwicklungen bedingen einander wie zwei Seiten eines Blattes. Wenn aus der Kontaktaufnahme zum Fremden der erste Funke einer gemeinsamen Basis gefunden ist, stellt sich die Frage nach der Grenze des sich Öffnens. Absichtliche und unabsichtliche Barrieren werden in der Beziehung entdeckt. Oftmals werden letztere von dem Gegenüber benannt, was sehr schmerzlich sein kann. Das theoretische Lernen, wie es mir von deutschen theologischen Fakultäten bekannt war, ist somit vom Kopf auf die Füße gestellt.

Die Graduate School stellt sich der Herausforderung der Ökumene durch das Experiment des konfessionellen Zusammenlebens und -studierens. Durch die Gemeinschaft einer „ökumenischen Welt im Reagenzglas" werden existentielle Erfahrungen gesammelt, die durch eine Vertrautheit mit fremden konfessionellen Traditionen gekennzeichnet sind und die eigene religiöse und kulturelle Identität stärken.

3. Gemeinsame Spiritualität weckt ökumenisches Interesse

Die Gottesdienste am Morgen und am Abend wurden immer von einer sich unterschiedlich zusammensetzenden Gruppe vorbereitet. Auseinandersetzungen gab es bei der Gestaltung der Gottesdienste. Die orthodoxen Vertreter waren vorwiegend daran interessiert, den biblischen Text sprechen zu lassen, während andere den aktuellen Bezug zur eigenen Geschichte betonten.

Wie stark die eigene religiöse Sozialisation und kulturgeschichtliche Prägung bei diesen Vorbereitungen zum Durchbruch kamen, soll an dem folgenden Text aus Lk 5,17–26 (Der Gelähmte, der durch das Dach zu Jesus gelangt und gesund wird) deutlich gemacht werden. Auf die Frage, welche wichtige Botschaft dieser Text uns heute zu überbringen hat, antwortete ein rumänisch-orthodoxer Mönch: „Wir müssen für die Kranken beten." Im Text ist allerdings vom Beten nicht die Rede. Sein Alltag ist streng in Gebetszeiten eingeteilt. Da fällt ihm eine Befreiungstheologin aus Ecuador ins Wort: „Dieser Text macht mir deutlich, daß wir, die wir gesund sind und Verstand haben, unsere Hände und Füße zugunsten der Armen, Kranken, an den Rand der Gesellschaft Gedrückten, gebrauchen sollen wie die vier Freunde des Gelähmten. Das soziale Engagement ist wichtig, um die Armen zu befreien." Dagegen legt der Protestant von den Cook Islands (ca. 50 Jahre alt, ist seit zwei Jahren Pastor und hat damit seine bisherige sichere Lebensgrundlage aufgegeben) den Schwerpunkt auf den Glauben der Freunde und behauptet auch (was im Text nicht eindeutig ist), daß beim Gelähmten Glauben vorauszusetzen ist, da niemand ohne das Wagnis des Glaubens an Jesus zu Gott kommen kann. Erst der Glaube kann neue Schritte eröffnen. Für mich als deutsche Theologin war an diesem Text wichtig, daß Glaube und soziales Engagement Hand in Hand gehen; daß Theologie von Haus aus Ethik impliziert. Mein Christsein kann nicht ohne meinen gesellschaftlichen Kontext gelebt werden. Dies konnte von dem Orthodoxen und dem Protestanten von den

Cook Islands nicht nachvollzogen werden, obwohl beide in bezug auf ihr Land eindeutige politische Entscheidungen treffen. So ist der Rumäne für die Marktwirtschaft in seinem Land und der Bewohner des Pazifiks gegen die Atombombentests.

In der Folge der Gottesdienstvorbereitungen lernten wir voneinander, die verschiedenen Standpunkte als Bereicherung für das eigene spirituelle Leben aufzufassen. Die orthodoxe Gruppe – darunter erstmalig in Bossey eine orthodoxe Frau – akzeptierte mehr und mehr, daß Frauen mit ihnen zusammen am Altar bei der Liturgie beteiligt waren. Diejenigen unter uns, die nicht das Gebet als das geistliche Zentrum eines christlichen Lebens praktizierten, waren bereit, Fastentage mit Gebet wegen der Kriegsereignisse in Ex-Jugoslawien und eine Gebetsnacht anläßlich der Abstimmung zur Frage der Zulassung der Ordination von Frauen in der Anglikanischen Kirche in England auszurufen und durchzuführen. Die ökumenische Gemeinschaft am Institut wuchs um so mehr zusammen, als einzelne das Risiko eingingen, Neues kennenzulernen, und sich der Herausforderung stellten, die eigene Geschichte mit Lebenserfahrung der Schwestern und Brüder aus völlig anderen Kulturen konfrontiert zu sehen.

4. Leben im „Reagenzglas" als Einsiedelei?

Das monatelange Zusammenleben, das dem Klostercharakter nahe kommt, mag den Eindruck erwecken, daß das Ökumenische Institut ein Refugium für Weltfremde ist. Dieser Schein trügt. Bossey ist kein Sammelplatz für exotische Kleriker. Vielmehr kommen die Teilnehmenden aus allen Berufsgruppen von der Sekretärin aus Indonesien, dem Bibliothekar aus China, der Sozialarbeiterin aus Westdeutschland bis zum Mathematikprofessor aus Indien. Da alle als Repräsentanten ihrer Länder angesehen wurden, mußten sie Rede und Antwort stehen für die Vorkommnisse in ihrer Heimat. Alle Kulturkreise veranstalteten eine Kulturwoche mit einer Ausstellung, Theater, Musik und Abendessen. Nicht eine beschauliche Einsiedelei machte sich breit, vielmehr wurden die Weltkonflikte auf die einzelnen Teilnehmenden übertragen. Als Asien mit der kulturellen Präsentation an der Reihe war, malte der Thailänder eine Landkarte, auf der er Kaschmir als indisches Gebiet einzeichnete. Als die Jurastudentin aus Pakistan das sah, kam es zum Konflikt. Denn nach ihrer Meinung gehört Kaschmir zu Pakistan.

Auswirkungen von weltpolitischen Ereignissen auf die „Reagenzglaswelt" in Bossey erfuhren wir Deutsche, als die Anschläge auf Ausländer in Deutschland alarmierend zunahmen. Betroffen holte uns die Geschichte unseres Landes ein. Die Berichterstattungen im Fernsehen wurden für uns zum harten Brot. Unverständnis und interessierte Fragen sprudelten uns Deutschen entgegen, weshalb auch vom größten Teil der Deutschen eine Rundfunksendung konzipiert wurde, die in der Reihe „Kirche und Welt" im Bayerischen Rundfunk ausgestrahlt wurde. Von größter Brisanz wurde die Entwicklung der „EU" empfunden, so daß ein Referat über die „Europäische Union" von mir im Plenum vorgetragen wurde.

Die Gespräche im ÖRK in Genf, im Ökumenezentrum Cartigny, in der Communauté de Grandchamp (protestantisch-reformiert), in sozialen Einrichtungen der Genfer Gemeinden, im Orthodoxen Zentrum in Chambésy, bei den wöchentlichen Bibelabenden in Gemeinden in der Nähe von Bossey, an einem verlängerten Wochenende in protestantischen Gemeinden in der Ostschweiz und bei einem zehntägigen

Aufenthalt in Rom, der auf Einladung des Päpstlichen Rates zur Förderung der christlichen Einheit stattfand, konfrontierten wir unsere Erfahrungen in der Reagenzglaswelt von Bossey mit überregionalen und internationalen Anliegen. In der Begegnung mit römisch-katholischen Christen in Rom war der ökumenische Zugewinn sehr groß. Die Vielfalt und Weite ihres Glaubens wurde bei Begegnungen mit den Gesprächspartnern der verschiedenen Pontifical Councils, der St. Egidio-Kommunität, den Schwestern von Maria Theresia, der Focolare-Bewegung und Lehrenden und Studierenden der Gregoriana bestaunt.

5. Wo liegen die Schwachstellen der Graduate School?

Unklarheiten gibt es bei den Aufnahmeverfahren für die Graduate School. Wie ich aus eigenen Gesprächen mit Interessenten in ihren Ländern erfahren konnte, legen manche Kirchen die Bewerbungskriterien nicht offen, so daß nur Frauen und Männer nach Bossey kommen, die ihre früheren Beziehungen zur Kirchenleitung dafür nutzen. Es ist m.E. Aufgabe des ÖRK, daß auch die Basis der Kirchen über das Programm der Graduate School informiert wird.

Als Individuen wurden die Teilnehmenden auf die Situation in ihrer Heimat angesprochen und nach der eigenen verantwortlichen Rolle in ihrer Gesellschaft gefragt. Diese Art der Dialoge nahm die einzelne Person in besonderer Weise ernst. Dieses Ernstnehmen wurde auch überstrapaziert. Im Arm-Reich-Konflikt wurde dies vehement formuliert. U.a. wurde auf mich mit der Bemerkung gezeigt: „This is a rich woman", weil ich Europäerin bin. Meines Erachtens ist eine differenzierte Sicht des Arm-Reich-Konflikts notwendig. Denn nicht jede Europäerin ist reich, weil sie aus Europa kommt, und nicht jeder Teilnehmer aus den südlichen Ländern ist arm, weil er aus dem Süden kommt. Die Diskussion für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung kann verstärkt vorangetrieben werden, wenn die Graduate School mehr Möglichkeiten des fachübergreifenden Gesprächs mit Personen aus der Wirtschaft, Politik, Medizin und anderen Bereichen anbietet, um die weltweiten Interdependenzen unseres alltäglichen Handelns besser kennenzulernen. Da der Stundenplan bis zum Abend randvoll ist, kann es nur um eine Verlängerung der Graduate School gehen und nicht um eine Verkürzung wie derzeit geplant.

Die Konfliktfähigkeit wird nicht in allen Kulturen gefördert. Im internationalen Zusammenleben entlädt sich aber ein Potential an Spannungen, was z.B. von den indonesischen Frauen als unchristlich angesehen wurde. Ein Grundkonsens über die Art und Weise der Bewältigung von Unterschiedlichkeiten konnte nicht vorausgesetzt werden, d.h., die Tatsache des Austragens der verschiedenen Standpunkte gehörte zum Dissens. Dabei wurde auf die kulturelle Verschiedenheit im Schweigen bei Konflikten keine Rücksicht genommen. Eine Atmosphäre für eine Aufarbeitung der Probleme entwickelte sich durch die Teilnehmenden aus solchen Kulturkreisen, die es von Haus aus gewohnt sind, in dem Schema Pro und Contra zu denken.

Da die sehr komprimierten Lernprozesse nicht vor Ort ausgewertet werden können, wäre es hilfreich, eine Person zu benennen, die wenigstens die Plenumsdiskussionen schriftlich festhalten würde, um bei einer persönlichen Nacharbeit daran anzuknüpfen. Die täglich gehaltenen Gottesdienste enthielten eine Fülle von Elementen, die im nachhinein außer in der Erinnerung nicht mehr zugänglich sind. Viel ökumenisches Potential versiegt hier ohne Nachlaß an die Nachkommenden. Die

Einsichten aus der verpflichtenden wissenschaftlichen Hausarbeit bleiben leider dem Zirkel der Frauen und Männer des Ökumenischen Instituts vorbehalten. Hier sind Möglichkeiten der Veröffentlichung durch den ÖRK zu schaffen, um die hohe Investition nicht nur für den ÖRK in finanzieller Hinsicht zu rechtfertigen, sondern auch für die Kirchen vor Ort, die über Monate eine Arbeitskraft überbrücken müssen, und für die Teilnehmenden selbst, die durch intensive Vorbereitungen ihre Erfahrungen jahrelanger Berufsausübung mit einbringen.

6. „Gemeinschaft von Frauen und Männer" – Theorie oder Praxis?

In dem täglichen Zusammenleben zeigte sich z.T. die Praxisrelevanz der in den Veranstaltungen erhobenen Meinungen. Ging es darum, gemeinsam Verantwortung für den Haushalt zu übernehmen, so wurden Frauen und Männer gleichermaßen zur Pflicht gerufen, auch wenn diese Aufgaben für manche Teilnehmende Neuland bedeuteten. Rollenzuweisungen führten immer wieder zu Konfliktstoff. Frauentypische Tätigkeiten wurden von Männern an Frauen herangetragen. Wenn diese Männer auf das Problem der einseitigen Rollenzuweisung der Frau hingewiesen wurden, lästerten sie: „You are a feminist?!" Das Thema „Rollenverteilung" nahm einen breiten Raum ein. Biologische, kulturelle und liturgiegeschichtliche Aspekte spielten dabei eine große Rolle. In einer Frauen- und einer Männergruppe wurden die Meinungen vertieft. Die Tendenz der Diskussion ging in die Richtung, daß Frauen ihre Rechte einklagten und von ihren Diskriminierungen sprachen, während Männer ihre Position verteidigten.

Bei dem Punkt der Diskriminierung gab es unterschiedliche Sichtweisen. Die indischen Delegierten verneinten die Zurückstellung der Frauen in ihren Kirchen. Die Stimme der Frauen aus Indien konnte nicht gehört werden, da es keine Delegierte von dort gab. Bei der Frage nach der Frauenordination in den orthodoxen Kirchen wurde auf das geschlechtsspezifische Argument verwiesen. Da Jesus ein Mann ist, kann er beim Abendmahl auch nur von einem Priester repräsentiert werden. Gerade für diese Christen war es neu, daß Gottesdienste von Frauen gestaltet werden. Die soziale Stellung der Frau und die orthodox-christliche wurden uns wie zwei Seiten eines Blattes dargestellt. Über die Frauenbewegung innerhalb der Gesellschaft in Indien und innerhalb der orthodoxen Kirche wurden keine Aussagen gemacht.

Der kulturelle Rahmen in bezug auf die Stellung der Frau spielt allerdings nicht in allen Kirchen eine Rolle. Gerade Männer aus Kulturkreisen, in denen Frauen eine untergeordnete Rolle spielen, sprachen sich für eine gleichberechtigte Position der Frauen in ihren Kirchen aus oder praktizieren diese Haltung bereits. Der Gedankenfortschritt zugunsten einer eigenständigeren Rolle ging mit einem zeitlich intensiveren Zusammenarbeiten einher. Auch die Tatsache, daß die Frau des Direktors, Frau Nicole, als Pfarrerin tätig ist, und ihr Mann sich aktiv für die Ordination der Frauen einsetzte, wirkte sich gesprächsfördernd auf den Dialog aus.

Die Berichterstattungen über Arbeitsbedingungen in Afrika und Südostasien waren erschlagend. Die kirchlichen Bestrebungen zur Verbesserung sind nur kleine Schritte. Ein Christ aus dem Pazifik entwickelte Ideen für seine Kirche, damit Frauen dort mehr Raum gewährt wird. Ethnische Besonderheiten in Mittel- und Südamerika spielen in den dortigen Kirchen eine größere Rolle, wenn es um die

Zuordnung der Aufgaben von Frauen und Männern geht. Hier drängte sich mir der Eindruck auf, daß ein Wiederaufleben der Kultur der Ureinwohner ein erster Schritt ist, um eine gleichberechtigtere Gemeinschaft von Männern und Frauen zu erreichen. Die befreiungstheologischen Impulse initiieren nicht von Hause aus ein kooperatives Miteinander beider Geschlechter. Eine Trennung zwischen der kulturgeschichtlich bedingten Prägung und der christlichen Sozialisation wurde nicht immer vorgenommen, da beide Entwicklungen eng aufeinander bezogen sind. Der ökumenische Zugewinn für eine handlungsorientierte Arbeit in der Zukunft kann in dem Satz zusammengefaßt werden, der von einem Priester gesprochen wurde, der den Frauen am Anfang der Graduate School keine Aufgaben in seiner Kirchengemeinschaft zuordnen konnte: „We need to do something for the women, so that they get a place in the church!" (frei zitiert).

7. Ökumene im „Reagenzglas" – was danach?

Die Bekanntschaften am Ökumenischen Institut ermöglichen eine Kontaktaufnahme zu den Ländern und den Kirchen, aus denen die Schwestern und Brüder kommen. In den Weihnachtsferien und nach der Graduate School werden viele Teilnehmende in die nordeuropäischen Länder eingeladen. Eine Thailänderin und eine Ecuadorianerin konnten sich unter meiner Begleitung für eine Woche mit den Gegebenheiten in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau vertraut machen.

Eine Kollegin (Vizepräsidentin des Christenrates in Shanghai) und ein Bibliothekar aus China ermöglichten mir Kontakte zu Kirchengemeinden in ihrem Land. Ihre Informationen über China konnten so in ihrem eigenen Kontext von mir nacherlebt werden. Hier gab es eine große Übereinstimmung zwischen ihren Darstellungen in Genf und der von mir vorgefundenen Wirklichkeit. Anders stellte sich die Lebenswirklichkeit in der Presbyterianischen Kirche in Thailand dar. Die beiden Delegierten, die in Genf noch an einem Tisch saßen, konnten nicht zu einer gemeinsamen Mahlzeit überredet werden. Eine Begegnung zwischen ihnen im eigenen Land war unmöglich. Dies beruht m.E. auf dem unterschiedlichen sozialen Hintergrund. Beide kommen aus derselben Kirche, deren Bezirke in Bangkok unmittelbar aneinandergrenzen, doch liegen Welten dazwischen. Die eine Kirchengemeinde ist sehr arm (Chinesisch und Thai sind Gottesdienstsprachen), während die andere zu den oberen Zehntausend zählt. Aus der letzteren wurde dem jungen Pfarrer vom ÖRK ein Stipendium für die Graduate School gewährt.

Auch ein Aufenthalt in Indien und im Pazifik wurde mir durch die Kontakte in Genf ermöglicht. Das Tor zu den orthodoxen Kirchen in Indien wurde mir damit aufgetan und das an ein Paradies errinnernde Leben im Südpazifik zur Wirklichkeit. Die Spanne zwischen Arm und Reich lag wie eine große geöffnete Schere vor meinen Augen.

Als bleibende Erinnerung ist die mutmachende Lebenspraxis zu nennen, bei der sich die Dialogfähigkeit nicht in der Risikobereitschaft des sich Öffnens erschöpft. Interesse an ökumenischen Dialogen und die Einsicht in die Notwendigkeit des Bezeugens der Einheit der Kirche angesichts der Weltprobleme gehören für mich untrennbar zusammen. Mein Auftrag seit Bossey lautet: Einzutreten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Carola Krieg

Chronik

Vom 27. bis 31. August 1945 traten im nordhessischen Treysa mehr als hundert Vertreter lutherischer, unierter und reformierter Kirchen Deutschlands zur *ersten Kirchenversammlung nach Kriegsende* zusammen. Nachdem die Gefahr abgewehrt war, daß sich die deutschen evangelischen Kirchen in eine lutherische Nationalkirche und eine bekennende Freiwilligen-Kirche auseinanderentwickeln, wurde am 29. August 1945 der Grundstein zum *Evangelischen Hilfswerk,* dem Vorgänger des heutigen Diakonischen Werkes, gelegt. Am 31. August wurde die „vorläufige Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)" beschlossen und zugleich der erste, aus zwölf Personen bestehende *„Rat"* berufen, an seiner Spitze Landesbischof Theophil Wurm/ Stuttgart und Pastor Martin Niemöller.

In Limassol/Zypern fand Ende August die 8. Plenarversammlung der *Gemeinsamen lutherisch-orthodoxen Kommission auf Weltebene* statt. Verabschiedet wurde eine Stellungnahme „Das Verständnis des Heils im Licht der Ökumenischen Konzilien".

Die *internationale Unitätssynode der Brüder-Unität* / Moravian Church vereinigte Mitte August 55 Delegierte aus den 19 selbständigen Provinzen in Daressalam. Behandelt wurden Missionsaufgaben, Änderungen der für alle verbindlichen Kirchenordnung (Church Order). Honduras wurde als selbständige Provinz anerkannt. Zur europäisch-festländischen Provinz mit 25.000 Mitgliedern zählen neben Deutschland und den Niederlanden auch Dänemark, Estland, Schweden und die Schweiz. Weltweit zählt die Brüder-Unität etwa 650.000 Mitglieder, davon leben die meisten in Afrika.

Die *Generalsynode der Kirche von Schweden* hat die von der Kirchenkommission des Reichstags im April vorgelegten Regelungen gebilligt, mit denen ab 1996 bis zum Jahr 2000 ihr Status als Staatskirche aufgehoben wird. Neben einem Rahmengesetz für alle Religionsgemeinschaften wird es für die ehemalige Staatskirche ein spezielles Gesetz geben, das deren Charakter als „offene, demokratische und landesdeckende Volkskirche" festlegt.

Der älteste internationale Studentenverband und zugleich Pionier der ökumenischen Bewegung, der *Christliche Weltstudentenbund,* feierte Ende August auf einer Vollversammlung in Yammoussoukro/Elfenbeinküste sein *hundertjähriges Bestehen.*

Die Evangelische Akademie Arnoldshain, das Amt für Mission und Ökumene der EKHN und das Plädoyer für eine ökumenische Zukunft gedachten am 9. September in Frankfurt am Main der *25. Wiederkehr* der ersten Auszahlungen aus dem *ÖRK-Sonderfonds zur Bekämpfung des Rassismus* (PCR). Es ging um Rückschau, Bilanz und Perspektiven. Die ÖR wird berichten.

Umweltbeauftragte europäischer Kirchen kamen vom 28. April bis 4. Mai in der Evangelischen Akademie Mülheim/ Ruhr zu einer ersten europaweiten Konferenz zusammen. Ihr Thema „Mitwelt gestalten – Schöpfung bewahren". Sie verabschiedeten eine „Mülheimer Erklärung".

Am 18. Juli 1870 wurde vom Ersten Vatikanischen Konzil in Rom die Unfehlbarkeit des Papstes in Fragen der Lehre und Sitte „ex sese" sowie der sog. „Jurisdiktionsprimat" verkündet, beides die zentralen Hindernisse für Kirchengemeinschaft der anderen Konfessions-

familien mit der römisch-katholischen Kirche. Die 125. Wiederkehr dieses Ereignisses, das u.a. zum Ausscheiden der Alt- bzw. Christkatholiken aus der römisch-katholischen Kirche führte, nahm das *Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland* zum Anlaß, zu einem „universalen Konzil" der Kirchen aufzurufen. Dieses solle ein Zeichen der Einheit setzen und eine Wiedervereinigung der getrennten Kirchen vorbereiten.

EKD und Deutsche Bischofskonferenz haben den Vorschlag von Bündnis 90/Die Grünen zurückgewiesen, im Strafgesetzbuch die *Strafbarkeit von „Gotteslästerung"* (§ 166) zu streichen. Die Strafbestimmungen gegen Beleidigung schützen nur Einzelpersonen oder Personengruppen, nicht Religionen. Beide Kirchen verstehen die Strafbarkeit als auch rechtlich durchsetzbaren Schutz der religiösen Toleranz.

Die *36. Aktion „Brot für die Welt"* erbrachte zwischen dem 1. Mai 1994 und 30. April 1995 ein Spendenaufkommen von DM 120,53 Millionen.

Der Hessische Verwaltungsgerichtshof entschied, daß *syrisch-orthodoxe Christen* aus dem Osten der Türkei der Gruppenverfolgung ausgesetzt sind, keine inländischen Fluchtalternativen haben und deshalb asylberechtigt sind.

Ein Initiativkreis (Kontaktanschrift: Herbert Masuch, Am Heidesee 2, D-27383 Scheeßel) bemüht sich um die Aufhebung der abweisenden Beurteilung, mit der 1909 in der sog. *„Berliner Erklärung"* 56 leitende Persönlichkeiten des deutschsprachigen Pietismus die Pfingstbewegung als unbiblisch verworfen hatten.

Die Braunschweigische Landeskirche und die Schlesische Evangelische Kirche AB in Tschechien haben einen *Partnerschaftsvertrag* geschlossen.

Das *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* gibt seit 1. September für alle, für die „christlicher Glaube mehr als Privatsache ist", eine neue Reihe „Materialien für die Diskussion in Kirche und Gesellschaft" unter dem originellen Namen *„Salzstreuer"* heraus. Die *Katholische Nachrichtenagentur* (KNA) erweitert ab Oktober ihr bisheriges Angebot um einen neuen Dienst *„Dokumente"*. Er soll monatlich erscheinen. Vorgesehen sind vier Hauptrubriken: Vatikan – Weltkirche – Kirche in Deutschland – Politik/Gesellschaft.

Ab Mitte September erscheint dreimal jährlich als publizistisches Organ der Ökumenischen Centrale in Frankfurt am Main *„ACK aktuell – Informationen, Impulse, Modelle"*. Es löst den „Materialdienst" und den „Rundbrief" ab, deren Erscheinen eingestellt wurde.

Gewählt, berufen, ernannt wurden:

H. George Anderson, Präsident des Luther-College in Iowa, zum Leitenden Bischof der Evang.-Luth. Kirche in Amerika als Nachfolger von Bischof Herbert Chilström (am 19. August);

der Moderator des ÖRK-Zentralausschusses, der armenisch-apostolische Erzbischof im Libanon, Aram Keshishian, als „Katholikos" zum neuen Oberhaupt seiner Kirche im Libanon;

Refat Fahmi, seit 1980 als Arzt in Deutschland tätig, 1992 Mönchsweihe im ägyptischen Bischoy-Kloster, 1993 beteiligt an der Gründung des neuen koptisch-orthodoxen Klosters in Höxter-Brenkhausen, im Rang eines Bischofs (Bischofsname: Damian) zum Leitenden Geistlichen der Koptisch-Orthodoxen Kirche in Deutschland. Möglicherweise ist diese Berufung die Vorstufe für eine eigene koptische Diözese;

der anglikanische Pfarrer Monrelle Williams / Barbados ab 1. September zum neuen Generalsekretär der Karibischen Kirchenkonferenz;

der brasilianische Pastor Nilson de Armaral Fanini durch den Baptistischen Weltkongreß in Buenos Aires als Nachfolger von Knut Wümpelmann / Kopenhagen zum Präsidenten dieses Weltkongresses;

Erzbischof Longin (Talypin) / Düsseldorf zum „Leiter der Ständigen Vertretung des Moskauer Patriarchats in Deutschland";

Rudolf Hinz, bisher Oberkirchenrat in Kiel, zum neuen Direktor des lutherischen Weltdienstes in Genf, der Katastrophenhilfe des Lutherischen Weltbundes;

der thüringische Theologe und Akademiedirektor in Neudietendorf bei Erfurt, Dr. Götz Planer-Friedrich, zum Chefredakteur der Evangelischen Kommentare in Stuttgart ab 1. Oktober;

Hans-Georg Dürr von der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg ab 1. September zum Pfarrer der Evangelischen Gemeinde deutscher Sprache in Peking.

Als ersten Schritt zur Herrenmahlsgemeinschaft hat das Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Hanna-Renate Laurien, die offizielle Zulassung evangelisch-katholischer Ehepaare zur gemeinsamen Teilnahme an der Eucharistie eingefordert.

Brian Comiskey, Bischof von Ferns/Irland, hat Mitte Juni in einer Dubliner Wochenzeitung seine Kirche aufgefordert, „ernsthaft" über eine Aufhebung des Pflichtzölibats nachzudenken. Er muß sich deswegen vor der vatikanischen Kongregation für die Bischöfe verantworten. Ähnlich äußerte sich der katholische Weihbischof von Westminster/London, Victor Guazelli.

Es vollendeten

das 90. Lebensjahr:

Kardinal Franz König, Alterzbischof von Wien am 3. August;

das 85. Lebensjahr:

Agnes Bojaxhiu aus Skopje, bekannt als „Mutter Teresa", Gründerin der Missionarinnen der Nächstenliebe, noch immer in Kalkutta tätig, am 27. August;

das 80. Lebensjahr:

der Publizist und Pfarrer Eberhard Stammler / Stuttgart am 14. August;

das 70. Lebensjahr:

Georg Kretschmar, Prof. em. der Kirchen- und Dogmengeschichte in München und amtierender Bischof der Evang.-Luth. Kirche in Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien mit Sitz in St. Petersburg, am 31. August;

das 65. Lebensjahr:

Dieter Knall, Bischof der Evang. Kirche AB, Wien, am 24. August.

Verstorben ist:

Karl Herbert, D. theol./Mainz, langjähriger Stellvertretender Kirchenpräsident und Oberkirchenrat der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Mitglied des Landesbruderrats der Bekennenden Kirche, maßgebend beteiligt an der Leuenberger Konkordie, lange im Vorstand der ACK Rhein-Main, 88jährig am 2. August.

Ehrungen:

Paul Oestreicher, Domkapitular in Coventry, wurde mit dem Verdienstkreuz erster Klasse der Bundesrepublik Deutschland ausgezeichnet. Er wurde auch Ehrenbürger seiner Geburtsstadt Meiningen/Thüringen;

Heinz-Albert Raem, Priester der Erzdiözese Köln und seit fünf Jahren im Päpstlichen Rat für die Förderung der Einheit der Christen vor allem mit dem Dialog mit den Lutheranern und der Pfingstbewegung befaßt, wurde vom Papst der Titel „Monsignore" verliehen.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen 12. September 1995)

I. ÖRK / Ökumenische Bewegung

Themenheft „The UN at 50" (1) und „Theological and Ethical Issues posed by HIV/AIDS to the Churches" (2; letzteres Auftrag des ÖRK-Zentralausschusses vom Januar 1994). Darin zu (1) Beiträge von *Konrad Raiser,* The United Nations and the WCC: Rights and Justice (278–283) und *Rainer Lingscheid,* From Consultation to Participation: Non-Governmental Organizations and the United Nations (307–312), sowie zu (2) von *Joseph Allen,* The Christian Understanding of Human Relations (353–363); *Flora Winfield,* Who does belong to the Body of Christ? (364–372) und *T. Jacob John,* Sexuality, Sin and Disease, Reflections by a Physician (373–384), EcRev 3/95; *Edward I. Kard. Cassidy,* Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 1994, Catholica 2/95, 81–97; *Themenheft* „The Pluralism of the Ecumenical Movement", Mid-Stream 2/95; *Mary Tanner,* The Faith We Hold in Common, One in Christ 2/95, 103–109; *Themenheft* „Mission, prosélytisme et unité" mit Beiträgen u.a. von *Louis Schweitzer,* La perspective missionaire des Églises baptistes et l´unité chrétienne (16–25) und *Viorel Ionita,* Le point de vue de la Conférence Églises européennes (KEK) sur la Mission en Europe aujourd´hui et les relations entre

les Églises européennes (26–42), Irénikon 1/95; *Theodor Ahrens / Ingo Lembke,* Kultur und Evangelium. Zum Studienprozeß des ÖRK zur Vorbereitung der kommenden Weltmissionskonferenz, Zeitschrift für Mission 2/95, 82–92; *Hans Waldenfels,* Pluralität der Religionen. Folgen für Mission und kirchliche Entwicklungsarbeit, StimdZ 9/95, 593–603; *Themenheft* „Hermeneutics of Life" mit Beiträgen u.a. von *Anton Houtepen,* Hermeneutics, Mission and Ecumenism: The art of understanding a communicative God (91–110), *Julio de Santa Ana,* Elements for a Theology of Life (159–175) und *Martien E. Brinkman,* A Theology of Life: open questions (176–182), Exchange 2/95; *Horst Goldstein,* Abkehr vom Goldenen Kalb. Biblisch-theologische Impulse für eine neue Wirtschafts- und Lebensweise, ZeichdZ 4/95, 127–133; *Klaus Lefringhausen,* Ökumene der zwei Geschwindigkeiten? Vor der zweiten Europäischen Versammlung, EvKom 9/95, 512–515.

II. Enzyklika „Ut unum sint"

VELKD, „Das ist beschwerlich". Erklärung zur päpstlichen Enzyklika, LuthMon 8/95, 20; *Horst Schlitter,* Der Papst und das große Ö. Die Enzyklika läßt keinen Raum für Kompromisse, ebd. 7/95, 31f; *Heinz Schütte,* „Zustimmung und Widerspruch". Bemerkungen zu einer Eklärung der VELKD, KNA-ÖKI 28/95, 2–4; *Hans-Georg Link,* Wann kommt die Probe aufs Exempel? Anmerkungen aus evangelischer Sicht, ebd. 35/95, 18–22; *Gerhard Boß,* Die Ökumene und der Papst, ebd. 32/95, 5–7; *Ulrich Ruh,* Johannes Paul II: Neuer Schwung für die Ökumene, HerKorr 7/95, 345–347; *Wolfgang Seibel,* Eine Chance für die Ökumene, ebd., 505 f; *Erich Geldbach,* Die Ökumenismus-Enzyklika des Papstes, MdKonfInst 4/95, 65 f.

III. Juden und Christen

Themenheft „Juden und Christen" mit Beiträgen u.a. von *Joseph Kard. Ratzinger,* Der Neue Bund. Zur Theologie des Bundes im NT (193–208), *Franz Mussner,* Kirche und Judentum (234–248), *Clemens Thoma,* Jüdische Versuche, Auschwitz zu deuten (249–258), *J.-M. Garrigues,* Das messianische Israel (209–224), IntkathZ Communio Mai/Juni 1995; *Werner Vogler,* Antijudaismus im Neuen Testament?, ZeichdZ 3/95, 109–114; *Daniel Marguerat,* Le Nouveau Testament est-il anti-juif? L´exemple de Matthieu et du livre des Actes, Revue Théologique de Louvain 2/95, 145–164; *Rolf Rendtorff,* Ist in Auschwitz das Christentum gestorben? Warum Christen Juden für nicht existent erklärten, EvKom 8/95, 476–480; *Raymund Schwager,* Messianische Logik. Eine neue Dimension für das jüdisch-christliche Gespräch, StimdZ 8/95, 545–554; *Klaus Schäfer,* Umstrittene Judenmission. Eine Skizze der jüngeren Diskussion, EMW-Informationen Nr. 104, Juni 1995, 3–20.

IV. Bilaterale Dialoge

Dorothea Sattler, Neue Urteile zu den alten Lehrverurteilungen. Die evangelischen Kirchen in Deutschland und die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises, Catholica 2/95, 98–113; *George H. Tavard,* For a Dialogue on Sacraments (EmK/RCC), One in Christ 2/95, 122–145; *Hannes Schreiber,* Im Entscheidenden einig. Der Dialog zwischen Orthodoxen und Altorientalen, HerKorr 8/95, 440–443; *Themenheft* „L´Église de l´Orient", darin „Déclaration christologique commune entre l´Église assyrienne de l´Orient et l´Église catholique

(Rom, 11.11.94)", 162–177; sowie „Le dialogue entre l'Église catholique et l'Église malankare orthodoxe syrienne (Kottayam, 5–8.12.94)", 246f, Istina 2/95; *Themenheft* „La Tradition Syriaque". Kolloquium von Pro Oriente (Wien 24.–29. Juni 1994), Istina 1/95.

V. Wort Gottes – Kirche – Gottesdienst

ÖRK (F/0), Concerning Celebrations of the Eucharist in Ecumenical Contexts. A Proposal from a Group Meeting at Bossey (12.–21.5.95), EcRev 3/95, 387–391; *Raimund Lülsdorff,* „Das Wort Gottes, das ihr durch unsere Verkündigung empfangen habt". Überlegungen zu kirchlichem Lehramt und Rezeption (I und II), KNA-ÖKI 29 (5–12), 30 (5–14); *Volker Stolle,* 1 Kor 14, 26–40 und die Gottesdienstreform der lutherischen Reformation. Die biblische Grundlegung des Gottesdienstes als hermeneutische Frage, LuthTheolundKirche 3/95, 98–135; *Roswith Gerloff,* Lebendige Bibel. Afrikanische und afro-karibische Kirchen in Europa, EvKom 7/95, 411–414; Heinrich Leipold, Die Leuenberger Kirchenstudie – ein Basistext der reformatorischen Kirchen, MdKonfInst 4/95, 73–78; *Ilona Riedel-Spangenberger,* Die Kirche in ihrer Ordnungsgestalt – Treuhänderin der göttlichen Gnade in Wort und Sakrament, Catholica 2/95, 125–144.

VI. Orthodoxie

Grigorios Larentzakis, Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel im Dienste der kirchlichen Einheit und der Vereinigung Europas, KNA-ÖKI 27/95, 5–11; *Alexander Schmemann,* Sakrament der Heiligung. Vom Sinn und Ziel der Beichte und ihrer Gefährdung in der modernen Welt, StimdOrth 2/95, 28–32; *Bischofssynode,* Beschluß über die gegenwärtigen Beziehungen der Kirche zu Staat und säkularer Gesellschaft auf dem kanonischen Territorium des Moskauer Patriarchats, ebd. 1/95, 5–12.

VII. Kontexte / Länderberichte

Helga Dickow, Auf Rollensuche. Die Kirchen im neuen Südafrika, HerKorr 8/95, 443–447; *Rolf Weibel,* Im Dienst der Einheit. Die Schweizer Protestanten und ihr Kirchenbund, ebd. 8/95, 429–436; *Lutz Drescher,* Ende des Wachstums? Die protestantischen Kirchen Südkoreas in der Krise, ZfMission 2/95, 105–116; *O.V. Jathanna,* Christen in Indien. Aspekte einer indischen Ekklesiologie, ZeichdZ 4/95, 147–152; *Gerd Stricker, Joseph Werth, Johannes Börsch, Lorenz Gawol, Guido Becher,* Beiträge zu „Katholische Kirche in Rußland", G2W 7–8/95, 16–40.

VIII. Weitere beachtenswerte Beiträge

Heiner Grote, Nihil obstat. Staatskirchenrecht und Hochschullaufbahn, MdKonfInst 4/95, 69–73; *Christian Kissling,* Hefe oder Kleister? Zum Staat / Kircheverhältnis, Orientierung 15–16/95, 165–168; *Edmund Arens,* Der Sinn für Zugehörigkeit: Religion und Gesellschaft in kommunitaristischer Sicht, ebd. 13–14/95, 154–159; *Paul Gerhard Schoenborn,* Kaj Munk – Märtyrer um des offenen Wortes willen, ebd., 160–164; *Gunther Wenz,* Sine vi, sed verbo? Toleranz und Intoleranz der Wittenberger Reformation, Kerygma und Dogma 2/95, 136–157; *Dieter Aschenbrenner,* Die unerwiderte Liebe zum deutschen Vaterland. Juden in Deutschland. Von der Assimilation zur Selektion, LuthMon 7/95, 36–38; *Johannes Fischer,* Schuld und Sühne. Über theologische, ethische und strafrechtliche Aspekte, ZEvEth 3/95, 188–205; *Eugen Biser,* Ein Zeichen der Verständigung.

Zum Problem des europäischen Atheismus, StimdZ 7/95, 479–487.

IX. Dokumentationen

Wilhelm Hüffmeier / Christine-Ruth Müller, Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft (Wien 3.–10.5.94), Lembeck Verlag, Frankfurt am Main 1995; *EKD-Kirchenamt,* Vom Gebrauch der Bekenntnisse. Zur Frage der Auslegung der Bekenntnisse der Kirchen. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der EKD, EKD-Texte 53; *EKD-Kirchenamt,* Gemeinsame Initiative – Arbeit für alle. Eine Studie der EKD-Kammer für soziale Ordnung als Beitrag zum Konsultationsprozeß über das gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, EKD-Texte 54; *EKD/DBK,* „Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Blick auf die Europäische Union". Gemeinsame Stellungnahme zu Fragen des europäischen Einigungsprozesses, epd-Dok 33/95; *EMW,* Zweite Europäische Ökumenische China-Konferenz in London (1.–4.12.94), EMW-Informationen Nr. 106/August 1995; *Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen / Reinhard Hempelmann,* „Ökumenisches Forum Volkskirche und charismatische Bewegungen", 10.–12.10.94, Orientierungen und Berichte Nr. 21; *ÖRK / Unit III, Clement John (Hg.),* East Timor. Prospects for Peace. Reports and Papers of an Ecumenical Consultation (12.–15.12.94 Hongkong), Background 1/95.

Neue Bücher

PIONIERE DER CHRISTENHEIT

Stefan Grotefeld, Friedrich Siegmund-Schultze. Ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazifist. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995. 494 Seiten. Kt. DM 98,–.

„Friedrich Siegmund-Schultze hat es verdient, daß seine Biographie einschließlich der Zeit seines Exils nicht in Vergessenheit gerät." Diesem Satz Wolfgang Hubers aus dem Vorwort zu der hier anzuzeigenden Dissertation seines Doktoranden Grotefeld kann man nur zustimmen. Jenes nahezu die ganzen zwölf Jahre Nazi-Regime währende Exil S-S's bildet den Zeitrahmen der vorliegenden Studie. Es ist gleichzeitig der Lebensabschnitt, in dem der Pionier der Ökumene und international renommierte christliche Friedensethiker S-S langsam und stetig an Einfluß und Bedeutung verliert. Grotefeld zeigt minutiös, wie es dazu kommt und woran es liegt.

S-S bleibt sich auf eigenartige Weise treu und hält selbst in der Kriegszeit an seiner Gewissensentscheidung eines kategorischen Pazifismus und seiner am Versöhnungsdenken orientierten Abneigung gegenüber allen Parteien fest. Als Vertreter einer antizipatorischen Zweistufenethik setzt er sowohl nach dem Ersten als auch nach dem Zweiten Weltkrieg auf eine „Volksgemeinschaft" aus christlicher Gesinnung, was ihn weder vor der Nachstellung durch die Nationalsozialisten bewahrt noch vor dem Verdacht nationalistischer Ambitionen. Dabei ist er gegen jeden Verdacht rassistischer oder kommunistischer Neigun-

gen erhaben, was der Autor etwas umständlich und langatmig zu beweisen sucht. S-S gehört zu den Ersten, die „nichtarischen Christen" und Juden bei der Flucht aus Nazi-Deutschland aktiv beistehen. Dazu bedarf es bei S-S keiner ausführlichen theologischen Reflexion. „Nachfolge" bestand für ihn vorrangig im Tun des christlich Gebotenen. Als ökumenischer und sozialethischer Theoretiker gerät er aber auch gegenüber Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer und anderen allmählich ins Hintertreffen. Mit Barth, Emil Brunner und schließlich auch mit Visser 't Hooft legt er sich aus ganz unterschiedlichen Gründen sogar derart an, daß sie ihn mehr und mehr einfach übergehen. Barth, den er mit der Barmer Erklärung und der Position der BK identifiziert, wirft er die Dogmatisierung des kirchlichen Widerstandes vor. Von Bonhoeffer trennt ihn in der Krisis sein absoluter Pazifismus, während er mit Goerdeler und seinem Kreis in regem Austausch steht. Visser 't Hooft schließlich macht er für die „Verkirchlichung" der Ökumene verantwortlich.

Für all das braucht man ihn gegenüber seinen Widersachern nicht in Schutz zu nehmen. S-S gebührt Bewunderung und Respekt für jene Unabhängigkeit eines protestantischen Glaubens, des christlichen Gewissens und der sozialen Verantwortung, die sich bei ihm auch noch paarte mit diplomatischem und organisatorischem Talent und einer Fülle internationaler Kontakte. Obwohl die Geschichte anders verlaufen ist, als S-S sie zu beeinflussen versucht hat und sie daher gleichsam über ihn hinweggegangen ist, bleibt er ein hervorragender Zeuge ökumenischen Geistes und friedensethischer Gesinnung. Zum Gedächtnis dieses bedeutenden Protestanten hat Grotefeld zweifellos beigetragen.

Das wäre aber bestimmt noch besser gelungen, wäre für die Publikation der Text auf 150 oder 200 Seiten gekürzt worden und als Paperback für DM 20,– erschienen. Viele, gerade junge Menschen, die sich für die zweite Etappe des konziliaren Prozesses engagieren, würden hier an einem unangepaßten Vorbild Ermutigung finden; und das in einer Zeit, die ihrer so dringend bedarf.

Götz Planer-Friedrich

Hans-Ruedi Weber, The Courage to Live. A Biography of Suzanne de Diétrich. WCC-Publications, Geneva 1995. 168 Seiten. Kt. sFr 19,90.

Die Genfer ökumenische Bewegung rekrutierte sich anfänglich stark aus den internationalen christlichen Jugendbewegungen, vor allem aus dem Studentenweltbund (gegr. 1895). Eine der bedeutendsten ihrer Repräsentanten war die körperlich stark behinderte Suzanne de Diétrich, eine im Elsaß geborene überzeugte Französin mit weltweiter Erfahrung und Perspektive (1891–1981). Aus wohlhabender Industriellenfamilie stammend legte sie ein Diplom in Elektrotechnik ab, wandte sich aber dann ganz der Studentenarbeit zu. Suzanne, wie sie vertraut von ihren vielen Freunden genannt wurde, bekam den theologischen Ehrendoktor der ehrwürdigen Universität von Montpellier und war mit Hendrik Kraemer maßgeblich am Aufbau des Ökumenischen Instituts Bossey beteiligt. Die energische Frau, die ihr Leben lang auf Stöcke angewiesen war, hat sich durch ihre Behinderung nicht von ihrem Ziel abbringen lassen, die Bibel modernen Menschen neu zu erschließen. Mit ihrer Biographie verbinden sich Erinnerungen an kirchliche Hilfe und Aufbauarbeit und an die geistliche Erneuerung in Universitäten, Aka-

demien und der weltweiten Christenheit nach den beiden Weltkriegen.

Mit Hans-Ruedi Weber hat diese Pionierin einen besonders befähigten Biographen gefunden, ihr durchaus gleichrangig – auch in der soliden Dreisprachigkeit. Das Buch ist außerdem in einer ausführlicher dokumentierten französischen Ausgabe erschienen: La passion de vivre (Les Bergers et Mages/Oberlin, Paris/Strasbourg 1995). Der reformierte Schweizer Pfarrer war als Professor an der Hochschule für ökumenische Studien in Bossey ihr Kollege und 1971 bis 1988 Direktor für Bibelstudien beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Weber, der inzwischen im Ruhestand lebt, war in der glücklichen Lage, noch zahlreiche Augen- und Ohrenzeugen zu befragen.

Walter Müller-Römheld

Hans-Gernot Jung, Rechenschaft der Hoffnung. Gesammelte Beiträge zur öffentlichen Verantwortung der Kirche. N.G. Elwert Verlag, Marburg 1993. 301 Seiten. Ln. DM 39,–.

Als der Autor der hier vorgelegten Aufsätze und Vorträge, Berichte und Predigten im November 1991 jäh abgerufen wurde, war das ein herber Verlust nicht nur für die Evang. Kirche von Kurhessen-Waldeck, der er als Studentenpfarrer in Marburg, als Akademiedirektor in Hofgeismar, als Mitglied der Kirchenleitung und von 1978 an als Bischof gedient hatte. Eine lange Reihe kirchlicher, zwischenkirchlicher und ökumenischer Institutionen in Deutschland und Europa, darunter der Rat der EKD, die KEK und am konziliaren Prozeß beteiligte Gremien wie die ACK, verloren in Hans-Gernot Jung einen Theologen, Pädagogen und Seelsorger mit der seltenen Begabung, komplizierte theologische Fachdiskussionen oder gesellschaftsdiakonische Kontroversen auf den springenden Punkt zu bringen. Dadurch wußten sich sehr unterschiedliche Positionen angenommen, und statt eines Machtspruchs wurde Kirchenleitung als sinnvolles Partizipieren und Entscheiden möglich. Die lebendige Stimme, die das vermochte, ist unter uns verklungen. Um so dankenswerter ist, daß die geistlich-theologischen Grundlagen, auf denen diese Gabe an die Kirche Jesu Christi beruhte, und die Denkwege, die dabei beschritten wurden, als schriftliche Hinterlassenschaft erhalten geblieben sind und sorgsam ediert für einen erweiterten Kreis zugänglich werden.

Betrachten wir die beigegebene Bibliographie mit 232 Nummern, war eine Auswahl unerläßlich. Sie orientiert sich – so die Verantwortlichen – am „Gesichtspunkt der Aktualität und Zukunftsträchtigkeit" des in eine bestimmte Situation hinein Gesagten. Dabei fällt auf, daß eigentlich nur die Anfangsjahre 1963–1967 und dann die Zeit von 1979–1991 berücksichtigt sind. Eine Begründung dafür fehlt. Insbesondere bei Teil I mit „Aufsätzen und Vorträgen" läßt sich aber unschwer erkennen, daß ein Brückenschlag von den Anfängen bis zur reifen Endgestalt des christlichen Zeugnisses erkennbar werden soll. Dieses Zeugnis hat zwei sich durchhaltende Brennpunkte: das Bekenntnis als Gabe und Auftrag der Kirche zur Geltung zu bringen und durch die Weise, wie die Kirche ihre Verantwortung der Öffentlichkeit gegenüber übt, die allen Menschen geltende Heilsabsicht Gottes erfahrbar zu machen. Verbunden sind beide Brennpunkte durch die Verkündigung (von den zwölf Predigten richtet sich die Mehrheit gleichzeitig an eine zum Gottesdienst versammelte Gemeinde wie an eine

anonyme Hörerschaft in den Medien) und durch ein Bekenntnisverständnis, für das das NT, Barmen und Denkansätze beim späteren Paul Tillich charakteristisch sind. Verglichen mit der Engführung, die sich durch orthodoxe Einwirkung beim F/O-Studienprojekt zum Apostolischen Glauben im Verständnis des Bekennens der Kirche ergeben hat, ist es eine wahre Wohltat nachzuvollziehen, wie hier die Ausrichtung am Bekenntnis gerade zur Grundlage einer recht verstandenen Freiheit des Christenmenschen wird; aber auch wie sich von da aus die Verpflichtung zum Konsens und zur Einheit der Kirche sowie Widerstand gegenüber Dogmatismus und Ideologie einstellen.

Glanzstücke der Sammlung sind neben den Synoden-Berichten (u.a. S. 203–212 zur Weltversammlung des ÖRK in Seoul) die Vorträge zu „Amt und Autorität in der evang. Kirche" (S. 39–50) und die Warren-Lectures 1990 des ehemaligen ökumenischen Stipendiaten an „seiner" Universität in Dubuque/Iowa unmittelbar nach der Wende von 1989/90 („Die Kirchen und die Mauer. Theologische Aspekte zur deutschen Geschichte nach dem Zweiten Weltkrieg", S. 79–125).

Wem es wichtig ist, daß es in der Kirche zukunftsweisendes Gedächtnis gibt, der sollte hier unbedingt zugreifen.

Vo.

KIRCHE UND GESELLSCHAFT

Richard Puza, Abraham Peter Kustermann (Hg.), Staatliches Religionsrecht im europäischen Vergleich. Universitätsverlag, Fribourg 1993. 196 Seiten. Br. DM 39,–.

Unter diesem Thema stand ein kirchenrechtliches Kolloquium im Dezember 1991, das von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Verbindung mit dem Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Katholischen Universität Tübingen veranstaltet wurde. Die Tagungsbeiträge sind in der Reihe der „Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat" von *Richard Puza* und *Abraham Peter Kustermann* 1993 veröffentlicht worden.

Der Titel legt nahe, daß die Tagung sich mit einer vergleichenden Darstellung der nationalstaatlichen Religionssysteme in Europa beschäftigte. Die Herausgeber unterstreichen aber bereits im Vorwort, daß die Darstellung der Gemeinsamkeiten und der erheblichen Unterschiede im nationalen Religionsrecht nur einen Teil des Anliegens darstellt; es soll auch darum gehen, eine Beziehung des staatlichen Religionsrechts zum europäischen Gemeinschaftsrecht herzustellen und mögliche Auswirkungen des Europarechts auf das Staatskirchenrecht zu untersuchen.

Der Zeitpunkt des Kolloquiums war bewußt auf die fast zeitgleich erfolgte Verhandlung des Vertrages über die Europäische Union in Maastricht und die bevorstehende Vollendung des Binnenmarktes ausgerichtet und beschränkt die Darstellung der Staatskirchensysteme auf die damals noch zwölf Mitgliedstaaten. Damit ist ein weiter Bogen von vergleichendem Religionsrecht bis zu hochaktuellen Fragen des Europarechts gespannt, der notwendigerweise eine Beschränkung auf nur einige Aspekte mit sich bringt.

Die ausführlichen Schilderungen der Fallbeispiele nationalstaatlichen Staatskirchenrechts wurden aus Gründen der Typologie auf Frankreich *(Francis Messner)*, Italien *(Richard Puza)*, die Niederlande *(Knut Wulf)* und Deutschland *(Heiner Marré)* beschränkt. Die staatskirchlichen Systeme in Dänemark,

Griechenland und dem Vereinigten Königreich werden zwar erwähnt, sie wurden jedoch nicht in die Darstellung und Diskussion miteinbezogen. Eine Erörterung der Spezifika der Staatskirchen wäre um so wünschenwerter, als mehrere Autoren auf der Grundlage der neuesten Entwicklung insbesondere in Italien die These vertreten, daß das künftige „Staatskirchenrecht" im geeinten Europa ein Kirchenvertrags-Recht sein wird. Diese Berichte, erweitert durch einen Beitrag zum kirchlichen Engagement aus katholischer Sicht zugunsten Europas seit Pius XII. *(Roland Minnerath),* werden ergänzt durch zwei europarechtliche Darstellungen. Während *Gerhard Robbers* die jeweils relevanten Bezüge des Gemeinschaftsrechts zu Fragen der Kirchensteuer, des kirchlichen Arbeitsrechts oder des Sonn- und Feiertagsschutzes herausarbeitet, bietet der Beitrag von *Detlev Chr. Dicke* einen eher lehrbuchartigen Einstieg in das institutionelle Gefüge der Europäischen Gemeinschaft. Hierbei liegt der Schwerpunkt eindeutig beim Verfahrensrecht und nicht bei den materiellen Inhalten und Kompetenzen des EWG-Vertrages. Einerseits wird bereits in Einzelfragen auf den Vertragsabschluß von Maastricht und seine erheblichen Veränderungen für die Römischen Verträge Bezug genommen wie etwa die ausdrückliche Verankerung des Subsidiaritätsprinzips. Andererseits bleiben neben vielen weiteren Neuerungen die beachtlichen Kompetenzerweiterungen des Europäischen Parlaments völlig unbeachtet. Hier fehlt leider eine sachliche Darstellung der tatsächlich vorhandenen Zuständigkeiten des Parlaments, die dem nicht sachkundigen Leser einen negativ wertenden und erstaunlich unvollständigen Eindruck vermitteln.

Soweit beim Europäischen Gerichtshof angesichts seiner auf Integration gerichteten Rechtsprechung mehr Zurückhaltung angemahnt wird, bleibt unerwähnt, daß gerade dieser Hof ohne Grundlage im EWG-Vertrag eine Grundrechtsdogmatik entwickelt hat und kontinuierlich anwendet. *Gerhard Robbers* weist zu Recht darauf hin, daß auch die Religionsfreiheit so Eingang in die Rechtsprechung der Gemeinschaft gefunden hat. Gerade die Betrachtung der Grundrechte durch den Europäischen Gerichtshof hat das Bundesverfassungsgericht in seinen „Solange"-Entscheidungen zur Voraussetzung der Anerkennung des Hofes als gesetzlichem Richter gemacht.

Die Veröffentlichung ist eine wichtige Momentaufnahme eines Themas, das für die Kirchen in Europa zunehmend an Bedeutung gewinnt. Viele nur angedeutete Bereiche haben inzwischen eine konkrete Fortentwicklung erfahren. Den Herausgebern ist unbedingt zuzustimmen, wenn sie zu dem Schluß kommen, daß die Kirchen diesem Prozeß gut vorbereitet begegnen sollten.

Heidrun Tempel

Nach-Denken. Zum Weg des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Im Auftrag des Kirchenamtes der EKD für die Arbeitsgemeinschaft zur Aufarbeitung der Vergangenheit hg. von Ulrich Schröter und Helmut Zeddies. GEP, Frankfurt am Main 1995. 230 Seiten. Br. DM 19,80.

Ein besonders frommes Buch ist das nicht, folgt man dem Dictum Martin Heideggers, daß das Fragen die Frömmigkeit des Denkens sei. Aber auch die Antworten der von den ostdeutschen Landeskirchen (nur zwei beteiligten sich nicht) gebildeten Arbeitsgemeinschaft lassen vieles offen, weil sie zu wenig erkennen lassen, daß und wie vor 1989

Kirchenbund-Positionen auch strittig waren. Man muß wahrscheinlich lange und ziemlich kontrovers miteinander geredet haben, bevor bzw. damit man zu einem so runden und insgesamt doch unanstößigen Text kommt. Der Leser, gedacht ist an „interessierte Zeitgenossen in und außerhalb der Kirche", vorrangig an „Vertreter der jungen Generation", spürt von alledem nicht viel, liegt ihm doch nur das nachdenkliche Ergebnis vor. Aber vielleicht geht er auch hier mit viel zu vordergründigen Erwartungen an den Text heran, den die siebzehn Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft in „persönlicher Verantwortung" abgeben und von dem in der Einführung gesagt wird, er sei „gewissermaßen ein Kirchenleitungsbericht". Und solches Genus ist naturgemäß kein Ort für steile Äußerungen.

Dennoch, wer sich an eine sorgfältige Lektüre macht, wird auch in und nicht nur zwischen den Zeilen kritische Hinweise auf „Irrtümer und Versäumnisse" in der Arbeit des Kirchenbundes finden, wird ab und an darauf hingewiesen, daß es in dieser oder jener Sache nötig gewesen wäre, „sich wechselseitig stärker zu befragen und noch offener miteinander zu diskutieren".

Die Autoren, darunter auch zwei vom Rat der EKD berufene Vertreter aus der alten Bundesrepublik, wollten nicht „lückenlos und umfassend" den Weg des BEK nachzeichnen. Doch reißen sie, ungeachtet dieses löblichen Vorsatzes, noch immer zu viele Themen an – zu Lasten vertiefter Darstellung im Einzelfall. Die „besondere Gemeinschaft" von Kirchenbund und EKD beispielsweise beansprucht etwas mehr als eine Seite, das Problemfeld „Helsinki-Prozeß und Friedensbewegung" muß mit noch weniger auskommen, den Finanzfragen hingegen werden sechs Seiten eingeräumt. Derlei Unausgewogenheiten irritieren ebenso wie einige inhaltliche Aussagen. Es ist schlicht nicht zutreffend, daß für die Kirchen des Bundes bei ihrer Beteiligung am Helsinki-Geschehen „die Verwirklichung der individuellen Menschenrechte wie Informations-, Meinungs- und Reisefreiheit" einer der Schwerpunkte gewesen ist, vielmehr wurde stets die Zusammengehörigkeit von sozialen und bürgerlichen Rechten betont.

Dennoch, ein erster Schritt ist mit Vorlage des Berichtes getan. Mit ihm haben sich vornehmlich solche zu Wort gemeldet, die „in leitender Funktion Verantwortung für den Bund getragen" haben. Und es lag ihnen mehr an Rechenschaftsabgabe als an der Bestreitung bzw. Widerlegung plakativ erhobener Vorwürfe wie Kumpanei mit der Stasi oder fehlendes Schuldbekenntnis. Derlei hat ja auch sein Gutes in aufgeregter Zeit. Und daß im Rückblick auf den Weg des Kirchenbundes manches weniger kontrovers aussieht, als es zu der Zeit gewesen ist, da man „gemeinsam unterwegs" war, ist wohl Resultat intensiven Nach-Denkens, das ohne „vordergründige Harmonisierung" das Gemeinsame, Verbindende benennen wollte.

Der beigegebene und umfangreich gewordene Dokumenten-Teil ist hilfreich, kann man doch vieles, worauf in der Ausarbeitung hingewiesen wird, sogleich nachschlagen. Das Literaturverzeichnis hätte man sich allerdings etwas umfangreicher gewünscht.

Uwe-Peter Heidingsfeld

ÖKUMENISCHE WUNDEN

Siegfried Groth, Namibische Passion. Eingeleitet von Heinz Joachim Held und Carl Mau. Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1995. 160 Seiten. Br. DM 19,80.

Siegfried Groth hat sich von Anfang an zusammen mit den Kirchen in Namibia für den Befreiungskampf der SWAPO gegen die Apartheid-Politik der südafrikanischen Regierung als Seelsorger und Missionar eingesetzt. In diesem Buch beschreibt er seine Wandlung von einem engagierten zu einem kritischen Freund der SWAPO.

Der Anlaß dazu war das Entstehen einer Auseinandersetzung innerhalb der SWAPO zwischen verschiedenen Generationen, verschiedenen Volksgruppen, zwischen der Exil-SWAPO und der inner-namibianischen SWAPO, aber auch – und das ist der Kern der Aussage seines Buches – zwischen denen, die ihr Ziel ohne Rücksicht auf Menschlichkeit und Menschenrechte verfolgten und denen, die diesen Weg nicht gehen wollten und zu „Dissidenten" wurden. Groth wurde mit Billigung namibischer Kirchenführer (nicht aller) zum Seelsorger der Dissidenten. Er beschreibt sehr anschaulich das Schicksal vieler Christen in der SWAPO, die wegen ihres Widerstands der Spionage beschuldigt und in den angolanischen und sambischen Gefängnissen eingesperrt, gefoltert und getötet wurden. Unter ihnen sind eindrucksvolle christliche Gestalten, die mit den Frauen und Männern verglichen werden können, die in den Konzentrationslagern der Nazis ihren Glauben bewahrten.

Das, was das Buch so aktuell macht, obwohl doch Namibia unabhängig und zu einer Demokratie wurde, ist die Frage nach der Bewältigung dieser Schuld, die die SWAPO-Führung durch Tun und die Kirchen oft durch Nichts-Tun auf sich geladen haben. Der ANC richtete auf Anregung Präsident Mandelas eine Kommission ein, die diejenigen rehabilitieren soll, die der „Spionage" zu unrecht beschuldigt wurden. Groth fordert dasselbe für Namibia. Bisher ohne Erfolg.

Die andere Frage, die sich an uns und an die Interaktionen kirchlicher Organisationen richtet, wird von Bischof Held und dem ehemaligen Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes Dr. Mau selbstkritisch gestellt: Warum haben die EKD, der ÖRK und der Lutherische Weltbund zu den Menschenrechtsverletzungen innerhalb der SWAPO so lange geschwiegen? War man nur das Opfer der schuldhaft schweigenden Partnerkirchen? Besteht nicht die Gefahr, daß man heute gegenüber der serbisch-orthodoxen Kirche und ihrem Patriarchen Pavel, der nationalistische und völkerverhetzende Parolen vertritt, auch wieder durch Schweigen oder zu zaghafte Kritik schuldig wird? Siegfried Groth hat ein ehrliches Buch geschrieben, das viele Fragen an uns stellt. Es gilt, sie aus dem Geist des Evangeliums zu beantworten.

Gerhard Grohs

Stefan Durst, Jerusalem als ökumenisches Problem im 20. Jahrhundert. Centaurus Verlagsgesellschaft, Pfaffenweiler 1993. 403 Seiten. Kt. DM 68,–.

Der Autor hat das Verdienst, in seiner Dissertation erstmalig in umfassender Weise Jerusalem als ökumenisches Problem mit dem Schwerpunkt auf dem christlichen Bereich behandelt zu haben.

Nach einer allgemeinen Einleitung und einem knappen Überblick über die Geschichte Jerusalems stellt er ausführlicher die Entwicklung der Stadt seit dem Ende der türkischen Herrschaft, also Mandatszeit, Teilungspläne, Gründung des Staates Israels, Junikrieg 1967 und dessen politische und juridische Konsequenzen dar. Nach einem knappen, aber substantiellen Abschnitt über

die Bedeutung Jerusalems für das Judentum folgt über 194 Seiten das Kapitel über Jerusalem und das Christentum. Dabei werden die einzelnen Kirchen nach Gruppen geordnet vorgestellt. Wiederum knapp und substantiell ist der Abschnitt über Jerusalem und den Islam. Nachdem die drei großen Religionen mitsamt ihren Untergliederungen bekannt gemacht wurden, kommen Sachprobleme zur Sprache: Die demographische Entwicklung; die heiligen Stätten, insbesondere der Status quo von 1852 und seine Handhabung bis 1989; die Religionspolitik von der türkischen Zeit bis heute; ökumenische Aktivitäten mit Vorstellung der bedeutenderen ökumenischen Gruppen und schließlich Jerusalem im Bewußtsein internationaler religiöser jüdischer, christlicher und muslimischer Gruppen. Die Conclusio erarbeitet aus einer präzisen Zusammenfassung Perspektiven für die weitere Entwicklung. Im Anhang findet sich ein ausführliches Verzeichnis zumeist englisch- und deutschsprachiger Literatur; ein Verzeichnis jüdischer und christlicher Gruppen und Gemeinschaften und – was besonders hervorzuheben ist – 24 wichtige Texte vom türkischen Firman 1852 bis zum Brief der drei Patriarchen und des Kustos an die Gemeinden zum Weihnachtsfest 1989. Schließlich wird auf einer Seite hebräische und griechische Literatur angegeben.

Der Autor beweist mit seinem Werk, daß eine flächendeckende Arbeit nichts mit Oberflächlichkeit zu tun hat. Seine Ausführungen sind gut belegt, seine „beurteilende Zusammenfassung", mit denen er etliche Kapitel beschließt, verarbeiten das dargebotene Material in plausibler Weise.

Seit 1989 hat die Entwicklung des sonst so gemächlichen Nahen Ostens rasante Züge angenommen, auch in ökumenischer Hinsicht. Es wäre wünschenswert, wenn die vorliegende Arbeit eine entsprechende Fortsetzung erhielte.

Laurentius Klein

Der schwierige Weg zum Frieden. Der israelisch-arabisch-palästinensische Konflikt. Hg. v. Hildegard Becker u.a. Gütersloher Verlag, Gütersloh 1994. 168 Seiten. Kt. DM 24,80.

„Diese Studie wendet sich an die Öffentlichkeit in der Bundesrepublik. Sie beabsichtigt eine Einmischung in den Meinungsbildungprozeß im eigenen Land." (S. 9). Auf Seite 16–18 erfährt man, daß diese Studie von der Evangelischen Mittelostkommission in Auftrag gegeben, aber dann doch nicht übernommen wurde, worüber man sich trotz der angeführten Gründe wundert.

Zwischen einer Einführung und einem Nachwort mit Literaturhinweisen und Adressen für Informationsmaterial behandeln fünf Kapitel: Juden, Christen und Muslime, vor allem theologische Überlegungen; die Deutschen und der israelisch-arabisch-palästinensische Konflikt; bestimmende Faktoren der Geschichte des Konfliktes; die israelische Besatzung der Westbank und des Gazastreifens und der palästinensische Widerstand zwischen 1967 und 1993; Menschenrechte, Friedensförderung und Perspektiven der Konfliktbearbeitung. In diesem längsten Kapitel werden die Menschenrechtsdiskussion mit ihrem säkularen und theologischen Kontext, das Gaza-Jericho-Abkommen und die Rolle der Großmächte im Nahostkonflikt dargestellt und analysiert.

Wer ein solch kompliziertes Themenfeld behandelt, muß mit unmißverständlichen Begriffen arbeiten. Die Studie erfüllt diese Voraussetzung, indem sie die verwendeten Begriffe klar definiert. Der begrenzte Umfang einer Studie erfordert

sodann eine Perspektive, ein Formalobjekt, um die Fülle des Stoffes mit seinen diffizilen Problemen durchsichtig behandeln zu können. Die Autoren haben dazu die Menschenrechte gewählt, die sie als Beurteilungskriterium an die einzelnen Vorgänge anlegen. Das ist eine überzeugende Entscheidung, wenn auch nicht die einzig mögliche. Es ist den Autoren gelungen, die theologischen, soziologischen und militärischen Implikationen des Konfliktes unter Vermeidung von Einseitigkeiten darzustellen. Pädagogisch geschickt formulieren sie bei zahlreichen Problemen die Ausgangspositionen, von denen aus weitergedacht werden kann, und beziehen so die Leser in die Konfliktbewältigung, um die es ja letztlich geht, aktiv mit ein.

Seit der Publikation der Studie 1994 ist die Entwickung fortgeschritten. Wer die Studie durchgearbeitet hat, besitzt ein Beurteilungsraster, mit dessen Hilfe auch weitere Entwicklungen durchleuchtet werden können.

Laurentius Klein

FRIEDENSZEUGNIS

Friedens- statt Militäreinsätze. Freiwillige Friedensdienste im Aufwind. Hg. v. Pax Christi. Probleme des Friedens. 2–3/1994, Komzi VerlagsGmbH. Br. DM 19,80.

Dieses Doppelheft der „Probleme des Friedens", also eigentlich ein Buch, ist ein aktueller und wichtiger Beitrag zum konziliaren Prozeß. Es behandelt zwei Themen, die mir besonders wichtig sind. Zu beiden habe ich dazugelernt. Das Schwergewicht liegt bei den Friedensdiensten, wie es der Untertitel schon sagt. Als einer, der sich aus Überzeugung und theoretischer Einsicht für das Konzept des Zivilen Friedensdienstes (ZFD) engagiert hat und daher die Namen der bestehenden Friedensdienste immer wieder gehört und auch mit einigen ihrer Vertreter gelegentlich gesprochen hat und doch nicht so genau wußte, welche Besonderheit ihre Organisation hat, konnte ich aus diesem Buch darüber mehr und besser lernen als aus einer Sammlung von Statuten und Präambeln. Dies ist besonders den Schilderungen und Erlebnisberichten zu verdanken, die zeigen, was Friedens- und Versöhnungsdienst konkret heißen kann.

Da finden sich also nach einer Übersicht von Ulrich Frey, verbunden mit konzeptionellen Perspektiven, aktuelle Berichte von und über EIRENE, die Peace Brigades International, die Aktion Sühnezeichen und über die Friedensdienste in Flüchtlingslagern in Kroatien. Die zukunftsweisende Bedeutung des Schalom-Diakonats als einer neuen Dienstform für die nachkonstantinische Kirche macht Reinhard Voß deutlich. Dazu macht das Ökumenische Büro in Wethen Ausbildungsangebote und vermittelt Möglichkeiten späteren Einsatzes. In diese Richtung geht auch das Konzept Ökumenischer Schalom-Dienste der Ökumenischen Kommission für den konziliaren Prozeß im Raum Krefeld, Mönchengladbach, Aachen. Nimmt man alle Berichte, Angebote und Konzepte zusammen, so wird man sagen können, daß in den Friedensdiensten und Ökumenischen Schalom-Diensten Anzeichen einer nachkonstantinischen Kirche von morgen als „Kirche für andere" im Sinne Bonhoeffers erkennbar werden. Sollte es gelingen, das Konzept des Zivilen Friedensdienstes, das Heinz Wagner in dem vorliegenden Buch in der Version des Bundes für Soziale Verteidigung vorstellt, politisch zu verwirklichen, so könnte dies den beiden Volkskirchen helfen, ihre gegenwärtige Krise zu überwinden. Wenn sie oder einige ihrer Einrichtun-

gen sich nämlich in ökumenischer Kooperation als Träger des ZFD zur Verfügung stellen und ihr Friedenszeugnis in die Tat umsetzen würden, könnte viel überzeugender als bisher deutlich werden, daß sie nicht Selbstzweck sind.

Der zweite Teil des Buches dokumentiert den Beitrag der Kommission „Heilung der Schöpfung" und zur „ökologischen Plattform" von Pax Christi International und gibt eine kritische Stellungnahme von Christian Wilhelm dazu wieder. Obwohl ich dessen Beitrag weitgehend zustimme, meine ich mit dem Kritiker doch auch, daß hier in „ideologieverdächtiger" Form vorgetragen wird, was sich sachlicher und darum überzeugender sagen läßt, nämlich die Kapitalismus-Kritik. Fundamentale Kritik zu äußern, heißt nicht Fundamentalismus zu predigen. Deshalb halte ich den Vorwurf des Kritikers, ein Selbstwiderspruch liege vor, wenn man trotz fundamentaler Kritik pragmatische Vorschläge zur „Verbesserung des Falschen" macht, für ungerechtfertigt, denn sie können in die Richtung des Richtigen gehen. Welches dieses Richtige sein könnte, wird freilich aus dem Beitrag meines Erachtens nicht genügend klar. Auch dieser zweite Teil des Buches ist ein spannender Beitrag zum konziliaren Prozeß.

Hans-Jürgen Fischbeck

The Church's Peace Witness. Martin E. Miller, Barbara Nelson Gingerich (eds.), William B. Eerdmanns Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1994, 228 Seiten. Pb.

Dieses Buch ist das Ergebnis der zweiten Konsultation über „Der apostolische Charakter des kirchlichen Friedenszeugnisses" im Oktober 1991 in Douglaston, New York. Die Konsultation geschah im Rahmen der Studienarbeit zum Apostolischen Glauben in der Verantwortung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des National Council of Churches of Christ der USA. In den Gesprächen über dieses Thema spielt die Position der sogenannten historischen Friedenskirchen (Mennoniten, Quäker, Brethren) eine zentrale Rolle. Die Vorsitzenden der katholischen Bischofskonferenz der USA sowie des NCCC/USA bezeichnen das Zeugnis der historischen Friedenskirchen im Vorwort zu diesem Buch als „wichtigen Beitrag zu unserer ökumenischen Diskussion".

Die Auseinandersetzung zwischen den Täufern des 16. Jahrhunderts und den übrigen Reformatoren bilden einen wichtigen Ausgangspunkt für die Gespräche. Es geht um die unterschiedlichen Denkansätze hinsichtlich der Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft und damit verbunden um unterschiedliche Ausformungen des christlichen Friedenszeugnisses.

Zu Beginn des Buches findet man eine quasi-statistische Erhebung über den Gebrauch biblischer Verweistexte in den verschiedenen nordamerikanischen kirchlichen Dokumenten zum Frieden aus den achtziger Jahren. Die vier folgenden Kapitel befassen sich mit alttestamentlichen und neutestamentlichen Beiträgen zur biblischen Grundlegung einer Friedenstheologie in Verbindung mit ekklesiologischen und gesellschaftsbezogenen Themen. Diesem Abschnitt folgt eine kirchengeschichtliche Abhandlung über die Kirche der ersten drei Jahrhunderte in ihrem Verhältnis zum Militär. Das achte Kapitel beschreibt die Anfänge und die Geschichte der sogenannten „historischen Friedenskirchen" mit ihrer Sicht des Themas.

Alle diese Aufsätze waren Grundlage für die zweite Konsultation über den

apostolischen Charakter des kirchlichen Friedenszeugnisses. Sie wurden für dieses Buch noch einmal überarbeitet und aufgrund der Erfahrungen bei der Konsultation ergänzt. Am Ende des Buches ist die Abschlußerklärung der Konsultation dokumentiert. Darin sind Themen und Fragestellungen für die weitere Arbeit benannt. Zwischen diese Abschlußerklärung und die acht Hauptkapitel des Buches ist ein neuntes Kapitel gesetzt, das im Anschluß an die Konsultation geschrieben wurde und eine Art Ausblick darstellt. Es ist überschrieben „Auf dem Weg der gemeinsamen Anerkennung des apostolischen Charakters des kirchlichen Friedenszeugnisses" und stammt von einem der Herausgeber. Interessant für unseren deutschen Kontext ist die Tatsache, daß in diesem Kapitel ausführlich auf die Gespräche zwischen Mennoniten und den Lutheranern (VELKD) in Deutschland von 1989–1992 Bezug genommen wird.

Die größere Präsenz der historischen Friedenskirchen im nordamerikanischen Kontext ist wohl dafür verantwortlich, daß die Studienabteilung des NCCC/USA sich in dieser Weise mit dem Thema auseinandersetzt. Im Sinne eines Austausches zwischen den einzelnen Nationalen Kirchenräten ist es wichtig, wenn diese Dokumentation auch außerhalb des nordamerikanischen Kontinents zur Kenntnis genommen wird.

Rainer W. Burkart

UMKEHR DER KIRCHEN

Gruppe von Dombes, Für die Umkehr der Kirchen, Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Verlag Otto Lembeck/Josef Knecht, Frankfurt am Main 1994, 127 Seiten. Kt. DM 22,–.

Der Gruppe von Dombes gebührt im ökumenischen Orchester ohne Zweifel an einem der Instrumentenpulte der erste Platz. Galt das schon für frühere Studienpapiere, so erst recht im Blick auf die jüngste Veröffentlichung, die seit 1991 in französischer Sprache vorliegt. Auf Deutsch ist sie, eingerahmt von vier gewichtigen Stellungnahmen – darunter der des Kardinals Martini und des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates – in einer gemeinsamen Publikation des Lembeck- und des Knecht-Verlages erschienen.

Der Aufbau des vierteiligen Dokuments (221 Paragraphen) ist vorbildlich luzide. Im ersten Teil werden die im Titel erscheinenden Stichworte „Umkehr und Identität" als die Schlüsselbegriffe herausgearbeitet, die dem ökumenischen Gespräch schon seit längerer Zeit eine neue Qualität gegeben haben. Zum ersten Mal werden sie aber in diesem Dokument so durchgängig und systematisch auseinander abgeleitet und aufeinander bezogen. Exemplifiziert wird diese Beziehung in dreierlei Hinsicht: erstens und vor allem in der alles entscheidenden Bindung an Christus, sodann im Blick auf die kirchliche wie auf die konfessionelle Gestalt.

Der erste Teil macht deutlich, daß beide Begriffe, „Identität" und „Umkehr", nicht statistische Qualitäten sind, sondern daß sie relational und dynamisch in ständigem Aufbau, in fortwährender Bewegung zu denken sind (vgl. 12.39.177.195).

Der zweite, ausführlichste Teil des Dokuments macht dieses Verständnis fruchtbar an exemplarischen Stationen der Kirchengeschichte von den Kirchenvätern bis hinein in die jüngste ökumenische Gegenwart. Den Autoren gebührt gerade in dieser Hinsicht besonderer Dank. Den Erneuerungs- und Reformbewegungen widerfährt in der dar-

gelegten Weise der Unterscheidung ebenso Gerechtigkeit wie diese erlaubt, den Geist der Unbußfertigkeit in Tendenzen zu Idiosynkrasien und Häresien oder zu konfessionalistischen Verhärtungen wahrzunehmen. Bemerkenswert sind trotz der notgedrungen überblickhaften Darstellung theologische und sprachliche Präzision, besonders im Blick auf die Ekklesiologie (vgl. 92.102ff 121ff).

Mit dem dritten Teil setzt das Dokument noch einmal neu ein: „Identität" und „Umkehr" werden nun als zutiefst in Geist und Sprache der Bibel verwurzelt erwiesen. Besonderes Gewicht liegt bei den biblischen Belegstellen auf der ausführlichen Deutung des Christushymnus (Phil. 2), der mit dem Gedanken der Kenosis die Grundintention der Verfasser vorzüglich deutlich macht (vgl. 164ff).

Im abschließenden vierten Teil verifizieren die Autoren das erarbeitete Verständnis der Kernbegriffe „Identität" und „Umkehr" an den notae ecclesiae des nizänischen Glaubensbekenntnisses. Mit konkreten Vorschlägen an die Kirchen der Reformation wie an die römisch-katholische Kirche appellieren sie letztlich an alle, im Geist der Umkehr zu Christus und in der Hinwendung zueinander die entscheidenden Schritte zu vollziehen, die die Einheit der Kirche in einer legitimen, die Trennungen überwindenden Vielfalt der Ausdrucksformen des Glaubens konkret Gestalt werden lassen.

Analyse und Zielsetzung des Dokuments ist unbedingt zuzustimmen. Hier liegt endlich ein Text vor, dessen Studium man kirchlichen Gremien ebenso wie Gemeindegruppen nur wärmstens empfehlen kann. Geist und Sprache (die deutsche Übersetzung liest sich nicht immer flüssig genug) reden geschwisterlich respektvoll und klar. Verständlich müßte das Dokument auch im außereuropäischen ökumenischen Gespräch sein.

Erlaubt sei zu fragen, ob entsprechend der vorgelegten Analyse nicht auch der Begriff der „Einheit" selbst einer umgewandelten Vorstellung unterworfen und von positivistischen Elementen befreit werden müßte. Das, was alle unsere Einigungsbemühungen konstituiert, liegt ja prinzipiell und unverletzbar voraus: Gottes eigener Weg zu denen, die Trennungen nicht allein und nicht dauerhaft zu überwinden imstande sind. Der Blick auf diese Dimension muß im Verständnis der „Einheit" der Kirche festgehalten werden, ohne daß dabei der Wille zur Umkehr von Herz und Geist beeinträchtigt werden darf.

Irmgard Kindt-Siegwalt

ORTHODOXE VIELFALT

Paul Khoury, Paul d'Antioche. Traités théologiques. Verlage Echter/Oros, Würzburg/Altenberge 1994. 345 Seiten. Gb. DM 89,80.

Eine aus dem Mittelalter stammende Sammlung von 24 Traktaten in arabischer Sprache nennt als ihren Verfasser den „Mönch Paulos von Antiochia, (griechisch-orthodoxen) Bischof von Sidon", von dem keine Lebensdaten überliefert sind. In der hier vorgelegten Arbeit weist Khoury (frühere Ansätze korrigierend) nach, daß der Autor dem 12. Jahrhundert angehören muß und ihm nur die ersten fünf Traktate der Sammlung sicher zugewiesen werden können. Diese Auswahl wird hier erstmalig in kritischer Edition vorgelegt: der arabische Text auf der Basis aller verfügbaren Handschriften, die beigegebene französische Übersetzung mit ausführlich kommentierenden Anmerkungen.

Mit diesen fünf Traktaten ganz unterschiedlicher Länge zeigt sich Paulos von Antiochia als Apologet des Glaubens seiner Griechisch-Orthodoxen Kirche, den er gegen die anderen christlichen Konfessionen, die Juden, vor allem gegen die Muslime vertritt, wobei er durchweg rational argumentiert, sich dabei aber auch einer christlichen Exegese einzelnen Koran-Stellen bedient. Damit fügt er sich als bemerkenswerte Gestalt in die Geschichte des christlich-islamischen Dialogs ein, deren Erhellung sich die neue Reihe des „Corpus Islamo-Christianum" zum Ziel gesetzt hat.

Wolfgang Hage

Albert Gerhards, Heinzgerd Brakmann (Hg.), Die koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1994. 240 Seiten. Kt. DM 29,80.

In elf Beiträgen werden behandelt: Die Geschichte und Liturgie der koptischen Kirche; das frühchristliche Mönchtum Ägyptens; Gestalt, Theologie und Spiritualität der koptischen Eucharistiefeier; die koptische Kunst am Beispiel der Malerei; die moderne Erneuerungsbewegung in der Sonntagsschule; das Aufblühen der koptischen Klöster und das Reformwerk der Mönche; die gegenwärtigen Entwicklungen in der koptischen Kirche; die koptisch-orthodoxen Frauen im modernen Ägypten und schließlich in drei Artikeln der Stand des ökumenischen Dialogs mit Katholiken, mit der Orthodoxen Kirche sowie mit anglikanischen, lutherischen und reformierten Kirchen. Sechs offizielle Texte dieser Dialoge sind als Anhang beigefügt, darunter auch die Urkunde der Ehrenpromotion des Leiters der koptischen Kirche, Papst Schenudas III., durch die katholisch-theologische Fakultät der Universität Bonn.

Die leicht lesbare Sprache macht das Buch zu einer angenehmen, ja spannenden Lektüre. Wer Belegstellen für einzelne Behauptungen fordert oder bestimmte Themen vertieft studieren will, findet dies alles in zahlreichen Anmerkungen (allein im ersten Beitrag sind es 207!), die als „Werkzeugkasten" gedacht sind. Die koptische Kirche leistet Pionierarbeit für die Christen in der Welt von heute durch die Freisetzung der Dynamik des frühen Christentums. Kritische Bemerkungen hinsichtlich der Erneuerungsbewegung fehlen in diesem Buch nicht. Aber weinerliches Leiden an der Kirche ist den Kopten genausofremd wie billiger Triumphalismus.

Das Buch ist ein Musterbeispiel für eine moderne Konfessionskunde.

Laurentius Klein

Dieses Heft hat deutlich zwei Schwerpunkte. Der eine ist veranlaßt durch den Besuch des Patriarchen von Moskau und ganz Rußland, Alexij II., der auf Einladung der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz vom 16. bis 21. November 1995 unsere Kirchen und ihr Land besucht. Unsere Zeitschrift heißt den Patriarchen auf die ihr gemäße Weise herzlich willkommen.

Besonders erfreulich ist in diesem Zusammenhang zweierlei; nämlich daß der ehrwürdige Besucher dank der Übersetzung und Erläuterung durch Hermann Goltz selbst zu unserer Leserschaft sprechen kann und daß in die Würdigung der Dialoge mit der Kirche, der er vorsteht, durch den Beitrag von Professor Risto Saarinen, früher Helsinki, jetzt LWB-Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg, auch die Lutherische Kirche Finnlands einbezogen ist. Gerade die finnische Lutherforschung hat viel dazu beigetragen, den Dialog mit der ROK am zentralen Punkt Rechtfertigung/Theosis fruchtbar werden zu lassen.

Der Besuch erfolgt zu einem günstigen Zeitpunkt. Die Nachkriegszeit im Verhältnis unserer Völker mit ihren Belastungen ist abgeschlossen. Die Wende in Europa hat uns aus einer Geschichtsepoche befreit, die im Zeichen von Dominanz und Abhängigkeit stand. Anstelle von Herr und Knecht entwickelt sich das Verhältnis der Völker Europas auf Partnerschaft hin, und Russen und Deutschen lernen bereits, inmitten und ohne Störung der Partnerschaft der vielen ihre zweiseitige Partnerschaft so zu entwickeln, daß sie allen nützt.

Der Weg, den die deutschen Kirchen über die erste deutsche Ökumenische Versammlung in Erfurt (Juni 1996) nach Graz gehen, wo sich auf der 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung die Kirchen Europas über ihren Versöhnungsauftrag und ihren Dienst im Leben ihrer Gesellschaften verständigen wollen, wird zweifellos ein wichtiger Gesprächspunkt mit der Delegation des Patriarchen sein, hat dieser doch selbst lange Zeit im Rahmen der KEK einem Teil europäischer Ökumene als Präsident gedient. Daß es dabei um ein Europa gehen muß, das sich von dem der jetzigen Europäischen Union geographisch und nach seinen tragenden Kräften stark unterscheidet, ist klar. Doch töricht wäre es, wenn die Kirchen den Ruf gerade aus der Mitte dieses sich wirtschaftlich organisierenden Europas hochmütig überhörten, daß dieser Art Union noch eine Seele gegeben werden muß (Jacques Delors). Beten wir darum, daß die Christen unserer Länder diese Aufgabe nicht versäumen und die Querelen beseitigen können, die diesem Dienst noch entgegenstehen.

Für die Russische Orthodoxe Kirche wie für die EKD hat die Wende in Europa auch einen Einschnitt in ihrem seit 1959 geführten Dialog gebracht, und für die orthodoxen Kirchen Rumäniens und Bulgariens gilt Ähnliches. Eine erste gemeinsame Auswertung des bisher Erreichten hat deutlich werden lassen: der Dialog mit diesen Kirchen muß in eine neue Phase treten, in der er für die beteiligten Kirchen mehr als bisher zunächst in Breite erfahrbar, dann aber auch Gemeinschaft stiftend fruchtbar wird. Er darf vor allem auf unserer Seite nicht die Sache von Orthodoxiespezialisten und -enthusiasten bleiben. Die Schritte, die der scheidende Orthodoxiereferent der EKD, Klaus Schwarz, entschlossen in dieser Richtung eingeleitet hat, müssen ebenso entschlossen fortgeführt und noch verbreitert werden. Wahrscheinlich müssen sich beide Seiten auch ihrer bleibenden Unterschiede stärker bewußt werden und die Gemeinden anleiten, gerade in deren gegenseitigem Aushalten doch echte

Gemeinschaft zu entwickeln, wie das z.B. in jeder Ehe und Familie erforderlich ist. Insgesamt aber werden die Begegnungen und gemeinsamen Gebete bei diesem Besuch erfüllt sein einmal vom Dank für die Gemeinschaft, die der dreieinige Gott von schwierigster Ausgangslage her in den letzten Jahrzehnten hat gedeihen lassen; zum anderen von der Bitte, daß er die jetzt gebotenen Wege segne und Frucht bringen lasse.

Dem Ministerpräsidenten von Sachsen-Anhalt, Reinhard Höppner, danken wir, daß er sich mit einem „Stichwort Versöhnung" in die Vorüberlegungen zu den Ökumenischen Versammlungen in Erfurt und Graz eingeschaltet hat. Konrad Raiser läßt uns an seiner Aufgabe als Generalsekretär teilhaben, die in unterschiedlichen Einheiten des ÖRK geleisteten Klärungen zu Ekklesiologie und (Sozial-)Ethik zusammenzuführen. Wer dem ÖRK jetzt immer noch Einseitigkeit in diesem Bereich vorwerfen will, muß sich selber fragen lassen: diagnostizierst du eine solche nicht aus grundsätzlicher Abwehr heraus, daß beide zusammengehören? Dank schließlich auch dem württembergischen Landesbischof Eberhardt Renz, daß er uns so rasch seine Eindrücke vom ÖRK-Zentralausschuß im September 1995 übermittelt, wo die Einsichten des Stabes und des Generalsekretärs auf die gemeinschaftliche Entscheidungs- und Handlungsebene von inzwischen 333 Mitgliedskirchen übertragen werden müssen.

Nicht verschwiegen sei am Ende dieses Jahrgangs, daß um der Aktualität dieser beiden Schwerpunkte willen eine Reihe bereits vorliegender, bedeutsamer Aufsätze zurückstehen mußte. Die Schriftleitung hofft auf das Verständnis der Autoren und Leserschaft. Sie dankt für alles Mitgehen auf unserem ökumenischen Weg über das Jahr hin und bittet um Beachtung des beiliegenden Prospekts des Lembeck-Verlags.

Vo.

Die Mitwirkenden

Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, Hahnbergstraße 5, 35043 Marburg / Pastor Rainer W. Burkart, c/o Ökumenische Centrale, Neue Schlesingergasse 22-24, 60311 Frankfurt am Main / Prof. Vladimir Fedorov, Theologische Akademie, Obvodny 17, St. Petersburg, Rußland / Dr. Hans-Jürgen Fischbeck, Evang. Akademie Mülheim, Uhlenhorstweg 29, 45479 Mülheim a.d. Ruhr/ Pfarrer Herbert Froehlich, Blumenstraße 23, 69115 Heidelberg / Prof. Dr. Christof Gestrich, Bülowstraße 6, 14163 Berlin / Prof. Dr. Hermann Goltz, Schleiermacherstraße 19, 06114 Halle / Prof. em. Dr. Gerhard Grohs, Flemingstraße 65 a, 81925 München / Prof. Dr. Wolfgang Hage, In der Gemoll 40, 35037 Marburg / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Auguststraße 80, 10117 Berlin / Ministerpräsident Reinhard Höppner, Flachsbreite 18, 39128 Magdeburg / Dr. Irmgard Kindt-Siegwalt, 25 rue Ste Cecile, F-67100 Strasbourg-Neudorf / Pater Dr. Dr. Laurentius Klein, z.Zt. Dormition Abbey, P.O.B. 22, Jerusalem / Pfarrerin Carola Krieg, Herderstraße 25, 65719 Hofheim / Dr. Walter Müller-Römheld, Am Hang 10, 61440 Oberursel / Chefredakteur Dr. Götz Planer-Friedrich, Balinger Straße 31, 70567 Stuttgart / Generalsekretär Dr. Konrad Raiser, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Landesbischof Eberhardt Renz, Gänsheidestraße 4, 70184 Stuttgart / Prof.Dr. Risto Saarinen, Institut für ökumenische Forschung, 8 rue Gustave-Klotz, F-67000 Strasbourg / Oberkirchenrätin Heidrun Tempel, Büro der EKD, Centre Oecuménique, Boulevard Charlemagne 28, B-1040 Brüssel / Dr. Dietrich Werner, Missionsakademie Hamburg, Rupertistraße 67, 22609 Hamburg.